

# ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке

ISSN 1997-2857 (Print)  
ISSN 2076-8575 (Online)

**НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ**

Свидетельство Федеральной службы  
по надзору в сфере связи,  
информационных технологий  
и массовых коммуникаций  
ПИ № ФС 77 73382  
от 17.08.2018

№ 3 (61) 2022

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-3>

## СОДЕРЖАНИЕ

### *ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ВОСТОКА*

- Трубникова Н.Н.** Буддийские рассказы Камо-но Тёмэя о мирянах и мирских страстях.....5  
**Камо-но Тёмэй.** О том, как сын Нарикиё, второго заместителя наместника, поселился на горе Коя.  
*Перевод и комментарии Н.Н. Трубниковой*.....15  
**Грачёв М.В., Трухан Д.В.** Град мира и спокойствия во власти стихии:  
представления о наводнениях и способы их предупреждения в эпоху Хэйан.....18  
**Лапин П.А.** Обучение китайцев в США и «боксерская контрибуция».....27

### *АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC*

- Шульгина О.М.** Творческий метод А.Л. Горбункова: из опыта работы профессионального художника  
с чукотско-эскимосскими косторезами первой трети XX в. ....35  
**Махачкеева Г.В.** Некоторые традиции скотоводческой культуры аларских бурят.....53

### *РАКУРСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ*

- Липицкая В.М.** «Время дает горестный бал»: репрезентации социального контекста  
в российской популярной песне 1990-х гг. ....64  
**Лисецкий М.Л., Камнева Л.С.** Социальная метафизика в поэтике Бориса Рыжего.....74

### *PHILOSOPHIA PERENNIS*

- Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б.** Правовая культура Европы и России в интерпретации славянофилов.....83  
**Гаспарян Д.Э.** Сверхъестественность морального сознания в философии М. Мамардашвили.....93  
**Смоляк А.В.** Феномен свободы в работе «Анти-Эдип» Ж. Делеза и Ф. Гваттари.....101  
**Николаев В.К., Николаев К.А.** Идеология и мировоззрение: общее и особенное.....108

## ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ф.Е. АЖИМОВ – доктор философских наук, декан факультета гуманитарных наук  
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»,  
профессор Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.В. БЕРЕЗНИЦКИЙ	доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН
А.Л. ГЫНГОВ	PhD, заведующий кафедрой логики, этики и эстетики философского факультета Софийского университета им. Св. Климента Охридского
Х. КАТО	PhD, профессор, директор Центра изучения айнов и коренных народов Университета Хоккайдо
Н.Н. КРАДИН	член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, директор Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
Д. ЛИВЕН	PhD, старший научный сотрудник Тринити колледжа Кембриджского университета, академик Британской академии наук
А.В. ЛЫСОВА	PhD, доктор социологических наук, доцент Школы криминологии Университета Саймона Фрейзера
Н.Л. МАМАЕВА	доктор исторических наук, руководитель Центра изучения новейшей истории Китая и его отношений с Россией Института Дальнего Востока РАН
Б.И. ПРУЖИНИН	доктор философских наук, руководитель сектора философии естественных наук Института философии РАН, главный редактор журнала «Вопросы философии»
А.В. ТАБАРЕВ	доктор исторических наук, заведующий сектором зарубежной археологии отдела археологии палеометалла Института археологии и этнографии СО РАН
Т.Г. ЩЕДРИНА	доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского педагогического государственного университета
С.Е. ЯЧИН	доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета, заслуженный работник высшей школы РФ

## ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

К.С. ЕРЕМЕНКО – кандидат исторических наук,  
доцент Департамента истории и археологии Школы искусств и гуманитарных наук

Компьютерная вёрстка Е.А. ПРУДКОГЛЯД

Полное или частичное воспроизведение материалов допускается только с разрешения редакции.  
Ссылка на журнал обязательна.

Полнотекстовые версии номеров с 2008 г. размещены в сети Интернет по адресам:  
ДВФУ: [https://www.dvfu.ru/schools/school\\_of\\_humanities/publication/](https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/)  
РНЭБ: [http://elibrary.ru/title\\_about.asp?id=28209](http://elibrary.ru/title_about.asp?id=28209)

Подписано в печать 14.09.2022. Дата выхода в свет 07.10.2022.  
Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 13,95. Уч.-изд. л. 14,26. Тираж 30 экз. Заказ 250.  
Цена свободная.

Адрес редакции:  
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10, кампус ДВФУ, к. F, ауд. F602  
Тел.: (423) 265-24-24 (доб. 2413), E-mail: [gisdv@dvfu.ru](mailto:gisdv@dvfu.ru)

Адрес учредителя:  
690922, Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, п. Аякс, 10, кампус ДВФУ

Отпечатано в типографии Издательства ДВФУ  
690091, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 10.

# HUMANITIES RESEARCH

## in the Russian Far East

ISSN 1997-2857 (Print)  
ISSN 2076-8575 (Online)

**ACADEMIC JOURNAL**

Certificate of the Federal Service  
for Supervision of Communications,  
Information Technology  
and Mass Media  
PI № FS 77 73382  
of 17.08.2018

№ 3 (61) 2022

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-3>

### TABLE OF CONTENTS

#### *HISTORY AND CULTURE OF THE EAST*

- Trubnikova N.N.** Buddhist tales of Kamo no Chōmei about lay people and worldly passions.....5
- Kamo no Chōmei.** Hosshinshū 7.13. On Saishōgonsuke Narikiyo's son living on the Mount Kōya.  
*Translation and comments by Nadezhda Trubnikova*.....15
- Grachyov M.V., Trukhan D.V.** Tranquility and peace capital at the mercy of the elements:  
ideas about floods and ways to prevent them in the Heian Japan.....18
- Lapin P.A.** Education of the Chinese in the USA and «Boxer indemnity».....27

#### *ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND ETHNOLOGY IN CIRCUM-PACIFIC*

- Shulgina O.M.** Alexander Gorbunkov's creative method: the experience of co-working of professional artist  
with Chukchi and Asian Eskimo bone carvers in the 1930s.....35
- Makhachkeeva G.V.** Cattle breeding traditions of the Alar Buryats.....53

#### *ANGLES OF SOCIAL DYNAMICS*

- Lipitskaya V.M.** «Sorrowful ball of the epoch»: representations of social context  
in the Russian popular music of the 1990s.....64
- Lisetskiy M.L., Kamneva L.S.** Social metaphysics in the poetics of Boris Ryzhy.....74

#### *PHILOSOPHIA PERENNIS*

- Emelyanov B.V., Ionaitis O.B.** Legal culture of Europe and Russia in the interpretation of Slavophiles.....83
- Gasparyan D.E.** Supernatural origin of moral consciousness in the philosophy of Merab Mamardashvili.....93
- Smolyak A.V.** The phenomenon of freedom in Deleuze and Guattari's «Anti-Oedipus».....101
- Nikolaev V.K., Nikolaev K.A.** Ideology and worldview: an attempt of comparison.....108

## EDITOR-IN-CHIEF

Felix E. AZHIMOV – Doctor of Sc. (Philosophy), dean of the Faculty of Humanities,  
HSE University (Moscow), professor, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

## EDITORIAL STAFF

SERGEY V. BEREZNITSKIY	Doctor of Sc. (History), Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences
ALEXANDER L. GUNGOV	PhD, Sofia University St. Kliment Ohridski
HIROFUMI KATO	PhD, Hokkaido University
NIKOLAY N. KRADIN	Doctor of Sc. (History), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences, corresponding member of Russian Academy of Sciences
DOMINIC LIEVEN	PhD (History), Trinity College, Cambridge University, fellow of the British Academy
ALEXANDRA V. LYSOVA	PhD, Doctor of Sc. (Sociology), Simon Fraser University
NATALYA L. MAMAIEVA	Doctor of Sc. (History), Institute of Far Eastern Studies, Russian Academy of Sciences
BORIS I. PRUZHININ	Doctor of Sc. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
ANDREY V. TABAREV	Doctor of Sc. (History), Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences
TATIANA G. SHCHEDRINA	Doctor of Sc. (Philosophy), Moscow State Pedagogical University
SERGEY E. YACHIN	Doctor of Sc. (Philosophy), Far Eastern Federal University

## EXECUTIVE SECRETARY

KSENIYA S. EREMENKO – Candidate of Sc. (History), Associate Professor,  
School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University

Editorial office address:  
F602, building F, FEFU campus, Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922  
Tel.: (423) 265-24-24 (ext. 2413)  
E-mail: [gisdv@dvfu.ru](mailto:gisdv@dvfu.ru)

---

Website:  
DVFU: [https://www.dvfu.ru/schools/school\\_of\\_humanities/publication/](https://www.dvfu.ru/schools/school_of_humanities/publication/)  
E-LIBRARY: <http://elibrary.ru/contents.asp?titleid=28209>

## БУДДИЙСКИЕ РАССКАЗЫ КАМО-НО ТЁМЭЯ О МИРЯНАХ И МИРСКИХ СТРАСТЯХ

«Сборник рассказов о пробуждении сердца» Камо-но Тёмэя («Хоссинсю:», начало XIII в.) содержит истории не только о праведных монахах, но и о мирянах – от знатных столичных чиновников до простолюдинов. На их примерах показано, как сама обыденная жизнь подталкивает человека к «бегству от мира», ко вступлению на буддийский путь. Речь может идти и о страданиях, природных и общественных бедствиях, и о неутоленных страстях – любви, жажде славы, богатства, и о вполне благополучном существовании, когда оно вдруг раскрывается для человека во всем своем бессмысленном непостоянстве. Пробудить сердце человека может что угодно, и в этом смысле мирянин и монах равны: ни ученость, ни даже прилежное следование заповедям не мешают сердцу дремать в неведении; ни страсти, ни грехи не мешают пробудиться. Но если сердце однажды пробудилось, то лучший путь для человека после этого – стать отшельником. В приложении к статье приводится перевод одного из рассказов сборника – «О том, как сын Нарикиё, второго заместителя наместника, поселился на горе Коя», выполненный автором.

*Ключевые слова:* японский буддизм, *сэцува*, Камо-но Тёмэй, «Хоссинсю:»

**Buddhist tales of Kamo no Chōmei about lay people and worldly passions.**  
NADEZHDA N. TRUBNIKOVA (Voprosy Filosofii Journal; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

Kamo no Chōmei's Hosshinshū (early 13<sup>th</sup> century) contains tales not only about righteous monks, but also about lay people from noble courtiers to commoners. Their examples show how everyday life itself pushes a person to «escape from this world», to enter the Buddhist path. The narration focuses on suffering, natural and social disasters, as well as unquenched passions such as love, vanity, greed, or on a completely prosperous existence, when it is suddenly revealed to a person in all its senseless impermanence. Anything can awaken a person's heart, and in this sense a layman and a monk are equal: neither learning, nor even diligent adherence to the precepts prevent the heart from dozing in ignorance – nor passions, nor sins prevent awakening. But if the heart has once awakened, then the best way for a person after that is to become a hermit. The appendix to the article contains a translation of the story «On Saishōgonsuke Narikiyo's son living on the Mount Kōya» made by the author.

*Keywords:* Japanese Buddhism, *setsuwa* tales, Kamo no Chōmei, Hosshinshū

---

\* ТРУБНИКОВА Надежда Николаевна, доктор философских наук, заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии» Института философии РАН, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

E-mail: [trubnikovann@mail.ru](mailto:trubnikovann@mail.ru)

© Трубникова Н.Н., 2022

Внутри большой и пестрой традиции японских поучительных рассказов жанра *сэцува* «Сборник рассказов о пробуждении сердца» («Хоссинсю:») [1; 8] считается одним из самых литературно совершенных. Что и неудивительно, ведь его составитель Камо-но Тёмэй (1153/1155–1216) при жизни славился как поэт и знаток поэзии, как настоящий «ценитель прекрасного», *сукимоно*. Для последующих столетий он – прежде всего автор «Записок из кельи» («Хо:дзё:ки»), шедевра бессюжетной прозы *дзуйхицу*, непременно изучаемого в курсе истории японской литературы. Сборник «Хоссинсю:» не настолько знаменит, и все же отсылки к нему встречаются во многих памятниках. Он сравнительно невелик (102 рассказа с предисловием и послесловием) и выразителен своей простотой и соразмерностью. Стиль его не воспроизводит многословия устных рассказов, как в «Собрании стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:», начало XII в.); сложную сеть перекликающихся мотивов, как в «Рассказах, собранных в Удзи» («Удзи сю:и-моногатари»), первая половина XIII в.), здесь можно при желании найти, но она не обязательна. Но и телеграфная краткость, намеренная недосказанность многих историй, как в «Беседах о делах старины» («Кодзидан», начало XIII в., см.: [2]), книге несвойственны. Иногда Тёмэй от рассказов как таковых переходит к рассуждениям, они близки по стилю к монашеским проповедям рубежа XII–XIII вв.; эта черта объединяет «Хоссинсю:» с «Собранием песка и камней» («Сясэкисю:», конец XIII в.) и другими более поздними сборниками. Как представляется, простой и ясный стиль выбран «Хоссинсю:» во многом потому, что обсуждается здесь более трудная тема, чем в других сборниках. Тёмэй в предисловии пишет, что не станет говорить о чудесах будд и бодхисатв, а ограничится людскими делами. И хотя чудесные истории в книге все-таки есть, внимание сосредоточено не на них, вообще ни на чем таком, что в традиции *сэцува* как правило имеет зримые внешние свидетельства – будь то воздаяние за добро и зло при жизни или после смерти, спасительная сила священного текста, умение разбираться в людях как залог успеха и пр. Для Тёмэя главное – «пробуждение сердца», *хоссин*, оно же «пробуждение помыслов о просветлении-бодхи», *хоцу бодайсин*, – тот поворот в человеческой жизни, после которого можно пройти путь Будды и обрести спасение. Видимых признаков

это событие не имеет, а даже если бы и имело, они бы никому не помогли: вера укрепляется чудесами (и рассказами о них), *хоссин* же обрести и поддерживать человек может только сам. Истории о *хоссин* нужны затем, чтобы объяснить, в чем состоит такое пробуждение и что с ним можно делать дальше.

При этом сборник построен отчасти по образцу тематических собраний историй о возрождении в Чистой земле, *о:дзё:дэн* (таких как «Японские записки о возрождении в краю Высшей Радости», «Нихон о:дзё: Гокураку-ки», конца X в. или «Продолжение преданий нашей страны о возрождении», «Дзоку Хонтё: о:дзё:дэн», начала XII в.); см.: [3; 6]. В них порядок рассказов следует положению героев в буддийской общине: сначала наиболее чтимые наставники, затем простые монахи, послушники, затем миряне; монахи либо следуют за монахами, либо занимают место в конце вместе с мирянами. Тёмэй располагает свои истории примерно по такому же принципу, правда, не по всей книге, а внутри каждого раздела (всего таких разделов восемь). Из построения можно заключить, что статус героя важен и для «Хоссинсю:», в качестве отправной точки – пусть даже, как и в рассказах о возрождении, в итоге станет ясно, что существенной разницы между монахами и мирянами нет. Поэтому мне бы хотелось разобрать те истории Тёмэя, где мирянин или мирянка – главные герои; вообще же миряне появляются почти во всех рассказах – родичи монахов, прихожане храмов, встречные на пути странников, соседи отшельников. Всего историй о мирянах в сборнике чуть больше трети, по моей условной выборке – 36. Обсуждая в основном их, я также обозначу их ближайший контекст, рассказы о монахах, среди которых они появляются.

Во времена, когда жил Тёмэй, буддийский монах в Японии – это прежде всего служба, к ней готовятся с детства, изучают большой объем книг, нарабатывают обрядовые навыки, проходят испытания и посвящения. Затем монах живет в храме, исполняет обряды по государственному распорядку, по чрезвычайным случаям вроде эпидемий или наводнений, а также по заказам частных лиц; получает за все это подношения, занимается с учениками, может постепенно дослужиться до высших должностей в общине. Другой способ быть монахом – принять постриг в зрелые годы, завершив мирскую карьеру, остаться жить дома «монахом в миру»,

руководя жизнью взрослых детей и бывших подчиненных, реже – пуститься в паломничество или переселиться в храм. И тот, и другой монашеские пути не исключают, конечно, искреннего желания следовать Закону Будды и обрести освобождение. Но на рубеже XII–XIII вв. буддийские наставники все чаще заводят речь о том, что по-настоящему пройти Путь Будды так невозможно, а нужно «бежать от мира», *тонсэй* (см. подробнее: [5; 7]).

Беглецы, отшельники – главные герои «Хос-синсю:». И начинается первый раздел сборника с нескольких историй, где уже знаменитые служилые монахи бросают службу, как кажется – возвращаются в мир, а на самом деле бегут от него. Один работает лодочником на переправе (рассказ 1–1) или помощником уездного начальника (и однажды выручает господина из служебных неприятностей, воспользовавшись своим былым авторитетом в столице, 1–2). Другие монахи уходят странствовать, поселяются в глуши среди простых людей (1–3, 1–4, 1–5). Но отшельником может стать не только монах.

В рассказе 1–6 состоятельный мирянин однажды обозревает свои обширные угодья – и задумывается: «Не крестьянская доля мне досталась! [...] Так устроен наш мир: кого вчера видели живым, того сегодня уж нет. Дом утром процветал – а к вечеру рушится. Закрою глаза однажды – и что толку потом будет множить сетованья? Понапрасну пренебрегать помыслами о воздаянии, навсегда кануть на три дурных дороги<sup>1</sup> – как горько!» Сердце его пробуждается, не простившись с родными, он уходит в монахи и поселяется на горе Коя, где веками жило множество подвижников. Дочь, девочка-подросток, следует за ним и тоже принимает монашество. Он возводит новый храм и во сне видит, что обряд передачи здания общине должен провести не кто иной как Вималакирти – современник и собеседник Будды, хитроумный и очень богатый мирянин. Герой рассказа с верой ждет чуда, а в назначенный день к храму приходит странствующий монах Мёкэн (1026 – до 1105), поначалу отказывается проводить обряд, ссылаясь на свое невежество, но в итоге прекрасно справляется. Тёмэй напоминает предостережения Будды насчет богатства: алчность привязывает человека к здешнему миру, из-за богатства «нарушаются заповеди, совершаются грехи, люди нисходят в подзем-

ные темницы... как отбросил бы ты ядовитую змею, отбрось его с дороги».

За этой историей следуют два рассказа о привязанностях: именно от них, а не от мира как такового нужно бежать. Один монах разбивает свой любимый кувшин, другой срубает деревце, к которому прикипел сердцем (1–7); мирянин-поэт, слишком любивший цветы, после смерти возрождается бабочкой в своем саду, а монах, любивший мандариновое дерево, в следующей жизни рождается змеей и поселяется под его корнями (1–8). Отметим, что миряне и монахи подвержены одинаковым страстям. Но кто из монахов расстался со своими привязанностями, тот может и не поститься (1–9), не блюсти чистоты, ведя жизнь всеми презираемого нищего (1–10), может даже жениться, став жене мудрым наставником (1–11). В рассказе 1–12 молодой монах является в дом к столичному вельможе и просит о разговоре наедине. Хозяин соглашается, и монах рассказывает: я вступил в связь с одной юной дамой, она беременна и скоро должна родить, а средств у нас нет совсем, прошу вашей помощи! Хозяин снабжает его припасами и из любопытства велит слуге проследить за монахом, когда тот пойдет к себе. В хижине монаха слуга не находит никакой женщины и выясняет, что монах вовсе не собирался вернуться к мирской жизни: наоборот, он таким образом запасался припасами для 90-дневного строгого затворничества. Растроганный вельможа пытается послать ему еще даров, но монах успевает скрыться неведомо куда. «Кто воистину помышляет о Пути, тот вот так скрывает свои достоинства, выставляет себя грешным, страшится, что его станут почитать. А если человек бежал от мира, но хочет, чтобы о нем говорили: “Вот замечательный уход! Достойное подвижничество!” – это гораздо хуже любых поисков мирской славы».

Во втором разделе сборника мы видим, как по-разному живут отшельники. Один соблюдает уединение и лишь перед самой смертью просит сиделку позвать в келью первого встречного – «лишь бы выглядел как человек, заботящийся о будущем веке», то есть не о здешней, а о посмертной участи; странник, отозвавшийся на просьбу, помогает старику достойно встретить кончину (2–1). Другой монах, наоборот, живет в гуще людей, что не мешает ему быть отшельником; по государеву приказу он берет на себя руководство ремонтными работами в большом, но сильно обветшавшем храме и, будучи пол-

<sup>1</sup> В миры ада, «голодных духов» или животных.

ностью бескорыстен, справляется с этой трудной задачей (2–2). Герой следующего рассказа (2–3) – мирянин, придворный секретарь Ёсисигэ-но Ясутанэ (933–1002), составитель сборника «*Нихон о:дзэ: Гокураку-ки*» (ср. выше). Он еще в миру стремится следовать Путем Будды; однажды во дворце он выручает служанку, потерявшую пояс от должностного наряда господина, и отдает ей собственный пояс, а потом оправдывается за свой неподобающий вид тем, что якобы опаздывал на службу и собирался второпях. В дар от принца, чьим учителем словесности был Ясутанэ, он получает коня; еду куда-то верхом, секретарь спешивается и кланяется каждому храму и каждой могиле у дороги, а коню позволяет остановиться и пощипать травы всякий раз, как тот захочет. Слуге он велит не обижать коня, ибо в круговороте бесчисленных перерождений каждое животное бывало нам и отцом, и матерью. Ясутанэ оставил «Записки из беседки над прудом» («*Титэйки*»), где сказал: «Тело мое в свете, а сердце в тени...», *ми-ва асита-ни аритэ, кокоро-ва кагэ-ни ари*; «свет» здесь – не только солнечный, но и «высший свет», придворное общество, а «тьень» – уединение (перевод «Записок» см.: [4]). Под старость Ясутанэ принимает постриг, отправляется на гору Хизэй и становится учеником знаменитого монаха Дзога (917–1003), но никак не может начать чтение трактата «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» («*Мака сикан*», кит. «*Мохэ чжигуань*») – заливаясь слезами с первой же строчки. В итоге учитель говорит: «Воистину, ты чувствуешь, как глубок наш Закон, и чтить его!» После смерти Ясутанэ удостоился величания от самого Фудзивара-но Митинага (966–1028), тогдашнего фактического правителя Японии.

Другой знаменитый мастер слова, поэт Ооэ-но Садамото (ум. 1034), назначенный наместником в дальний край, оставил в столице жену, а с собою взял другую женщину. В том краю она умерла, Садамото по ней горевал, и сердце его пробудилось, он ушел в монахи. Вернувшись в столицу он, чтобы испытать свое сердце, приходит за подаванием к дому бывшей жены. Та с досадой спрашивает: «Не думаешь ли ты, что тебе воздалось за то, какое горе ты мне причинил?» Садамото отвечает: «Быть может, твоими заслугами я стану буддой». Потом он учился у Ясутанэ и у монаха Гэнсина (953–1007), а затем отправился в Китай, где и скончался. Перед смертью он слышал музыку Чистой земли и

сложил о том стихи – по-китайски и по-японски (2–4).

Многие отшельники ведут себя странно: не жалея ни о чем мирском, раздают нуждающимся все имущество из собственной кельи, а порою и из чужой (2–5); отказывают в наставлении власть имущему, несмотря на щедрые пожертвования, но сами помогают беднякам (2–6). Кто-то готов уже в зрелые годы снова пойти в ученики к другому монаху, чтобы только заполучить чудесное облачение (его будто бы надевал когда-то бодхисаттва Манджушри, 2–7), а кто-то клянется в верности учителю, обещая служить ему и после смерти в Чистой земле, однако возрождается демоном *тэнгу* (2–8). Вообще забота о «будущем веке» для героев Тёмэя – это почти всегда молитва «Слава будде Амиде», *Наму Амидэ-буцу*, и вера в обет Амиды (Амитабхи): принять в Чистую землю всех, кто молит о том, без различия мудрых и глупых, праведных и грешных, монахов и мирян. Но когда в чьих-то словах звучит уверенность в непреходящем возрождении, это говорит не о вере, а о самодовольстве.

Примеры тех, кто в самом деле возродился, следуют дальше, и это примеры мирян. Отставной дворцовый стражник гибнет при нападении разбойников; перед смертью он один только раз успевает произнести молитву – и возрождается в Чистой земле, что подтверждается вещими сновидениями нескольких человек, хотя прежде этот мирянин никогда не молился (2–9). Чиновник дожил до старости, ничего не зная о Законе Будды, не соблюдая постных дней и не почитая монахов. Но вдруг при кончине его явились багряные облака, чудесное благоухание – признаки того, что покойный возродился в Чистой земле. Когда стали выяснять, в чем причина, нашли листок, где чиновник за год до смерти записал свой обет. В записи он каялся, что напрасно прожил жизнь в человеческом теле, которое по закону кармы очень трудно обрести, и вверял себя милости Амиды. «Если мне осталось еще сколько-то жить, если нынче я не уйду, а в конце не смогу, как хочу, возгласить имя Амиды, то пусть ежедневные мои молитвы зачтутся мне как последняя десятикратная молитва! Хотя грехи мои и тяжки, пяти тягчайших<sup>2</sup> я еще не совершил. Хотя заслуги мои и скудны, но желание войти в край Высшей Радости глубоко! Итак, я не отвращаюсь от Изначального обета.

<sup>2</sup> Убийство отца, матери, святого подвижника, покушение на Будду, внесение раздора в общину.



Непрененно выведи меня отсюда, о будда!» Есть и другие примеры людей, возродившихся в Чистой земле только благодаря молитве (2–10). Некоторые люди посвящают молитве всю жизнь: один отшельник не принимал гостей, говоря, что ему некогда, ибо весь короткий срок человеческой жизни он хочет посвятить возглагошению имени Амиды. В конце раздела Тёмэй приводит историю из древних времен: однажды Будда Сякамуни (Шакьямуни) с учениками встретил старого нищего и рассказал, кем бы этот человек мог стать, если бы усердно трудился над делами мирскими или выводящими прочь из мира – начиная с юности, или со средних лет, или уже в зрелости. Это могла бы быть судьба вельможи или великого подвижника, но старик не прилагал усилий – и благие плоды его прежних жизней пропали втуне (2–12).

Третий раздел продолжает тему возрождения. Не только посмертные, но и прижизненные чудеса порой подтверждают, что люди вроде бы ничем не выдающиеся войдут в Чистую землю: нищий старик (3–1) или храмовый служака (3–2) могут иметь ясное понимание цели не только в последний час, но и на протяжении всей жизни. Такое понимание и дается «пробуждением сердца», *хоссин*, причем речь идет только о будущей участи; полной перемены всех помыслов человека такое пробуждение не означает. В рассказе 3–3 знаменитый полководец Минамото-но Ёриёси (988–1075), погубивший в свое время многих людей, отвращается от мира, истово кается и говорит: как когда-то я хотел взять крепость Коромогава (где засели мятежники в 1056 г.), так теперь я хочу возродиться! И его желание исполняется. Сын же его, не менее знаменитый воин Ёсииз (1039–1106), после смерти попадает в ад, о чем в сновидении узнает его соседка; причина в том, что у Ёсииз сердце не пробудилось. В рассказе 3–4 воин всю жизнь убивал людей и животных, о Законе Будды ничего не знал, но однажды по случаю заехал в храм, услышал проповедь о будде Амиде и тут же решил стать монахом, потребовал, чтобы проповедник совершил над ним обряд пострижения, а потом пошел на запад, во весь голос возглагошая имя Амиды. Воин шел много дней, не останавливаясь, пока не вышел к морскому берегу. Там он умер, по-прежнему глядя на запад, а из языка его вырос цветок лотоса.

Порой люди, чувствуя себя готовыми встретить смерть с правильными помыслами, торопят свою кончину. Мирянин из челядинцев

знатной семьи решается умереть, не дожидаясь старости; на самосожжение у него не хватает силы воли, и он отправляется к морю, научается править лодкой и отплывает к югу – на поиски острова, где пребывает бодхисаттва Каннон (Авалокитешвара). Есть и другие примеры людей, уходивших из жизни таким образом (3–5). Придворная дама после смерти взрослой дочери в глубокой скорби едет к морю, проводит там трижды по семь дней в молитвах, а потом бросается в воду; над морем являются багряные облака, подтверждая, что эта женщина возродилась в Чистой земле (3–6). Сам по себе подобный выбор, по Тёмэю, не заслуживает осуждения, однако и подражания – тоже. В двух следующих рассказах отшельники пытаются уморить себя голодом или утопиться, но каждому из них мешают зеваки – люди, узнавшие об их решении и собравшиеся почтить их (3–7, 3–8); в первом случае отшельник исчезает неведомо куда, во втором гибнет на виду у зрителей, но, как выясняется потом, правильных помыслов в смертный час он не сохранил и цели не достиг.

В чем состоит должный настрой сердца, говорится в рассказе 3–9, где действуют опять-таки миряне. Простой дровосек однажды осенью в лесу говорит сыну: «Видишь, как с деревьев опадают листья? Если в тишине поразмыслить, они от нас ничуть не отличаются. Причина вот какая: весной посмотришь – всюду распускается молодая зелень, постепенно разрастается, летом, глядишь, все ею полно. А с восьмого месяца все, что было зелено, желтеет, потом делается темно-красным. Сейчас, чуть подует ветер, листва осыпается. Едва упадут, листья засыхают. И мы тоже таковы. В десять лет похожи на весеннюю поросль. Двадцать, тридцать лет – время расцвета, мы разрастаемся, как летние травы, и так же довольны, как они. А сейчас, в шестьдесят с лишним лет, у меня волосы из черных стали белыми, кожа покрылась морщинами. Совсем как осенью меняется окраска листвы. Вот только бурей меня еще не унесло. Но и это случится – не нынче, так завтра. Не понимая, что тело настолько ничтожно, живешь на свете, провожаешь утро и вечер скорбным взором, торопишься, суетишься, а если подумать – что толку? Я больше не вернусь домой. Стану монахом, поселюсь тут, буду размышлять об этих листьях древесных, в тишине молиться, памятуя о будде. Вот чего я хочу. А ты годами еще молод, твой конец небли-

зок, так что возвращайся домой». Сын отвечает, что останется с отцом и будет заботиться о нем; так они и поступают, отец возрождается в Чистой земле, а сын, по словам Тёмэя, ко времени написания этой книги еще жив.

Следующие две истории показывают, что правильность помыслов не зависит от опыта и учености. Монах зрелых лет мечтает лишь о высокой храмовой должности, и даже чудо (не настоящее, выдуманное учениками) не отвращает его от этого стремления (3–10). Ребенок с трех лет начинает играть с четками и повторять молитву, а в шесть лет умирает от болезни, читая наизусть строки из «Лотосовой сутры», самой чтимой в Японии буддийской книги; после смерти мальчик является матери и опять-таки цитатой из сутры подтверждает, что возродился в Чистой земле (3–11). Порой люди совсем не способны предвидеть, куда приведут ближнего его устремления: юный служка сосредоточен на той же «Лотосовой сутре», монах-наставник побуждает его изучать и другие книги, потом юноша исчезает – и через некоторое время выясняется, что он стал «бессмертным», *сэн*, в даосском смысле слова, не покинет здешнего мира, но будет вечно читать сутру и славить ее игрою на лютне *бива*.

Четвертый раздел сборника открывается историями о праведниках, ушедших от мира: чтеце «Лотосовой сутры» (4–1), чудотворцах, чьи чаши сами летали за подаянием (4–2), подвижниках милосердия (4–3, 4–4). Один монах смог прожить достойную жизнь, хотя нарушал заповедь целомудрия, был женат; он умирает с правильными помыслами, а вдова словно бы впадает в одержимость и кричит: «Чтобы помешать твоему просветлению, из века в век, из жизни в жизнь я становлюсь твоей женой, или мужем, или еще кем из родичей, создаю помехи, и до сих пор все шло по моему замыслу, а сегодня ты от меня сбежал! Ненавижу!» Тёмэй приводит примеры отшельников, которых женщины сбивали с пути. Дело здесь не в какой-то злокозненности женщин, а в привязанности мужчин к ним. «Злые демоны принимают вид близких людей, с кем человеку трудно расстаться, мешают ему в двух веках, нынешнем и будущем, такое вполне может случиться с каждым. И вот, человек к ним привязывается помыслами – как к близким или как к ненавистным, нет разницы, – и если он следует благу, то считает: будды и бодхисаттвы, принимая всевозможные обличья, обращают людей на Путь. Вот и во-

круг меня – либо превращенные тела будд, либо их уловки! Так он думает и ошибается, а демоны заставляют его грешить, мешают копить заслуги, сдерживают его стремления. Нужно бояться дурных связей с такими людьми из жизни в жизнь, из века в век, стремиться отдалиться от них» (4–5). Есть примеры людей, одолевших свои страсти (4–6) и способных помочь другим справиться с демонскими кознями в смертный час (4–7). Но случается и так, что забота о близких до самого конца владеет сердцем человека, даже когда он лежит при смерти и уже ничего не может сделать для них; ему самому тоже не в силах помочь ни родные, ни наставник (4–8). Далее следует один из самых страшных рассказов Тёмэя – о чиновнике, который во время наводнения видит, как гибнут его семья, домочадцы, дом и все, над чем он трудился многие годы. «Когда слышишь о таком, должны пробуждаться помыслы об отвращении к миру. Но каждый человек думает: со мною такого не случится! А почему бы он от этого был избавлен? Тело никчемно, легко распадается. Мир – скопище бедствий. [...] И уж конечно, те, кто бездумно совершает грехи, из-за жены и детей не щадит себя, те попадают в беду, и число таких людей несметно. Причины бедствий бывают разные. Только когда возродишься в беспечальной стране, не встретишься ни с какими страданиями» (4–9). Но если человек о посторонних людях заботится, как о близких, его правоту подтверждают боги, хотя самому ему казалось, что он нечист и грешен (4–10).

Пятый раздел почти весь занимают истории о мирянах. Здесь как раз мирские привязанности и связанные с ними страдания приводят людей к бегству от мира.

Знатный юноша уезжает из столицы вместе с отцом, когда тот получает должность наместника в дальнем краю. Юноша тревожится о возлюбленной, оставшейся в столице, особенно когда приходят вести об эпидемии. Возвращаясь, юноша с трудом находит девушку и узнает, что та едва не умерла и лишилась глаз. От горя он уходит в монахи и оказывается весьма способным учеником, но при этом не считает для себя зазорным станцевать для учителя, когда тот просит. Таковы люди, чьи сердца пробудились – пишет Тёмэй (5–1). Другой блестящий кавалер охладил к подруге, но однажды, проезжая мимо ее дома, заходит в гости. Девушка, не обращая на него внимания, читает «Лотосовую сутру» – и дочитав до места, где сказано

о возрождении в Чистой земле, умирает. Для нее несчастная любовь стала причиной для возрождения, но есть немало и противоположных примеров: Тёмэй вспоминает знаменитых китайских красавиц, из-за которых сбивались с пути государи, приводит японские песни о силе любви, подобной жару в недрах горы Фудзи. «Так из жизни в жизнь, из века в век без конца люди рождаются и умирают, а нить их связи все тянется: сколь же глубок этот грех! Если в этот раз не отсечь желанья, не возродиться в краю Высшей Радости, то чем эта жизнь будет отличаться от сновидения в горькую и печальную ночь?» (5–2).

Женщина средних лет уговаривает мужа, чтобы тот расстался с нею и взял в жены ее дочь от первого брака. Он соглашается, сходитя с падчерицей, какое-то время жизнь семьи идет спокойно, но в сердце своем мать ревнует – и от этого ее пальцы превращаются в змей. Видя такое, дочь уходит в монахини, а потом и муж, и сама ревнивица принимают постриг. Эта история – пример того, как зло обернулось добром и как важно «быть учителем своему сердцу», не поддаваться страстям (5–3). А о том, что движимые любовью, решимостью быть вместе, люди творят чудеса, говорится в рассказе 5–4, где умершая жена является мужу – и не бесплотным призраком, а словно бы живой.

Не только страсти преследуют человека на протяжении жизни и переходят в новую жизнь: благие его дела тоже не исчезают. Некий человек переродился быком, но и в животном облике ему помогают те, кого он чтит раньше, пока был человеком (5–5). Чиновник дает обет: если меня назначат заместником в какой-нибудь богатый край, я построю там храм. Он получает назначение, но край беден, и новый заместитель ставит себе более скромную задачу – отремонтировать старое храмовое здание. Впервые придя туда, он находит записку как бы со своей собственной подписью, хотя раньше никогда в этих местах не был. Оказывается, ее написал монах былых времен, условный тезка чиновника: их имена читаются по-разному, но пишутся одними и теми же иероглифами. В записке сказано: «В будущей жизни я стану заместником здешнего края и починю этот храм». И чиновник исполняет обет, данный в прошлой жизни. Тёмэй вспоминает других людей, наследовавших имя от прежних перерождений, и рассуждает о том, как глупо ведут себя люди из-за того, что не знают наследия своих прошлых жизней (5–6).

Молодой чиновник Мунэмаса (ум. 995) решается уйти в монахи и испрашивает дозволения у канцлера Фудзивара-но Ёримити (992–1074), сына Митинаги. Юноша принимает постриг, но не может перестать тревожиться о жене, которую оставил беременной. Его наставник, монах Дзога (см. выше) посещает женщину, молится о благополучных родах, а потом и о младенце. Однако в сердце ученика остается еще одна тревога – о принце, которому он служил (будущий государь Сандзё, 976–1017). Мунэмаса обменивается с принцем стихами, а Дзога говорит: «Если тебе пишет наследник престола, с Буддой надо расстаться. Как ты с такими помыслами отдались от рождений и смертей?» (5–7).

Минамото-но Акимото (1000–1047), достойный чиновник и «человек тонкого вкуса», *сукибито*, уходит в монахи после смерти государя Гоитидзё (1008–1036), которому служил. Позже он тайно встречается с канцлером Ёримити, беседует с ним о Законе Будды, а на прощанье говорит о своем сыне как о никчемном человеке. Канцлер понимает его слова как просьбу присмотреть за этим сыном (5–8).

Двое друзей, сын принца Мунэхиры (949–1041) и сын Правого министра Фудзивара-но Акимицу (944–1021), разочарованные суетной жизнью столичного света, договорились в один день принять монашество. Один из них первым прибывает в храм, второй опаздывает. Тогда первый, не слушая возражений монаха (который опасается совершать постриг столь знатной особы), сам срезает себе волосы; вскоре приходит и второй юноша, и у него волосы тоже срезаны; задержался он потому, что долго уговаривал отца отпустить его (5–9). Имена и годы рождения этих юношей сохранились – Наринобу, сын Мунэхиры, родился в 979 г., а Сигэиэ, сын Акимицу, в 977 г.; даты смерти их неизвестны; видимо, обоим в самом деле удалось скрыться от мира.

Левый министр Минамото-но Арихито (1103–1147) – ближний родич государя и человек выдающихся дарований, некоторые хотят, чтобы он стал государем. Арихито понимает всю ничтожность земного мира и по-настоящему привержен только музыке. Однажды он совершает паломничество в святилище бога Хатимана, предка и защитника государева рода, вопрошает о своей будущей судьбе и получает ответ: «Правильные помыслы в последний час – возрождение в краю Высшей Радости». Тёмэй подытоживает: «В итоге и *кшатрий*, и *шудра*

(здесь: и правитель, и простолюдin. – прим. авт.) переродятся, как заведено; а возрождение в Высшей Радости – иное дело!» (5–10). Люди равны как перед законом воздаяния, так и перед милосердием Амиды, но это – разное равенство.

Об относительности любого мирского успеха говорится в следующих рассказах. Наблюдая обряд в храме, который только что построил уже знакомый нам Фудзивара-но Митинага, некий странник поражается могуществу канцлера Ёримити (сына Митинаги), потом – величию государя, а в итоге заключает: «Выше Будды нет никого!» (5–11). Другой странник в пути слышит, как нищие обсуждают успехи знакомого, занявшего видное место в нищенской общине. Еще один путник встречает вдали от столицы дряхлого старика, ждущего новой должности в местной управе. Эти смешные на сторонний взгляд устремления и достижения Тёмэй сопоставляет с рассказом одного из своих друзей. Тот видел, как в годы междоусобной войны родов Тайра и Минамото (в 1180-х гг.) пленных вели на казнь: «Я посмотрел – на вид то были знатные люди, но даже тех, кто выглядел родовитыми особами, гнали безжалостно, грубо. [...] На дороге попадались колючки, и пленные шагали осторожно, чтобы не наступить на них. Кто-то из видевших это залился слезами и сказал: если бы я дожил до такого дня, если бы меня сейчас вели на казнь – неужели и я бы старался не наступить на колючку? Так жалок был их вид и так горько было смотреть на них!» Тёмэй отвечает: «А разве это не по-человечески? Нам пришлось жить в последнем веке, когда срок жизни короток, а плоды воздаяния никчемны [...] Мы не знаем, когда придет наш последний день – сегодня, завтра ли; как можно помышлять о чем-то ином? Вставая и садясь, мы страдаем в путях страстей. Спим или бодрствуем – меч непостоянства внезапно отсекает нашу жизнь. Как можно не страшиться? И при этом мы думаем о теле, чей предел – понапрасну рассыпаться пеплом, печалимся о почете и презрении, чей срок – как у росы, мучаем сердце, ищем славы и выгоды. Надо думать, мы тоже таковы, как те люди, что обходили колючки» (5–12). Еще один пример тщеты всех человеческих усилий – герой рассказа 5–13. Этот разорившийся бывший чиновник живет в заброшенном храме и занимается тем, что чертит планы домов, которые хотел бы построить и никогда не построят. Таковы, по Тёмэю, любые людские

замыслы; дома на бумаге хороши хотя бы тем, что на них меньше тратится сил и средств, чем на настоящие. И все-таки некоторые заботы можно назвать достойными, например – попечение о стариках (5–14) или родительскую заботу о детях (5–15); даже монахи правы, когда не отрекаются от привязанности к родным, и тем более правы, когда о посторонних заботятся как о родичах.

Эта тема продолжается и в разделе шестом: в него вошло несколько историй взаимной преданности – между родными и между учителями и учениками. В мире, где любые попытки самосохранения тщетны, самоотречение оказывается самой выигрышной стратегией: жертвуя собой, человек обретает «заслуги», *кудоку*, благоу карму, что идет на пользу и ему, и его ближним в будущем веке, а порой и в нынешней жизни. И важно, что опыт самоотречения доступен обычному человеку даже вне связи с учением Будды: помимо заботы о детях, свойственной даже животным, а уж тем более людям, и помимо служения старшим, есть еще такая область жизни, как искусство: поэты и музыканты, «люди изящного вкуса», не в меньшей мере, чем буддийские подвижники, забывают о насущных нуждах, о славе и корысти. А порой именно «вкус», чувство прекрасного, уводит людей от мирской суеты, побуждает стать отшельниками (6–12, 6–13).

Другие способы обрести заслуги показаны в разделе седьмом, они тоже доступны и монаху, и мирянину. Например – нести людям весть о Чистой земле (7–1, 7–2). Или – читать «Лотосовую сутру» (7–3); в этом рассказе один из знакомых Тёмэя разучивает фразы из сутры со своими малолетними детьми, еще не обученными грамоте, – чтобы жизнь их не оказалась напрасной, даже если детям придется умереть маленькими. Есть множество простых способов подвижничества, все они полезны, каждый может выбрать тот, какой ему ближе (7–4). Ошибиться при этом нельзя: мирянин, даже несведущий, выбирает для себя ту сутру, молитву, обряд, с которыми связан кармической связью, которые составляют «наследие его прежних жизней», *сюкюдзю*. Наоборот, выискивать наиболее действенный обряд – неправильно (7–3), как и порицать других людей за их выбор, сколь бы странным он ни казался (7–4).

Человеку трудно сосредоточить свои помыслы на чем-то (7–5), и у мирянина обычно бывает больше поводов отвлечься, чем у монаха

(а меньше всего – у отшельника). Порой человеку нужно чудо, чтобы сердце его пробудилось и больше помыслы уже не рассредоточивались. Так, Правый министр Фудзивара-но Санэсукэ (957–1046) однажды, выходя из дворца, увидел, как в его возок запрыгнул человек, одетый в белое и назвавший себя посланцем царя Эмма (Ямы, судьи мертвых). Дома перед зеркалом Санэсукэ нашел у себя в волосах первую седину, ее-то и называют «посланцем Эмма». «Прежде помыслы о Пути у Санэсукэ не пробуждались, но с этих пор он стал постоянно трудиться ради будущего века» (7–6). Некий бедный монах в похожем видении встретился со своей бедностью в облике изможденного юноши и понял, что стремиться к достатку бесполезно (7–7). А иногда чудо нужно для подкрепления уверенности в выбранном пути. В рассказе 7–8 юноша молится в храме Хасэдэра о том, чтобы обрести «помыслы о Пути», *до:син*, и во сне некий монах говорит ему: «Помыслы о Пути – не какая-то особая сущность. Только вот такие помыслы, как у тебя, и зовутся помыслами о Пути». Юноша уходит в монахи, предается сосредоточению и молитвам и в итоге возрождается в Чистой земле. Здесь в обличье монаха, видимо, является бодхисаттва Каннон, чтимый в Хасэдэра, о похожем сновидении речь идет в рассказе 7–10. Но помочь человеку пробудиться и не сворачивать с выбранного пути могут и люди: мать, велевшая сыну-монаху заботиться не о карьере, а о «будущем веке» (7–9), наместник, побуждающий жителей края молиться (7–11); миряне в этом смысле вполне могут быть наставниками и для других мирян, и для монахов. Нередко ближние укрепляют решимость человека не добрым советом, а наоборот, мешая ему (пусть и из лучших побуждений). В конце раздела Тёмэй подробно рассказывает истории двух отшельников и их непростых взаимоотношений с ближними; одна из них (7–13) приведена в приложении к данной статье.

Заключительный, восьмой раздел сборника посвящен тому, как люди принимают последствия своего выбора. Речь здесь не столько о воздаянии счастьем за достойные дела и горем за дурные, сколько о том, как сами люди оценивают последствия своих решений. Отшельник подробно объясняет случайному гостю, почему решил бежать от мира, тот соглашается сохранить в тайне место его уединения и сам становится его прихожанином (8–1). Другой отшельник, весьма чтимый при жизни, после смерти

сообщает ученикам, что стал демоном *тэнгу*, ибо руководила им жажда славы (8–2). Самопожертвование может тоже завести на дурной путь, и напротив, грешная жизнь вора – оказаться праведной (8–3).

Дочь знаменитого каллиграфа Татибана-но Хаянари (782–842?) отправляется вслед за отцом в ссылку, стойко терпит лишения, заботится о нем, а когда после смерти он получает прощение, доставляет его останки в столицу (8–4). Самоотречение этой девушки оказалось не напрасным – но не напрасна и решимость слепого музыканта, ходящего по разным землям Японии несмотря на дорожные тяготы (8–5). Чудеса творит истовая вера простой монахини (8–6). Увлеченность игрока за игрою бывает сродни самоотречению, а мастерство лицедева, жонглирующих мечами, доходит до грани чуда (8–7). Но случаются и дурные чудеса: монахиня, одержимая обидой, возрождается даже не червем, а целым множеством червей и пожирает мандарины, которых не дал ей жадный сосед-монах (8–8). Старуха-нищая признается, что когда-то служила в свите государыни, была обманута возлюбленным и в отместку навела проклятие на его жену; она была готова за свой грех возродиться в «подземных темницах». Соперница умерла, а сама женщина стала нищенкой и с тех пор кается (8–9).

В последних пяти рассказах Тёмэй, как пишет он сам в послесловии, дал волю своей «остаточной привязанности из прошлого»: он принадлежал к роду жрецов святилища Камо и мог бы стать служителем богов. Завершая сборник, он рассказывает несколько историй о том, как боги не карают за случайное нарушение чистоты, но наказывают за самомнение (8–10); побуждают монаха заботиться о «будущем веке», а не о земных делах (8–11); животные, приносимые в жертву богам, обретают освобождение из круга перерождений (8–13) и вообще боги почитают Закон Будды (8–14). В рассказе 8–12 офицер столичной стражи печалится, что младший брат больше него преуспел на службе, молится в святилище Камо – и там ему является образ Амиды; сердце его пробуждается, он уходит в монахи, постоянно молится и умирает с правильными мыслями.

«Хоссинсю:» вполне можно отнести к тем памятникам, которые отмечают поворот в японской мысли – к новому буддизму, не обрядовому, а больше сосредоточенному на вере и личном подвижничестве. Также можно усмотреть

здесь установку на то, что разница между монахами и мирянами так же условна, как и многие другие различия, привычные людям. На мой взгляд, важно здесь еще и другое: миряне и монахи входят в одну и ту же общину, разными путями идут к одной цели; примеры из мирской жизни могут побудить монаха пересмотреть собственные обыкновения – и точно так же опыт монахов небесполезно учитывать мирянину. Традиция поучительных рассказов, сводящая воедино истории мирские и храмовые, поддерживает единство общины и дает каждому читателю утешение: выбор, сделанный им, сделан не без причины и, вероятнее всего, не останется бесплодным.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Камо-но Тё:мэй. Хо:дзё:ки; Хоссинсю: (Записки из кельи; Собрание пробужденного сердца) / Под ред. Мики Сумито. Токио: Синтё-ся, 2016.
2. Коляда М.С. «Беседы о делах старины» в традиции поучительных рассказов // История и культура традиционной Японии. Вып. 12. М.: Издательский дом ВШЭ, 2020. С. 47–58.
3. Петрова А.А. Буддийские и мирские сюжеты в произведении О:э-но Масафуса «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн» // История и культура Японии. Вып. 14. М.: Издательский дом ВШЭ, 2022. С. 166–172.
4. Повесть о прекрасной Отикубо. Записки у изголовья. Записки из кельи. М.: ЭКСМО, 2014.
5. Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XII–XIV вв. М.: РОССПЭН, 2014.
6. Трубникова Н.Н., Горенко И.В. Предания о чудесах в смертный час в «Диалогах» Св. Григория Двоеслова и «Японских записках о возрождении в краю Высшей Радости» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие, философия, религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 79–94.
7. Matsuo Kenji, 1997. What is Kamakura new Buddhism? Official monks and reclusive monks. Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 24, no. 1–2, pp. 179–189.
8. Pandey, R., 1998. Writing and renunciation in Medieval Japan: the works of the poet-priest Kamo No Chomei. Ann Arbor: University of Michigan Press.

### REFERENCES

1. 鴨長明, 2016. 方丈記; 発心集 [Hōjōki. Hosshinshū]. 東京: 新潮社. (in Japanese)
2. Kolyada, M.S., 2020. «Besedy o delakh stariny» v traditsii pouchitelnykh rasskazov [«Tales about old matters» in didactic tales tradition]. In: Istoriya i kul'tura traditsionnoi Yaponii. Vyp. 12. Moskva: Izdatel'skii dom VShE, 2020, pp. 47–58. (in Russ.)
3. Petrova, A., 2022. Buddiiskie i mirskie syuzhety v proizvedenii Oe-no Masafusa «Zoku Honchō Ōjōden» [Buddhist and secular elements in Zoku Honchō Ōjōden by Ōe-no Masafusa]. In: Istoriya i kul'tura traditsionnoi Yaponii. Vyp. 14. Moskva: Izdatel'skii dom VShE, 2022, pp. 166–172. (in Russ.)
4. Sanovich, V.S., ed., 2014. Povest' o prekrasnoi Ochikubo. Zapiski u izgolov'ya. Zapiski iz kel'i [Ochikubo monogatari. Makura no sōshi. Hōjōki]. Moskva: EKSMO. (in Russ.)
5. Trubnikova, N.N. and Babkova, M.V., 2014. Obnovlenie traditsii v yaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XII–XIV vv. [Japanese religious philosophy in 13th – 14th centuries: renewing traditions]. Moskva: ROSSPEN. (in Russ.)
6. Trubnikova, N.N. and Gorenko, I.V., 2021. Predaniya o chudesakh v smertnyi chas v «Dialogakh» Sv. Grigoriya Dvoyeslova i «Yaponskikh zapiskakh o vrozozhdenii v krayu Vysshei Radosti» [Deathbed miracles in St. Gregory dialogues and Nihon ōjō Gokuraku ki], Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I. Bogoslovie, filosofiya, religiovedenie, Vol. 96, pp. 79–94. (in Russ.)
7. Matsuo Kenji, 1997. What is Kamakura new Buddhism? Official monks and reclusive monks. Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 24, no. 1–2, pp. 179–189.
8. Pandey, R., 1998. Writing and renunciation in Medieval Japan: the works of the poet-priest Kamo No Chomei. Ann Arbor: University of Michigan Press.

## Камо-но Тёмэй

### О том, как сын Нарикиё, второго заместителя наместника, поселился на горе Коя

В краю Овари в уезде Накасима жил человек по имени Нарикиё, второй заместитель наместника<sup>3</sup>. По меркам того края он был богат. У него было много детей, и среди них – старший сын, уже юноша. По обычаю сельской округи он проводил время за охотой и рыбной ловлей, об основах причин и последствий совсем ничего не знал.

И вот однажды, в год, когда подносили дары Большому будде в храме Тодайзи<sup>4</sup>, а юноше было двадцать два или двадцать три года, он вместе с отцом и матерью отправился туда в паломничество, и наверное, так и должно было случиться: в сердце его пробудились сильные помыслы о Пути. Он думал: как бы мне, считая тело за ничто, исполнить мой замысел, стать подвижником на Пути Будды? Но отец и мать его не отпустили. В этот раз ничего не получится, – решил он и, не подавая вида, скрывая свои помыслы, вернулся в родной край.

Потом прошло много дней, он выбрал подходящее время и один отправился в столицу. Сразу пришел к досточтимому Дайбуцу<sup>5</sup> и сказал ему: хочу обрить голову.

– Кто ты? И почему решил бежать от мира? Ты молод годами. Странно!

Так сказал досточтимый с сомнением, и юноша ответил:

– Воистину, так, я понимаю. Я Такой-то. Когда был тут в прошлый раз, должен был поговорить с вами, но тогда было много разных препятствий, трудно было мне подступить к вам. Я вернулся домой, а теперь снова пустился

в путь, нарочно отправился в столицу один. О себе самом мне сказать особенно нечего. Мои родные богаты, и я ни в чем не знал нужды. Имел и богатство, имел и поля, и сады. Есть у меня и жена и дети, кого трудно покинуть, я не из тех, кто решается стать монахом по какой-то необходимости. Но когда я думаю о непостоянстве мира, то понимаю: ничто мне не мило. А потому я решил: отброшу тело и жизнь на Пути Будды, положусь лишь на милосердные обеты будд, так будет лучше! И других помыслов у меня нет.

Отшельник выслушал все это и, роняя слезы, ответил:

– Сколь редко и ценно! Многие отшельники называют себя моими учениками, но среди них нет никого, кто всерьез бы отбросил этот мир. Или навлекли на себя немилость господина и правителя, или горюют о том, как трудно прожить на свете, или же скорбят об умерших женах, или досадуют на век наш из-за неполученных чинов и должностей. Многолюдно не по сердцу, и обычно они бросают мир только из-за чего-нибудь такого, а потом, когда позабудут все это, как же насчет помыслов о Пути? – и если бы они отвечали, как ты, это и было бы пробуждением их сердец! Уж верно, тогда и будды непременно пожалели бы их! О, сколь редко и ценно!

Собираясь обрить голову, юноша снял шапку – и его короткие волосы растрепались; видя это, отшельник спросил: в чем дело? Юноша рассказал:

– Когда я из нашей глуши отправлялся в столицу, я усомнился в собственном сердце: а вдруг передумаю? Вот и срезал себе узел волос.

Так отшельник понял, что помыслами этого юноши не надо пренебрегать.

И вот, юноша обрил голову и стал одним из учеников-отшельников, прожил среди них три года, днем грузил черепицу, носил камни, таскал бревна, не отдыхал ни часа. Ночью же ни разу не ложился с тех самых пор, как стал мона-

<sup>3</sup> Сайсё: гонсуке, третий по старшинству чиновник в управлении краем после наместника и его заместителя.

<sup>4</sup> Храм в городе Нара, основан в VIII в. как главный храм Японии. Речь идет о второй половине 1180-х гг., когда храм был восстановлен после разрушения в 1180 г. в пору междоусобицы родов Тайра и Минамото.

<sup>5</sup> Он же Тёгэн (1121–1206), монах, отвечавший за сбор пожертвований на восстановление храмов города Нара.

хом; всю ночь до рассвета возглашал молитву, сидя лицом к западу. Всегда жалел даже мгновение потратить напрасно и ни с кем не разговаривал. Ел и надевал, что придется. Совсем не щадил тела и жизни. И во сне, и наяву сердцем был привержен западной стороне.

Отшельник тем временем, видя его таким, думал о нем с почтением и ценил его; побуждая юношу, он говорил:

– С утра до вечера мучая себя ради Пути Будды, ты завязываешь великую связь. И все же не лучше ли, успокоив сердце, расслабив тело, молиться с перерывами? На горе Коя есть особое место, называемое Новой молельней. Я сам жил там раньше. С самого начала для меня оно стало землей Мира-Закона<sup>6</sup>, кроме того, там я возглашал непрестанные молитвы, стремился лишь к возрождению в краю Высшей Радости, а иных забот не имел. И вот, среди многих отшельников, живших там, если кто-то казался человеком, помышляющим о Пути, и я побуждал его, он непременно входил в общину молящихся. Скорее присоединись к той общине и умножай заслуги молитвой!

Так он увещевал, а юноша отвечал:

– Воистину, лучше бы мне остаться с вами. Но вот досада! Если я, глупец, вижу женщину, вспоминаю: она похожа на мою жену! Если встречаю малое дитя, смотрю на него и думаю: вот и мои дети таковы... Трудно мне их забыть, и это очень нехорошо. Если поселюсь в дальних горах, без этих дум мне должно стать легче. Но если я уйду, то сюда уже не вернусь. Буду тосковать, и от этого сердцу тесно!

Так он сказал, но отправился на гору Коя. И там среди двадцати четырех обитателей молельни Одзэин он проводил дни и месяцы, подвижничал еще усерднее, чем раньше.

А в родных местах, когда он исчез, родители, жена и дети тревожились всем сердцем, в своем краю и в соседних краях всюду искали его, сбились с ног. Где бы он ни был, даже если вся наша жизнь пройдет в напрасных поисках, хотим хоть раз увидеть его! – так они горевали и сетовали сверх всякой меры. Взбаламутили весь тот край, и никто из тех, кто видел их и слышал, не удержался от слез.

Так дни и месяцы прошли в бесплодных поисках, но на свете ничего не скроешь: через какое-то время до них дошло известие, что родич их ушел в монахи. И наконец они прослышали,

что он поселился на горе Коя, и в слезах написали ему:

– Этот путь никто не считает мелким, ты отринул мир – что мы могли сказать против этого? Ты даже не написал нам ни строчки, понапрасну встревожил сердца родных, это очень обидно, но что теперь поделаешь? Мы снова все обдумали: разве здесь тебе негде уничтожить грехи? В нашем краю тоже много горных храмов. Был бы ты поблизости, мы бы обменивались вестями – но нет, ты удалился в заоблачные пределы, и это нам очень не по сердцу!

Так и этак родные увещевали его, но он ничуть не поддавался. И вот, родители его сами отправились к нему, пришли как паломники к подножию горы Коя в место, что зовется Аmano, вызвали его туда и увиделись с ним. Можно вообразить, легко ли было у него на сердце!

Его молодое цветущее лицо так иссохло и почернело, что родные его едва узнали. Одет он был в рваную рубаху, родители никогда не видели его таким, и перед глазами у них потемнело, нутро перевернулось, они ни слова не могли вымолвить. Долго не решались заговорить, но потом в слезах стали расспрашивать его обо всем том, о чем думали много дней. Он же был немногословен, ничего в подробностях не рассказал. Только вот что:

– Когда я вступил на эту гору, я твердо решил, что больше отсюда не вернусь. Но я покинул дом, не спросив вашего согласия, и это грех, его трудно избежать; вы добрались сюда, вот я и вышел к вам сейчас, пусть и против воли. Отныне, даже если будете меня звать, я ни на миг не выйду с горы. Так что сегодня, должно быть, я с вами вижусь в последний раз. Если захотите видеть меня, то пробудите ваши сердца, устремитесь к Пути Будды! В этом мире, даже если бы я сделал, как вы хотите, – долго ли довелось бы мне глядеть на вас? И сам я, и другие смертны, трудно этого избежать; кто-то уходит первым, а кто-то остается, тут уж ничего не поделаешь!

Так он холодно ответил и вернулся на гору.

Жена его тоже поднялась в Аmano, решила с ним не встречаться, а подглядывала в щель, но не выдержала, расплакалась. Родители стали горевать еще пуще, чем тогда, когда не видели сына, и в слезах вернулись домой.

Теперь они из края Овари отправляли сыну разные припасы, а он отвечал: «Мне не нужно, но вы хотели тем самым завязать связь, что избавит вас от грехов, так что я раздам это общи-

<sup>6</sup> То есть землей, где пребывают будды.



не молящихся. Когда глубоки помыслы о том, чтобы однажды войти в Чистую землю, горько влачить жизнь день за днем. Нипочем нельзя жалеть это недолговечное тело!» И вправду он раздавал одежду и еду: не только той общине, с которой был связан, но если видел бедняка, все отдавал ему, себе ничего не оставлял. Стараниями родичей ему построили келью, но он в ней поселил людей, нуждавшихся в жилище, а сам там жить не остался.

Каждый день ему грели воду, но он не мылся. Шли годы и месяцы, одежду он не стирал никогда: когда разваливалась на куски, выбрасывал. С утра до вечера помыслы его были обращены только к пришествию будды Амиды, порой размышлял о непостоянстве, но больше ничто его сердца не занимало. Когда он ходил к людям, то грязными ногами ступал на коврики и циновки, ничуть не смущался. А если его упрекали, говорил: нечистота внутри тела каждого из нас. Так почему вам противна только та, которая видна?

По обычаю тех мест, если кто-то из общины умирает, оставшиеся в живых собираются, хлопчут, устраивая похороны, но пока там жил этот отшельник, он людей вовсе этим не тревожил. Сам, в одиночку, уносил тело, сам рубил дрова и сжигал его. А оставшиеся кости, как подбавет, тщательно собирал и носил возле сердца, как если бы хоронил родного отца или мать.

С тех пор как он поселился в тех местах, он во внутреннюю молельню ходил каждый день, не пропуская ни дня. Не страшился ни дождя, ни ветра, ни инея, ни снега. Не надевал даже соломенной шляпы, и когда шел дождь, весь промокал, когда падал снег, обмерзал льдом. И вовсе ни на что такое не обращал внимания.

Кто-то сказал:

– Если стремишься в Чистую землю, нужно беречь себя и копить заслуги молитвами. Почему же ты не бережешь тело и жизнь свою?

Отшельник ответил:

– Век наш – последний, сам я – ничтожный глупец. В кои-то веки раз мое сердце пробудилось. Я хочу достичь возрождения прежде, чем это сердце померкнет. Вот почему я не жалею тела и жизни.

Люди слышали это, и одни печалились, другие чтили его безмерно.

И вот, прошло семь или восемь лет с тех пор, как он ушел из дому. Он понял, что смерть близка, и ничем не бодея, в последний час, как и хотел, не переставая возглашал молитву – и сидя скончался.

Это случилось в нынешнем веке, в той молельне нет никого, кто бы не знал об этом.

*Перевод со старояпонского и комментарии  
Н.Н. Трубниковой*



М.В. Грачёв, Д.В. Трухан\*

## ГРАД МИРА И СПОКОЙСТВИЯ ВО ВЛАСТИ СТИХИИ: ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НАВОДНЕНИЯХ И СПОСОБЫ ИХ ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ В ЭПОХУ ХЭЙАН

Природные катастрофы одолевали Японию на протяжении всей ее истории, однако, как свидетельствуют источники, в отличие от современности, где самыми разрушительными признаются землетрясения и сопутствующие им цунами, в предшествующие времена для отдельных регионов Страны восходящего солнца не менее значительными погодными явлениями оказывались затяжные дожди и вызванные ими разливы рек. Настоящая статья посвящена рассмотрению специфики наводнений в столице Хэйанкё, по названию которой позднее стала именоваться хэйанская эпоха, ритуально-магическим и практическим мерам по минимизации приносимого ими ущерба, а также восприятию стихийных бедствий людьми того времени.

*Ключевые слова:* Япония, эпоха Хэйан, стихийные бедствия, наводнения, ритуальная практика, противопаводковые сооружения

**Tranquility and peace capital at the mercy of the elements: ideas about floods and ways to prevent them in the Heian Japan.** MAXIM V. GRACHYOV, DARIA V. TRUKHAN (Lomonosov Moscow State University)

Flood is one of the most destructive natural phenomena in the world. Japan has been prone to various natural disasters from the beginning of its history, and there is a widespread view that the most dangerous of them are earthquakes and tsunamis. Nowadays it is certainly true, however, according to historical sources in ancient times for some regions of Japan prolonged rains and river overflows caused by them were no less (and even more) destructive. That was the case of Heian-kyo because the capital city was built in a valley, which is a part of the Kyoto Basin, between two large rivers – the Kadono-gawa (nowadays Katsuragawa) to the west and the Kamo-gawa to the east. The article considers the specifics of floods in Heian-kyo, rituals and practical measures used to minimize the damage caused by them, as well as the perception of the floods by people living in that times.

*Keywords:* Japan, Heian era, natural disasters, floods, rituals, flood control structure

---

\* ГРАЧЁВ Максим Васильевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

E-mail: maxgr73@mail.ru

ТРУХАН Дарья Владимировна, аспирант кафедры истории и культуры Японии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

E-mail: trukhan.daria@ya.ru

© Грачёв М.В., Трухан Д.В., 2022

Наводнения, сопутствующие человечеству с глубокой древности и происходящие в различных регионах и климатических зонах, – один из опаснейших природных феноменов. В современном мире наводнения – не только природное, но и социально-экономическое явление, частотность и разрушительная сила которого за последние десятилетия стремительно возросла [1, с. 5–6].

Япония – страна, где природные катаклизмы (землетрясения, извержения вулканов, тайфуны, цунами) происходят постоянно. Эти катаклизмы настолько часты (каждое шестое землетрясение магнитудой выше 6 баллов приходится на Японию), что их изучение обладает как теоритическим, так и практическим значением [26]. Борьба с речными наводнениями имеет в Японии давние традиции. В силу актуальности вышеозначенной тематики рассмотрим историю столкновения с водопольем в период Хэйан (794–1185 гг.).

Столица раннесредневековой Японии, город Хэйанкё: (Град мира и спокойствия), располагалась на территории Киотской впадины между двух рек Камогава и Кадоногава (ныне Кацура), что, с одной стороны, являлось преимуществом, но с другой – доставляло немало трудностей. Река Камогава, выполняющая функцию головной водной артерии, по замыслу строителей столичного града, должна была предотвращать застой энергии *ки*, унося из города в юго-западном направлении скверну и негативную энергетику. Камогава, будучи символическим олицетворением дракона – защитника Востока (*сэйрю:*), одного из четырех «охранителей» столичного града (*сидзин*), на деле выступала источником постоянных нападений.

Предшествующую временную столицу Нагаока и ее окрестности наводнения накрывали регулярно, тем не менее, первое зарегистрированное в летописях наводнение в городе Хэйан относится к 796 г., то есть оно произошло через два года после переноса столицы [9, т. 1, с. 270]. Всего в нарративных источниках хэйанской поры зафиксировано по меньшей мере 155 наводнений в столице (при этом записи за первые 50 лет существования нового города не систематичны, а характеристики бедствий лаконичны). Японские специалисты, пытаясь интерпретировать вышеозначенную специфику, приходят к выводу, что такое резкое увеличение наводнений в Хэйанкё: было связано с антропогенными факторами, в первую очередь – све-

дением лесов ради обеспечения потребностей в древесине (например, активной вырубкой леса выше по течению рек во время строительства столицы) и нерациональным ведением сельского хозяйства, способствовавшим ощутимому снижению инфильтрационных свойств почв<sup>1</sup>. Немало сторонников и у гипотезы, объясняющей разрастание наводнений естественным изменением климата [5, с. 643–644; 8, с. 80].

Впервые обстоятельную запись о широко-масштабном наводнении в Граде мира и спокойствия мы находим в летописном своде «*Сёку нихон ко:ки*» под 8-м лунным месяцем 848 г.:

«3-й день. Льет дождь. Шел всю ночь без остановки.

4-й день. Весь день – ливень. Сильный. Переполнились колодцы.

5-й день. Повсюду наводнения. Потоками воды уносит людей и скот. Разрушился мост Ка-ябаси, осталось от него лишь 6 ма<sup>2</sup>. Накренился мост Удзибаси, прохудилась в нескольких местах дамба Манда. ... В нынешнем году вода поднялась на 4–5 сяку<sup>3</sup> выше, чем в 1-ом году Дайдо:<sup>4</sup>» [15, с. 215].

Интересно, что о наводнении 806 г., считавшемся одним из ужасающих событий по прошествии 40 лет и оставшимся в памяти людей, летопись «*Нихон ко:ки*» немногословна. Из текста узнаем: по причине «затяжных дождей» случилось наводнение и «все провинции Поднебесной испытали многообразные невзгоды». Убытки были вызваны «совмещением» обильных «водных стихий», справиться с которыми было возможно только при надлежащих общих стараниях. Беда, увы, не пришла одна: слабым здоровьем государь Хэйдзэй (правил в 806–809 гг.) в час уныния сетовал, что страна не сумела оправиться от бедствия 806 г., а в следующем году погрузилась в атмосферу пандемии, погубившей многих людей [10, с. 67, 70].

В отличие от летописей, в дневниковых записях сановников можно встретить многословные, насыщенные эмоциональными переживаниями рассуждения о наводнениях в столице. В 1000 г. Фудзивара Юкинари (972–1028) констатировал, что обезопасить от буйства стихии

<sup>1</sup> Взаимосвязь между активным возделыванием полей в окрестностях реки Камогава и наводнениями не раз становилась предметом беспокойства властей [12, р. 324–326].

<sup>2</sup> Т.е. пролетов между столбами.

<sup>3</sup> 100–150 см.

<sup>4</sup> 806 г.

не удавалось даже личные усадьбы властносановных особ. Поместье Фудзивара Митинага, когда «вода хлынула в город», «все заполнилось водой, будто море, не различить теперь, где пруд, а где сад». Придворные передвигались «кто на лошади, кто на спинах людей...» [22, т. 1, с. 409–410].

В 1017 г. глава государственного совета Фудзивара Митинага (966–1028) с сожалением писал: «Столица и окрестности стали подобны морю. Собирался посетить Хоко-ин для восьмеричных чтений сутры Лотоса. Но и территория Хокоин, и дорога Ооимикадо скрылась под водой, храм посетить не смог ... Пришедшие [в храм] люди словно море пересекали» [6, т. 3, с. 109]. Ему вторил старший советник двора Фудзивара Санэсукэ (957–1046), называя случившееся «катастрофой» (*тэндзай*): «Последние годы не видывал, чтобы три дня и две ночи без остановки шел сильнейший дождь... Ныне вода прорвала плотину Хоку[хэн] на первой линии и воды реки Камогава неожиданно обрушились на город... Большие и малые дороги столицы уподобились океану. Все постройки столицы и окрестностей получили повреждения от стремительного потока» [16, т. 4, с. 204]<sup>5</sup>.

В 1105 г. советник двора Фудзивара Мунэтада (1062–1141) с замиранием сердца рисует нам картину наводящих страх событий 5-го лунного месяца: «6-й день. Дожди не прекращаются и каждый день только усиливаются. Столица утопает в грязи. Дороги, в большинстве своем, пришли в беспорядок. 13-й день. Дождь лил, не переставая, несколько дней. 14-й день. Этим утром струи дождя еще сильнее полились с небес. Обычный люд испытал тревогу, поскольку несколько дней был затяжной ливень, точно небеса разверзлись. Императорский сад превратился в водоем. Дороги стали похожи на реки. Необычайно сильно половодье чувствовалось в Тобадэн<sup>6</sup>. Воды Камогава и Кадоногава затопили все вокруг и достигли императорских кладовых. Промокли даже вещи государя» [21, т. 3, с. 42]<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> В 886 г. продолжавшийся четыре дня ливень привел к затоплению столицы. Уровень воды поднялся настолько, что в городе невозможно было передвигаться даже на спинах лошадей [4, т. 2, с. 407].

<sup>6</sup> Резиденция экс-государя Сиракава (правил в 1072–1086 гг.; экс-государь – 1086–1129 гг.) располагалась в месте слияния Камогава и Кадоногава.

<sup>7</sup> Свидетелем удручающих событий был и правый министр Фудзивара Тададзанэ (1078–1162) [3, т. 2, с. 75].

Основными природными причинами разлива столичных рек являлись затяжные дожди, зачастую вызываемые либо приходом тайфунов (8-й лунный месяц), либо наступлением сезона «сливовых дождей» (5-й лунный месяц). Однако обнаруживается немало примеров, когда половодье происходило в другое время (например, в 3-й и 7-й лунные месяцы).

Каков же был порядок действий в случае обрушения напастей со стороны реки? Наиболее «действенными» и «общепонятными» мерами усмирения угроз для императорского двора эпохи Хэйан были ритуалы молений о прекращении дождя и отправка в святилища посланников с дарами. Ритуально-магические предприятия могли проводиться постфактум и заблаговременно, если о предстоящей угрозе уведомляло гадание или были иные, указующие на его неминуемость признаки [15, с. 107]. На этапе формирования системы «экстренных» молений в случае экстремальной ситуации следовало справлять службы в храмовых комплексах, посвященных божествам-«мё:дзин», однако к середине IX в. устанавливается ограниченный список святилищ, «ведавших» дождевыми делами (Ниу, Кибунэ, Мацуноо, Огура, Инари, Камо и т.д.). Нередко проводились «умиротворения» божеств, если их гнев признавался причиной бедствия.

Источники не позволяют во всей полноте реконструировать ритуал прекращения дождя, который, по всей вероятности, был в отдельных деталях аналогичен обряду испрашивания дождя [2, с. 590–593]. Главенствующая компонента ритуала состояла в подношении «священных коней» (*дзинмэ*) святилищам. Суть такого дара прочно связывалась с его сакрально-магическими свойствами. Когда в 731 г. «провинция Каи преподнесла божественного коня вороной масти, грива и хвост – белые», в летописи даны пояснения: «Божественный конь – это дух реки... Коли добродетельность [правителя] достигает горных вершин, показывается божественный конь... Взаправду – сие величайшее благостное предвестие. Оно ниспослано храмами предков, алтарями земли и знаков<sup>8</sup>» [14, т. 2, с. 252, 255].

Сохранились частности проведения вышеозначенных действий: «Если с 4-го по 8-й лунный месяц долго нет дождей, надлежит молить [небо] о ниспослании дождя. [Чинам] палаты по делам небесных и земных духов надобно

<sup>8</sup> Т.е. божествами, оберегающими страну.

провести гадания о [истоках] гнева [божеств]... Отправить посланников в святилища... и поднести коня вороной масти... Коли в течение 8-го и 9-го лунных месяцев затяжные дожди не прекратятся, следует просить [небеса] о завершении дождей. Провести гадания о [причине] гнева [божеств]. Сделать приношения различным святилищам... Даровать коня рыжей масти. Как в случае с ритуалом молений о дожде, гадания проводить на панцире черепахи и тысячелистнике. Если при расследовании в святилище проявится скверна, то, устранив [источник опасности], навести порядок» [17, с. 275]<sup>9</sup>. К молениям о дожде привлекали буддийских монахов, основная задача которых состояла в декламации сутр (в 1017 г. «Сутру о человеколюбивом государе» (*Нинно:-кё:*) на протяжении трех дней возглашали 500 монахов). В случае недостижения желаемого эффекта церемонию могли продлить (в 1028 г., например, на два дня), равно как и прекратить, если дождь все же проливался (или останавливался) [13, с. 69, 234; 15, с. 27].

Так как «дождевые вопросы» непосредственно влияли на основу благосостояния государства – урожай, меры урегулирования нестабильных природных ситуаций могли включать идеологические мероприятия, призванные продемонстрировать благодетель и иные высокоморальные качества государя, на случай если именно его огрехи в вопросах управления державой послужили причиной природных аномалий (так поступил в 806 г. Хэйдзэй) [10, с. 66]. Император вне зависимости от возраста возлагал на себя ответственность практически за любые природные неестественности, примеры которых можно перечислять и перечислять. Закономерно, что в 860 г. десятилетний император Сэйва (правил в 858–876 гг.) заявлял о неспособности управлять «всем народом, который доверили ему небеса», ибо «слаб телом» (безрадостные природные явления были тому ярким подтверждением) [18, с. 106–107]. В 1017 г. Фудзивара Санэсукэ предположил, что основание обрушившихся на страну бед не только в «недостаточности преобразующего влияния правителя», но и в «низких моральных

качествах» Фудзивара Митинага и членов его семейства [16, т. 4, с. 205].

Религиозные ритуалы представляли не только «экстренную» меру воздействия на окружающую природу в качестве «отклика» на стихийные бедствия, ряд из них должен был отправляться ежегодно ради поддержания государства в стабильном состоянии и предотвращения возможных нападений. Персональная ответственность за несвоевременность осуществления мер, направленных на исправление представляющих опасность явлений в природе, возлагалась на управителей провинции. Когда в 814 г. засуха пришла в провинции Кинай, Оми и Тамба, повинны оказались управители-«*кокуси*», пренебрежительно относившиеся к обязанностям, так как «хранили безмолвие» (*мокудзэн*) и не удосужились инициировать соответствующие обряды при первых признаках природных ненормальностей; стало быть, довели подведомственную территорию до злосчастия [10, с. 125–126]<sup>10</sup>.

В качестве причин нападений, одолевающих столичный град, в текстах эпохи Хэйан представлен целый спектр идей, который отражает систему воззрений на стихийные бедствия, установившуюся в кругу придворных. Важнейшей причиной надлежит признать ливневые паводки. Однако появление дождей, равно как и продолжительное их отсутствие, понималось в качестве проявления тех или иных сверхъестественных сил. Помимо идеи личной ответственности правителя и чиновников в результате допущенных ими ошибок в управлении государством, в разное время «виновниками» наводнений и иных катаклизмов признавались: гнев божеств [6, т. 2, с. 75] (для установления «гневающегося божества» наличествовала обязательная процедура гаданий [23, с. 385]); общий упадок людских нравов, в особенности – буддийского духовенства, когда «река злобствующих монахов», шедших наперекор небесам, порождала неотвратимые напасти, предвещая «наступление эпохи окончания веры в Дхарму» [21, т. 3, с. 144–145, 335]; а также следование законам мироздания в рамках представлений о несчастливых годах (*якудоси*) и годах «*санго:*», способных принести невообразимые неблагоприятия [4, т. 1, с. 679; 16, т. 8, с. 128; 21, т. 1, с. 25].

<sup>9</sup> Аналогичная практика упоминается и в других источниках X–XII вв. [2, с. 591; 21, т. 2, с. 90–91], однако в IX в. с мольбами о прекращении дождя ассоциировалось «подношение коня белой масти» [4, т. 1, с. 675; т. 2, с. 40].

<sup>10</sup> Также см. многоречивые сообщения 917 и 1107 гг. о бездействии чиновников: [18, с. 542–543; 21, т. 3, с. 174].

Существовала отдельная последовательность действий в случае внушительного природного катаклизма. Например, в 1097 г., когда наводнение сопровождалось ураганым ветром, срывающим крыши с домов столичных обывателей и поломавшим немало деревьев, а на следующий день, в довершение к не унимавшейся стихии, началось землетрясение. После проведения вышеозначенных устоявшихся мероприятий на высочайшее имя был подан «секретный доклад о небесных знаках» (*тэммон миссо:*), документ конфиденциального содержания, где составитель, личный секретарь канцлера Накахары Морото (1070–1130), представил свое профессиональное мнение об угрожающих последствиях стихии для всей страны (такие донесения становились предметом скрупулезных разбирательств) [21, т. 2, с. 52].

При всем очевидном разнообразии ритуальных мер реагирования на стихийные бедствия было бы неверно полагать, что они составляли весь арсенал средств предупреждения природных катаклизмов. Столица была «обиталищем августейшего правителя» [16, т. 8, с. 235], «величайшим краем радости Поднебесной» [19, с. 66], а потому благоденствие столичного града – сакрального центра государства – считалось стратегической задачей государственного управления.

Разработка комплекса защитных мер не была активизирована в период Хэйан. Источники VIII в. сохранили упоминания не только о наводнениях, но и об осуществлении гидротехнических мероприятий с целью их предупреждения. Чрезвычайная трудоемкость возведения плотин, дамб и каналов по традиционной технологии требовала значительной концентрации сил, которую мог себе позволить только правитель, имеющий в своем распоряжении большое количество людских ресурсов. При этом трудозатратные проекты были бы маловероятны при отсутствии надлежащего уровня развития сельского хозяйства, который позволял бы освободить значительную часть людей для участия в строительстве. Законами предусматривалась вероятность мобилизации свыше 500 человек для ремонта плотин и дамб [11, т. 3, с. 768], что согласуется с материалами нарративных источников. В 779 г. в провинции Суруга случился большой разлив и в двух уездах были разрушены дамбы. Когда вода, наконец, отступила, рисовые поля оказались погребенными под землей, а многие жилища серьезно пострада-

ли. Для проведения ремонтных работ потребовалось 63 200 человеко-дней [14, т. 5, с. 113]<sup>11</sup>. В обычное время возведение и ремонт гидротехнических сооружений в столице, по всей видимости, находилось в компетенции министерства народных дел, а на периферии – в ведении управителя провинции [11, т. 1, с. 95] (при сооружении новой столицы работами руководила управа, ответственная за строительство всего города [7, с. 1193]). Известны имена выдающихся мастеров: преподобного Гёги, который «вел за собой последователей, повсеместно, где возникала необходимость, наводил мосты и воздвигал дамбы» и управителя провинции Тикуго Мити Обитона [14, т. 2, с. 43; т. 3, с. 61].

«Мудрый правитель» Сага (правил в 809–823 гг.) открыл новую страницу в деле обеспечения безопасности столицы от водополья. В 820 г. при обсуждении вопроса об уроне, наносимом вследствие «разрушения плотин и дамб», было решено, что следует «ежегодно проводить проверки» для устранения любых повреждений. Виновных надлежало «строго наказывать» [12, с. 504]. В условиях грандиозных административных преобразований, что предпринял Сага при поддержке брата (следующий государь Дзюнна (правил в 823–833 гг.)), в 824 г. был реализован перспективный проект.

«История» функционирования служб по контролю над реками Камогава и Кадоногава (*Бо:каси* и *Бо:кадоно-но гаваси*) поучительна. Обязанности служащих ведомств были весьма обширны: контроль уровня воды на реках, своевременный надзор за вверенными объектами с обязательным ведением реестров, где фиксировалось не только их количество, но и текущее состояние, а также устранение последствий разливов [12, с. 505–506]. Поддержание великих замыслов государя Сага начинает ослабевать со смертью его внука – императора Монтоку (правил в 850–858 гг.) в 858 г., и в 861 г. круг обязанностей чинов *Бо:каси* и *Бо:кадоно-но гаваси* при самом деятельном участии главного министра Фудзивара Ёсифуса (804–872) в разрешении этого вопроса был передан управителю провинции Ямасиро [12, с. 503]<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> В 762 г. починка плотины Саяма-но икэ потребовала работ объемом 83 000 человеко-дней [14, т. 3, с. 407]; в 784 г. на восстановление поврежденной в пятнадцати местах плотины в уезде Мамута понадобилось 64 000 человеко-дней [14, т. 5, с. 303].

<sup>12</sup> Для понимания подлинных мотивов «ликвидации» служб по контролю за реками Камо и Кадоно

С воцарением государя Дайго (правил в 897–930 гг.) полномочия *Бо:каси* и *Бо:кадо-но-но гаваси* переданы полицейскому ведомству *Кэбииситё*. Службы были объединены в одну (*Бо:каси*), а общий надзор за деятельностью стал осуществлять левый главноуправляющий делами государственного совета [20, т. 1, с. 115]. Значительность ведомства в системе административных учреждений возросла. Главными *Бо:каси* становились влиятельные люди: Тайра Ёритоки (890–954) – любимец государя Судзаку (правил в 930–947 гг.) [20, т. 1, с. 177], Фудзивара Сигэру – ближний слуга императора Мураками<sup>13</sup> (правил в 946–967 гг.) и т.д. [9, т. 2, с. 56].

Основной задачей *Бо:каси* (или же *Бо:ка докоро*) – «Управы по предупреждению [бедствий] на реке Камогава» было возведение инженерных противопаводковых сооружений, поскольку эффективность в этой области становилась залогом успешного прохождения служебной аттестации [19, с. 589]. Полномочия *Бо:каси* не ограничивались только столичным градом, а распространялись на всю территорию провинций Ямасиро<sup>14</sup> и Ямато. Хотя штат был невелик – всего пять человек [17, с. 297], тем не менее, в случае экстренной необходимости ведомству предоставлялся вспомогательный персонал (зачастую из полицейского управления), а служащие *Бо:каси* могли мобилизовать работников [11, т. 3, с. 767–769]. В 1127 г. во время ремонтных работ по восстановлению нескольких дамб в 4 уездах провинции Ямато освобождение от других работ (как и обеспечение провизией) получили 222 труженика [25, т. 5, с. 1820–1821]<sup>15</sup>.

У чинов *Бо:каси* был внушительный хозяйственный комплекс. Самыми распространен-

---

стоит обратить внимание еще на одно небезынтересное обстоятельство. При обвинении чиновников вышеназванных департаментов в неэффективности, а также акцентировании внимания на непомерных затратах казны на содержание служб, функции ведомств были переданы под управление Ки Имамоори – человека ближнего круга Фудзивара Ёсифуса.

<sup>13</sup> Судзаку и Мураками были сыновьями Дайго и продолжателями его начинаний.

<sup>14</sup> Беспокойство властей вызывало село Ямадзакки. Пленяющие своей красотой места слияния трех рек нередко становились источником большой беды.

<sup>15</sup> См. также документ, повествующий об усердии работников *Бо:каси* при строительстве гидротехнических сооружений в провинции Ямасиро в 1054 г.: [25, т. 3, с. 839–840].

ными объектами, находящимися на их попечении, были дамбы (*цуцуми*), плотины и запруды (*сэки*), рвы (*мидзо*), ирригационные каналы, а также протоки (*унатэ*)<sup>16</sup>. Только одних каналов и проток-«унатэ» насчитывалось около 1700. В качестве строительного материала использовались дерево, бамбук, камень, глина, земля, песок и солома. На дамбах и в окрестностях сажали бамбук, вяз, иву и другие деревья, поскольку считалось, что земля и песок удерживаются корнями деревьев, оттого дамба обретает большую устойчивость. Помимо прочего, деревьям можно было найти применение во время ремонтных работ. При создании гидротехнических сооружений японские мастера использовали как китайские труды о теории и практике ремесленного производства, так и собственные решения. Чтобы уменьшить зону разлива реки и предотвратить засоры, параллельно низкому берегу возводились плотины, а вдоль течения рек прорывали водоотводные каналы с целью регулирования расхода воды (их ширина, как и глубина составляла 4 сяку или около 1,2 м). Дамбы сооружали посредством отложения ила в воде по обеим берегам рек [11, т. 3, с. 769; 18, с. 353–360].

Плотины и дамбы представляли собой масштабные конструкции. Длина дамбы Аратама составляла около 300 дзё: (или 900 м) [14, т. 3, с. 383]. В 1020 г. у святилища Камо дзиндзя были построены: южная дамба протяженностью 170 дзё: (около 510 м), дамба Како – 60 дзё: (около 180 м) и еще одна дамба – 120 дзё: (около 360 м) [13, с. 103]. Всего в столице было 17 крупных плотин и дамб, три самых мощных из которых (Хокухэн, Тока и Дода) предназначались для защиты императорского дворца от высокой воды [7, с. 1194–1201]. За долгие годы эксплуатации наносы ила были значительны и речное дно возвышалось над окружающей местностью. Уровень воды в междамбовом пространстве, как следствие, возрастал, а пропускная способность русла, наоборот, падала, что и приводило к неминуемой катастрофе. В 1142 г. в результате плохого содержания на одной из столичных дамб, построенной на восточном берегу реки Камо, произошел прорыв, и жители града мира и спокойствия испытали «трагедию уподобления рыбам и черепахам» [24, с. 373].

Время от времени погода преподносила неприятные сюрпризы, противостоять которым

---

<sup>16</sup> Инструкции относительно эксплуатации сооружений см.: [12, с. 504–507].

было не в силах людей, и ответственных лиц *Бо:каси* укоряли в нерадивости [22, т. 1, с. 160]. Эти нарекания в адрес служащих *Бо:каси* можно рассматривать как часть существующих в мире чиновничества традиций. Фронт работ служащих ведомства оставался, между тем, весьма обширным и включал небезытересные эксперименты. В 1004 г. после разрушения плотины была предпринята попытка укротить строптивую реку Камогава, перенаправив ее воды в новое русло (курировал проект принц крови Ацумити). Однако обильные дожди, пришедшие в столичный регион, свели на нет титанические усилия устроителей нового русла [6, т. 1, с. 77, 93; 22, т. 2, с. 329]. В 1106 г. после разрушения системы водоотводных каналов под угрозой затопления оказалась гробница государя Мураками. Усилиями работного люда было прокопано новое русло с сетью каналов, и кризис миновал [21, т. 3, с. 100–101]. Работы по сохранению гидротехнических объектов не останавливались даже во время войны домов Минамото и Тайра (1180–1185 гг.) [7, с. 264].

Город Хэйан на протяжении своей истории среди многочисленных стихийных бедствий, постигших Японию, особенно страдал от постоянных наводнений. Мелкие и средние реки, обильно орошающие Киотскую впадину, вместе с обеспечением города ценными водными ресурсами стали первопричиной постоянных хлопот и внушительных бедствий, уносящих жизни людей. Большинство наводнений выпадало на 5-й и 8-й лунные месяцы и были связаны с приходом сезона дождей и тайфунов. «Постоянство» бедствий не всегда помогало их предотвращению. В попытках обуздать стихию императорский двор предпринимал спектр мер – от религиозных ритуалов, как регулярных, так и предполагающих «экстренный» характер, до создания специальных служб, ответственных за строительство и поддержание в надлежащем состоянии гидротехнических сооружений, но значительных успехов достигнуто не было. В долгосрочной перспективе урбанизация стала одним из весомых факторов усиления наводнений, как и увеличения их повторяемости. Действующая система дамб, плотин и каналов в случае затяжных дождей не справлялась с регуляцией уровня воды столичных рек, поскольку процесс накопления осадков в русле ускорялся, и вырвавшийся из-под контроля водный поток смывал находящиеся на его пути дома и мосты, затапливал улицы, парализуя

жизнь города. Вряд ли можно признать весомой причиной наводнений халатность чиновников соответствующих служб, поскольку обитатели столицы оказались заложниками тех явлений, с которыми не способны были совладать, особенно учитывая техническое несовершенство инженерных конструкций. В конце концов даже в XX и XXI вв., когда технологии строительства достигли очевидного прогресса, наводнения все еще наносят значительный урон городу Киото.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Воробьев Ю.Л., Акимов В.А., Соколов Ю.И. Катастрофические наводнения начала XXI века: уроки и выводы. М.: ДЕКС-ПРЕСС, 2003.
2. Го:кэ сидай (Домашний распорядок дома Оэ) // Синто: тайкэй: Тё:ги сайси хэн. Т. 4. Токио: Синто: тайкэй хэнсайкай, 1991.
3. Дэнрэки (Записи царедворца) // Дай Нихон кокироку. Т. 1–5. Токио: Иванами сётэн, 1960–1970.
4. Ёмикудаси Нихон сандай дзицуоку (Правдивые записи о правлении трех императоров Японии). Токио: Эбису ко:сё:, 2009.
5. Катахира Хирофуми. Камогава То:ган тики-ни окэру ко:дзуй-но консэки (Следы наводнений на восточном берегу реки Камо) // Рицумэйкан бунгаку. 2006. № 593. С. 656–641.
6. Мидо: кампакуки (Записи канцлера из павильона Мидо) // Дай Нихон кокироку. Т. 1–3. Токио: Иванами сётэн, 1952–1954.
7. Мэйдзи идзэн Нихон добокуси (История инженерного строительства в Японии до эпохи Мэйдзи). Токио: Иванами сётэн, 1936.
8. Накадзима Тётаро. Камогава суйгай-си (1) (История наводнений реки Камо (1)) // Кё:дай бо:сай кэнкю:-дзё нэмпо:. 1986. № 26 В-2. С. 75–92.
9. Нихон кираку (Краткие записи о Японии) // Кокуси тайкэйхэн сю:дзо:хэн. Т. 1–2. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1965.
10. Нихон ко:ки (Поздние анналы Японии) // Кокуси тайкэйхэн сю:дзо:хэн. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1980.
11. Рё:-но сю:гэ (Гражданские законы с расширительными комментариями) // Синтэй дзо:хо кокуси тайкэй Т. 1–4. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1972.
12. Руйдзю: сандай кяку (Классифицированные указы трех государей) // Синтэй дзо:хо: Кокуси тайкэй. Т. 1–2. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1968.



13. Сакэйки (Записи Цунэёри) // Дзо:хо сирё: тайсэй. Токио: Ринсэн сётэн, 1965.

14. Сёку нихонги (Продолжение анналов Японии) // Син Нихон кодэн бунгаку тайкэй. Т. 1–5. Токио: Иванами сётэн, 1992–1996.

15. Сёку нихон ко:ки (Продолжение поздних анналов Японии) // Кокуси тайкэй. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1934.

16. Сё:ю:ки (Записи правого министра) // Дай Нихон кокироку. Т. 1–11. Токио: Иванами сётэн, 1959–1986.

17. Сингисики (Новый [свод] церемониала) // Синко: гунсё руйдзю:. Т. 4. Токио: Найгай сёсэки, 1931.

18. Сэйдзи ё:ряку (Кратко о важнейших политических делах) // Кокуси тайкэй. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1981.

19. Тё:я гунсай (Обозрение двора и дальней округи) // Кокуси тайкэй. Т. 29. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1964.

20. Тэйсин ко:ки (Записи господина Сада-нобу) // Дай Нихон кокироку. Токио: Иванами сётэн, 1956.

21. Тю:ю:ки (Записи правого министра) // Сирё: тайсэй Яно Таро: ко:тэй. Т. 1–7. Токио: Найгай сёсэки, 1934–1935.

22. Фудзивара Юкинари. Гонки (Записки са-новника). Т. 1–3. Токио: Ко:данся, 2011–2012.

23. Хокудзансё (Заметки с Северной горы) // Синто: тайкэй: Тё:ги сайси хэн / Под ред. Цути-да Наосигэ, Токоро Исао. Токио: Синто: тайкэй хэнсайкай, 1992.

24. Хонтё: сэйки (Записи о существовании нашей династии) // Синтэй дзо:хо Кокуси тайкэй. Токио: Ёсикава ко:бункан, 1938.

25. Хэйан ибун (Свод сохранившихся документов эпохи Хэйан) // Кобунсё хэн. Т. 1–10. Токио: То:кё:до:, 1975.

26. Япония: события 11 марта 2011 года. Итоги и уроки / Под ред. Э.В. Молодяковой. М.: Аиро-XXI, 2012.

## REFERENCES

1. Vorob'yov, Yu.L., Akimov, V.A. and Sokolov, Yu.I., 2003. Katastroficheskie navodneniya nachala XXI veka: uroki i vyvody [Catastrophic floods of the early 21st century: lessons and conclusions]. Moskva: DEKS-PRESS. (in Russ.)

2. 江家次第 [Order of procedures and celebrations according to the Oe family]. In: 神道大系, 朝儀祭祀編. Vol. 4. 東京: 神道大系編纂会, 1994. (in Japanese)

3. 殿曆 [Records of the courtier]. In: 大日本古記録. Vols. 1–5. 東京: 岩波書店, 1960–1970. (in Japanese)

4. 読み下し日本三代実録 [Veritable records of three reigns of Japan]. 東京: 戎光祥出版, 2009.

5. 片平 博文, 2006. 賀茂川東岸地域における洪水の痕跡 [Traces of flood in the eastern area of the Kamo River], 立命館文学, no. 593, pp. 656–641. (in Japanese)

6. 御堂關白記 [Records of the chancellor from Mido pavilion]. In: 大日本古記録. Vols. 1–3. 東京: 岩波書店, 1952–1954. (in Japanese)

7. 明治以前日本土木史 [History of civil engineering in Japan before Meiji Era]. 東京: 岩波書店, 1936. (in Japanese)

8. 中島 暢太郎, 1986. 鴨川水害史 (1) [Historical review of the floods of the Kamo River in Kyoto (1)], 京都大学防災研究所年報, no. 26 B-2, pp. 75–92. (in Japanese)

9. 日本紀略 [Abbreviated chronicles of Japan]. In: 國史大系編修會編. Vols. 1–2. 東京: 吉川弘文館, 1965. (in Japanese)

10. 日本後紀 [Later Chronicle of Japan]. In: 國史大系編修會編. 東京: 吉川弘文館, 1980. (in Japanese)

11. 令集解 [Collected commentaries on the administrative codes]. In: 新訂増補 國史大系編. Vols. 1–4. 東京: 吉川弘文館, 1972. (in Japanese)

12. 類聚三代格 [Systematically classified decrees of the three eras]. In: 新訂増補 國史大系編. Vols. 1–2. 東京: 吉川弘文館, 1968. (in Japanese)

13. 左経記 [Records of the Tsuneyori]. In: 増補史料大成. 東京: 臨川書店, 1965. (in Japanese)

14. 続日本紀 [Chronicle of Japan, continued]. In: 新日本古典文学大系. Vols. 1–5. 東京: 岩波書店, 1989–1996. (in Japanese)

15. 続日本後記 [Later annals of Japan. Continued]. In: 國史大系. 東京: 吉川弘文館, 1934. (in Japanese)

16. 小右記 [Records of the right minister] In: 大日本古記録. Vols. 1–11. 東京: 岩波書店, 1959–1986. (in Japanese)

17. 新儀式 [New ritual procedures]. In: 新校羣書類従. Vol. 4. 東京: 内外書籍, 1930. (in Japanese)

18. 政事要略 [Briefly about the most important political affairs]. 国史大系. 東京: 吉川弘文館, 1981. (in Japanese)

19. 朝野群載 [Writings of the court and provinces]. 国史大系. Vol. 29. 東京: 吉川弘文館, 1964. (in Japanese)

20. 貞信公記 [Records of the Sadanobu]. In: 大日本古記録. 東京: 岩波書店, 1956. (in Japanese)

21. 中右記 [Records of the right minister]. In: 史料大成, 矢野太郎校訂. Vols. 1–7. 東京: 内外書籍, 1934–1935. (in Japanese)

22. 藤原行成 「権記」 [Diary of Fujiwara Yukinari]. Vols. 1–3. 東京: 講談社, 2011–2012. (in Japanese)

23. 北山抄 [Notes of the Northern Hills]. In: 神道大系, 朝儀祭祀編. 東京: 神道大系編纂会, 1992. (in Japanese)

24. 本朝世紀 [Records of the existence of our dynasty]. In: 新訂増補 國史大系編. 東京: 吉川弘文館, 1938. (in Japanese)

25. 平安遺文 [Collection of the archival documents of Heian Japan]. In: 古文書編. Vols. 1–10. 東京: 東京堂, 1975. (in Japanese).

26. Molodyakova, E.V. eds., 2012. Yaponiya: sobytiya 11 marta 2011 goda. Itogi i uroki [Japan: events of March 11th, 2011. Results and lessons]. Moskva: Airo-XXI. (in Russ.)



П.А. Лапин\*

ОБУЧЕНИЕ КИТАЙЦЕВ В США  
И «БОКСЕРСКАЯ КОНТРИБУЦИЯ»

В конце XIX – начале XX вв. китайские власти наладили командирование своих учащихся за рубеж для обучения в иностранных учебных заведениях. Приобретенные теоретические знания и практические умения имелись в виду использовать в интересах реализации в империи реформ, в том числе в области национального образования. Весьма привлекательными для цинской администрации с точки зрения образовательных возможностей являлись США, где первые группы китайских учащихся появились еще в 1870-х гг. В статье рассматривается организация командирования китайских студентов в США в начале XX в., осуществлявшаяся в рамках снижения объемов так называемой «боксерской контрибуции», которую Китай после восстания ихэтуаней был обязан выплачивать иностранным державам, включая США.

*Ключевые слова:* история образования, Цинская империя, китайские студенты, США, «боксерская контрибуция»

**Education of the Chinese in the USA and «Boxer indemnity».** PAVEL A. LAPIN (Embassy of Russia in Beijing, China)

At the late XIX<sup>th</sup> – early XX<sup>th</sup> century the Chinese authorities arranged for their students to be sent abroad to study at foreign educational institutions. The acquired theoretical knowledge and practical skills were meant to be used in the interests of implementing reforms in the various fields of imperial life including national education. The United States was very attractive for the Qing administration in terms of educational opportunities and the first groups of Chinese students were sent there as early as in the 1870s. The article focuses on the scholarship program for Chinese students to be educated in the United States in the early XX<sup>th</sup> century, which was funded from the so-called «Boxer indemnity» that China was obliged to pay to foreign powers after the Boxer Rebellion.

*Keywords:* history of education, Qing Empire, Chinese students, USA, Boxer indemnity

Обучение китайских учащихся в США в начале XX в. являлось важной составной частью внешнеполитической и гуманитарной политики цинской администрации. Америка стала первым зарубежным государством, куда еще в 1872–1881 гг. пекинские власти командировали

120 учащихся для обучения в местных школах, колледжах и университетах<sup>1</sup>. Однако этот опыт оказался неудачным: придворная консервативная партия, которая опасалась за распространение среди китайских учащихся либеральных

<sup>1</sup> Подробнее см., напр.: [14, с. 64–67].

\*ЛАПИН Павел Андреевич, кандидат исторических наук, советник по культуре Посольства России в Китае.

E-mail: waijiao2000@mail.ru

© Лапин П.А., 2022

политических идей и представлений, а также за их увлечение западной наукой в ущерб китайской классике, в итоге склонила императора принять решение отозвать всех китайских учащихся назад на родину.

Несмотря на это, китайские власти продолжали рассматривать обучение своих подданных за рубежом как необходимое условие успешной реализации в империи реформ, в том числе модернизации промышленности. «Мы, недостойные, скажем, что настоящий исток эссенциональной сущности производства западных заморских [стран] коренится в учениях о [математических] измерениях и расчетах и [естественнонаучном] постижении [вещей] и доведении [знания] до конца, в отборе чудесных талантов, в ежелунном изменении и ежедневном обновлении. Все, что в Китае в подражание [Западу] производят, – то их старые образцы [более] ранних времен. Если не направиться на западные заводы для осмотра и изучения, в итоге трудно будет нащупать исток [западного] производства», – еще в 1877 г. докладывала императору Гуансюю<sup>2</sup> группа прогрессистов [17, с. 400].

С учетом важности образовательных контактов с США пекинские власти в начале 1900-х гг. приступили к проработке вопросов возобновления студенческих поездок в это государство<sup>3</sup>. В 1901 г. по указанию наместника центральной провинции Чжили Юань Шикая (1859–1916) из Бэйянского университета (北洋大学堂) были выбраны восемь наиболее успешных учащихся, которых во главе с проповедником Британской Методической Епископальной церкви в Пекине (英国圣公会) Дж. Фрайером направили в США [15, с. 112]<sup>4</sup>. Впоследствии количество китайских учащихся в США постоянно росло. В 1905–1906 гг. там, по разным данным, обучались от 144 [9, с. 30] до 600 [7, с. 57]<sup>5</sup> молодых подданных из Китая.

<sup>2</sup> Император Цзайтянь (载湉, 1871–1908), правил в Пекине в 1875–1908 гг. под девизом «Гуансюю» (光绪, букв. «славная преемственность»).

<sup>3</sup> В период 1883–1899 гг. в частном порядке в США обучались всего 15 молодых китайских подданных [5, с. 308–309].

<sup>4</sup> Трое обучались в Йельском университете, двое – в Колумбийском и еще трое – в Корнеллском [15, с. 112].

<sup>5</sup> Судя по статистическим данным последующих лет, указанное автором количество учащихся в США было несколько завышенным.

Китайские учащиеся в США, осознавая важность своей миссии, старательно учились, показывали хорошие результаты. В 1903 г., по сообщениям шанхайской газеты «Шэньбао» (申报), «на экзаменах [в вузах США] девять человек (китайских учащихся. – прим. авт.) удостоились первого разряда, 56 – среднего разряда. Среди них подготовленная студентом инженерной специальности Ху Чаодунем (胡朝栋) схема железнодорожных измерений стала лучшей на всем курсе, за что [студент] был удостоен похвал преподавателей. Чэнь Цзиньтао (陈锦涛) за [успехи] в изучении естественных наук удостоен первого разряда (一等). Изучающий юриспруденцию Ван Чоухуэй<sup>6</sup>, минералогию Ван Чунью (王宠佑), политические науки Янь Цзиньжун (严锦荣) удостоены первого и второго разрядов. Особо выделился Чжан Юйцзинь (张煜金), который по итогам экзаменов на военную должность был представлен к американскому воинскому званию лейтенанта» [4, с. 1].

В 1909 г. китайские власти получили возможность наладить практику регулярного командирования своих учащихся в США вследствие снижения объемов так называемой «боксерской контрибуции» (庚子赔款), которую Китай по условиям подписанного в 1901 г. «Заключительного протокола» (辛丑条约) был обязан выплачивать иностранным державам, включая США<sup>7</sup>. Назначенный в 1903 г. на пост чрезвычайного и полномочного посланника в США Лян Чэн (梁诚, 1864–1917)<sup>8</sup> добился сокращения почти вдвое размеров причитавшихся американской стороне выплат в обмен на государственные гарантии Китая на отправку в 1909–1940 гг. в США в учебных целях в первые пять лет по

<sup>6</sup> Ван Чоухуэй учился на юридическом факультете Йельского университета. В 1904 г., сдав выпускные экзамены по первому разряду, получил право от имени всех студентов (порядка 4 тыс. человек) огласить на церемонии получения дипломов торжественную речь выпускника [1, с. 296–297].

<sup>7</sup> Документ также называют «Боксерский протокол». По его условиям Китай был обязан выплачивать в течение 39 лет 450 млн таможенных лянов серебра (海关两; 1 лян = 37,7 гр. серебра) державам, имуществу которых был нанесен ущерб в ходе антииностранного восстания ихэтуаней в Китае в 1898–1901 гг. При этом сумма контрибуции для США составляла 7,4% от общего объема, или 24,4 млн долл. США в денежном эквиваленте [15, с. 117].

<sup>8</sup> Проходил обучение в США. В 1875 г. поступил в Академию Филлипса (Phillip's Academy). В 1881 г. вернулся в Китай.

100 китайских подданных ежегодно, а в последнее время – минимум по 50 [11, с. 115]<sup>9</sup>.

Начался особый период образовательной деятельности цинской администрации в США,

<sup>9</sup> В результате проведенных китайскими дипломатами оценочных мероприятий было установлено, что реальный экономический ущерб, который понесли США в Китае в ходе восстания ихэтуаней, составлял не более 11,65 млн долл. [8, с. 2]. В декабре 1904 г. Лян Чэн обратился к госсекретарю США Джону Хэю с просьбой пересмотра объемов контрибуции Китая. В американской администрации признали факт завышения размеров выплат и согласились приступить к переговорам по снижению задолженностей. «То, о чем говорит Его Превосходительство, – писал Хэй в ответном письме Лян Чэну, – во многом обосновано. Я постараюсь рассмотреть этот вопрос» [23, р. 66]. 6 марта 1906 г. в Белом доме под руководством президента США Теодора Рузвельта состоялось заседание, на котором было принято решение о снижении объемов контрибуции Китаю исключительно взамен на обязательства цинской администрации использовать эти средства для модернизации национальной системы образования и командирования китайских учащихся в США [22, р. 556; 23, р. 65–66]. По итогам проведенных переговоров в Вашингтоне и Пекине 3 декабря 1907 г. президент Рузвельт в своем ежегодном послании Сенату и Палате представителей объявил, что «Америка намерена помогать Китаю в образовании с тем, чтобы это многонаселенное государство могло постепенно адаптироваться к современной культуре. Помощь заключается в уменьшении [размеров] “боксерской контрибуции” вдвое, чтобы правительство Китая могло направлять студентов на учебу в США» [24, р. 1310; 19, с. 2]. Американская администрация снизила размеры выплат с указанных выше 24,4 млн долл. до 13,6 млн долл. [11, с. 95]. 25 мая 1908 г. Конгресс США утвердил законопроект об уменьшении размеров контрибуции, а 31 декабря 1908 г. госсекретарь США Е. Рут проинформировал посланника США в Пекине У. Рокхилла о подписании 28 декабря президентом США Рузвельтом соответствующего закона, который вступил в силу 1 января 1909 г. [11, с. 96–97, 109–110]. В историографии также существует и прямо противоположная точка зрения относительно того, кто инициировал пересмотр объемов выплат американцам. Некоторые тайваньские исследователи полагают, что как раз госсекретарь Джон Хей, видя явно завышенные объемы наложенных на Китай финансовых обязательств, в инициативном порядке предложил президенту США снизить размеры взимаемых выплат, имея в виду важность китайской империи с точки зрения как геополитических интересов, так и реализации там торгово-экономической деятельности [20, с. 3].

в историографии получивший название программа «боксерской стипендии», или буквально – «обучение [китайцев] в Америке [в счет] “боксерской контрибуции”» («庚子赔款»留美) [15, с. 117].

Для американской стороны привлечение на регулярной основе значительного числа китайских учащихся в свои вузы на фоне роста в начале XX в. в государствах Востока национального самосознания создавало благоприятные условия для укрепления связей с китайской империей и формирования там лояльно настроенной к США прослойки интеллигенции<sup>10</sup>. Посланник США в Китае Уильям Рокхилл в этой связи недвусмысленно указывал, что «образование содействовало бы политической стабильности и экономическому прогрессу, делая Китай более сильным и богатым торговым партнером. В то же время возвышение в Пекине лидеров, получивших образование в Америке, дало бы США беспрецедентное влияние» [22, р. 549]. Об этом же в 1906 г. писал и ректор Иллинойского университета Эдмунд Дж. Джеймс (возглавлял вуз в 1904–1920 гг.) в своем «меморандуме», представленном президенту США Т. Рузвельту: «Китай стоит на пороге революции. Кто из наций сможет обучить нынешнее молодое поколение китайцев, [станет] государством, которое благодаря приложенным в этой области усилиям получит максимальные результаты в идеологическом и коммерческом влиянии [на Китай]» [11, с. 72]<sup>11</sup>.

С учетом выработанных договоренностей по отправке китайских учащихся в США в Пекине началась активная подготовительная работа. Министерство обучения (学部) и Министерство

<sup>10</sup> Важно сказать, что решение привлечь появившиеся средства именно в образовательную сферу было принято не сразу. Наместник центральной провинции Чжили Юань Шикай предлагал использовать этот капитал для развития горнодобывающей промышленности и строительства железных дорог в Маньчжурии. На этот предмет он вел активную полемику с посланником в США Лян Чэном [22, р. 548]. Однако американская администрация во избежание возможных конфликтов с Японией и Россией, которые контролировали этот район китайской империи, отказалась поддержать идею освоения Маньчжурии и потребовала направить эти средства в образовательную сферу.

<sup>11</sup> В том же 1906 г. президенты Гарвардского и Йельского университетов объявили о решении предоставлять китайским студентам полные стипендии [23, р. 65].

внешних дел (外务部) 10 июля 1909 г. представили на утверждение двора доклад «Поданное на высшее имя прошение с мерами по командированию учащихся в Америку [в счет] получения обратно выплачиваемой Америке контрибуции» (奏为收还美国赔款遣派学生赴美留学办法折), к которому прилагался «План мер по направлению учащихся в Америку» (遣派留美学生办法大纲) (Первый исторический архив КНР, далее – ПИА КНР. 06-01-001-000783-0014. Л. 1–9)<sup>12</sup>. В соответствии с документом 16 сентября 1909 г. в Пекине открылся Учебный отдел по отправке в Америку (游美学务处) (ПИА КНР. 21-0475-0005. Л. 3)<sup>13</sup>, который оперативно приступил к набору первых абитуриентов в столице и провинциях империи для отправки в США (ПИА КНР. 06-01-001-000783-0014. Л. 5)<sup>14</sup>. Не-

<sup>12</sup> Годом ранее, 20 июля 1908 г., проект этого документа уже был утвержден вдовствующей императрицей Цыси, а 31 октября того же года направлен на ознакомление в Посольство США в Пекине [8, с. 11].

<sup>13</sup> Для обеспечения деятельности отдела были приняты «Временные установления [работы] учебного отдела по отправке в Америку» (游美学务处暂行章程) [18, с. 182–186]. Отдел находился в подчинении Министерства обучения и Министерства внешних дел. Был утвержден штат сотрудников в составе руководителя, который назначался по линии одного из курирующих ведомств, и его заместителей. Первым руководителем этого учреждения стал сотрудник отдела печати Министерства внешних дел Янь Хуэйцин (颜惠庆), который вернулся в Китай после завершения командировки в Посольстве Китая в США [8, с. 15].

<sup>14</sup> В соответствии с правилами утверждались две категории претендентов на отправку в США. Возрастной ценз первой группы составлял 15–20 лет; претенденты должны были хорошо владеть китайским и английским языками, а также обладать общими знаниями по естественно-научным дисциплинам на уровне, необходимом для зачисления в «американские университеты и колледжи». Для абитуриентов первой категории ежегодно предусматривалось 100 мест, ответственными за проведение испытаний были назначены министерства обучения и внешних дел. В основном претенденты набирались из Пекина и лишь частично из провинций (ПИА КНР. 06-01-001-000783-0014. Л. 6). Во вторую группу претендентов определялись подростки младше 15 лет, от этих соискателей также требовалось хорошее владение китайским языком и демонстрация общей эрудиции. Набор этой категории абитуриентов преимущественно осуществлялся в провинциях. Ежегодно предполагалось набирать по 200 учащихся такой категории (ПИА КНР. 06-01-001-000783-0014. Л. 6). В

которое время потребовалось для определения приемлемого возраста будущих абитуриентов<sup>15</sup>.

После утверждения прошений от кандидатов 4–11 сентября 1909 г. в Пекине в Министерстве обучения состоялся первый тур отборочных испытаний, в котором приняли участие 630 претендентов. По результатам довольно сложных экзаменов<sup>16</sup> первоначально были рекомендованы к командированию всего 68 абитуриентов [18, с. 196–198], однако после дополнительных испытаний окончательно утверждены лишь 47 [10, с. 492]. Столичные власти, видимо, весь-

июле 1909 г. были даны соответствующие указания провинциальным властям организовать отбор претендентов на местах, провести их предварительную аттестацию и направить в столицу для дальнейшего участия в итоговых отборочных экзаменах [10, с. 379]. В апреле 1910 г. Министерство обучения опубликовало «Меры по отбору по итогам аттестации в разных провинциях учащихся для направления в Америку» (各省考选游美学生办法), которые были приняты с учетом «Плана мер по направлению учащихся в Америку» от 1909 г. [20, с. 18–23].

<sup>15</sup> Среди столичных властей шла серьезная дискуссия относительно того, абитуриентов какого возраста стоит направлять в США на учебу. Министерство внешних дел и сам Лян Чэн выступали за прием детей младшего возраста, что позволяло бы увеличить срок их обучения в США в интересах более основательной подготовки новых кадров. Другой точки зрения придерживалось Министерство обучения, которое выступало за направление в США молодых людей, имевших базовое образование [3, с. 65]. Министерство обучения активно поддерживал занимавший в то время пост наместника цинского двора в Хугуане (провинции Хубэй и Хунань), известный организатор нового образования Чжан Чжидун (张之洞, 1837–1909). Китайский чиновник, исходя из своего главного тезиса о построении системы образования – «Китайское учение – тело, западное учение – прикладное» (中学为体, 西学为用) – указывал, что обучение малолетних китайцев в США могло пагубно сказаться на их традиционном мировоззрении, вытеснить конфуцианские догмы и идеалы, на которых базировалась вся китайская научная мысль, этика и мораль [22, р. 557].

<sup>16</sup> Было предусмотрено пять туров экзаменов, при этом переход в следующий тур был возможен лишь при положительной сдаче экзаменов в ходе предыдущего тура. Претенденты начинали сессию со сдачи китайского и английского языков, после следовали экзамены по алгебре, планиметрии, второму иностранному языку (французский, немецкий, латинский), стереометрии, физике, искусству, истории Британии, тригонометрии, химии, истории Рима, истории Греции [15, с. 121].

ма торопились с отправкой первых учащихся в Америку, и уже 12 октября все зачисленные в студенческую группу молодые люди под руководством Тан Гоаня (唐国安, 1858–1913, обучался в Йельском университете) из Шанхая на пароходе «Чжунго» (中国) отправились в США, куда прибыли 13 ноября [15, с. 122].

До революционных событий в Китае в феврале 1912 г. учебный отдел провел еще две сессии. По итогам отбора 1910 г. в августе в США выехали 70 учащихся [18, с. 204–207]<sup>17</sup>, а в июне 1911 г. – еще 63 [10, с. 666]. Часть учащихся, которые прошли аттестацию, но не получили необходимых для рекомендации на выезд баллов, были направлены на дополнительную подготовку в специально учрежденное с учетом «Плана мер» [18, с. 180] на окраине Пекина подготовительное отделение – Подворье для прохождения курса обучения направляющихся в Америку (游美肄业馆) (Архив внешней политики Российской Империи, далее – АВП РИ. Ф. 188. Оп. 761. Д. 1073. Л. 13), которое начало свою деятельность 28 сентября 1909 г. [8, с. 15]<sup>18</sup>. Отделение позволяло на плановой основе готовить абитуриентов для командирования в США в будущем<sup>19</sup>. В апреле 1911 г. был принят

<sup>17</sup> Среди командированных был впоследствии хорошо известный китайский литератор, философ и политический деятель Ху Ши (胡适, 1891–1962) [13, с. 5].

<sup>18</sup> Это учебное заведение будет играть важную роль в подготовке специалистов в Китае вплоть до настоящего времени. 21 декабря 1910 г. было принято решение о переименовании подворья и в апреле 1911 г. оно получило новое название – учебный зал «Цинхуа» (清华学堂, англ.: Tsing Hua Imperial College), в мае 1912 г. было преобразовано в школу «Цинхуа» (清华学校) – в будущем ведущий вуз Китая Университет «Цинхуа» [8, с. 16, 20]. Учебное заведение в ранний период своего существования всецело функционировало за счет средств, выделенных в результате снижения размеров контрибуции, поэтому в американских кругах того времени его часто называли «Школой боксерской контрибуции» [12, с. 159].

<sup>19</sup> По итогам второй отборочной кампании 1910 г. на подготовительное отделение были зачислены 143 человека, не набравшие необходимое число баллов для отправки в США. Кроме этого, в том же году дополнительно по столичным спискам был зачислен 141 абитуриент и еще 184 – по рекомендациям провинциальных властей. В общей сложности в 1910 г. на отделение были набраны 430 учащихся (38 оказались негодными по состоянию здоровья) [15, с. 123]. С учетом возраста и образовательного

устав Учебного зала «Цинхуа» (清华学堂章程), в соответствии с которым на подготовку предполагалось принимать максимум 500 учащихся (ПИА КНР. 03-7575-166. Л. 1–6). С 1909 г. кроме учащихся, командируемых в США в рамках «боксерской» стипендиальной программы, в образовательных целях за океан с учетом положений «Плана мер» 1909 г. начали направляться за личный счет и выходцы из китайских состоятельных семей [18, с. 181]. К 1911 г. в США за свой счет обучение проходили 443 человека [15, с. 128]<sup>20</sup>.

С учетом программы командирования китайские учащиеся проходили обучение на уровне среднего, среднего специального и высшего образования<sup>21</sup>. Некоторые из них впоследствии поступали в ведущие американские вузы<sup>22</sup>. В Пекине были выработаны приоритетные направления их обучения. Основная часть коман-

уровня абитуриентов распределяли на два отделения – среднее (中等) и старшее (高等) со сроком обучения 4 года на каждом. Правом быть рекомендованным к командированию в США обладали лишь выпускники старшего отделения после сдачи экзаменов, выпускники среднего отделения имели право поступать в старшее [8, с. 16]. Вследствие революционных событий 1912 г. Учебный зал «Цинхуа» в ноябре 1911 г. приостановил свою деятельность. Занятия были восстановлены лишь в мае 1912 г. В августе 1914 г. уже переименованное учебное заведение – школа «Цинхуа» – направила в США на обучение 12 лучших учеников, сдавших экзамены еще в 1911 г. [18, с. 210].

<sup>20</sup> Вообще, предпринятые китайскими властями усилия способствовали быстрому росту числа обучавшихся в Америке молодых китайцев. В 1910 г. там в общей сложности обучались порядка 500 человек, а в 1911 г. – уже больше 650 человек [15, с. 119]. В дальнейшем их численность только росла: в 1918 г. в американских учебных заведениях проходили обучение 1,1 тыс. граждан Китая [2, с. 49].

<sup>21</sup> К концу 1911 г. среди 650 китайских учащихся 323 окончили вузы, 23 – колледжи, 72 – технические школы [6, с. 236–237].

<sup>22</sup> К 1911 г. китайские учащиеся проходили обучение в 64 вузах США, в том числе в Гарварде, Йеле, Колумбийском, Иллинойском, Висконсинском, Мичиганском университетах, Массачусетском технологическом институте. В 1902–1911 гг. 19 китайских выпускников вузов США были удостоены степени магистра и 9 – степени доктора наук [6, с. 237]. При этом лишь в 1911 г. в одном Колумбийском университете трое китайских учащихся получили степени доктора, шестеро – степень магистра, трое – степень бакалавра [16, с. 6].

дированных (80%) должна была изучать агрономию, инженерные специальности, коммерцию и горное дело, меньшая часть (20%) – политические науки, финансы и педагогику (АВПР И. Ф. 188. Оп. 761. Д. 1073. Л. 13).

С целью общественной организации студенческого присутствия в Америке в середине декабря 1902 г. на базе Калифорнийского университета по инициативе ряда китайских студентов была учреждена Ассоциация китайских студентов в Америке (The Chinese Students' Alliance of America), которая стала первой китайской общественной студенческой структурой в этом государстве [15, с. 130]<sup>23</sup>. Для распространения знаний об американском образовании у себя на родине китайские учащиеся в США вели активную издательскую деятельность, наиболее известным при этом стал «Квартальный отчет [китайских] учащихся в США» (留美学生季报), который выпускался с 1909 по 1928 гг. и сегодня является важным источником для исследователей, изучающих китайское студенческое движение в США в ранний период [15, с. 130].

Немногочисленные китайские выпускники американских вузов, командированные в США в последние годы династии Цин, по возвращении на родину сыграли заметную роль в развитии уже постреволюционного китайского государства и общества. Проведя многие годы в Америке и получив там современное образование, некоторые из них трудоустроивались в системе национального образования, внедряли современные методы преподавания и практику подготовки новых кадров<sup>24</sup>. Среди выпускников было немало и в будущем известных медицинских работников и организаторов европейского медицинского образования в Китае, в том числе выпускник медицинской школы Гарвардского университета, первый китайский дирек-

тор широко известной пекинской больницы «Сехэ» (协和医院) и председатель Всекитайской медицинской ассоциации Лю Жуйхэн (刘瑞恒, 1890–1961). Выпускники американских вузов были также направлены в такие важные отрасли, как горное дело и металлургия, земледелие и лесоводство, машинное производство и др. [15, с. 131].

Иными словами, командирование китайских учащихся в рамках «боксерской» стипендиальной программы оказалось весьма удачным. Если бы не революционные события и последовавшая за этим политическая нестабильность в республиканском Китае, государство, возможно, продолжало бы командирование своих граждан в Америку, укрепляя свой кадровый резерв высококлассными специалистами. К 1929 г. поездки в рамках этой стипендии были фактически свернуты<sup>25</sup>, хотя по межгосударственным договоренностям могли осуществляться до 1940 г.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гэ шэн юсюэ хуэйчжи (Собрание историй разных провинций об обучении [учащихся] за рубежом) // Дунфан чжоукань. 1905. Т. 2. № 11. С. 294–297.
2. Ли Сисо. Цин мо минь чу дэ лю мэй сюэшэн ([Китайские] студенты, обучавшиеся в Америке в конце Цин – первые года Китайской Республики) // Шисюэ юэкань. 1982. № 4. С. 49–54.
3. Ло Сянлинь. Лян Чэн дэ чуши мэйго (Дипломатическая миссия Лян Чэна в Америку). Тайбэй: Вэньхай чубаньшэ, 1979.
4. Лунь чжунго ю сюэшэн цзай мэйго каоши ши (Об экзаменационном деле китайских студентов, обучающихся в Америке) // Шэньбао. 1903. 1 апреля.
5. Лю Цзилинь. Чжунго люсюэ тунши. Вань цин цзюань (Общая история Китая об обучении за рубежом. Том «Поздняя Цин»). Гуанчжоу: Гуандун цзююй чубаньшэ, 2013.
6. Люсюэ цзююй: чжунго люсюэ цзююй шиляо (Обучение за рубежом. Исторические материалы по обучению китайцев за рубежом) / Под ред. Лю Чжэнь. Т. 1. Тайбэй: Тайбэй голибяньи чубань, 1980.
7. Оу Кэмин. Лю мэй чжунго сюэшэн хуэй сяоши (Исторический очерк об ассоциации ки-

<sup>23</sup> Впоследствии в других районах США начали учреждаться новые ассоциации и союзы китайских студентов. С целью упорядочения их деятельности в 1911 г. была создана Главная ассоциация китайских учащихся в США (Chinese Students' Alliance in the USA, кит.: 留美中国学生会), под эгидой которой функционировало три отделения в западной, центральной и восточной частях США [15, с. 130].

<sup>24</sup> Ряд этих педагогов-новаторов и организаторов нового образования впоследствии стали ректорами известных вузов Китая, как, например, ректоры Университета «Цинхуа» Чжоу Цзыци (1911), Чжоу Ичунь (1913), Чжан Юйцюань (1918–1920), Цао Юньсян (1926), ректор Пекинского университета Цзян Мэнлинь (1923) [15, с. 131].

<sup>25</sup> За этот в целом непродолжительный период в США было командировано чуть более 1,2 тыс. учащихся [21, с. 20].



тайских студентов, обучавшихся в Америке) // Люмэй сюэшэн цзибао. 1918. № 3. С. 57.

8. Су Юньфэн. Цун цинхуа сюэтан дао цинхуа дасюэ, 1911–1925 (От учебного зала «Цинхуа» до Университета «Цинхуа», 1911–1925). Пекин: Шэнхо, душу, синьчжи саньянь шудянь, 2001.

9. Учэн Чжан Цзунюань. Мэйчжоу люсюэ сяоши (Исторические очерки об обучении на американском континенте) // Мэйчжоу люсюэ баогао. Шанхай: Шанхай цзосиньшэ иньшуа, 1904. С. 27–81.

10. Циндай вайубу чжунвай гуаньси даньянь шиляо цунбянь. Чжунмэй гуаньси. Т. 5. Люсюэ баньсюэ (Сборник архивных исторических материалов по китайско-иностранным отношениям Министерства внешних дел Цин. Китайско-американские отношения. Т. 5. Обучение за рубежом, организация обучения) / Под ред. Хао Пин. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2017.

11. Цинхуа дасюэ шиляо сюаньбянь (Сборник исторических материалов об Университете «Цинхуа»). Т. 1. Пекин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 1991.

12. Цинхуа люмэй сюэшэн Сюн Чжэчунь цзюнь дэ ихуа (Праздные разговоры обучавшегося в Америке студента [школы] Цинхуа господин Сюн Чжэчуня) // Мэйго туйхуань гэнцзы пэйкуань юйэ цзинго цинсин. Шанхай: Шанхай шанъу иньшу гуань, 1925. С. 158–163.

13. Цюй дин ю мэй сюэшэн миндань (Список отобранных и утвержденных учащихся для направления в Америку) // Шэньбао. 1910. 9 августа.

14. Цянь Ган, Ху Цзинцао. 120 мин цинчао ютун фу мэй люсюэ дэ цяньцянь хоухоу (Отправки 120 отроков в США для обучения во время Цин с самого начала до самого конца) // Цзюэцэ юй синьси. 2006. № 5. С. 64–67.

15. Чжунго жэнь люсюэ ши (История обучения китайцев за рубежом) / Под ред. Чжан Кайюань, Юй Цзыцзя. Т. 1. Пекин: Шэхуэй кэсюэ вэньсянь чубаньшэ, 2013.

16. Чжунго люсюэшэн бие цзишэн (Великая книга о выпуске [из вуза] китайских учащихся в Америке) // Шэньбао. 1911. 13 июля.

17. Чжунго цзиньдай сюэчжи шиляо (Исторические материалы по системе образования в Китае в Новое время) / Под ред. Чжу Юхуань. Т. 1. Шанхай: Хуадун шифань дасюэ чубаньшэ, 1983.

18. Чжунго цзиньдай цзяюй ши цзыляо хуэйбянь. Люсюэ цзяюй (Сборник материалов по истории образования в Китае в новое время.

Обучение за рубежом) / Под ред. Гао Шилян. Шанхай: Шанхай цзяюй чубаньшэ, 2007.

19. Чэн Шужэнь. Дуйюй Цинхуа синью цзи цзинь ся лай мэй люсюэ дэ ганьянь (Речь о прибывших этим летом в США из [школы] Цинхуа на обучение [учащихся] года *синью* (1921) [зачисления]) // Цинхуа чжоукань. 1921. № 7. С. 1–45.

20. Чэнь Минчжан. Голи цинхуа дасюэ (Государственный университет «Цинхуа»). Тайбэй: Наньцзин чубаньшэ, 1981.

21. Юань Цин. Чжунго люсюэ тунши. Миньго цзюань (Общая история Китая об обучении за рубежом. Том «Китайская Республика»). Гуанчжоу: Гуандун цзяюй чубаньшэ, 2013.

22. Hunt, M.H., 1972. The American remission of the Boxer indemnity: a reappraisal. The Journal of Asian Studies, Vol. 31, no. 3, pp. 539–559.

23. Malone, C.B., 1926. The first remission of the Boxer indemnity. The American Historical Review, Vol. 32, no. 1, pp. 64–68.

24. U.S. Congressional Record. House of Representatives. Vol. 43. Part 2. January 16, 1909 to February 6, 1909.

## REFERENCES

1. 各省游学汇志 [Records of study tours from various provinces], 东方周刊, 1905, Vol. 2, no. 11, pp. 294–297. (in Chinese)

2. 李喜所, 1982. 清末民初的留美学生 [Students studying in the United States in the late Qing Dynasty and early Republic of China], 史学月刊, no. 4, pp. 49–54. (in Chinese)

3. 罗香林, 1979. 梁诚的出使美国 [Liang Cheng's mission to America]. 台北: 文海出版社. (in Chinese)

4. 论中国游学生在美国考试事 [On the examination of Chinese students in the United States], 申报, 1903, April 1. (in Chinese)

5. 刘集林, 2013. 中国留学通史. 晚清卷 [General history of studying abroad in China. Late Qing Dynasty]. 广州: 广东教育出版社. (in Chinese)

6. 留学教育. 中国留学教育史料 [Studying abroad. Historical data on Chinese studying abroad]. Vol. 1. 台北: 台北国立编译出版, 1980. (in Chinese)

7. 区克明, 1918. 留美中国学生会小史 [A brief history of the Chinese Students' Association in the United States], 留美学生季报, no. 3, p. 57. (in Chinese)

8. 苏云峰, 2001. 从清华学堂到清华大学, 1911–1925 [From Tsinghua Academy to Tsinghua

University, 1911–1925]. 北京: 生活, 读书, 新知三联书店. (in Chinese)

9. 乌程章宗元, 1904. 美洲留学小史 [A brief history of studying abroad in America]. In: 美洲留学报告. 上海: 上海作新社印刷, 1904, pp. 27–81. (in Chinese)

10. 清代外务部中外关系档案史料丛编. 中美关系. Vol. 5. 留学办学 [Series of archival historical materials of Sino-foreign relations of the Ministry of Foreign Affairs of the Qing Dynasty. Sino-US relations. Vol. 5. Studying abroad and organization of studying]. 北京: 中华书局, 2017. (in Chinese)

11. 清华大学史料选编 [Selected historical materials of Tsinghua University]. Vol. 1. 北京: 清华大学出版社, 1991. (in Chinese)

12. 清华留美学生熊哲春君的译话 [The words of Xiong Zhechun, a student of Tsinghua University studying in the United States]. In: 美国退还庚子赔款余额经过情形. 上海: 上海商务印书馆, 1925, pp. 158–163. (in Chinese)

13. 取定游美学生名单 [The list of students who will visit the United States], 申报, 1910, August 9. (in Chinese)

14. 钱钢, 胡劲草, 2006. 120名清朝幼童赴美留学的前前后后 [120 Qing Dynasty children sent to study in the United States], 决策与信息, no. 5, pp. 64–67. (in Chinese)

15. 中国人留学史 [The history of Chinese studying abroad]. Vol. 1. 北京: 社会科学文献出版社, 2013. (in Chinese)

16. 中国留学生毕业纪盛 [The great book on the graduation of Chinese students in America], 申报, 1911, July 13. (in Chinese)

17. 中国近代学制史料 [Historical data on Chinese modern academic system]. Vol. 1. 上海: 华东师范大学出版社, 1983. (in Chinese)

18. 中国近代教育史资料汇编. 留学教育 [A collection of materials on the history of education in modern China. Studying abroad]. 上海: 上海教育出版社, 2007. (in Chinese)

19. 程树仁, 1921. 对于清华辛酉级今夏来美留学的感言 [Reflections on students from Tsinghua University who came to study in the United States this summer], 清华周刊, no. 7, pp. 1–45. (in Chinese)

20. 陈明章, 1981. 国立清华大学 [National Tsinghua University]. 台北: 南京出版社. (in Chinese)

21. 元青, 2013. 中国留学通史. 民国卷 [General history of studying abroad in China. Republic of China]. 广州: 广东教育出版社. (in Chinese)

22. Hunt, M.H., 1972. The American remission of the Boxer indemnity: a reappraisal. The Journal of Asian Studies, Vol. 31, no. 3, pp. 539–559.

23. Malone, C.B., 1926. The first remission of the Boxer indemnity. The American Historical Review, Vol. 32, no. 1, pp. 64–68.

24. U.S. Congressional Record. House of Representatives. Vol. 43. Part 2. January 16, 1909 to February 6, 1909.



# АРХЕОЛОГИЯ, АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТНОЛОГИЯ В CIRCUM-PACIFIC

УДК 745:688

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-3/35-52>

О.М. Шульгина\*

## ТВОРЧЕСКИЙ МЕТОД А.Л. ГОРБУНКОВА: ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ХУДОЖНИКА С ЧУКОТСКО-ЭСКИМОССКИМИ КОСТОРЕЗАМИ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX в.

Статья посвящена работе с чукотско-эскимосскими народными мастерами, проводившейся в 1930-е гг. А.Л. Горбунковым – художником, искусствоведом, сотрудником Научно-исследовательского института художественной промышленности. При нем чукотский косторезный промысел перешел на качественно новый уровень, превратившись из простого сезонного сувенироделания в самостоятельное постоянное производство, приобрел характерные стилевые черты, которые сохраняются в чукотско-эскимосском косторезном искусстве и в настоящее время. Опираясь на дневниковые записи А.Л. Горбункова, автор исследует методы взаимодействия профессионального художника и народных мастеров Чукотки, практиковавшиеся в чукотских косторезных мастерских.

*Ключевые слова:* А.Л. Горбунков, творческий метод, косторезное искусство, народы Крайнего Севера

**Alexander Gorbunkov's creative method: the experience of co-working of professional artist with Chukchi and Asian Eskimo bone carvers in the 1930s.** OLGA M. SHULGINA (Saint-Petersburg State University)

The article is devoted to the work with the Chukchi and Asian Eskimo folk craftsmen, carried out in the early 1930s by Alexander Gorbunkov, an artist, art critic and a representative of the Research Institute of the Art Industry. Under Gorbunkov's supervision Chukchi and Asian Eskimo walrus ivory carving moved to a qualitatively new level, turning from a simple seasonal souvenir making into an independent permanent production, acquiring distinctive stylistic features that remain in the folk art of Chukotka up to nowadays. Based on the diary of Gorbunkov, the author explores the methods of interaction between the professional artist and Chukchi folk craftsmen, practiced in the walrus ivory carving workshops.

*Keywords:* A.L. Gorbunkov, creative method, ivory carving, indigenous peoples of the Far North

---

\* ШУЛЬГИНА Ольга Михайловна, аспирант кафедры истории русского искусства Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: [st079243@student.spbu.ru](mailto:st079243@student.spbu.ru)

© Шульгина О.М., 2022

**Введение**

Десять десятилетий назад первым художественным руководителем чукотско-эскимосской косторезной мастерской на Чукотке, в поселке Дежнев, стал профессиональный художник, искусствовед, сотрудник Научно-исследовательского института художественной промышленности (далее – НИИХП) – Александр Леонидович Горбунков (1902–1982) (Рис. 1). А.Л. Горбунков был командирован на Чукотку всего на два года (с 1933 по 1935 гг.), но за этот относительно короткий период времени ему удалось не только наладить косторезное дело в чукотских мастерских, но и отобрать замечательную коллекцию скульптурных и гравированных изделий из моржового клыка так называемого «первого поколения» косторезов: Рошилина, Ляйвуята, Камыргина, Вуквола, Итчеля, Кейнитегина, Онно, Рыпхыргина, Нэпына. Кроме этого художественный руководитель собрал несколько альбомов с рисунками взрослых мастеров и подростков, а также эскизы татуировок, масок и орнаментов во время объезда поселков Чукотки (Архив Всероссийского музея декора-

тивного искусства, далее – Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/57. Л. 7–9).

До приезда А.Л. Горбункова на Чукотку все попытки других инструкторов (в т.ч. Морозова, Венедиктова, Кривдуна, Шаркова) наладить косторезный промысел не имели успеха (Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, далее – Архив МАЭ РАН. Ф. К-II. Оп. 1. Д. 187. Л. 88–89). Александру Леонидовичу удалось не только организовать первую постоянную косторезную мастерскую на Чукотке, но и выработать такие методы работы мастеров, которые используются ими и сегодня. Соответственно, большой интерес вызывают методы работы А.Л. Горбункова с народными мастерами Чукотки, которые все еще обходят вниманием как отечественные, так и зарубежные искусствоведы.

Алгоритм работы А.Л. Горбункова с народными мастерами Чукотки не был ни случайным набором методов, ни исключительно субъективным видением художественного руководителя, но выстраивался уже с учетом опыта коллег-предшественников. Прежде всего, необходимо отметить, что в сложном про-



*Рис. 1.* А.Л. Горбунков с супругой Ниной Лукиничной (1971 г., г. Шахты).  
Фото из личного архива Ю.А. Широкова

цессе сотворчества Горбункова с народными мастерами Чукотки большую роль сыграл опыт искусствоведов и профессиональных художников НИИХП, накопленный к 1930-м гг. Специалисты НИИХП, в свою очередь, опирались на традиции, заложенные в начале XX в. сотрудниками Кустарного музея и Государственной академии художественных наук. Соответственно, в течение двух лет до командировки на Чукотку, в 1931–1933 гг. Горбунков тщательно изучал промыслы коренных народов Крайнего Севера, в частности чукчей и эскимосов, в Дальневосточном отделении Академии наук СССР во Владивостоке. Подготовиться к командировке будущему художественному руководителю чукотских косторезных мастерских, осмыслить материалы, собранные отечественными и зарубежными этнографами конца XIX – начала XX вв. [18; 19; 20; 21] помогал его научный руководитель, выдающийся отечественный синолог – Александр Васильевич Гребенщиков. Свою концепцию взаимодействия с народными мастерами Горбунков изложил в июне 1933 г. в докладе в стенах НИИХП. Важно, что слушавшие доклад В.М. Василенко, А.В. Бакушинский, В.С. Воронов, А.С. Башкиров оценили его положительно и одобрили изложенный Горбунковым подход (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 2–3).

Первым делом, по мнению Горбункова, следовало всесторонне изучить национальные особенности культуры чукчей и эскимосов, уделяя внимание их быту и художественно-творческим возможностям. Кроме того, А.Л. Горбунков твердо настаивал на предварительном исследовании художественных традиций чукотского искусства, включая влияние со стороны соседних государств – Китая и Японии, а также иных народностей Сибири. Горбунков был убежден, что только после проведения всестороннего обследования чукотской культуры он сможет максимально качественно осуществить художественное и технологическое руководство косторезными мастерскими на Чукотке (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 4).

Внимание к творческим способностям народных мастеров являлось новым словом и важнейшей установкой НИИХП в 1920-е – 1930-е гг. [12, с. 155]. Этому принципу следовал и Горбунков, полагая, что такой подход позволит ему не просто прививать чукотским косторезам «чужую» традицию, но углубить, обновить и поставить на качественно новый уровень уже существующие в среде морских зверобоев представления об искусстве.

### «Тесты Бакушинского»

После приезда на Чукотку, в декабре 1933 – январе 1934 гг. А.Л. Горбунковым были проведены так называемые «тесты А.В. Бакушинского» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 2–3). Эти тесты, разработанные специалистами НИИХП, позволили Горбункову в максимально сжатые сроки сделать срез художественных умений и навыков чукотско-эскимосских мастеров, выявить общие приемы и принципы, которыми пользовались последние, выработать систему творческих методов и принципов, которые должны были стать опорными точками при творческом взаимодействии с косторезами чукотских мастерских. Кроме того, Горбунков рассматривал тесты как один из самых эффективных способов для поиска талантливых учеников (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/53-56. Л. 8). Рассмотрим, что представляли собой эти тесты и какова была их суть.

Всего в группу «испытуемых по тестам» входило 30 подростков – мальчиков и девочек в возрасте от 12 до 15 лет (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 3). Художественный руководитель предложил уэленским детям 15 заданий, которые они выполняли на занятиях в поселковой школе в течение месяца. Предлагаемые задания были, безусловно, приспособлены под реалии Крайнего Севера – художественный руководитель не предлагал юным мастерам изобразить пруд, окруженный деревьями, как это предполагалось изначально в «тестах», ведь для чукчей и эскимосов такие пейзажи неестественны в принципе. В первую очередь они должны были изобразить ряд геометрических фигур: куб, цилиндр, шар. Следующим шагом было выполнение детьми рисунков животных. Обратившись к каталогу Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника (далее – СПГИХМЗ) [16, с. 96–102], мы находим, что среди рисунков ребят встречаются лисы, собаки, нерпы, киты, моржи, зайчики, олени и даже слоны и обезьяны<sup>1</sup>. Кроме того,

<sup>1</sup> Тот факт, что чукотские дети изображали животных, совершенно не характерных для Крайнего Севера, наводит на размышления о том, что, вопре-

Горбунков предлагал детям запечатлеть рыб и людей. Так, школьники охотно рисовали хороводы, сцены рыбалки, охоты на морского зверя и его разделки, сюжеты охоты на уток. Есть также несколько рисунков детей, делающих зарядку. Примечательно, что все фигурки, нарисованные детьми, одеты в национальные одежды. Предлагая детям нарисовать нестатические сценки, художественный руководитель предполагал, что тестируемые дети сделают рисунок какого-либо действия или же изобразят историю с рядом разворачивающихся событий. Задание такого типа позволяло художественному руководителю мастерских проследить, каковы особенности размещения точек зрения в рисунках чукчей и эскимосов. Еще одним заданием было рисование различных строений: жилых домов, яранг, домов с метеорологическими установками. Здесь профессиональному художнику представлялось возможным проанализировать особенности восприятия пространства коренными жителями Чукотки, способы построения ими глубинного пространства на рисунке. Отдельным пунктом «тестов» была работа школьников с орнаментальными композициями. Здесь детям предстояло снова изобразить круг и куб, но уже украшенный орнаментом. Из полученных рисунков видно, что дети заполняли круги и кубы цветным геометрическим орнаментом: квадратами, ромбами и треугольниками. Кроме того, Горбунков предлагал молодым косторезам выбрать любой сосуд или вещь по своему желанию и украсить на свой вкус. В архивных документах А.Л. Горбункова описано и задание несколько другого рода: ребятам предлагалось внести в собственно традиционный орнамент растительные и животные мотивы. Это задание было разработано художественным руководителем совместно с сотрудниками НИИХП для того, чтобы проверить и оценить способность чукотских мастеров преобразовывать в орнамент объекты окружающей действительности. Примечательно, что, согласно наблюдениям Горбункова, взрослые чукотские мастера, работая над изготовлением косторезных изделий, нередко пренебрегали орнаментальными

ки установкам НИИХП не вмешиваться в творчество народных мастеров и принимать несколько «отстраненную» позицию по отношению к народным мастерам, А.Л. Горбунков все же не просто наблюдал за подростками, но именно учил ребят, как нужно рисовать.

приемами. Даже к концу своей командировки художественный руководитель не смог найти убедительное объяснение подобного отношения косторезов к этой традиции. Очевидным для Горбункова было лишь то, что игнорирование чукотскими мастерами традиционных орнаментальных мотивов резко снижало декоративные качества косторезных изделий (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/57. Л. 20).

На некоторые задания школьники «отвечали» 2–3 рисунками, некоторые задания они пропускали вовсе. В архивах имеются данные, что детьми было выполнено более 400 рисунков, которые составляли отдельную группу произведений, включенных в коллекцию Интегралцентра 1920-х – 1930-х гг. (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 3). На данный момент 440 детских рисунков хранятся в коллекции Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника [16, с. 120]. Примечательно, что 65 работ уэленских школьников экспонировались на выставке в Третьяковской галерее в 1937 г.

А.Л. Горбунков проводил «тесты Бакушинского» не только со школьниками-подростками, но и со взрослыми мастерами-зверобоями. Конечно, эта задача была куда сложнее, ведь, во-первых, морские охотники не считали необходимым отрываться от промысла ради занятий с художественным руководителем, во-вторых, Горбунков просто не мог заставить взрослых мужчин сесть за школьные парты и обязать их графически ответить на приготовленные вопросы. Здесь А.Л. Горбунков сознательно шел на хитрость: необходимые «ответы» на тестовые задания он получал из рисунков и орнаментов художников-граверов косторезных мастерских в процессе их обычной производственной деятельности или же во время прохождения курсантами-зверобоями курсов при мастерских. Таким образом, кроме четырех сотен рисунков уэленских школьников А.Л. Горбунков собрал более шестисот рисунков, ряд аппликационных нашивок на одежду, образцы вышивок и орнаментов в исполнении взрослых мастеров-косторезов (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/57. Л. 18). Эти рисунки, как и рисунки школьников, практически в полном объеме попали в коллекцию в СПГИХМЗ после Великой Отечественной войны [16, с. 120].

Кроме «тестов Бакушинского», разработанных А.Л. Горбунковым совместно со специалистами НИИХП, художественный руково-

датель внедрил также тесты, суть которых заключалась в работе народных мастеров со шкурой Гильдебранта-Хоффмана. То есть Горбунков предлагал мастерам разобрать, прокомментировать сюжеты отдельных эпизодов с расписной кожи мандарки<sup>2</sup>. По наблюдениям руководителя косторезных мастерских, интерпретации пиктографий нередко заимствовались чукотско-эскимосскими мастерами в свои работы (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 3).

Неслучайно столь много внимания было уделено именно «тестам», которые проводил в косторезных мастерских А.Л. Горбунков, и их результатам. С точки зрения художественного руководителя, «рисунок – основа основ» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/67. Л. 12). Об этом свидетельствует и то, что в косторезных мастерских под руководством Горбункова создание предварительного эскиза всегда предшествовало выполнению конкретной гравировки или любого другого косторезного изделия. По наблюдениям Горбункова, для получения одного рисунка-эталона мастера в среднем создавали не менее трех фор-эскизов (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/57. Л. 19). Ввиду того, что ряд гравированных клыков и косторезных изделий из коллекции Интегралцентра был утрачен во время Великой Отечественной войны, рисунки, собранные Горбунковым, представляют особую ценность – это единственный доступный нам сегодня источник, который дает представление об иконографии погибших во время войны произведений чукотско-эскимосского косторезного искусства.

Методы работы и способы взаимодействия профессионального художника с народными мастерами, описанные в дневниковых записях А.Л. Горбунковым, дают возможность рассмотреть механизмы его влияния на творчество народных мастеров. Из архивных материалов следует, что одни методы сотворчества Горбункова с чукчами и эскимосами были более популярны, другие использовались ими менее охотно. Вместе с тем нередко использовался не отдельный метод, но практиковались несколько методов в разных комбинациях и различной последовательности. Рассмотрим подробнее методы работы с народными мастерами, которые практиковал в чукотских косторезных мастерских А.Л. Горбунков.

### Метод картинного письма

Одной из своих первоочередных задач при работе с народными мастерами художественный руководитель считал необходимость возбуждать фантазию охотников-косторезов и их желание «рассказывать» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/50-52). Потому в косторезных мастерских Горбункова мастера нередко тренировались не просто иллюстрировать тексты, а записывать их «картинным письмом», другими словами, выполнять пиктографии. Такой принцип работы не исключал коллективного творчества, даже напротив, побуждал резчиков к обсуждению истории, уточнению ее подробностей (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/61-64. Л. 9).

Один из первых пиктографических пересказов под названием «Сказка об эрмэчыне Нанкхысьхате» был «записан» в октябре 1933 г. (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 1–2). А.Л. Горбунков выбрал сюжет этой сказки неслучайно. *Эрмэчын* буквально переводится как «более сильный» чукча, и чаще всего Эрмэчын являлся не конкретным человеком, а собирательным образом. В чукотских сказаниях антагонистом этому герою обычно служил *таньг*, грабитель-захватчик чужих стад и женщин [2, с. 33]. Отечественный этнограф В.Г. Богораз в своих исследованиях показал, что чаще всего в сказаниях чукчей упоминаются Эрмэчыны, именуемые Эленнут, Нанкачгат, Тале, Аингаыргын и др. [3, с. 57–58]. Видимо, «Нанкхысьхат», созвучный упоминаемому Богоразом «Нанкачгат», – одно из имен «более сильного чукчи», героя-защитника, под которым он был известен местным мастерам-косторезам. Нанкачгат – это своего рода чукотский богатырь, одетый в панцирь из крепкой шкуры лахтака. Как и у богатырей русских сказок, черты его гиперболизированы: «Он так велик, что во время ледохода на реке Номваан ложится поперек течения, останавливая лед, и кочевые обозы проходят по его телу, как по мосту» [3, с. 57]. Работа над «картинным письмом» сказки о Нанкхысьхате проводилась художественным руководителем с группой косторезов в поселке Дежнев. В результате дежневские мастера выполнили под руководством Горбункова серию рисунков на бумаге. Безусловно, сюжет был традиционно чукотский, однако техника и методы работы содержали новые, привнесенные художественным руководителем черты: рисунки выполнялись с учетом линейной перспективы, и, сле-

<sup>2</sup> Сыромятная кожа нерпы светлого цвета.

довательно, здесь уже прослеживалась глубина изображений. Александр Леонидович заострял внимание на том, что это были не иллюстрации сказки, а пиктография. То есть текст повествования, передававшийся устным образом, они сознательно не записывали, а саму историю можно было «прочитать» непосредственно по рисункам (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 1–2). В архивах А.Л. Горбункова значится, что мастерами было выполнено 18 рисунков непосредственно карандашами на бумаге без предварительных слепков из пластилина (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 2). Девять рисунков по «Сказке об эрмечене Нанкхысьхате» были показаны на выставке в Третьяковской галерее в 1937 г. [10, с. 74], а также входили в коллекцию Интегралцентра 1920-х – 1930-х гг. [16, с. 86]. Лишь один рисунок курсантов был опубликован в 1936 г. [7, с. 91].

#### Метод наблюдения

Источником для разработки метода наблюдения послужил конкретный случай, который произошел осенью 1933 г. после приезда А.Л. Горбункова на Чукотку в поселок Дежнев. В это время художественный руководитель жил в домике на косе, которая разделяла Чукотское море и Дежневскую лагуну. Правление Интеграла направило к нему в Дежнев юного чукчу Вуквола, который только недавно окончил школу в Уэлене. В своих дневниках художественный руководитель очень поэтично описывает атмосферу, царившую кругом: «Наступала зима, на земле лежал уже нетающий снежок, а лагуна подернулась молодым ледком, не имевшим припая со стороны тундры» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/60. Л. 9–10). В один из таких дней в поселок забежал молодой песец – недопесок. Как пишет далее Горбунков, ловить этого незваного гостя пустилась свора поселковых собак. Дикий зверек бросился по льду, чтобы скрыться в тундре, но неуклюжие по сравнению с ним собаки окружили его кольцом. Зверек с поразительной для художника ловкостью, легкостью и быстротой обманывал собак и ускользал у них из-под носа, но уйти в тундру не мог, так как вдоль берега перед ним тянулась полынья. Кружение на льду продолжалось около десяти минут, пока собаки не схватили его. Горбунков с Вукволом выбежали из дома на крики поселковых жителей и лай собак и стали наблюдать травлю недопеска, которая разворачивалась

недалеко от их дома. Художник и мастер были восхищены изяществом движений молодого хищника.

Позднее А.Л. Горбунков вернулся к обсуждению увиденных событий уже на занятиях по рисованию, за рабочим столом в дежневской мастерской. Уже тогда Горбунков отмечал склонность чукотских мастеров к эйдетицизму – схватыванию образов и способности их воспроизведения по зрительным впечатлениям. Художественный руководитель предложил Вукволу сделать карандашом наброски спасающегося от собак песца – так и появилась новая тема «Песец среди травящих его собак» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 2). Несколько лет спустя Вуквол графически перефразировал эту композицию, превратив собак в лисичек. Одна из вариаций этого мотива легла в основу художественного оформления одного из порталов Выставки народного творчества в залах Третьяковской галереи в 1937 г. (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/60. Л. 4; КП-25472/65. Л. 6).

#### Метод ситуационных макетов

Начало этому методу положила разработка рисунков уже описанного эпизода травли собаками недопеска на Дежневской косе (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 9–10). По ходу работы Горбунков обратил внимание, что хотя чукотские и эскимосские мастера обладали незаурядной эйдетической памятью, наброски по впечатлениям давались народным мастерам достаточно непросто. Поэтому при работе с косторезами художественный руководитель предпринимал попытки так или иначе им помочь.

Суть метода макетов заключалась в следующем: Александр Леонидович избирал конкретный сюжет, который мастера обсуждали всем коллективом. Далее Горбунков как можно четче формулировал народным мастерам конкретные творческие задачи. Ясные установки служили побудителями импульсов, своего рода узлами, от которых мастера-зверобой отталкивались в процессе работы. В процессе обсуждения заданного сюжета он дробился на множество небольших сцен, обрастал деталями, становился полнее, приобретал более точную и плотную устную канву. После этого Горбунков предлагал мастерам слепить несколько собак и песца. Из этих пластилиновых фигурок косторезы составляли и разыгрывали сцены погони и обороны песца. Как замечал художественный



руководитель, такой метод работы с мастерами способствовал оживлению их творческой деятельности и воображения. Когда мастера вылепливали из пластилина устные сюжеты и еще раз «проигрывали» всю историю, рассказанную перед началом работы, они все вместе, коллективно составляли композицию из готовых силуэтов, слепков и моделей. Такой алгоритм работы коллектива мастеров, с позиции А.Л. Горбункова, был наиболее продуктивным при разработке, а если быть точнее, при проектировке объемных произведений или при работе над мелкой пластикой. Метод макетов помогал мастерам находить наиболее удачные пространственные решения и при построении композиции из нескольких объемных фигур. Примером такой композиции может послужить так называемая наборная скульптура, или многофигурный этюд «Свадьба у кочующих», который Горбунков разработал с группой косторезов в 1934 г. Этюд представлял собой композицию из моржового клыка и экстрадентина на двух соединенных клыках (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 41). Примечательно, что метод ситуационных макетов Горбунков нередко использовал как подготовительный этап метода аппликаций. Например, в записях руководителя художественных мастерских этюд «Свадьба у кочующих» иногда именуется объемной аппликацией (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/57. Л. 3, 8).

#### **Метод конструирования пространственных макетов по рассказу**

В дневниковых записях А.Л. Горбункова значится, что в уэленской косторезной мастерской бывали и рассказывали мастерам-косторезам свои воспоминания и впечатления о лагере на льдине как минимум два члена экипажа погибшего во льдах Чукотского моря ледокола «Челюскин» – Параскова Григорьевна Лобза и Анна Петровна Сушкина (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 8). Сохранились и воспоминания самих полярниц, которые свидетельствуют о том, что они действительно встречались с местными жителями Чукотки. К примеру, П.Г. Лобза рассказывала, что ее очень заинтересовал быт чукчей и эскимосов. Безусловно, ни чукотский язык, ни обычаи и нравы чукчей и эскимосов не были ей знакомы. Она присматривалась к ним, знакомилась с женщинами и детьми. 7 марта 1934 г., когда ее с другими членами экипажа «Челюскина» доставили со льди-

ны в Уэлен, было созвано колхозное собрание. На этом собрании Параскова Лобза сделала доклад о походе «Челюскина» и его гибели. Далее, в течение 26 дней она вместе с бригадой совершала поездки по районам Чукотки. Лобза останавливалась в каждом селении на два-три дня и проводила собрания, беседы, проверяла работу местных национальных советов. Кроме вещей, касающихся политики и партийного строительства, полярница рассказывала о быте русских женщин, ведь чукчанки мало представляли себе их быт. Параскова Лобза вспоминала, что слушали ее с очень большим интересом, и в яранге стояла полнейшая тишина, а беседа прерывалась только тогда, когда уставал переводчик [14, с. 42–744]. Очень ценно воспоминание Парасковой Лобза о том, что во время всей экспедиции активно вел фотоотчет Петр Карлович Новицкий, фотограф экспедиции О.Ю. Шмидта. И действительно, в Государственном музее Арктики и Антарктики хранятся замечательные фотоснимки, которые запечатлевают события «Челюскинской эпопеи». Кроме того, фотонегативы Новицкого, выполненные весной 1934 г., составляли отдельную, 15-ю группу коллекции, которую комплектовал Горбунков для Интеграл-центра (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/61-64. Л. 7). Более того, весь экипаж «Челюскина» проходил через Уэлен, и каждый член экипажа, снятый со льдины, вероятно, вносил свою лепту в работу чукотских косторезов, возбуждая их воображение своими рассказами о преодолении трудностей, с которыми они столкнулись, оказавшись на льдине.

При изучении записей, оставленных А.Л. Горбунковым, становится очевидно, что метод конструирования пространственных макетов по рассказу похож на метод ситуационных макетов, который также практиковался в чукотских мастерских Горбункова. Главное различие этих двух методов, по-видимому, заключалось в теме произведений, над которыми работали мастера. Так, идейным вдохновителем для выработки метода конструирования пространственных макетов по рассказу и разработки серии макетов под названием «Лагерь Шмидта» служил прецедент с пароходом «Семен Челюскин» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/67. Л. 11). То есть событие, которое было для жителей Чукотки экстраординарным. В тех случаях, когда Горбунков выстраивал работу с чукотско-эскимосскими мастерами по методу ситуационных макетов, он выбирал знакомые

каждому коренному жителю сюжеты, такие сценки, которые они могли наблюдать каждый день непосредственно в родном поселке.

Сами пластилиновые макеты не сохранились, однако в СПГИХМЗ хранятся аппликации и рисунки чукотских косторезов, которые, по утверждению художественного руководителя, делались мастерами-косторезами с опорой на пластилиновые макеты (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 3).

#### Метод перевода по подстрочнику

Метод перевода по подстрочнику принес чукотско-эскимосским косторезам настоящую славу не только в кругах отечественных искусствоведов, но и за рубежом. В разработке этого метода снова важнейшую роль сыграла фигура первого художественного руководителя чукотских косторезных мастерских. А.Л. Горбунком уделял особое внимание искусству слова и прикладывал немало усилий, чтобы познакомить морских зверобоев с чукотскими сказками. Этому способствовала публикация в начале XX в. трудов В.Г. Богораза по чукотскому фольклору [17]. Именно чукотские сказки, собранные и записанные Владимиром Германовичем, нередко звучали в косторезных мастерских Чукотки. Елизавета Порфирьевна Орлова во время этнографической экспедиции на Чукотке в 1934 г. писала следующее: «Руководитель курсов и Науканской мастерской читал резчиком по кости чукотские сказки, собранные 30 лет назад и опубликованные проф. Богоразом и предлагал переложить на кость содержание этих сказок. <...> При мне была переложена на кость сказка о “Солнечной женщине” и об “Оленном человеке”. Учеников эта работа интересовала, иногда они сами вводили коррективы в фабулу и своеобразно художественно оформляли сюжет» (Архив МАЭ РАН. Ф. К-II. Оп. 1. Д. 187. Л. 76–77).

В одной из дневниковых записей Горбунков описывает создание первого клыка на сказочный сюжет «Сказка о глупом Келе и перехитривших его девушках». Этому событию посвящены следующие строки: «Первая сказка на клык была сделана в Наукане, на районных курсах. Ее автор – коллектив курсантов, каждый делавший вполне самостоятельные наброски. Сумма этих набросков коллективно обсуждалась. Никакого соревнования не возникало, никто не стремился, как некоторые, “обскакать один другого”» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-

25472/61-64. Л. 9). Кроме сюжетов на сказку о «Келе и девушках» мастера первой трети XX в. гравировали сюжеты таких сказок, как «Солнца жены сказка», «И был на земле великий голод», охотно выполняли гравировки сказок о китенке, великане Лолгыльне и о вороне Куркыле. Несмотря на то, что круг сказок был весьма ограничен, они все же стали богатым источником сюжетов не только для косторезов 1930-х гг., но и для младших поколений мастеров, которые ориентировались на работы своих предшественников.

#### Метод монтажа

Метод монтажа, практиковавшийся Горбунковым при работе с народными мастерами, описан художественным руководителем на примере работы с Вукволом (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 8). Так, первым этапом метода монтажа было изготовление пластилиновых фигурок бегущих и прыгающих собак и песка. Фигурки Вуквол лепил без каркасов и без определенной предметной плоскости. Горбунков пишет, что Вуквола очень захватило это занятие и через пару дней у них получилась целая «зверильница». После этого начиналось самое интересное. Чертежная доска, обернутая бумагой, трансформировалась в предметное поле. Художественный руководитель отмечал косу, лагуну, берег тундры, полыню, и начинался «театрик кукол» или «объемная мультипликация». Мастера занимались перестановкой фигур, а когда у них выкристаллизовывались удачные мизансценки из пластилиновых фигурок, художественный руководитель переносил фигурки с общего планшета и прилеплял к кускам отдельных стекол. Описанный процесс, собственно, и был монтажом. Однако на этом работа не заканчивалась, и руководитель мастерских вместе с косторезами переходил к следующему этапу работы. А.Л. Горбунков брал кусок матового стекла, фонарик, и подсвечивал готовые фигурки так, чтобы оставались четкие проекции их силуэтов. Мастера переносили силуэты в рисунки, из которых в дальнейшем вырезали силуэты-апплике. И лишь после того, как силуэты-апплике были готовы, мастера-косторезы переходили к составлению предварительной композиции для гравировки, добиваясь наиболее удачной компоновки всех элементов. Так, силуэты-апплике являлись средством фиксации наиболее удачной композиции конкретного сюжета.

### Метод аппликаций

Прежде чем раскрыть суть метода аппликаций, необходимо указать, что А.Л. Горбунков в своих дневниковых записях делал заметки о панно Анри Матисса «Танец». Эта работа французского художника была выполнена в технике «декупаж» в 1932–1933 гг. (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/53-56. Л. 7). Сущность техники Матисса заключалась в том, что художник сделал коллаж из вырезанных бумажных фрагментов, прикрепляя к холсту заранее подготовленные силуэты, меняя их расположение на плоскости холста, и добиваясь тем самым максимальной выразительности. Соответственно, наличие отдельных фигур и силуэтов позволяло Матиссу найти идеальную форму и композицию панно. Технику французского художника и перенял руководитель чукотских косторезных мастерских, работая с местными мастерами.

Из архивных материалов следует (Материалы из личного архива Ю.А. Широкова, с. 26), что в конце 1934 – начале 1935 гг. Горбунков занимался с группой подростков, которые только окончили школу. Среди них были такие молодые дарования, как Эмкуль, Нэпын, Нутескин и

Ненек. Изначально художественный руководитель дал детям рассмотреть зарисовки Вуквола «Песец и собачки». После Горбунков дал им пластилин и предложил понаблюдать за собаками, щенятами, которые с самого детства были друзьями поселковых ребятишек. Подростки пробовали лепить, но без особо выдающихся успехов. Гораздо лучше у детей получалось рисовать. Один из мальчиков, Нэпын, стал наводить контуры лисиц, собак, песцов так, что они прорезывались из бумаги альбомчика. Горбунков рассматривал такие контурные вырезки как готовые иероглифы и решил использовать их как аппликации, механически перенося их на плоскости с места на место.

### Метод ваяния

Метод ваяния применялся при работе над круглой скульптурой из моржового клыка, которую Горбунков в своих записях называет «накомодниками». Чаще всего это были фигурки морских зверей или диких животных, обитающих на просторах Чукотского полуострова: нерпы, моржи, белые медведи (Рис. 2), киты, песцы, зайцы, олени. Редко в первой трети XX в. мастера



Рис. 2. Скульптура «Медведь». Клык моржа, резьба. 1930-е гг.

Материалы из коллекции «Фототека НИИХП». Российский государственный музей Арктики и Антарктики

вырезали фигурки красноармейцев. Отдельную группу изделий составляли так называемые пеликены<sup>3</sup>.

При разработке метода ваения Горбунков опирался на мелкую пластику эскимосов с Диомидских островов. Характерной чертой эскимосской скульптуры было отсутствие каких-либо орнаментальных мотивов либо гравировки на поверхности фигур. Любопытно, что художественный руководитель сопоставлял графику Пабло Пикассо с работами чукотско-эскимосских косторезов. Для Александра Леонидовича наиболее важным было то, что чукчи и эскимосы, как и испанский мастер, тяготели к упрощению художественных форм скульптуры, стремились очистить их от излишних деталей, выявить их фактуру. Потому из рук народных мастеров выходили лаконичные образы с ясными, четкими линиями. Горбунков приводит пример создания скульптуры моржа. Силуэт этого животного сам по себе тяжелый, потому мастер стремился к проработке тонких деталей – клыков, ласт, складок, к передаче плавного поворота головы млекопитающего. При этом художник опасался перейти к чрезмерному натурализму, который был не характерен для чукотско-эскимосского искусства (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/65. Л. 5, 8).

В фототеке Всероссийского музея декоративного искусства хранится замечательная коллекция фотографий, на которых запечатлены скульптурные произведения чукотских косторезов 1920-х – 1930-х гг., наглядно показывающих, как на практике воплощался метод ваения А.Л. Горбункова.

### Метод копий

В одной из своих дневниковых записей А.Л. Горбунков подробно останавливается на явлении, свойственном каждому народному искусству и часто встречающемся на Чукотке (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/61-64. Л. 7). Речь идет о самоповторении, копировании, вольном заимствовании, к которым повсеместно прибегают народные мастера. Этот принцип не подразумевает ничего предосудительного и не имеет ничего общего с плагиатом и копированием в современном понимании. Более того, только благодаря этой традиции возможно подлинно коллективное творчество.

<sup>3</sup> Пеликены представляют собой антропоморфные скульптурки, известные в Америке под названием *billiken* или *milliken*.

Как и любое другое народное искусство, чукотский гравированный моржовый клык, в сущности, всегда был тиражным, но не уникальным продуктом, как может показаться на первый взгляд (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/53-56. Л. 11). Ошибочное суждение относительно уникальности гравированных моржовых клыков может сложиться из-за того, что большая часть клыков продавалась сразу же после изготовления и на сегодняшний день находится в частных коллекциях, а потому недоступна широкой публике и исследователям. Тем не менее, даже среди относительно немногочисленных музейных экспонатов, которые хранятся в отечественных и зарубежных музеях, можно найти подтверждающие данную позицию примеры. Продуктивность принципа свободного заимствования обнаруживается при рассмотрении работ чукотско-эскимосских мастеров на схожие сюжеты в диахронии. Можно проследить, что один мастер мог заимствовать у другого либо особенно удачную, с его точки зрения, часть композиции, либо полностью всю композицию. Без сомнения, хотя А.Л. Горбунков и привнес новые темы и сюжеты, с которыми работали мастера, сам принцип копирования не являлся для чукотских косторезов открытием и был хорошо знаком мастерам еще до приезда художественного руководителя на Чукотку (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/61-64. Л. 9–10).

Прежде всего, удивительное сходство мы находим между изображениями Пегтымельских петроглифов и чукотским косторезным искусством XX в. Сегодня в отечественных музеях хранятся и экспонируются гравированные моржовые клыки, на которых можно найти сцены, практически идентичные древним граффити на скалах Пегтымеля. Среди изображений на косторезных изделиях первой трети XX в. нередко встречаются сцены охоты на оленей, при этом фигуры оленей и охотников изображаются в профиль, все они графичные, трактованы плоско, глубина пространства отсутствует.

Помимо петроглифов Пегтымеля, сцены охоты на оленей и морских зверей можно «прочитать» и на скамейках байдар, луках и стрелах, обрядовых предметах, описанных в ряде работ отечественных и американских этнографов в XIX–XX вв. [18; 19; 20; 21].

Еще один важнейший источник иконографических заимствований чукотских косторезов – пиктографические росписи на шкурах мандарок, которые делали оседлые чукчи вплоть до

XX в. Чукотско-эскимосские косторезы начала XX в., в частности – Итчель и Рошилин, «читали» росписи для Горбункова и активно заимствовали отдельные элементы и сцены со шкуры в своих гравировках на моржовых клыках (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 5–6). Одним из самых репрезентативных и наиболее частых заимствований является сюжет с хвостами китов, который встречается на клыке Рошилина «Жизнь зверей» и «Роды у кита» (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/66. Л. 29), а также в работах Вуквола и копировавшей его позднее Веры Эмкуль (Рис. 3).

После приезда на Чукотку А.Л. Горбунков организовал в Уэленской косторезной мастерской так называемый «столик для просмотров». По воспоминаниям художественного руководителя, это был особый столик, покрытый мягкой подстилкой и окруженный четырьмя табуреточками. «Столик» являлся предметом особой гордости и радости А.Л. Горбункова (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/69-70. Л. 5). Фактически это была коллекция типовых изделий – «эталонов». «Эталоны» были представлены работами наиболее опытных косторезов, мастеров шитья и вышивания, которые рассматривались профессиональным художником как перспективный материал для возможных переработок в новых произведениях искусства. Привлекая «эталон», Горбунков стремился к тому, чтобы мастера не слепо копировали готовые образцы или выполняли самоповторения, но варьировали предложенные им сюжеты. «Эталоны» должны были вовлекать мастеров в соавторство, побуждать к самостоятельному творчеству. Многие мастера-косторезы прибывали в Уэлен из самых отдаленных поселков и оседлых стойбищ Чукотского района и приходили в Уэленскую косторезную мастерскую, чтобы посмотреть косторезные изделия и гравированные местными мастерами клыки.

Отдельный пласт работ чукотских мастеров-косторезов составляет группа гравированных клыков, посвященных так называемой «челюскинской теме», которые повествуют об истории парохода «Семен Челюскин» (Рис. 4). Крушение парохода само по себе не могло остаться без внимания местных жителей и всего Советского Союза и дало мощный импульс для художественной переработки случившегося. Кроме естественного интереса к происшествию Горбунков осознавал потенциальный спрос на косторезные изделия с гравюрами на

тему крушения «Челюскина». Поэтому еще до того, как все члены экипажа ледокола были сняты со льдины, художественный руководитель стал активно разрабатывать эту тему в косторезной мастерской Уэлена. Так, мастера-косторезы изготавливали пластилиновые макеты, художественный руководитель дирижировал своего рода «игрой в челюскинцев», народные мастера делали зарисовки различных сценок из жизни экипажа затонувшего ледокола (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/57. Л. 38–39). Сюжет, повествующий о челюскинцах, разросся до огромных для чукотско-эскимосского косторезного искусства масштабов, достигнув беспрецедентного тиража – около 120 изделий с гравировками на эту тему (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/61-64. Л. 11). Художественный руководитель писал, что на данную тему рисуют и режут все мастера (Архив ВМДИ. Ф. 8. Оп. 4. КП-25472/53-56. Л. 5–7).

Сегодня в музеях имеется всего несколько моржовых гравированных клыков и изделий из моржового клыка на челюскинскую тематику, при этом на каждом из них есть совершенно идентичные сюжеты, прослеживается сходство в построении композиции гравюр. Среди них клык Вуквола «Челюскинцы» и «Гибель Челюскина», гравированный клык «Челюскинцы» выполненный в 1930-х гг. по рисункам Вуквола, принадлежавший О.Ю.Шмидту, портсигар «Челюскинская эпопея» 1930-х гг., сделанный по рисункам Вуквола, клык мастера Эйгука. Имеются и гравированные клыки более поздних мастеров. К примеру, клык Е.Т. Ильей «Челюскинцы» 1985 г. буквально повторяет композицию клыка начала 1930-х гг., а также «Спасение бригады» Л.В. Эйнес.

Не менее показательные примеры воплощения метода копирования представляют изображения, запечатлевающие танцы на празднике кита. Наиболее ранний известный клык на этот сюжет – работа Яхтана (Рис. 6), выполненная в технике рельефной резьбы. Эскиз к этому моржовому клыку был разработан коллективом мастеров еще под руководством А.Л. Горбункова, но тема эта остается актуальной и для современных резчиков. Сегодня в российских музеях хранятся клыки Эмкуль, Емрыкаина, Иргутегиной и других чукотских мастеров, копировавших или варьировавших эскизы народных мастеров начала 1930-х гг. (Рис. 7).

Примечательно, что не только гравированные клыки по сюжетам праздников были

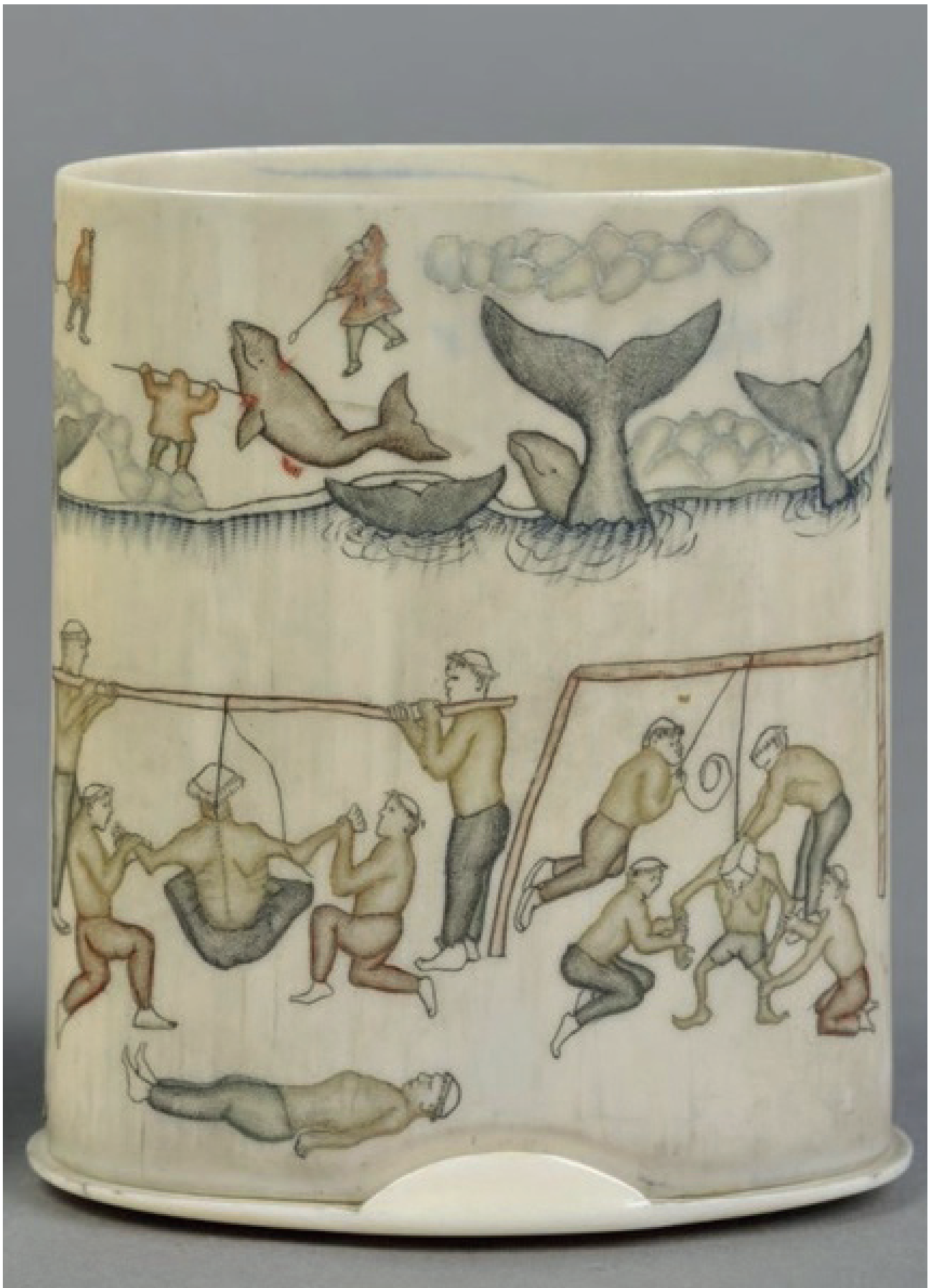


Рис. 3. Портсигар. Клык моржа, резьба, гравировка. 1935 г.  
Авторы эскиза росписи – Онно, Рошкин, автор и исполнитель формы – Сейгутегин (старший) Иван.  
Всероссийский музей декоративного искусства



Рис. 4. Портсигар разъемный «Челюскинцы». Внешняя часть. Клык моржа, резьба, гравировка цветная. 1935 г.  
Автор рисунка – Вуквол. Всероссийский музей декоративного искусства



Рис. 5. Гравированный клык «Челюскинцы» (фрагмент). Клык моржа, гравировка цветная. 1985 г.  
Мастер – Илькей Е.Т. Музейный центр «Наследие Чукотки»



Рис. 6. Гравированный клык «Танцы на празднике кита». Клык моржа, рельефная резьба. 1930-е гг.  
Мастер – Яхган. Государственный центральный музей современной истории России



Рис. 7. Гравированный клык «Праздник кита». Клык моржа, гравировка цветная. 1956 г.  
Мастер – Вера Эмкуль. Государственный музей Востока



привлекательным объектом копирования для младшего поколения косторезов. Например, совершенно обыкновенная и знакомая каждому жителю Крайнего Севера сцена «Олений поезд» (Рис. 8) работы неизвестного автора 1920-х – 1930-х гг. была буквально повторена Эмкуль уже во второй половине XX в. (Рис. 9).

Обращаясь к гравировкам на изделиях из моржового клыка, без труда можно обнаружить, что чукотские и эскимосские мастера особенно охотно привлекают в своих работах фольклорные сюжеты. Среди самых репрезентативных произведений, где в основу гравировок положена «Сказка о великане Лолгыльне», – портсигар Аромке, гравированные клыки таких мастеров, как Эмкуль, Л.И. Теютина, Л.В. Эйнес. В работах Рыпхыргына (Рис. 10), Кевелькета, Эйнес, Янку, Тынатваль, Эмкуль, Красновой (Рис. 11) легко узнать иллюстрации к «Сказке о Келе». Ряд клыков, гравированных Эмкуль, Гемауге, Эйнес, Тынатваль представляют сюжеты не менее популярной среди граверов «Сказки о вороне-Куркыле». Мастера Емрыкаин, Илькей, Эйнес, Эргиро создали замечательные гравированные клыки

по мотивам «Легенды о китенке». Примечательно, что даже мастера, гравировавшие моржовые клыки в 1980-е и 2000-е гг., равно как и прежние мастера, ориентировались на рисунки и «фор-эскизы», т.е. подготовительные эскизы мастеров времен А.Л. Горбункова, оглядывались на «эталоны», созданные в первой трети XX в.

Александр Леонидович Горбунков был профессиональным художником «с материка» и в целом «чужим» на Чукотке человеком, однако это не мешало ему интересоваться, как и чем жили морские зверобои. А.Л. Горбунков стремился проследить связь поколений коренных жителей, понять их обычаи. Художественный руководитель уважал их культуру, воспринимая ее как целостное неповторимое явление. Несмотря на то, что большая часть методов работы Горбункова с народными мастерами была ранее не знакома чукотским мастерам, он стремился изучить, сохранять и развивать существующие местные традиции. Об этом свидетельствуют факты: прежде чем начать работать с чукотско-эскимосскими мастерами, художественный руководитель изучал особенности их творче-



Рис. 8. Клык моржа «Олений поезд, аргиш». Клык моржа, рельефная резьба. 1920-е – 1930-е гг. Неизвестный мастер. Российский этнографический музей



Рис. 9. Гравированный клык «Олений поезд». Клык моржа, гравировка цветная. 1964 г. Мастер – Вера Эмкуль. Музейный центр «Наследие Чукотки»



Рис. 10. Таблетки по сюжетам сказки «Келе и девки». Клык моржа, гравировка. 1934 г. Мастер – Рыпхыргын. Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник



Рис. 11. Гравированный клык «Келе и девки» (фрагмент). Из коллекции негативов по теме «Чукотские сказки». Клык моржа, гравировка цветная. 1945 г. Мастер – Надежда Краснова. Всероссийский музей декоративного искусства

ства, внимательно рассматривал все доступные ему образцы древнего чукотско-эскимосского искусства, активно привлекал близкие народным мастерам фольклорные мотивы.

Обычно педагоги и художественные руководители, работавшие с народными мастерами, незаслуженно остаются в тени своих же учеников, а их имена оказываются неизвестными широкому кругу исследователей и профессионалов. Часто искусствоведы в своем стремлении истолковать новые глубины творчества народных мастеров как бы стесняются открыть или просто предпочитают не замечать «внутреннюю кухню» сотворчества народных и профессиональных художников. Сегодня, спустя почти столетие с момента приезда Александра Леонидовича Горбункова на Чукотку, с уверенностью можно утверждать, что профессиональному художнику действительно удалось стать катализатором развития искусства чукотско-эскимосской резной кости. Ведь, как было показано, именно А.Л. Горбунков, первый художественный руководитель чукотских косторезных мастерских, сумел деликатно внедрить и укоренить такие творческие методы, которые живут и успешно используются резчиками Чукотки и в настоящее время.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андропова В.В. Современная чукотская и эскимосская резная кость // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 15. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 5–122.
2. Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. Ч. 1. Образцы народной словесности чукоч. СПб.: Императорская Академия Наук, 1900.
3. Богораз В.Г. Народная литература палеоазиатов // Литература Востока. 1919. Вып. 1. С. 50–68.
4. Богораз В.Г. Чукотские рисунки (с 24 таблицами рисунков в тексте) // Сборник в честь 70-летия профессора Д.Н. Анучина. М., 1913. С. 397–420.
5. Бронштейн М.М., Карахан И.Л., Широков Ю.А. Резная кость Уэлена. Народное искусство Чукотки. М.: Святигор, 2002.
6. Василенко В.М. Северная резная кость: (Холмогоры, Тобольск, Чукотия). М., 1947.
7. Горбунков А.Л. Художественный косторезный промысел на Чукотке // Советская Арктика. 1936. № 6. С. 87–93.
8. Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX вв. Л.: Наука, 1970.
9. Каплан Н.И. Народное декоративно-прикладное искусство Крайнего Севера и Дальнего Востока. М.: Просвещение, 1980.
10. Карахан И.Л., Митлянская Т.Б. Проблемы современного чукотско-эскимосского искусства резьбы по кости // Советская этнография. 1970. № 1. С. 144–150.
11. Каталог Всесоюзной выставки народного самодеятельного изобразительного искусства. М.; Л.: Всесоюзный дом народного творчества им. Н.К. Крупской, 1937.
12. Лавров И.П. Рисунки Онно (к мифологии чукчей) // Советская этнография. 1947. № 2. С. 122–134.
13. Митлянская Т.Б. О работе профессиональных художников с народными мастерами Чукотки // Сборник трудов Научно-исследовательского института художественной промышленности. Вып. 6. М.: Легкая индустрия, 1972. С. 153–166.
14. Митлянская Т.Б. Художники Чукотки. М.: Изобразительное искусство, 1976.
15. Героическая эпопея. Т. 1–2. Поход «Челюскина». М.: Издание редакции «Правды», 1934.
16. Семушкин Т.З. Чукотская культбаза // Советская Арктика. 1936. № 6. С. 84–87.
17. Фисинина А.К. Чукотское и эскимосское искусство XIX–XX вв. М.: Родник, 1995.
18. Bogoras, W., 1904. The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 7. Leiden; New York.
19. Bogoras, W., 1913. The Eskimo of Siberia. The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 8. Part 3. Leiden; New York.
20. Hoffman, W.J., 1897. The graphic art of the Eskimos. Washington: Government Printing Office.
21. Nelson, E.W., 1900. The Eskimo about Bering Strait. Washington: Government Printing Office.
22. Ray, D.J., 1961. Artists of the tundra and the sea. Seattle: University of Washington Press.
22. Ray, D.J., 1980. Aleut and Eskimo art: tradition and innovation in Southern Alaska. Seattle: University of Washington Press.

### REFERENCES

1. Andropova, V.V., 1953. Sovremennaya chukotskaya i eskimoskaya reznaya kost' [Modern walrus ivory carving of Chukchi and

Asian Eskimo]. In: Sbornik Muzeya antropologii i etnografii. T. 15. Moskva; Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1953, pp. 5–122. (in Russ.)

2. Bogoraz, V.G., 1900. Materialy po izucheniyu chukotskogo yazyka i fol'klora, sobrannye v Kolymskom okruge. Ch. 1. Obratzny narodnoi slovesnosti chukoch [Materials for the study of the Chukchi language and folklore in the Kolyma Region. Part 1. Examples of Chukchi folk literature]. Sankt-Peterburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk. (in Russ.)

3. Bogoraz, V.G., 1919. Narodnaya literatura paleoaziatov [Folk literature of Paleo-Asiatic people], Literatura Vostoka, no. 1, pp. 50–68. (in Russ.)

4. Bogoraz, V.G., 1913. Chukotskie risunki (s 24 tablitsami risunkov v tekste) [Chukchi pictures]. In: Sbornik v chest' 70-letiya professora D.N. Anuchina. Moskva, 1913, pp. 397–420. (in Russ.)

5. Bronshtein, M.M., Karakhan, I.L. and Shirokov, Yu.A., 2002. Reznaya kost' Uelena. Narodnoe iskusstvo Chukotki [Bone carving in Uelen. The folk art of Chukchi Peninsula]. Moskva: Svyatigor. (in Russ.)

6. Vasilenko, V.M., 1947. Severnaya reznaya kost': (Kholmogory, Tobol'sk, Chukotiya) [Ivory carving of the North: Kholmogory, Tobolsk, Chukotiya]. Moskva. (in Russ.)

7. Gorbunkov, A.L., 1936. Khudozhestvennyi kostoreznyi promysel na Chukotke [Ivory carving art of Chukotka], Sovetskaya Arktika, no. 6, pp. 87–93. (in Russ.)

8. Ivanov, S.V., 1970. Skul'ptura narodov Severa Sibiri XIX – pervoi poloviny XX vv. [Sculpture of the peoples of the North of Siberia in the 19th and early 20th centuries]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)

9. Kaplan, N.I., 1980. Narodnoe dekorativno-prikladnoe iskusstvo Krainego Severa i Dal'nego Vostoka [Folk arts and crafts of the Far North and Far East]. Moskva: Prosveshchenie. (in Russ.)

10. Karakhan, I.L. and Mitlyanskaya, T.B., 1970. Problemy sovremennogo chukotsko-eskimoskogo iskusstva rez'by po kosti [Problems of modern ivory carving of Chukchi and Asian Eskimo], Sovetskaya etnografiya, no. 1, pp. 144–150. (in Russ.)

11. Katalog Vsesoyuznoi vystavki narodnogo samodeyatel'nogo izobrazitel'nogo iskusstva [The

catalogue of the All-Union exhibition of folk art]. Moskva; Leningrad: Vsesoyuznyi dom narodnogo tvorchestva im. N.K. Krupskoi, 1937. (in Russ.)

12. Lavrov, I.P., 1947. Risunki Onno (k mifologii chukchei) [Drawings of Onno (to the Chukchi mythology)], Sovetskaya etnografiya, no. 2, pp. 122–134. (in Russ.)

13. Mitlyanskaya, T.B., 1972. O rabote professional'nykh khudozhnikov s narodnymi masterami Chukotki [On the work of professional artists with Chukchi folk craftsmen]. In: Sbornik trudov Nauchno-issledovatel'skogo instituta khudozhestvennoi promyshlennosti. Vyp. 6. Moskva: Legkaya industriya, 1972, pp. 153–166. (in Russ.)

14. Mitlyanskaya, T.B., 1976. Khudozhniki Chukotki [Artists of Chukotka]. Moskva: Izobrazitel'noe iskusstvo. (in Russ.)

15. Geroicheskaya epopeya. T. 1–2. Pokhod «Chelyuskina» [Heroic epic. Vols. 1–2. Campaign «Chelyuskin»]. Moskva: Izdanie redaktsii «Pravdy», 1934. (in Russ.)

16. Syomushkin, T.Z., 1936. Chukotskaya kul'tbaza [Kultbaza of Chukotka], Sovetskaya Arktika, no. 6, pp. 84–87. (in Russ.)

17. Fisina, A.K., 1995. Chukotskoe i eskimoskoe iskusstvo XIX–XX vv. [Chukchi and Eskimo art of the 19th and 20th centuries]. Moskva: Rodnik. (in Russ.)

18. Bogoras, W., 1904. The Chukchee. The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 7. Leiden; New York.

19. Bogoras, W., 1913. The Eskimo of Siberia. The Jesup North Pacific Expedition. Vol. 8. Part 3. Leiden; New York.

20. Hoffman, W.J., 1897. The graphic art of the Eskimos. Washington: Government Printing Office.

21. Nelson, E.W., 1900. The Eskimo about Bering Strait. Washington: Government Printing Office.

22. Ray, D.J., 1961. Artists of the tundra and the sea. Seattle: University of Washington Press.

23. Ray, D.J., 1980. Aleut and Eskimo art: tradition and innovation in Southern Alaska. Seattle: University of Washington Press.



Г.В. Махачкеева\*

НЕКОТОРЫЕ ТРАДИЦИИ СКОТОВОДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ  
АЛАРСКИХ БУРЯТ

Статья посвящена традициям скотоводства аларских бурят – одной из немногих среди монголызычных народов этнотерриториальной группы, которая издревле вела оседлый образ жизни, обусловленный благоприятными природно-климатическими и ландшафтными условиями лесостепи. Географический фактор и оседлость определили локальную специфику скотоводства аларских бурят (видовая структура скота и хозяйственный календарь, способы ухода и защиты), во многом отличающегося от кочевых экономик Центральной Азии. В статье выявлены некоторые автохтонные компоненты древней хозяйственной деятельности тюркского происхождения, прослежены эволюционные, а также трансформационные процессы в исторической динамике и некоторые социально-экономические последствия преобразований. Автором представлена общая картина формирования и развития скотоводства локальной группы аларских бурят, позволяющая по-новому взглянуть на методы хозяйствования монгольских народов.

*Ключевые слова:* аларские буряты, Предбайкалье, традиции, скотоводство

**Cattle breeding traditions of the Alar Buryats.** GALINA V. MAKHACHKEEVA  
(Independent researcher, Ulan-Ude, Russia)

The settlement area of the Alar Buryats is located on the most fertile lands of ethnic Buryatia – in a remote part of the left bank of the Angara River in the Irkutsk region. Natural, climatic and landscape conditions largely determined the multifaceted nature of their economic and cultural activities. This ethno-territorial group is one of the few groups among the nomadic Mongolian peoples, which led a settled way of life using only some nomadic elements in their household. The article is devoted to the analysis of the specific features of one of their leading industries – cattle breeding. The author reveals autochthonous components of Turkic origin in their economic activities and cultural life, traces evolutionary and transformational processes in historical dynamics and presents socio-economic consequences of these transformations.

*Keywords:* Alar Buryats, Baikal Region, traditions, cattle breeding

Тема бурятского хозяйства считается достаточно изученной. При этом существующие исследования в основном носят обобщающий характер. Мало внимания обращается на то, что этническая Бурятия расположена на терри-

тории, являющейся переходной экологической зоной, где многообразие природных условий определило разные хозяйственно-культурные типы, что, без сомнения, предполагает и наличие разных культур. Это оседлая и кочевая, зем-

\* МАХАЧКЕЕВА Галина Виссарионовна, независимый исследователь, г. Улан-Удэ.

E-mail: [ecoprint@inbox.ru](mailto:ecoprint@inbox.ru)

© Махачкеева Г.В., 2022

ледельческая и скотоводческая, охотничья и рыбацкая, таежная и степная, горная и равнинная, речная, озерная и даже морская (поморы Байкала). В связи с этим большое значение имеет изучение хозяйственной деятельности локальных групп, которые в ходе исторического развития претерпевали различные трансформационные и модернизационные процессы под влиянием разных этнических культур, конфессий и государственной политики.

Научный интерес к теме хозяйствования аларских бурят определен тем, что Аларская долина, ареал расселения данной этнотерриториальной группы, расположена на самых плодородных землях этнической Бурятии, в лесостепной полосе – переходной зоне от тайги к степи. Территория находится на западной периферии Предбайкалья в левобережье реки Ангары, в Аларском районе Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области. Частично изолированная, с юга и юго-запада она окаймлена таежными массивами Саянских гор, с востока – водами Ангары. Влияние благоприятных природно-климатических и ландшафтных условий лесостепи обусловило комплексный характер хозяйствования локальной группы, где ведущими были пашенное земледелие и полуседлое скотоводство, на раннем этапе сочетающиеся с промысловой деятельностью – охотой и рыболовством. Следует подчеркнуть, что именно из-за черноземья Аларская долина считается одним из важнейших хлебопроизводящих очагов не только Предбайкалья, но и всего Байкальского региона. Она входит в ареал распространения курумчинской аграрной культуры тюркского происхождения, который традиционно включает регионы Южного Приангарья, Верхней Лены и побережья по обе стороны Байкала [26, с. 193].

Скотоводческое хозяйство аборигенного населения левобережья Ангары нашло некоторое отражение в этнографической литературе. В первых записках в 1626 г. подъячий М. Перфильев описывал бурят как оседлых: «люди сидячие», имели «коней, коров, и велбудов бесчисленно» [21, с. 32]. И. Идес (1693 г.), проезжая через Братский и Балаганский остроги, заметил, что «буряты очень богаты скотом – в особенности быками и коровами, у которых длинная шерсть и совсем нет рогов» [6, с. 11]. В 1752 г. И.Г. Гмелин сообщает, что у балаганских бурят преобладали быки, т.е. крупный рогатый скот (КРС), и по количеству скота они да-

леко уступали бурятам, живущим за Байкалом, у которых овцы составляли 50% от поголовья [6, с. 91].

В советский период первые сведения о скотоводстве рассматриваемой нами группы появляются в работе И.И. Серебренникова [24]. Этот труд содержал дореволюционные данные в целом о хозяйствовании бурят и внес существенный вклад в региональную этнографию, поскольку основан на материалах подворных исследований 1887–1889 гг. и переписей 1897, 1916, 1917 гг. Позже скотоводство непосредственно у аларцев рассматривали Ж.А. Зимин [12], Д.М. Маншеев [14; 15]. Молочное хозяйство балаганских бурят описано М.Н. Хангаловым [27]. При этом следует отметить, что если состояние отрасли в хозяйственном аспекте подвергалось анализу в этнографической литературе, то собственно скотоводческие традиции представляются недостаточно изученными. Частично данная тема была рассмотрена М.Н. Хангаловым [27], Ж.А. Зиминим [12]. Применение продуктов скотоводства в питейной культуре и в народной медицине описано в работах автора данной статьи [17; 18]. Следовательно, в научной литературе скотоводческая культура аларских бурят не получила полного освещения. В частности, не были прослежены последствия трансформаций, происходивших в ней под влиянием географических и социально-экономических процессов; более подробного изучения требуют видовой структура скота, его содержание, защита и лечение, заготовка кормов, способы и средства передвижения, использование животноводческой продукции и ее сбыт не только в пределах страны, но и за границу, отраслевая диалектная лексика, воззрения, связанные со скотоводством и т.д.

Скот у аларских бурят представлял крупнейшую местную бурятскую породу: малорослые и малосильные, но выносливые, неприхотливые лошади, овцы преимущественно монгольской породы. При этом овцеводство и коневодство приоритетными у аларцев никогда не были из-за отсутствия широких степных пространств и глубокого снежного покрова. Численность овец увеличивалась только в случае необходимости: например, в зависимости от спроса в суконной промышленности края [23, с. 59]. КРС имел основное значение (мясо-молочная и кожная продукция), использовался в качестве тяглового и верхового. Высокий качественный травяной покров Аларской долины позволял культивировать

именно этот вид, как нельзя больше отвечающий потребностям оседлости. Также аларские буряты, одни из немногих в Предбайкалье, разводили верблюдов. Мяса от взрослых особей получали от 25 до 30 пудов, шерсти собирали до 20 фунтов с каждого животного [27, с. 231]. К 1886 г. численность верблюдов достигала 219 голов. Рост стада объясняется открывшимся сбытом верблюдов в Калифорнию, а также освоением Амура [11, с. 56]. Развивали свиноводство: если в 1844 г. у балаганских бурят насчитывается 750 голов свиней, то в 1887–1888 гг. – 3448 особей, что свидетельствует о росте земледелия [14, с. 71; 2, с. 26]. Следовательно, видовой состав скота и его численность не были постоянными, адаптируясь не только к природным условиям, но и к происходящим экономическим процессам, а также их последствиям.

Хозяйственный календарь в скотоводстве аларцев делился на два периода: стойловый и пастбищный, их продолжительность зависела от климатических условий [12, с. 66]. После летних пастбищ скот пасли на выкошенных лугах и *утугах* (окультуренных угодьях на приусадебных территориях), а затем – на полях после уборки урожая. Зимний выпас не практиковался ввиду глубокого снега. С наступлением морозов начинался стойловый период (около восьми месяцев) с содержанием каждого вида скота в отдельных загонах-*хурээ* разных размеров. Крытые стойки-*хотоны* утепляли смесью глины и коровьего помета [12, с. 66]. С осени животных кормили обильно, так как благодаря упитанности они легче переносили морозы. Зимой корм давали три раза в день, в полдень поили. Ежедневно убрали навоз *шэбхэ*, который в специальных санных коробах-*шэхэнэг* вывозили на *утуги*, где весной его сушили, разбросав по всей территории, и измельчали специальными приспособлениями – бревнами-*балурами* с зубьями. Таким образом на удобренной почве получали качественное сено. Часть сухого измельченного навоза, называемого теперь уже *хиш*, зимой использовалась в качестве подстилки скоту [12, с. 67]. Жидкие экскременты животных не растекались по такому подстилу, а просачивались сквозь толстую мягкую подушку, таким образом оставляя поверхность сухой. Сверху ежедневно подсыпался новый слой подстилки. Новорожденных телят держали в отапливаемых помещениях. В мае животных частично переводили на подножный корм – прошлогоднюю отаву – *хагдан ногоон*.

Пастбищный период открывался переездом из зимников *убэлзоон* или *хуури* в летники *зуһалан* в основном на небольшие расстояния – от 3 до 15 км. Летники, обычно расположенные в долинах рек, представляли собой стационарные стоянки, где имелись четырех-, шести-, восьми-стенные деревянные юрты со всеми необходимыми хозяйственными постройками на задах (телятник, сарай для телег, дров и инвентаря, навесы *һарябша*, где в тени доили коров). Переезд на летники в первой или второй декаде июня сопровождался четкими ритуальными правилами. Сначала приводили стоянку в порядок: женщины мыли и убрали юрты, мужчины занимались ремонтом помещений. Старший, первым открывая дверь юрты, приговаривал:

«Шара тоһоо шарьюулхая,  
хурэнгээ хоорулхээ ерээбди!  
Онгоннай орожо ерэхэнь,  
бурхамнай буужа ерэхэнь!  
Боротойшуул, бодожо ошогты!  
Харатайшуул, харайжа гарагты!»

«Начнем пенить-кипятить желтое масло,  
курунгу!

Онгон наш прибудет сюда,  
божество наше появится здесь!  
Мраконосные, темноносные,  
убирайтесь, удаляйтесь!» [12, с. 78].

Летники, как и зимники, заселялись по родовому принципу: в общей ограде *хуреэн* располагались несколько юрт одного рода во главе со старейшиной. В общем пользовании были: кожемялка *эрьюулгэ*, хлебопечь под навесом, коновязь, юрты-поварни *тоғоо нэрээшэ* (досл. для тарасунокурения), где перегоняли молочную водку *тарасун*, готовили пищу, хранили продукты, заготавливали впрок масло и творожистый концентрат *арсу*. Общими на зимниках были также окультуренные приусадебные территории, амбары, инвентарь, загоны для животных. Все крупные сельскохозяйственные работы выполнялись всем родом. В целом весь бытовой уклад аларцев был основан на родовых коллективных принципах.

Перед отъездом на летники везде царил праздничная суета: грузили домашний скарб, сундуки с одеждой и постельными принадлежностями, переодевались в чистую одежду, варили мясо из последних весенних запасов *хур мяхан* и накрывали столы. Выезжали обозом

из нескольких запряженных лошадьми телег, позади которого гнали скот. Перед въездом на летник проводили ритуал окропления молоком, приговаривая:

«Гэртээ ерэжэ гүдэһээ дуурэн,  
хурээдэ ерэжэ хурэнгээ булэн  
байхын хайра болог!  
Хурэйн эжэн Хухэ Гужар убгэн,  
убэртые мнай оохэтэй, дэлэнтые мнай хутэй  
болгоохо хайра ургэнэбди!»

«Приехав, в юрте сытно будем жить;  
въехав в курен (ограду),  
курунгу будем месить – это наше прошение.  
Хозяин курен-ограды Синий Гужар старец,  
чтобы рогатый скот нагуливал жир,  
чтобы вымя наполнилось молоком –  
молимся за это!» [12, с. 79].

Основными работами на летниках были дойка коров, уход за телятами, заготовка молочных продуктов на зиму, выделка шкур, катание войлока, шитье и ремонт одежды и обуви.

В середине XVIII в. с ростом земледелия у зажиточных домохозяев появились весенники *хабарзаан* и осенники *намарзаан*, куда скот с летников перегонялся для пастбы по жнивью. Здесь тоже были усадебные комплексы: стационарные жилища с хозяйственными постройками, в отличие от летников дополненные амбаром и огороженными участками для сена и хлебных стогов.

В целом кочевки аларских бурят на небольшие расстояния не имели такого значения, как у классических кочевников аридных зон, из-за истощения ресурсов покидающих свои места в поисках новых. В то же время исследователи не приравнивали эти кочевки к переездам сибирских крестьян с деревень на заимки [23, с. 79]. Действительно, здесь наблюдалась особая организация жизни, когда переезд со всем скарбом всегда был продиктован стабильностью быта, четкими сроками, то есть только производственной необходимостью с определенными задачами, на конкретные стационарные стоянки со всем необходимым. Согласно типологии, разработанной А.М. Хазановым в 2002 г., хозяйство, в общем балансе которого преобладает земледелие, относится к полуоседлому [14, с. 70]. Такая форма в XVIII–XIX вв. была характерна для алтайцев, хакасов и якутов [3, с. 73]. У бурят в тот период модель с отсутствием

отчетливо выраженных кочевых традиций с полным правом можно назвать локальным феноменом, бытовавшим в Аларских степях.

Основной важной летней страдой у аларцев всегда было сенокосение. О его древних корнях свидетельствует исконная терминология с тюркскими вкраплениями, частично не зафиксированная в бурятском литературном языке. Она характерна для инвентаря и всего сенокосного процесса: *убһэн* – сено, *бухал* – копна, *сомоо* – стог, *аса* – деревянные вилы, *аали* – валки, *булхаа шэрэхэ* – перевоз сена на волокуше, *сомоо хурилха* – закладывать стог, *сомоо бээлхэ* – создавать остов зарода, *сомоо толгойлхо* – вершить стог, *татуурга* – крюк для вытягивания сена из стога и т.д. К тюркизмам совершенно определенно можно причислить: *тармур* – грабли, *штармаг* – металлические вилы, *хажуур* – коса-горбуша, *бастриг* – шест для придавливания сена на возу и т.д. Косьба *хажууром*, аналогом тюркской косы, напоминала рубку, а не подрезание травы, поэтому по-бурятски «косить» означает «рубить» (*шабшаха*). Такую косу не отбивали молотком, а точили на особом точиле [13, с. 85]. Косили в обе стороны, согнув одну ногу в колене. В конце XVIII в. горбуша была заменена русской литовкой.

За 10–15 дней до сенокосной страды распределялись деляны – *хадасын тэһэн*. Сенокос начинался в конце июня или в начале июля и длился до сентября. Аларцы различали сено луговое (*голи ногоон*), ветошное (*шандаруу* или *намшуурга убһэн*) – для овец, коз, телят; солончаковое (*хужар ногоон*), самое лучшее, – для дойных коров; утужное (*утэеы ногоон*), для КРС и лошадей – на унавоженных утугах [12, с. 67]. Их возделывание возникло еще в тюркский период [14, с. 68]. Заслуживают внимания свидетельства А.Ф. Миддендорфа, который во время поездки по Сибири восторгался бурятским орошением и удобрением лугов. Особенно удивительным исследователю это казалось в сравнении с сельским хозяйством Европы, где при высшей степени развития эти задачи все еще были практической проблемой [22, с. 693]. Об утужном хозяйстве в дореволюционной печати писали неоднократно как об особой отрасли хозяйства, а в 1896 г. бурятское хозяйство даже было представлено на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде [1, с. 54]. Именно благодаря сенокосам аларские буряты всегда регулировали численность скота и решали главную проблему скотоводов –



бескормицу, что исключало падеж от голода. Кроме того, при стойловом содержании устранялись потери от холода, пропаж, переизбытка поголовья, климатических стрессов. В отличие от кочевой экономики, где массовые падежи от засух и джута – частое явление, у аларцев сведения о таких явлениях не обнаруживаются [15, с. 140]. Следовательно, технологии сенозаготовок и инвентарь, имеющие тюркское происхождение, а также весь хозяйственный цикл, обеспечивали отрасли стабильность, и главную угрозу для нее представляли только разного рода болезни и эпизоотии.

С XVII в. хозяйство аборигенов в Предбайкалье претерпевает значительные видоизменения. Идет постепенное сокращение породных земель из-за растущего миграционного притока с западных областей страны. Доля скотоводства в хозяйстве уменьшается и в связи с активным распространением земледелия. Несмотря на это, по абсолютному количеству скота в конце XIX в. в губернии на первом месте стоит Балаганский уезд (208 712 голов скота всякого рода), затем следуют уезды Верхоленский и Иркутский (81 051 голов), обладающие почти равным количеством, и последнее место занимает Нижнеудинский (4 144 голов) [24, с. 103]. В 1905 г. на одно бурятское хозяйство в Аларском ведомстве приходилось 13,6 десятины, тогда как в соседних русских волостях: Черемховской – 13,4; Заларинской – 12,3; Зиминской – 11 десятин [12, с. 63]. Здесь следует отметить, что, по справедливому замечанию М.Н. Богданова, многое в развитии земледелия зависело от обеспеченности хозяйства тягловыми животными. Исследуя инородческое земледелие Енисейской губернии и сравнивая его с местным крестьянским хлебопашеством, он указывал на прямую зависимость производительности пашен и размера запасов от размеров скотоводства [19, с. 126]. Аларские буряты, относясь к числу крупнейших производителей зерна в губернии, по-прежнему одновременно оставались скотоводами. Их комплексный хозяйственный цикл был выработан уже с учетом потребностей не только скотоводства, но прежде всего земледелия. Главным ориентиром был собственный полеводческий календарь. В основном он совпадал с христианскими праздниками: Еремеев, Николин, Петров и Покров дни. Если хлебоуборку все население заканчивало одинаково к Покрову, то сроки сева отличались: русские хлебопашцы, выходцы с запада страны, ориентировались на

Егорьев и Еремеев дни. В связи с этим все полевые работы у коренного населения обычно проводились позже на 5–10 дней, чем у русских крестьян. Буряты сеяли в зависимости от погоды: у них были свои проверенные временем и опытом приметы (Центр восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, далее – ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 26. Оп. 3. Д. 134. Л. 14). Следовательно, в ходе модернизационных процессов хозяйствование аларских бурят к концу дореволюционного периода приобретает уже земледельческо-скотоводческий характер. Тесное взаимодействие и взаимообусловленность разных хозяйственно-культурных типов значительно повышали уровень их потенциальных возможностей и позволяли умело регулировать развитие хозяйств.

С приходом советской власти отрасль существенно видоизменилась. Как известно, аграрная система СССР часто не учитывала традиционные формы хозяйствования и природопользования. Политика во многом имела откровенно антикрестьянскую сущность. В Аларском районе это проявилось в изъятии частного скота в коллективную собственность на начальном этапе, затем – в ликвидации малых деревень с последующим их укрупнением, затоплении части плодородных земель под Братское море, лишении сенокосных угодий, полном исчезновении верблюдоводства и запрете частного коневодства, ограничениях в поголовье КРС, овец, свиней и т.д. Имеется множество свидетельствующих об этом документов [10]. Существовал сельскохозяйственный налог, устанавливались нормы сдачи мяса, шерсти, молока, масла животного, сметаны, яиц, картофеля. В случае неуплаты налоговые агенты обыскивали жилища и вывозили самое ценное: швейные машины, охотничьи ружья и даже тулупы (Полевые материалы автора, далее – ПМА. Информант Н.Б. Дагаева, 1936 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2020 г.). Данные информантов позволяют проследить непрерывный характер ограничений, охватывающих почти весь советский период:

«В нашей деревне не разрешали расширять огороды даже при наличии свободной земли, сокращали приусадебные участки, при этом освобожденные пустыри оставались бесхозными. Колхозники были вынуждены разводить много кур, чтобы битой птицей закрывать налог по мясу. Многие семьи в этот период вы-

нуждены были уехать из родных мест в другие регионы» (ПМА. Информант И.С. Балыкова, 1935 г.р., с. Дээдэ Олзоби Аларского района Иркутской области, 2016 г.);

«Когда в счет долга у нас забрали швейную машинку, это было семейной трагедией. С тех пор прятали все. Например, шкуры – в крапиве, а вечером шли с ними к соседям при лунном свете мять их на кокемялке, которую потом разбирали на части и прятали в подполье. В 70-е годы, когда у нас была одна корова на семью из 11 человек (свекровь, муж и восемь детей), председатель сельсовета сказал мне: “Говорят, вы держите много свиней? Почему нарушаете закон?”. Я ему ответила: “Хорошо, я не буду нарушать закон, а кто будет кормить моих детей? Вы?” Он промолчал» (ПМА. Информант Н.Б. Дагаева, 1936 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2020 г.);

«Кроме мяса, сдавали яйца, сметану, масло сливочное. Собранную за несколько дней сметану мы с сестрой в деревянной кадучке *торхо* мутовкой сбивали в масло. Есть сметану нам не разрешалось до тех пор, пока не будет сдан налог. Помню, как к нам приходили учетчики и вместо 10 свиней насчитали 4, а мы, дети, удивлялись, что они неправильно считают» (ПМА. Информант К.Н. Иринчиева, 1946 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2018 г.);

«Учетчики заходили во все стайки и считали даже кур. Особенно строгой была одна из женщин. Молва о том, что идет комиссия, разлеталась по деревне и люди в панике пытались спрятать лишний скот» (ПМА. Информант В.А. Бабаринова, 1953 г.р., с. Саган Жалгай Аларского района Иркутской области, 2019 г.).

Эти свидетельства находят подтверждение в официальных документах. Так, в 1975 г. в Аларском районе сохранялись нормы содержания скота на семью: 1 корова, 1 голова молодняка КРС, 1 свиноматка с приплодом до 2 мес. или 2 свиньи на откорме, 3 овцы, козы старше года, а при отсутствии коровы или свиньи – не более 5 овец и коз старше года, при этом налогом облагалось каждое животное, даже цыплята, новорожденные поросята, телята, ягнята. Этот документ в районной газете «По заветам Ленина» был напечатан на последней странице, без указания авторства [20]. Следует отметить, что количество едоков при этом не учитывалось. По сведениям информантов, аналогичная ситуация наблюдалась в Кахинской долине в правобережье Ангары (современный Осинский район),

где тоже были плодородные земли: «На семью с 9 детьми у нас была 1 корова. Вопреки запретам родители купили вторую, но пришли с сельского совета люди, закололи ее, тушу повесили на забор и ушли. Родители были дома, но не выходили на улицу, смотрели в окно и плакали». (ПМА. Информант Е.И. Даргеева, 1949 г.р., с. Каха Осинского района Иркутской области, 2019 г.).

В это же время в других районах Иркутской области не было таких жестких ограничений. Например, в Баяндаевском районе в правобережье Ангары, где из-за более скудных земель приоритетным было скотоводство, а не земледелие, на частном подворье содержали КРС – до 10 голов, овец – до 20, кони частных лиц паслись в колхозных табунах (ПМА. Информант Э.З. Хаптанова, 1949 г.р., с. Онгой Баяндаевского района Иркутской области, 2021 г.).

Имея такое большое личное подсобное хозяйство (ЛПХ), правобережные эхиритские буряты еще с советских времен прочно освоили колхозные рынки близлежащего Иркутска. Эта разница в материальном положении левобережных и правобережных приангарских бурят особенно ярко проявлялась на бурятских свадьбах, во время церемонии одаривания молодоженов подарками. «Эхиритские буряты считались богатыми сватами: были в дорогих мехах и украшениях, дарили много золота и дорогие подарки, а мы, аларцы, на их фоне всегда выглядели бледно. Что мы могли дарить, имея одну корову на многодетную семью? Дарили живность, да и то не всякую, только свинью или овцу» (ПМА. Информант Т.В. Махачкеева, 1973 г.р., г. Улан-Удэ, Республика Бурятия, 2017 г.). Живность тоже считалась очень хорошим подарком, но при этом все знали, что он вручается не сразу, а только тогда, когда даритель сообщит о его готовности, т.е. иногда приходилось долго ждать, когда обещанный «подарок» подрастет.

Не было запретов и в других бурятских регионах: Республике Бурятия, Агинском округе (ПМА. Информант Ц.Л. Аюржанаева, 1958 г.р., с. Гунэй Агинского района Читинской области, 2021 г.).

Причина столь существенных хозяйственных отличий, скорее всего, состоит в том, что возможностей для развития ЛПХ в Аларском районе не было, поскольку все земли Алари – плодородные черноземы – были полностью отданы под зерновые, а сенокосные деляны сельчан находились на болотах, полянах, опушках

березовых рощ – в местах, не доступных для сельскохозяйственной техники. Как известно, в СССР началось распахивание залежных и целинных земель в целях увеличения производства зерна, когда из-за его дефицита впервые начался импорт пшеницы для внутреннего потребления [23, с. 164].

В этих сложных условиях аларские буряты, не вступая в противоречия с методами хозяйствования советской экономики, нашли выход в развитии частного свиноводства. Используя преимущества природно-климатических условий, они с весны до осени выращивали около 10 голов свиней вместо положенных 1–2. Свободный выпас в небольших селах позволял скрыть излишки от учетчиков (ПМА. Информант А.Б. Булытова, 1951 г.р., с. Куркат Аларского района Иркутской области, 2019 г.). Выручал картофель (его выход с десятины пашни составлял в среднем сам-14). Среднестатистическая семья, высаживая 5–10 мешков, собирала 70–150. Часть урожая сдавалась государству, остальная шла на питание семьи, семена и корм скоту. Зимой в каждом доме ежедневно варился картофель, в основном уходящий на корм свиньям [16, с. 385]. Кроме того, летнее обилие трав с хорошими кормовыми достоинствами, пастбища на жнивье до глубокой осени, мучные отходы с мельниц позволяли выйти из положения. Разводили также кур, гусей, уток, индюков. С наступлением холодов начинался забой птицы и скота: топили свиной нутряной жир, в деревянных ящиках солили сало, ошпыливали и опаливали птицу. Несомненно, все это свидетельствует о высоких адаптационных способностях аларских бурят.

В целом следует признать, что жесткие ограничения в сфере хозяйствования, внесенные советской властью, имели для коренного населения отрицательные социальные и моральные последствия. В связи с ухудшением экономической ситуации люди мигрировали в другие регионы страны, тем самым была окончательно разрушена родовая структура аларских бурят, начавшая размываться еще с проводимой государством политики укрупнения сел. Были разорваны родственные и поколенческие связи. Начались изменения в вековых коллективных традициях родовой и улусной общин аларцев, что в целом отличало их оседлое общество от кочевых монгольских народов. Думается, что последствия этих преобразований еще предстоит осмыслить.

Постсоветский период в районе был ознаменован изменениями, характерными для всей страны: развалом агропромышленного комплекса, приватизационными мероприятиями, распределением земельных угодий и переходом к рыночным отношениям. Появились акционерные общества, кооперативы всех типов. Было возрождено коневодство в ЛПХ. Этому способствовали климатические условия, изменившиеся после появления рукотворного Братского водохранилища, когда были затоплены гектары плодородных земель: уменьшился снеговой покров, в связи с чем возникла возможность практиковать непопулярную ранее из-за глубоких снегов тебеневку (зимний выпас). Приватизация увеличила размеры пастбищ и сенокосных угодий, а также и численность поголовья (от 1–2 голов КРС до 3–20 без учета молодняка), и в целом способствовала концентрации скота на частном подворье. Спрос обеспечивает близкое соседство емкого рынка, сосредоточенного в индустриальных мегаполисах Иркутской области: левобережных приангарских городах Ангарск, Усолье-Сибирское, Черемхово. В личном пользовании появилась сельскохозяйственная техника. Процесс заготовки сена стал полностью механизированным, не требующим помощи женщин и детей, участие которых раньше было необходимым. По-прежнему аларцы ограничивают поголовье овец и уделяют внимание содержанию свиней. Развитие региона ориентировано в пользу индивидуального сектора, наиболее чутко реагирующего на запросы рынка. Как видим, несмотря на сложности переходного периода с его глобальными изменениями, для аларских бурят он стал созидательным. По сведениям информантов, впервые за много лет они, в отличие от других этнотерриториальных групп бурят, получили возможность свободно развивать скотоводство.

Большой научный интерес для исследователей представляют и скотоводческие традиции бурят, которые имеют существенные этнотерриториальные различия. Аларские буряты сохранили самобытную культуру в том числе благодаря отсутствию влияний пришлых религий, в частности – буддизма. Эта ситуация в целом характерна для Предбайкалья. Рассмотрим лишь некоторые традиции.

Об устойчивости верований в хозяйствовании свидетельствует один из древних обычаев – обряд очищения скотного двора *хурээгэ арюулха*. Стоит подчеркнуть, что специальный

дух, покровитель скота и хлева, имеется также у многих тюркских народностей, например, у татар [4, с. 111]. Проводится обряд весной, с прилетом птиц, в некоторых деревнях еще и осенью, до первого снега. С ритуальной пищей в руках семья следует за хозяином дома или старейшиной рода, несущим чашу с молоком и курящуюся траву, которую затем оставляют в укромном месте. С молитвами обходится двор, угощения раскладываются на столбах (ПМА. Информант А.М. Ухакшинова, 1962 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2019 г.). Обряд характеризуется внутриареальной вариативностью, определенной, видимо, родоплеменной принадлежностью: так, в с. Ныгда (род дуртэн) призывают *Буха-нойона* (ПМА. Информант С.Д. Степанова, 1958 г.р., с. Ныгда Аларского района Иркутской области, 2016 г.); в с. Хадахан (представители рода хангин племени булагатов), расположенном на берегу реки Ангара, хозяйкой двора является *Сахали-Тажья* – птица чайка (ПМА. Информант Н.В. Петрова, 1961 г.р., с. Хадахан Нукутского района Иркутской области, 2016 г.); в с. Кукунур (род бадархан) считается, что хозяином скотного двора может быть только конь и здесь им является *Алаг Даахан* – Пегий Конь (ПМА. Информант М.М. Ухакшинов, 1958 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2019 г.). Все три персонажа вызывают много вопросов, требующих специального исследования.

Любопытны и свиноводческие традиции. Известно множество археологических, фольклорных и лингвистических фактов, свидетельствующих о том, что предки бурят свиноводство знали, но к приходу русских свиноводство бурят замечены не были [7, с. 169]. На территории Аларской долины кости свиноводства, датируемые эпохой неолита, были найдены в поселении Арын-Жалга [9, с. 124]. Есть и другие широко известные данные: свинья входит в состав 12 астрологических животных в восточном календаре, который распределяется на годы, месяцы, дни недели и часы суток. Например, время свиноводства в сутках *гахай саг* – с 9 до 11 часов вечера [25].

В свиноводческой практике аларцев существуют свои верования. Так, при переселении на новое место принято сообщать об этом животным. Хозяин дома заходит в свинарник и говорит примерно следующее: «Пойдем жить в другой дом, нам будет лучше, там тепло,

светло и много хорошей еды!» Считается, что в таком случае при свободном выпасе свиноводы сами находят дорогу к новому жилищу (ПМА. Информант А.Д. Муруева, 1957 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2015 г.). Вообще аларцы верят, что животные все понимают, только говорить не умеют, нельзя их бить, обижать – грех *сээр – нюдэниин харааха* (досл. глаза будут ругать), наказывать можно только в качестве воспитательной меры, надо хорошо кормить, содержать в чистоте и тепле.

Довольно редкий обряд, направленный на сохранение и приумножение живности, заключается в закапывании с заклинаниями свиных голов под столбы скотного двора (ПМА. Информант Ч.А. Батомункуева, 1983 г.р., с. Куйта Аларского района Иркутской области, 2019 г.). Обычно скотоводческие обряды у аларцев проводятся с белой пищей. В данном же случае наблюдается кровавое жертвоприношение *шууһэр*, что вызвано, видимо, довольно серьезными причинами. Текст заклинаний не разглашается, возможно, они относятся к разряду тех, что передаются по наследству. Полной иллюстрацией этого обряда являются археологические находки у ранних монголов шивэй в Приамурье: закопанные по углам домов челюсти свиноводства [7, с. 170]. Также старинные обычаи закапывания головы свиноводства (кабана) под порогом жилища зафиксированы у закаменских бурят, находящихся с аларцами в одной племенной группе хонгодоров, но проживающих в горной местности Республики Бурятия [5, с. 9].

Свиноводство считается умным животным, поэтому призывника перед уходом в армию кормят блюдами из вареной свиноводства головы, чтобы действовал обдуманно – *толгойгоо гээмбээр ябахын тулоо* (досл.: чтобы голову не теряя шел) (ПМА. Информант Е.И. Даргеева, 1949 г.р., с. Каха Осинского района Иркутской области, 2019 г.). Свиноводства нельзя кормить нечистотами, тот же картофель, например, хорошо моют. Считается, что свиноводства внутренние органы очень похожи на человеческие. Подтверждения этому убеждению мы находим в исследованиях современной медицины: в 1990-х гг. ученые пришли к выводу, что большинство тканей и органов свиноводства по структуре и функциям сходны с человеческими и являются наиболее подходящим донорским материалом для человека [8].

Органы свиноводства активно используются в аларской народной медицине – в своеобразном способе лечения *гахай дахаха* или *табиха*

(досл.: свинью прикладывать или ставить). По принципу «подобное к подобному» (т.е. сердце на сердце, печень на печень) человеку в качестве компрессов прикладываются органы свиньи, считающиеся более сильными, чем органы овцы. Метод считается очень эффективным при условии соблюдения реабилитационного периода: выводятся все токсины, организм очищается и оздоравливается. При бронхолегочных заболеваниях практикуется натирание грудной клетки горячим свиным нутряным жиром [17, с. 101].

В шаманизме балаганских бурят ранее среди игровых *онгонов* (дух, божество) имелся *онгон Гахай* (свинья) [27, с. 482]. В детской игровой культуре аларцев была зафиксирована игра «*Гахайдаха*» (досл. «свинячить»): у выкопанной лунки стоит игрок с палкой, в задачу которого входит отражение кружков-шайб, закидываемых остальными игроками. Выигрывал тот, кто пропустил меньше шайб (ПМА. Информант В.Н. Сахинов, 1942 г.р., с. Кукунур Аларского района Иркутской области, 2018 г.).

Итак, на основе некоторых представленных традиций видно, что предкам аларцев, как и в целом бурят, свинья была хорошо известна, но по каким-то причинам, видимо, забыта позже и вновь восстановлена уже с приходом русских.

Таким образом, исследованный материал позволяет представить общую картину скотоводческой культуры этнотерриториальной группы аларских бурят – локальную полуоседлую модель с отсутствием отчетливо выраженных номадных элементов. Специфика аларского хозяйства обусловлена во многом природно-климатическими и ландшафтными условиями, определившими его многогранность, в том числе жизнеспособную скотоводческую отрасль с регулируемой стабильностью. В то же время благодатные земли Алари стали площадкой для проведения советских глобальных экономических преобразований, которые кроме положительного эффекта имели и негативные последствия, не осмысленные полностью до сих пор.

В ходе исследования определены этногенетические истоки, которые говорят о тюркском характере технологий сенокосения, инвентаря, обрядовой культуры. Эти данные являются дополнением к версии о распространении курумчинской аграрной культуры тюркского происхождения, в ареал которой традиционно входит Аларская долина.

В целом на примере скотоводческой отрасли можно сделать вывод о том, что аларские буряты в течение столетий в полной мере демонстрируют высокий адаптационный ресурс, что позволило им, несмотря на кардинальные перемены, создать локальные самобытные традиции, в ином аспекте характеризующие животноводческую культуру общемонгольского мира.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асалханов И.А. Социально-экономическое развитие Юго-Восточной Сибири во второй половине XIX в. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1963.
2. Батуева И.Б. Буряты. Традиции скотоводческой культуры в XIX – начале XX вв. Улан-Удэ, 2013.
3. Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. М.: Наука, 1972.
4. Воробьев Н.И. Материальная культура казанских татар. Казань, 1930.
5. Галданова Г.Р. Закаменские буряты: историко-этнографические очерки (вторая пол. XIX – первая пол. XX вв.). Новосибирск: Наука, 1992.
6. Гирченко В. Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX вв. о бурят-монголах. Улан-Удэ: Гос. Бурят-Монгольское изд-во, 1939.
7. Дашибалов Б.Б. На монголо-тюркском пограничье (этно-культурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
8. Донорские органы от свиньи – насколько это реально // Наука из первых рук. 14.11.2019. URL: <https://scfh.ru/news/donorskie-organy-ot-svini-naskolko-eto-realno/>
9. Егунов Н.П. Прибайкалье в древности и проблема происхождения бурятского народа. Ч. 1. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1984.
10. Еремин В. Сталинский колхозник и его приусадебное хозяйство. URL: <https://historical-fact.livejournal.com/18402.html>
11. Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII – первой пол. XIX вв. М.: Наука, 1970.
12. Зимин Ж.А. Аларь: история и современность. Кн. 1. Аларь – родная колыбель. Улан-Удэ, 2004.
13. Манжигеев И.М. Янгутский бурятский род (Опыт историко-этнографического исследования). Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1960.
14. Маншеев Д.М. Скотоводство аларских бурят в XIX в. // Вестник Восточно-Сибирского

государственного университета технологий и управления. 2011. № 1. С. 136–141.

15. Маншеев Д.М. Хозяйство бурят в XIX в.: основные факторы и особенности развития. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2011.

16. Махачкеева Г.В. Влияние земледелия на систему питания в Предбайкалье во II половине XIX – I половине XX вв. на примере аларских бурят // *Oriental Studies*. 2019. Т. 12. № 3. С. 378–389.

17. Махачкеева Г.В. О традициях народной медицины аларских бурят // *Монголоведение*. 2022. Т. 14. № 1. С. 95–110.

18. Махачкеева Г.В. «Духарьян» – ритуал обмена чашей с вином у бурят Предбайкалья // *Известия Алтайского государственного университета*. 2017. № 5. С. 147–151.

19. Михайлов В.А. Земледелие западных бурят в XVII – начале XX века: дис. ... канд. ист. н. Улан-Удэ, 2000.

20. Нормы содержания скота // По заветам Ленина. 1975. № 92. С. 4.

21. Окладников А.П. Очерки из истории западных бурят-монголов (XVII–XVIII вв.). Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2013.

22. Путешествие на Север и Восток Сибири А.Ф. Миддендорфа: в 2-х ч. Ч. 1. СПб., 1860.

23. Раков А.А. Приоритеты советской аграрной политики в 1953–1964 гг. и попытки преодоления «сталинских перекосов» в сельском хозяйстве // *Журнал Новой экономической ассоциации*. 2020. № 4. С. 162–183.

24. Серебренников И.И. Буряты, их хозяйственный быт и землепользование. Верхнеудинск: Бурят-Монгол. изд-во, 1925.

25. Скородумова Л. Дзурхай: Буддийская астрология. Владивосток: Рубеж, 1994. URL: <https://kph.ffi.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/asiatica/buddhica/budast.html>

26. Тиваненко А.В. Святилища курыкан Прибайкалья // *Этногенез и культурогенез в Байкальском регионе (средневековье)*. Улан-Удэ, 2010. С. 205–229.

27. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958.

## REFERENCES

1. Asalkhanov, I.A., 1984. *Sotsial'no-ekonomicheskoe razvitie Yugo-Vostochnoi Sibiri vo vtoroi polovine XIX v.* [Socio-economic development of South-Eastern Siberia in the second half of the XIXth century]. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo. (in Russ.)

2. Batueva, I.B., 2013. *Buryaty. Traditsii skotovodcheskoi kul'tury v XIX – nachale XX vv.* [Buryats. Cattle culture traditions in the XIXth and XXth centuries]. Ulan-Ude. (in Russ.)

3. Vainshtein, S.I., 1972. *Istoricheskaya etnografiya tuvintsev* [Historical ethnography of the Tuvans]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

4. Vorob'yov, N.I., 1930. *Material'naya kul'tura kazanskikh tatar* [Material culture of the Kazan Tatars]. Kazan. (in Russ.)

5. Galdanova, G.R., 1992. *Zakamenskie buryaty: istoriko-etnograficheskie ocherki (vtoraya pol. XIX – pervaya pol. XX vv.)* [Zakamensk Buryats: historical and ethnographic essays (the second half of the XIXth – the first half of the XXth centuries)]. Novosibirsk: Nauka. (in Russ.)

6. Girchenko, V., 1939. *Russkie i inostrannye puteshestvenniki XVII, XVIII i pervoi poloviny XIX vv. o buryat-mongolakh* [Russian and foreign travelers of the 17th, 18th and the first half of the 19th century about the Buryat-Mongols]. Ulan-Ude: Gos. Buryat-Mongol'skoe izdatelstvo. (in Russ.)

7. Dashibalov, B.B., 2005. *Na mongoloturkskom pogranič'e (etno-kul'turnye protsessy v Yugo-Vostochnoi Sibiri v srednie veka)* [At the Mongolian-Turkic border (ethno-cultural processes in South-Eastern Siberia in the Middle Ages)]. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN. (in Russ.)

8. *Donorskie organy ot svin'i – naskol'ko eto real'no* [Donor pig organs – how realistic it is]. URL: <https://scfh.ru/news/donorskie-organy-ot-svini-naskolko-eto-realno/> (in Russ.)

9. Egunov, N.P., 1984. *Pribaikal'e v drevnosti i problema proiskhozhdeniya buryatskogo naroda. Ch. 1* [The Baikal region in ancient times and the problem of the Buryat people origin. Part 1]. Ulan-Ude: Buryatskoe kn. izd-vo. (in Russ.)

10. Eryomin, V., *Stalinskii kolkhoznik i ego priusadebnoe khozyaistvo* [Stalinist farmer and his household farm]. URL: <https://historical-fact.livejournal.com/18402.html> (in Russ.)

11. Zalkind, E.M., 1970. *Obshchestvennyi stroi buryat v XVIII – pervoi pol. XIX vv.* [The social system of the Buryats in the 18th and the first half of the 19th century]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

12. Zimin, Zh.A., 2004. *Alar': istoriya i sovremennost'*. Kn. 1. *Alar' – rodnaya kolybel'* [Alar: history and the present. Book 1. Alar – the native cradle]. Ulan-Ude. (in Russ.)

13. Manzhigeev, I.M., 1960. *Yangutskii buryatskii rod (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya)* [The Yangut Buryat family (An

attempt of historical and ethnographic research)]. Ulan-Ude: Buryatskoe kn. izd-vo. (in Russ.)

14. Mansheev, D.M., 2011. Skotovodstvo alarskikh buryat v XIX v. [Cattle breeding of the Alar Buryats in the 19th century], Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo universiteta tekhnologii i upravleniya, no. 1, pp. 136–141. (in Russ.)

15. Mansheev, D.M., 2011. Khozyaistvo buryat v XIX veke: osnovnye faktory i osobennosti razvitiya [The economy of the Buryats in the 19th century: the main factors and features of development]. Ulan-Ude: Izd-vo VSGTU. (in Russ.)

16. Makhachkeeva, G.V., 2019. Vliyaniye zemledeliya na sistemu pitaniya v Predbaikal'ye vo II polovine XIX – I polovine XX vv. na primere alarskikh buryat [The impact of agriculture on Western Baikalia's food system in the mid-to-late 19th and early-to-mid 20th centuries: a case study of the Alar Buryats], Oriental Studies, Vol. 12, no. 3, pp. 378–389. (in Russ.)

17. Makhachkeeva, G.V., 2022. O traditsiyakh narodnoi meditsiny alarskikh buryat [Folk medicine traditions of Alar Buryats revisited.], Mongolovedenie, Vol. 14, no 1, pp. 95–110. (in Russ.)

18. Makhachkeeva, G.V., 2017. «Dukharyan» – ritual obmena chashei s vinom u buryat Predbaikal'ya [Dukharyan – the ritual of a wine cup exchange of the Buryats of the Baikal Region], Izvestiya Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 5, pp. 147–151. (in Russ.)

19. Mikhailov, V.A., 2000. Zemledelie zapadnykh buryat v XVII – nachale XX vv. [Agriculture of the Western Buryats in 17th – early 20th centuries], dissertatsiya kandidata istoricheskikh nauk. Ulan-Ude. (in Russ.)

20. Normy sodержaniya skota [Livestock standards], Po zavetam Lenina, 1975, no. 92, p. 4. (in Russ.)

21. Okladnikov, A.P., 2013. Ocherki iz istorii zapadnykh buryat-mongolov (XVII– XVIII vv.) [Essays from the history of the Western Buryat-Mongols (XVII–XVIII centuries)]. Ulan-Ude: Izd-vo BGU. (in Russ.)

22. Puteshestvie na Sever i Vostok Sibiri A.F. Middendorfa: v 2-kh ch. Ch. 1 [Travel to the North and East Siberia by A.F. Middendorf in two parts. Part 1]. Sankt-Peterburg. (in Russ.)

23. Rakov, A.A., 2020. Prioritety sovetskoj agrarnoi politiki v 1953–1964 gg. i popytki preodoleniya «stalinskikh perekosov» v sel'skom khozyaistve [Priorities of the Soviet agrarian policy in 1953–1964 and attempts to overcome Stalin's disbalance in agriculture], Zhurnal Novoi ekonomicheskoi assotsiatsii, no. 4, pp. 162–183. (in Russ.)

24. Serebrennikov, I.I., 1925. Buryaty, ikh khozyaistvennyi byt i zemlepol'zovanie [Buryats, their economic life and land use]. Verkhneudinsk: Buryat-Mongol. izd-vo. (in Russ.)

25. Skorodumova, L., 1994. Dzurkhai: Buddiiskaya astrologiya [Dzurhai: Buddhist astrology]. URL: <https://kph.ffs.npu.edu.ua!/e-book/clasik/data/asiatica/buddhica/budast.html> (in Russ.)

26. Tivanenko, A.V., 2010. Svyatilishcha kurykan Pribaikal'ya [Sanctuaries of the Qurykan People of the Baikal Region]. In: Etnogenez i kul'turogenез v Baikal'skom regione (srednevekov'e). Ulan-Ude, 2010, pp. 205–229. (in Russ.)

27. Khangalov, M.N., 1958. Sobranie sochinenii. T. 1 [Collected works. Vol. 1]. Ulan-Ude: Buryatskoe kn. izd-vo. (in Russ.)



# РАКУРСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

УДК 130.2

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-3/64-73>

В.М. Липицкая\*

## «ВРЕМЯ ДАЕТ ГОРЕСТНЫЙ БАЛ»: РЕПРЕЗЕНТАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНТЕКСТА В РОССИЙСКОЙ ПОПУЛЯРНОЙ ПЕСНЕ 1990-х гг.

В статье рассматривается значительное количество образцов популярной отечественной песенной культуры, относящейся к периоду 1990-х гг. – первому постсоветскому и постперестроечному десятилетию. Песенный дискурс анализируется автором на предмет репрезентаций социального, отражения магистральных тенденций общественных отношений и компонентов общественного сознания. На основании осуществленного анализа автор приходит к выводу, что музыкальные произведения, созданные в указанный период, в значительной степени детерминированы социальным контекстом и предлагают вербальные и музыкальные модели проживания общественной жизни. В качестве заметных тенденций песенной культуры выделены тексто-звуковая инконгруэнтность, постирония, имплицитная полемика с советским, эскейпизм, культ молодости.

*Ключевые слова:* популярная песня, песенная культура, песенный дискурс, постирония, эскейпизм, постсоветская культура

**«Sorrowful ball of the epoch»: representations of social context in the Russian popular music of the 1990s.** VALENTINA M. LIPITSKAYA (Kazan Higher Tank Command School)

The article considers a significant number of the popular Russian songs dating back to the turbulent 1990s – the first post-Soviet and post-perestroika decade. The author analyzes how the song discourse represents social context and reflects the main tendencies of social relations and components of public consciousness of the epoch. Based on the analysis, the author comes to the conclusion that the musical works created during this period are largely determined by the social context and offer verbal and musical models of social life. Text-sound incongruence, postirony, implicit polemics with the Soviet, escapism, and the cult of youth are highlighted as noticeable trends in song culture of the decade.

*Keywords:* popular song, song culture, song discourse, post-irony, escapism, post-Soviet culture

---

\* ЛИПИЦКАЯ Валентина Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры иностранных языков Казанского высшего танкового командного ордена Жукова Краснознаменного училища.

E-mail: [vmnasrtdinova@mail.ru](mailto:vmnasrtdinova@mail.ru)

© Липицкая В.М., 2022



### Введение

Согласно программному высказыванию Луи А. Монроза, «текст историчен, а история текстуальна» [9, с. 308]. Источниками автопостмодерного текста, часто обладающего антропологическими акцентуациями и предназначенного реконструировать историю смыслов более, нежели историю фактов, способны становиться как микро-, так и макронарративы, как документы, имеющие выраженные институциональные измерения, так и т.н. «эгодокументы» (открытки, записные книжки, даже переписки в мессенджерах и подписи к постам в социальных медиа), любые так или иначе вербализированные артефакты культуры, в том числе прецедентные тексты, цитаты, анекдоты, мемы.

Песенная культура, в свою очередь, благодаря присущим ей сверхсемиотичности, метафоричности и семантической полифонии фактически формирует корпус текстов, только не языка или отдельного автора, а соответствующего исторического отрезка времени, становясь своеобразной метафизической летописью, протоколируя не только фабулу событий, но, главным образом, окружавшие их настроения, переживания, эмоциональные реакции, различные интонации общественного сознания.

Корпус песенных текстов, относящихся к турбулентному десятилетию 1990-х гг., сложен для академического анализа, так как обнаруживает принципиальную негомогенность форм – как музыкальных, так и словесных, известную подражательность западным образцам, переставшую быть табуированной; демонстрирует бытование фарса, китча и эпатажа в качестве художественных тропов, ориентированных на зрелищность, развлекательность, продаваемость. Кроме того, отход от статуарного концертного канона, сформировавшегося в СССР в период расцвета «голубых огоньков» (в качестве примера можем ориентироваться на исполнительскую манеру М.М. Магомаева, Э.Б. Пьехи, И.Д. Кобзона, М.В. Кристалинской, Л.В. Лещенко, Л.И. Мондрус), приводит к смещению фокуса зрительского внимания с содержательной стороны выступления на внешнюю: незамысловатые тексты вуалируются избыточными электронными аранжировками, мелизмами бэквокалистов, светомузыкой, откровенной хореографией. Казалось бы, можно заключить, что в указанное десятилетие эстрадная песня мутирует, становясь «треком» или «саундом», для успешного релиза которого нужен лишь

грамотный промоушен, а сама эстрада безвозвратно мигрирует из сферы искусства (пусть и популярного) в сферу шоу-бизнеса и больше не является площадкой транскрибирования социальных процессов и практик. Но не станем топиться с выводами.

В качестве методологического предупреждения к настоящей работе отметим, что, вслед за Д.А. Журковой, крупным исследователем современного российского музыкального искусства и песенного дискурса, мы опираемся преимущественно на культурологический [4, с. 84] и социально-философский подходы, имеющие целью рассмотреть продукты духовного производства в качестве репрезентативных артефактов социокультурных процессов, фиксирующих актуальные сюжеты общественного сознания. Песня в таком случае есть своеобразная стенограмма эпохи, а потому эстетические характеристики рассматриваемых музыкальных произведений оказываются вынесены за скобки настоящего анализа, несмотря даже на то, что «для многих приводимые ниже примеры могут показаться кощунством по отношению к понятию художественного вкуса» [4, с. 84]. Ведущим при отборе музыкального материала стал критерий устойчивой ассоциированности рассматриваемых композиций с периодом т.н. «девяностых» в обыденном сознании, их широкая популярность и значительная представленность в сетке теле – и радиовещания; ротационность, известная шлягерность. Инструментами верификации авторского понимания «рейтинговости» послужили в том числе тематические альбомы-чарты, предлагаемые востребованными музыкальными стриминговыми сервисами, единодушно выделяющими анализируемые в работе песни в качестве заглавных, знаковых по отношению к эпохе (см., например, «Поп 90-х на русском: главное» по версии сервиса Apple Music; различные подборки «Яндекс.Музыка» и пр.).

Важной особенностью значительного числа музыкальных композиций, относящихся к первому постсоветскому десятилетию, является тексто-звуковая инконгруэнтность: на уровне звукоряда, тональности и ритмики музыкальные произведения зачастую обнаруживают ориентацию на танцевальность, динамичность, развлекательность, тем самым камуфлируя остросоциальную сюжетику и фактически профанируя, геймифицируя драму, отраженную в текстах. Таковы, например, «Russian girls»

(1989), «American boy» (1990), «Московская прописка» (1991), «Два кусочка колбаски» (1992), «А я люблю военных» (1994) группы «Комбинация», «Кооператив» (1991) и «Синий понедельник» (1994) Маши Распутиной, а также более поздние «Клево» (1998) Игоря Корнелюка, и «Теплоход» (2000) группы «Божья коровка». Обратимся к текстам указанных композиций для рассмотрения заявленной в них социальной проблематики.

**О (на)личном: женские судьбы  
в объективе «лихого» десятилетия**

В фокусе внимания популярнейшего постперестроечного герлзбэнда – группы «Комбинация» находятся преимущественно женские судьбы. Перечисленные выше музыкальные произведения названного коллектива выражают чаяния социальной страды т.н. «простых девчонок» (своеобразный отечественный аналог западного кинематографического типажа «girl next door»): провинциалок, «лимитчиц», «покорительниц столицы». Вероятно, именно в творчестве группы «Комбинация» впервые обнаруживается магистральная для культурной парадигмы 1990-х гг. мотив устройства женской судьбы через околوماتримониальные и/или сексуализированные стратегии. Так, лирическая героиня песен «Russian Girls» и «American boy» налаживание своей жизни делегирует некоему абстрактному иностранцу, диснеевскому статисту, не наделенному никакими личными качествами, кроме вождельного заморского подданства: *«Ну, где ж ты принц мой заграничный, / Приходи поскорей, я жду тебя»; «Ты американец, ты мальчонка, увози меня, и все дела»* («American Boy», муз. В. Окорочков, сл. А. Шишинин, 1990 г.). Но несостоятельность наивных мечтаний рано или поздно проясняется: *«Ты уехал в Копенгаген, я осталась / Вот как с иностранцами гулять»* («Russian Girls», муз. В. Окорочков, сл. А. Шишинин, 1989 г.), а беспрецедентно абнормальный социальный контекст *«Год новый наступил, / Кушать стало нечего»* («Два кусочка колбаски», муз. В. Окорочков, сл. А. Шишинин, 1992 г.) настойчиво требует безотлагательного выхода из сложившейся ситуации, и тогда слушателю открываются новые грани нравственной инволюции лирической героини: *«Не могу так больше жить и даю вам слово, / Что готова полюбить мужика любого: / Хоть красивый, хоть рябой, хоть с бородкой склизкой, / Лишь была*

*бы у него московская прописка»* («Московская прописка», муз. В. Окорочков, сл. А. Шишинин, 1991 г.). В схожей ситуации, фактически признавая возможность пойти на сделку с совестью, обнаруживает себя и нарратор шлягера «Синий понедельник» в исполнении Маши Распутиной: *«А мне опять звонил тот лысый, наобещал с утра всего, / Ну, до чего ж похож на крысу, но денег куча у него», «Ой, непросто жить, непросто жить честным девушкам без денег, <...> Ой, идти придется к лысому в этот синий понедельник»* («Синий понедельник», муз. А. Морозов, сл. Л. Дербенев, 1994 г.).

Парадоксально-симптоматичным является и тот факт, что в обеих указанных композициях исполнительская манера не содержит ни намека на малейшие ламентации в связи с незавидной, казалось бы, долей девушек; наоборот, вокальное интонирование оптимистично, даже азартно. Причиной тому, вероятно, является своеобразная, амбивалентная – как персональная, так и гражданская – радость вокалистов: несмотря на множественные вызовы личности и обществу наступившая эпоха упразднила как регламентирование моделей заработка, предоставив индивиду свободу моральных и поведенческих выборов, так и регулирование идеологической и тематической выдержанности репертуара: петь о «запретном» больше никто не запрещал.

Дополнительные краски женскому портрету начала «лихой декады» сообщает и шлягер группы «Комбинация» под названием «А я люблю военных». Так, если «Московская прописка» и «Синий понедельник» позволяли слушателю надеяться, что на его суд представлена пусть и специфическая, но вынужденная феминная модель выживания, то в «...Военных» проступают уже откровенно хищнические интенции искательницы постперестроечной dolce vita: *«А я люблю военных, красивых, здоровенных, / Еще люблю крутых и всяких деловых», «Паренька бы мне заметить, чтоб подарочки дарил, / Был в почете в высшем свете, в казино меня водил / Я б родного раскрутила на песочные меха...»* («А я люблю военных...», муз. И. Саруханов, сл. Е. Грабовская, 1994 г.). Первая посылка припева, казалось бы, довольно благообразна: лирическая героиня в доверительной манере сообщает слушателю о своих персональных предпочтениях. Кроме того, симпатии к военным еще недавно были последовательно социально-одобряемыми как устойчивый компонент повседневно-бытового мифа-кодекса

строителей коммунизма, в поэтике которого военные – буквально доверенные лица государства, противопоставленные всякого рода неблагонадежным личностям: стилигам, спекулянтам, диссидентам, тунеядцам; вспомнить хотя бы прецедентную формулу *«педагог и офицер – лучший брак в СССР»*. «Крамольное», если не сказать – пикантное, звучание тезис приобретает благодаря наречию «еще»: *«еще люблю крутых и всяких деловых»*. Высказывание фактически отражает подвижку окна дискурса: оказывается, выбор спутника жизни может быть обусловлен социально-имущественными причинами более, чем, например, фактором искренней человеческой симпатии, а «пул претендентов», в свою очередь, может становиться откровенно оптовым. Нельзя обойти вниманием и словосочетание-оксюморон *«я б родного раскрутила»*: по определению, данному словарем молодежного сленга, раскрутить – значит «сподвигнуть, уговорить, убедить кого-либо на какие-либо действия, например, покупку товара» [8]. Субстантивированное прилагательное «родной» в таком случае утрачивает свое основное значение, выражающее гамму глубоких и искренних чувств, становясь синонимичным сниженному, фамильярному «уважаемый». В свете распространения подобных общественных настроений эмоциональная марьяжная отповедь, исполненная Аркадием Укупником в том же 1994 г. (инципит *«Я на тебе никогда не женюсь»*), перестает выглядеть бесосновательно-экзальтированной: *«К несчастью я, но к счастью – не один / Попал в твою зависимость коварную», «И я молюсь, чтоб кто-нибудь другой / В твою попал бы поле зрения»* («Свадебный марш одинокого холостяка», муз. А. Укупник, сл. А. Укупник, 1994 г.). Эмблематично в данном случае употребление фразеологизма «поле зрения», равно как и дублирующийся глагол «попасть»: очевидно, отправной точкой личных отношений для описываемой особы стала не трепетная сердечная симпатия, но хладнокровная рациональная селекция.

Следует также отметить, что изображение образов молодых девушек, готовых ситуативно архивировать некоторые несозвучные времени моральные принципы ради обретения желанного уровня жизни, явлено и кинематографически: таковы Рита (х/ф «Воры в законе», 1988 г., реж. Ю. Кара), Лиля, в уста которой вложена программная фраза: *«Я тоже тебя очень люблю. А еще я люблю сухое мартини, лобстеров,*

*и Карибские острова»* (х/ф «Классик», 1998 г., реж. Г. Шенгелия), Девушка (х/ф «Мусорщик», 2001 г., реж. Г. Шенгелия).

Несомненно, именно драматический женский «портрет на фоне эпохи» в песенной культуре 1990-х гг. является превалирующим: так, в уже известной нам несправедливой благосклонности упрекает героиню своей песни Сергей Челобанов: *«Ну зачем ты его целуешь / В дорогих номера отеля? / Знаю я, ты его не любишь / Женщина с картины Рафаэля»* («Женщина с картины Рафаэля», муз. В. Асмолов, сл. В. Асмолов, 1995 г.); со свойственной десятилетию конденсированной криминогенностью сталкивается песенный персонаж-рассказчик хита Аллы Пугачевой: *«Так вот под этой личиной / Скрывался, блин, уголовник / Ну в жизни, понимаешь, не скажешь, какой был мужчина – / Ну настоящий полковник!»* («Настоящий полковник», муз. А. Пугачева, сл. Ю. Исаков, 1995 г.); необратимое нравственное падение былой возлюбленной констатирует группа «Комиссар»: *«Скользит по клиентам туманный взгляд, / И дым сигарет источает яд / Ну что ж, оставайся, а я пойду / Мне не отвести от тебя беду»* («Дрянь», муз. С. Кузнецов, сл. С. Кузнецов, 1998 г.); трагичный финал сломанной судьбы давней знакомой пересказывает в своей композиции группа «Божья коровка»: *«И, хлебнув столицы до дна, / Ты шагнула, Женька, с окна, / И погасли в синих глазах / Ясные огни...»* («Теплоход», муз. Л. Азбель, сл. Л. Азбель, 1999 г.).

### **Постирония: терапия коллективной травмы и художественный троп**

Единственной, пожалуй, заметной зарисовкой о тяготах мужской судьбы в лихолетье 1990-х гг. можно назвать злободневную и одновременно – постироничную музыкальную композицию «Клево», исполненную Игорем Корнелюком: *«Не выдавали мне зарплату целый год, / А нынче объявили, что закрылся наш завод / Из дома продал все, остался без копыя / Последние бутылки сдал в ларек соседний я / Купил пузырь вина, чтоб горе подсластить / И отравился, и меня уносят хоронить / Не дожил я, друзья, до радостного дня / Допейте за меня, допойте за меня...»* («Клево», муз. И. Корнелюк, сл. И. Корнелюк, 1998 г.). Вышедшая в свет в «дефолтном» 1998 г., композиция, с одной стороны, видится документальной хроникой, репортажем с места событий. С другой

стороны, «дискотечность» звучания и наличие электронных звуковых элементов во вступлении, отчетливо отсылающих к сопровождению компьютерной игры с ее «уровнями», мультиплицированностью «жизней» и условностью «смертей», сообщает произведению известную кентавричность и позволяет, как уже было сказано, считать постироничные интонации.

Постирония, как нам думается, является важным, мейнстримным мотивом постперестроечного публичного дискурса вообще и песенного дискурса в частности. Триггером ее возникновения в смеховой культуре постсоветского пространства можно назвать не только встраивание в глобальные тренды, но и «региональный компонент», символическое движение маятника обыденного сознания в противоположную сторону: на фоне общей «усталости идеологии» в позднесоветское время и неустанной, часто формальной возгонки сакральных, патетических, высокогражданственных, торжественных чувств возникает эффект «выцветшего плаката»: растождествление означающего с означаемым, симулякризация идеологием, морфологическое перерождение идеологизированного дискурса, девальвация и дисперсия смыслов. Именно это влечет за собой резистентность к «серьезности» и пафосу как к коммуникативным стратегиям, как в искусстве, так, например, и в политике (отсюда социальный запрос на экстравагантность – спикерскую, исполнительскую, персональную); именно поэтому такие композиции, как «Клево» или упомянутый выше «Теплоход», прибегают не к катастрофизации, но к фарсу, к подчеркнuto дионисийским воплощениям. Аполлоническое, когда-то прочно синонимизировавшееся с «говорящими головами» возрастных партийных функционеров и безальтернативной трансляцией «Лебединого озера», вызывало, таким образом, только отторжение и тревогу; эпатажность стала новой искренностью.

Фактически, постперестроечная постирония в широком смысле слова, т.е. как социально-психологический, ментальный и культурный тренд, есть попытка терапевтировать, проработать масштабную социальную травму *неискренности*, выраженную, например, в необходимости изображать веру в скорое наступление «светлого будущего», получая при этом товары первой необходимости по талонам; следовательно, нововременная постирония в значительной мере предзадана, обусловлена

полемикой с *советским*, в той степени, в которой любой «андеграунд» онтологизирован «официозом».

Подтверждение этому тезису, возвращаясь к песенной культуре, обнаруживаем в ряде уже рассмотренных ранее музыкальных произведений: так, все в той же «Russian girls» звучит грозное, имитирующее официальные «рупорные» интонации обращение: «Граждане, Минздрав СССР предупреждает: СПИД – чума двадцатого века», а затем – резко контрастирующий, страстный призыв «give me, give me love», лишь подсвечивающий разрыв между «правдой циркуляров» и «правдой реальности». В проигрыше и в финальных аккордах «Синего понедельника» слышны узнаваемые фольклорные «Коробейники», в «Московской прописке» – «Конфетки-бараночки»; трагическая скрипичная партия с тяготением к концертной классике предваряет «Два кусочка...», бравурные маршевые идиомы обрамляют «А я люблю военных». Однако, если в случае имитации лозунгового интонирования медицинского свойства («СПИД – чума»), а также в музыкальных вариациях на милитаристскую тему полемизирование с советским прямолинейно, то в случае «вплетения» фольклорных музыкальных мотивов оно менее транспарантно, но эйдетически безошибочно: традиционная русская культура была глубоко интегрирована в имперский декорум т.н. «Культуры Два». Так, например, по справедливому замечанию Дэвида Бранденбергера, «к 1938 году это превознесение “русского” обернулось даже указаниями на русский народ как *primus inter pares* – самый исторический, героический и революционный из советских народов» [2]. Ироничные референции, таким образом, устремлены не к фольклорному как к таковому, но к русской народной песне как к репрезентативной компоненте Большого стиля.

Очевидно, что сознательную, детально продуманную китчевость и постироничность в качестве ведущих художественных форм демонстрируют, кроме хита «Клево», и рассмотренные выше песни группы «Комбинация», и шлягеры, исполненные Машей Распутиной. Своеобразным метафорическим «ключом дешифрования», объясняющим выбор, сделанный композиторами, продюсерами и вокалистами в пользу данных образительно-выразительных форм, способен выступить старый анекдот: «Из объяснительной. Вчера в электричке

я пил, курил и <выражался нецензурно>. Поэтому что в электричке так и надо». То есть, с одной стороны, эти формы полагаются, интуитивно диагностируются авторами музыкальных композиций в качестве совпадающих с художественными ожиданиями, «запросами» эпохи и фактически «флиртуют» со слушателем, а с другой (в силу исходной органической неоднозначности избранных тропов) – проходят через сложные эмоциональные трансформации по отношению ко времени и современникам: от изображения дружеского шаржа к окарикатуриванию, от осуждения до сочувствия, от осмеяния до оплакивания.

Открытой критики советского строя в песенной культуре 1990-х гг. относительно немного: советское есть упраздненное, ретроспективное «тогда», перевернутая страница, вчерашний день; реалии дня сегодняшнего захватывают воображение современников куда сильнее. Критические высказывания, избличающие пороки советского строя и трудности советского быта, в песне 1990-х гг. всегда определенным образом «увязаны» на «здесь и сейчас». Так, череде былых ограничений противопоставляет обретенную свободу лирический герой композиции «Свежий ветер» в исполнении Олега Газманова: «*Расскажу ему, как было со мной, / Как лечили от свободы меня <...> / Как хотели за меня все решать / В чем ходить, где жить и чем мне дышать*» («Свежий ветер», муз. О. Газманов, сл. О. Газманов, 1993 г.); собственными представлениями о социально-экономической каузальности делится повествователь «Кооператива», исполненного Машей Распутиной: то, что сегодня «*ждет нас путь крутой, а не пологий*», как и то, что «*несмотря на дикие налоги / мы найдем, чем рэкету платить*», несомненно, связано с тем, что «*была эпоха ей-ей, / период был – будь здоров / союз фальшивых вождей / и настоящих воров*» («Кооператив», муз. А. Зацепин, сл. Л. Дербенев, 1991 г.). Это она, эпоха коррумпированных функционеров, обернулась шокирующими, глубоко кризисными «девяностыми», но чувство юмора и злого оптимизма в модальности «несмотря ни на что» не покидают героиню: «*А нынче Энгельс и Маркс / С восторгом смотрят на нас / И явно им по душе, / Что будет мясо в борще*» («Кооператив», 1991 г.)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Добавим, что композиция «Кооператив» впервые прозвучала еще до распада СССР в художественном фильме «Частный детектив, или операция “Кооперация”», советской эксцентрической комедии

Сходные интонации и аналогичную трактовку событий в ракурсе «причина-следствие» обнаруживает и текст гастрономического памфлета «Ням-ням», исполненного в 1991 г. Аллой Пугачевой: «*Все это прекрасно, но вот, что ужасно – / Поди-ка, открой холодильник / Возьми сто талонов, водичкой залей, / Слегка подсоли – и вперед / Ням-ням-ням / Нам не привыкам...*» («Ням-ням», муз. В. Кочулков, сл. М. Марчукова, 1991 г.).

**«Я не могу расстаться,  
я не могу остаться...»:  
в поисках лучшей доли**

Наряду с вербальным конкретизированием и протоколированием социальных коллизий, другим не менее важным сюжетным трендом песенной культуры 1990-х гг. является эскейпизм: герои множества музыкальных композиций стремятся инобытийствовать – как фактически, посредством пространственных перемещений, так и ментально, прибегая к потенциалу фантазии, воображения, а порой и ностальгии. В ряду ключевых композиций, воплотивших этот мотив, могут быть названы «Америка-разлучница» (1991), «Отпустите меня в Гималаи» (1991), «Городок» (1992), «Goodbye, мой мальчик» (1991), «Мальчик-бродяга» (1994), «Маленькая страна» (1995), «Мальчик хочет в Тамбов» (1997), «Ребята с нашего двора» (1997). Исполненные Машей Распутиной «Гималаи» становятся каноническим гимном персональному раскрепощению, обретению индивидуальных свобод, получению права предьявлять себя миру, быть явленным в мир. Для этого, по мнению героини, необходимо порвать с косностью и шаблонностью, «извлечь» себя из локуса тупика: «*Там все забуду и из мира выйду / Где стадо терпеливых дураков / Страдают от инфляции и СПИДа / И верят до сих пор в большевиков*» («Отпустите меня в Гималаи», муз. А. Лукьянов, сл. Л. Дербенев, 1991 г.)<sup>2</sup>. Отметим, что упоминание Гималаев, прочно ассо-

Л. Гайдая, вышедшей на экраны в 1989 г., и была исполнена Александром Кальяновым. Впрочем, своей актуальности песня не утратила и в 1990-е гг.

<sup>2</sup> Советский поэт-песенник Леонид Дербенев – автор большинства хитов Маши Распутиной, датированных началом 1990-х гг. Думается, что, будучи представителем другого (советского) поколения, он совершенно иначе видел проблему упадка, случившегося со страной после распада СССР, а «громкую» (как вокально, так и в плане артистической фактуры,

цированных с русским мистицизмом и фигурой Николая Рериха на заре 1990-х гг. весьма иллюстративно: в стране вновь наблюдается всплеск интереса к мистике, магии, околорелигиозной тематике, паранормальным явлениям; многочисленные новые религиозные движения открывают свои двери для неопитов, в эфире федеральных каналов демонстрируется зарядание банок с водой известными экстрасенсами. В то же время, характерная, «с цыганщиной», ресторанная манера исполнения композиции намекает на возможность алкогольно-инспирированной, а потому – миражной природы трансцендентных исканий героини и заставляет усомниться в реальности ее намерения «*в первозданной побыть тишине*».

Принципиально иными переживаниями делится в своей исповедальной песне «Америка-разлучница» лирическая героиня: здесь речь идет о действительной, фактической эмиграции, открывшей новые горизонты ее возлюбленному, однако оставившей глубокую рану в ее душе. Желанная для него, свобода жить за границей становится для героини источником страданий: «*Нам, женщинам Земли, зачем нужна она / Свобода потерять, свобода жить в разлуке / Свобода забывать родные имена... <...> Я отдала тебе, Америка-разлучница / Того, кого люблю / Храни его, храни...*» («Америка-разлучница», муз. И. Демарин, сл. Ю. Рогоза, 1991 г.). Пронзительное звучание, свойственное стилистике эмигрантской песни, сообщает композиции характерный вокал Ирины Шведовой.

Две различные формы эскейпизма – временной и пространственной соответственно – обнаруживаем в двух песнях-погодках, исполненных Анжеликой Варум в 1991 и 1992 гг. «Городок» – лирическая баллада, пропитанная нескрываемой ностальгической грустью, вызванной желанием вернуться туда, «*где все просто и знакомо*». При этом важно отметить, что желанным это возвращение является не только и, пожалуй, не столько потому, что городок – локус беззаботного детства; от текущего места проживания героини его выгодно отличают высокие стандарты коллективной совести («*где нет зависти и злости*»), а также выраженный этос совместности, со-бытия, со-радости и со-переживания: «*Где рождение справляют и навеки провожают / Всем двором...*» («Городок» (внешности) Машу Распутину выбрал в качестве эпатажного проводника, «рупора» своих идей.

док», муз. Ю. Варум. сл. К. Крastoшевский, 1992 г.). На заре 1990-х гг., на фоне глобальной атомизации общества и растущего ощущения социальной разобщенности, ассоциированной в том числе с институциональным упразднением отдельных организаций, сообществ и групп (например, ликвидация ВЛКСМ, роспуск многочисленных НИИ), «Городок» звучит данью памяти таким важным утраченным характеристикам именно советской действительности, как сплоченность, эмпатия, причастность, общность. Записанная годом позже, композиция «Goodbye, мой мальчик» (муз. Ю. Варум, сл. К. Крastoшевский, 1991 г.) фиксирует не только уже знакомый сюжет фактического отъезда из страны («*твоя девчонка уезжает навсегда*»), но и еще одну заметную тенденцию, манифестировавшуюся в песенной культуре 1990-х гг.: типичным становится бытование обращения «мальчик» или «девочка» по отношению к адресату или герою музыкального произведения: «Я люблю вас, *девочки*, я люблю вас, *мальчики...*», «*Мальчик мой, музыка дождя...*», «*Девочка-ночь ты меня называй...*», «Там ждет меня красивый *мальчик* на золотом коне...», «*Босоногий мальчик тарантеллу танцевал...*», «Что же ты ищешь, *мальчик-бродяга*», «*Девочка*, плачь, все пройдет весной...», «*Мальчик* хочет в Тамбов...», и т. д.

В качестве причин такой старательно подчеркиваемой молодости героев музыкальных композиций можно назвать, во-первых, очевидное калькирование западной популярной музыки с ее повторяющимися легкими, неформальными обращениями «my girl», «my boy», «baby»; ориентацию на визуальный ряд заграничных рекламных роликов и музыкальных клипов и формирующийся на фоне этого культ молодости, ставший впоследствии (к середине «нулевых») настолько радикальным, что сначала западная, а затем и отечественная массовая культура станет бороться с эйджизмом как с его побочным явлением. Во-вторых, во всех этих фривольных «девочках-мальчиках» можно усмотреть и запоздалую полемику с «геронтократией» как фирменным стилем советской эстрады, где даже молодые исполнители порой выглядели неоправданно возрастными в силу излишне академичного имиджа, соблюдения дистанции со зрителем, статичности во время исполнения, назидательности сюжетов и интонаций песен. В-третьих, отметим, что указанные обращения справедливо рассматри-

вать и в качестве свидетельства инфантилизма новых героев, их нескрываемого желания уклониться от «взрослой» (в 1990-е гг. – избыточно взрослой жизни) с ее «взрослыми» же проблемами и тревогами и принципиальным отсутствием страховок и гарантий. Выходя за рамки анализа песенного дискурса, добавим также, что растерянность перед социальными катаклизмами и, как следствие, стремление взрослых людей мигрировать в детскую позицию имело в 1990-е гг. и иные, гораздо более болезненные социальные проявления: от «побега» в виртуальный мир компьютерных игр до тяжелых аддикций, вплоть до наркотической. Так, врач-психиатр, доктор медицинских наук, Б.Д. Менделевич уровень больных различными зависимостями в 1990-е гг. называет запредельным [1], а Л. Елизарова указывает, что «особый расцвет игромании пришелся на 90-е годы прошлого столетия, <когда> владельцы игровых клубов получали просто немыслимую прибыль, пользуясь человеческими слабостями» [6].

Принадлежность к иному – иной стране, иному качеству жизни, и, как следствие, временность пребывания героя «здесь» подчеркнута центральным риторическим вопросом «*Что же ты ищешь, мальчик-бродяга, в этой забытой богом стране?*» («Мальчик-бродяга», муз. А. Губин, сл. А. Губин, 1994 г.) в одноименной композиции Андрея Губина. Тоска по лучшей, нездешней жизни окаймлена экзотической аранжировкой в духе латиноамериканской музыки, выбор в пользу которой также не выглядит случайным: именно бразильские и мексиканские сериалы, занимающие прайм-тайм сетки вещания в 1990-е гг., стали своеобразным пространством контейнирования, размещения мечтаний рядовых граждан о лучших стандартах жизни, нарядной повседневности, праздничности бытия.

Вступая во взаимодействие с социокультурным контекстом, иные грани смыслов открывает и очаровательно-детская, волшебная «Маленькая страна», исполненная Наташей Королевой. С одной стороны, «Маленькая страна» – это, конечно, пристань беспечального детства, портал в параллельное сказочное измерение. С другой стороны, слишком явной антитезой *большой стране* (в любой ее деноминации, будь то СССР целиком, или РСФСР, или современная Россия) видится *маленькая страна*, где «зла и горя нет», слишком очевидно стремление к эмоциональному дистанцированию от «дождливой» реаль-

ности туда, «где душе светло и ясно, где всегда весна». Трансфер в пространство мечты, безопасности и радости осуществляют ностальгия и воображение: «*Верю в тебя, мое спасенье / Маленькая страна*» («Маленькая страна», муз. И. Николаев, сл. И. Резник, 1995 г.).

Композиция «Мальчик хочет в Тамбов» – еще один пример того, как, вступая в «реакцию» с социальным, будучи подсвеченным им, незамысловатый текст проявляется, обретает дополнительное звучание: «*Мальчик хочет в Тамбов, но не летят туда сегодня самолеты, и не едут даже поезда*» («Мальчик хочет в Тамбов», муз. Б. Лима, сл. С. Харин, 1997 г.). Существует мнение, что ничего энигматического за упоминанием этого российского города в песне из репертуара М. Насырова не кроется: будучи перепевкой хита «Tic, Tic Tac» бразильского музыкального коллектива Caçapicho!, русскоязычная версия всего лишь пошла по пути фонетической адаптации оригинальной строчки «*Vate forte o tambog*», то есть справедливо говорить о простом совпадении без сопутствующих коннотаций и сложносочиненных интенций [7]. Однако на фоне российских 1990-х гг. ремейк звучал иначе: внезапная и ничем необъяснимая транспортная недоступность приводит к растождествлению между реальным топонимом и песенным образом, а не менее необъяснимое наречение именно Тамбова «городом-парадизом» лишь усиливает ощущение абсурдности каких-либо исканий, невозможности «выйти из матрицы».

Грядущую большую волну ностальгии по советскому – уютному, предсказуемому, несколько стилизованному и идеализированному, ламповому – предвосхищает композиция «*Ребята с нашего двора*», прозвучавшая в 1997 г. в исполнении группы «Любэ». «*И припомнятся звуки баяна из распахнутых в полночь окон, / Витьку рыжего вспомнишь, соседа-буяна, / И Кирюху по кличке «Флаконе» / Помнишь, пиво носили в бидоне, ох ругался на это весь двор...*» («Ребята с нашего двора», муз. И. Матвиенко, сл. А. Шаганов, 1997 г.): ностальгическая лирика убедительно воспроизводит атмосферу коммунальности, особого советского института соседства, совместности повседневных и досуговых практик. Хронологические референции композиции легко верифицируемы как из самого ее текста («*и за то, что однажды Гагарин совершил свой высокий полет*»), так и из иных вербальных артефактов культуры: это о них, романтических 1960-х гг., с их настроением радостной все-

общности, спела Майя Кристалинская в песне на стихи Льва Ошанина: «*Во дворе дотемна / Крутят ту же пластинку...*», «*А тебе шлют привет / Окна тихого дома / Да еще старики, / Что все также стучат в домино*» («А за окном то дождь, то снег», муз. А. Островский, сл. Л. Ошанин, 1962 г.).

### Заключение

Анализируя российскую песенную культуру 1990-х гг., необходимо отметить, что при всей неоднозначности и специфике художественных форм песенный дискурс рассмотренного десятилетия убедительно репрезентативен с точки зрения отражения социальных событий; справедливо даже говорить о том, что 1990-е гг. – фактически последнее десятилетие, когда «песня остается с человеком», поэт социум, остается проницаемой для социальной проблематики, имеющей конкретные местовременные координаты.

Способность капсулировать подлинный нерв эпохи, а впоследствии и ретранслировать ее смыслы и контексты, при этом не превращая их в гербарий смыслов и контекстов, у песенного дискурса 1990-х гг. беспрецедентная. Так, в 2021 г., сквозь оптику транзитологии, политологической субдисциплины, рассуждает о постсоветском периоде К.Ю. Рогов, именуя, например, актуальный отрезок времени «третьим десятилетием транзита» [3, с. 8–13]. Однако на уровне метафор, иносказательно, о транзитной природе происходящего российское общество слышит не впервые: проходная, казалось бы, одномерно-мелодраматическая композиция «Транзитный пассажир», исполненная Ириной Аллегровой, несмотря на очевидный фокус на любовных переживаниях на уровне предметной картинки, парадоксально достоверно передает ощущение переходности, нефинальности, сиротливой неприкаянности, не-включенности, не-принадлежности лирической героини: «*Я твой транзитный пассажир, / Меня, увы, никто не ждал, / Ты был транзитный мой вокзал..*» («Транзитный пассажир», муз. В. Чайка, сл. Л. Рубальская, 1991 г.). Транзитными пассажирами, таким образом, видится целое поколение россиян, а транзитным вокзалом – само время.

Подводя итог проделанному анализу, в качестве ведущих сюжетов и черт, присущих корпусу российских песен 1990-х гг., мы определяем тексто-звуковую инконгруэнтность, явленную через несовпадение «легкого», игрового звучания композиции и «тяжелого», проблемного

текста; пристальное внимание к женским судьбам, сопряженное с аспектами морального выбора, постиронию и китч как выделяющиеся изобразительно-выразительные приемы оформления музыкальных композиций, имплицитную полемику с советским (как на уровне художественного канона, так и на уровне социальной психологии), эскейпизм, желание инобытийствовать, голографическую способность вступить в реакцию с тканью социального, тем самым обретая новые смыслы, которые могли не быть изначально заложены самими авторами; и, пожалуй, главное: искреннюю, мотивированную обращенность к культурному контексту, готовность к проживанию не только частной, но и социальной судьбы.

«*Это мы придумали Windows, это мы объявили дефолт...*» («Метро», муз. И. Калинин, сл. И. Калинин, 2000 г.): своеобразным прощанием с тематикой поколенческого опыта звучат строчки из песни «Метро» группы «Високосный год», символично исполненной под занавес «лихой» декады, в первый миллениальный год.

В последующие десятилетия наблюдается постепенное исчезновение социальной проблематики из популярной, эстрадной песни, где отныне доминируют не обремененные социальным контекстом любовные сюжеты, тема отношений, повторяющиеся диалоги между деперсонализированными, часто не обладающими ни рассказанной судьбой, ни личной предысторией актерами, редуцированными до личных местоимений: «я», «ты» (впрочем, по мнению Д.А. Журковой, например, «тематика популярных песен “загерметизировалась” в пространстве “я” и “ты”» уже в 1990-е гг., когда «практически полностью были забыты такие измерения, как: “мы”, “мир вокруг” и “наша страна»» [5, с. 267]). Однако на основании анализа, произведенного выше, мы можем утверждать, что популярная песня 1990-х гг. в значительной степени реактивна и разделяет дороги и судьбы современников, пусть и не облекая свою специфическую, часто китчевую рефлексивность в емкое, интегрирующее «мы». Окончательный же «приватный поворот» в отечественной популярной музыке, на наш взгляд, оформляется на заре 2000-х гг. Своеобразной резервацией социальной сюжетики в «нулевые» и «десятые» остается пространство альтернативной музыки: так, не игнорируют социальный контекст композиции рок-группы ДДТ (например, «Капитан Колесников», «2020»), «треки» рэп-исполните-



ля Noize MC. Ротационная же, концертная песня оказывается все больше обращена к частному, персональному опыту; к индивидуальной и нескрываемо индивидуализированной жизни.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. «Как не бывает бывших алкоголиков, так и не бывает бывших игроманов» // Интернет-газета «Реальное время». 29.01.2020. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/164487-kak-ne-byvaet-byvshih-alkogolikov-tak-i-ne-byvaet-byvshih-igromanov>

2. Бранденбергер Д. Сталинский популизм и невольное создание русской национальной идентичности // Неприкосновенный запас. 2011. № 4. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/4/stalinskij-populizm-i-nevolnoe-sozdanie-russkoj-nacziionalnoj-identichnosti.html>

3. Демонтаж коммунизма. Тридцать лет спустя / Под ред. К. Рогова. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

4. Журкова Д.А. Новые песни о Родине. Ч. 1: Между ностальгией и бегством. Продолжение // Музыкальная академия. 2018. № 2. С. 83–88.

5. Журкова Д.А. Телепроект «Старые песни о главном»: судьба ностальгии в контексте постсоветской культуры // Художественная культура. 2020. № 2. С. 264–286.

6. Лудомания – что это за болезнь? // Пси-Модерн: Психология современности. URL: <https://psymod.ru/2976-ludomaniya-cto-jeto-za-bolezn.html>

7. Почему «Мальчик хочет в Тамбов»? История хита Мурата Насырова // Яндекс.Дзен. 11.02.2021. URL: [https://zen.yandex.ru/media/fuzz\\_music/pochemu-malchik-hochet-v-tambov-istoriia-hita-murata-nasyrova-602086735fadcc22a992e6d0/](https://zen.yandex.ru/media/fuzz_music/pochemu-malchik-hochet-v-tambov-istoriia-hita-murata-nasyrova-602086735fadcc22a992e6d0/)

8. Раскрутить // Словарь молодежного сленга. URL: <http://www.terminy.info/jargon/dictionaries-of-teen-slang/raskrutit>

9. Смирнов И.П. Социософия революции. СПб.: Алетейя, 2004.

### REFERENCES

1. «Kak ne byvaet byvshikh alkogolikov, tak i ne byvaet byvshikh igromanov» remya [Just

as there are no former alcoholics, there are no former gamers]. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/164487-kak-ne-byvaet-byvshih-alkogolikov-tak-i-ne-byvaet-byvshih-igromanov> (in Russ.)

2. Brandenberger, D., 2011. Stalinskii populizm i nevol'noe sozdanie russkoi natsional'noi identichnosti [Stalin's populism and the accidental creation of Russian national identity]. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/4/stalinskij-populizm-i-nevolnoe-sozdanie-russkoj-nacziionalnoj-identichnosti.html> (in Russ.)

3. Rogov, K. ed., 2021. Demontazh kommunizma. Tridsat' let spustya [The dismantling of communism. Thirty years after]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie. (in Russ.)

4. Zhurkova, D.A., 2018. Novye pesni o Rodine. Ch. 1: Mezhdru nostal'giei i begstvom. Prodolzhenie [New songs about the Motherland. Part 1: Between nostalgia and escapement (continued)], Muzykal'naya akademiya, no. 2, pp. 83–88. (in Russ.)

5. Zhurkova, D.A., 2020. Teleproekt «Starye pesni o glavnom»: sud'ba nostal'gii v kontekste postsovetsoi kul'tury [TV project «Old songs about the most important»: the destiny of nostalgia in the context of post-Soviet culture], Khudozhestvennaya kul'tura, no. 2, pp. 264–286. (in Russ.)

6. Ludomaniya – chto eto za bolezn'? [Gambling – what kind of disorder is it?]. URL: <https://psymod.ru/2976-ludomaniya-cto-jeto-za-bolezn.html> (in Russ.)

7. Pochemu «Mal'chik khochet v Tambov»? Istoriya khita Murata Nasyrova [Why «The boy wants to go to Tambov»? The history of Murat Nasyrov's hit]. URL: [https://zen.yandex.ru/media/fuzz\\_music/pochemu-malchik-hochet-v-tambov-istoriia-hita-murata-nasyrova-602086735fadcc22a992e6d0/](https://zen.yandex.ru/media/fuzz_music/pochemu-malchik-hochet-v-tambov-istoriia-hita-murata-nasyrova-602086735fadcc22a992e6d0/) (in Russ.)

8. Raskrutit' [To breed for something]. URL: <http://www.terminy.info/jargon/dictionaries-of-teen-slang/raskrutit> (in Russ.)

9. Smirnov, I.P., 2004. Sotsiosofiya revolyutsii [Sociosophy of revolution]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

М.Л. Лисецкий, Л.С. Камнева\*

## СОЦИАЛЬНАЯ МЕТАФИЗИКА В ПОЭТИКЕ БОРИСА РЫЖЕГО

Статья посвящена рассмотрению поэтики Бориса Рыжего в социально-метафизическом аспекте. Целью работы служит выявление рамок напряжения метафизических объектов в поэтике Бориса Рыжего, а также социальных явлений, сыгравших роль в формировании свойственного поэту трагического восприятия действительности. Авторы выявляют магистральные темы поэтики Бориса Рыжего, являющиеся рамками напряжения таких метафизических объектов, как любовь, смерть, вина, музыка, одиночество, творчество и родство, а также очерчивают условия, сформировавшие эту поэтику, среди которых – крах СССР, маргинализация общества, перестройка, подъем преступности, возросшее чувство заброшенности человека.

*Ключевые слова:* социальная метафизика, Борис Рыжий, творчество, современная российская поэзия

**Social metaphysics in the poetics of Boris Ryzhy.** MIKHAIL L. LISETSKIY, LOLITA S. KAMNEVA (Saint-Petersburg State University)

The article considers the poetics of Boris Ryzhy in the socio-metaphysical aspect. The purpose of the work is to identify the framework of the tension of metaphysical objects in the poetics of Boris Ryzhy and the social phenomena that shaped his distinctive tragic perception of reality. The authors reveal the main themes of his poetics, which are the framework for the tension of such metaphysical objects as love, death, guilt, music, loneliness, creativity and kinship, and also outline the conditions that shaped this poetics, including the collapse of the USSR, the marginalization of society, perestroika, the rise in crime and the growing feeling of abandonment of a person.

*Keywords:* social metaphysics, Boris Ryzhy, creativity, modern Russian poetry

Россия на рубеже тысячелетий предстала пред нами в своем апокалиптическом исходе. Социальные, политические, экзистенциальные и метафизические преобразования пошатнули само существо человека, лишив его не только веры в завтрашний день, но и основания, на котором зиждилась сама субъектность чело-

века. Развал империи и холостой ход времени на обломках некогда великой страны привели человека в ситуацию безвременья, где потерянности и ужас встали во главу видения мира. Зверствующий капитализм, негации свободы, безмерный эгоизм и эгоцентризм – все это стало болезнью распространяться по России

---

\* ЛИСЕЦКИЙ Михаил Львович, магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: 9krugada@gmail.com

КАМНЕВА Лолита Сергеевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: l.kamneva@spbu.ru

© Лисецкий М.Л., Камнева Л.С., 2022

и нашло выражение в повсеместных нарывах бандитизма, коррупции, наркомании, безработицы, алкоголизма – всего того, в чем сам человек теряет собственный облик. «Второй план бытия», связанный с миром метафизических проявлений, оказался застлан вуалью простой и жестокой попытки выжить и сохранить свое тело, оттолкнувшись от души. В связи с этим Юрий Мамлеев писал о необходимости именно нравственной революции, «частичном возврате консервативных ценностей» для построения идеального будущего России [10, с. 135]. Основную же роль в этом процессе родоначальник «метафизического реализма» отводил системе образования, уповая на великий труд учителей и преподавателей. С таким видением сложно поспорить, однако это не единственный путь. Возвращение к человеку лежит не в меньшей степени и на плечах тех, кто творит культуру, воссоздавая ее метафизическое основание. К этой категории людей в равной степени можно отнести писателей и поэтов, которые через индивидуальное восприятие и выражение воспроизводят вечное и всечеловеческое. Это всечеловеческое есть человек возможный, вырастающий из хаоса жизни, который сам по себе уже содержит потенциальный порядок. Поэт, явившись в мир, ведет поколение, а «в сердцах людей он угадывает ту мысль, которая способна разорвать как можно больше цепей» [11, с. 319]. Словно Данко, поэт, вырвав свое сердце, освещает путь людям, заблудившимся во тьме обыденной и суетливой жизни, принуждая их оправиться ото сна, впервые взглянуть на мир. Слово поэта иссекает человеческое существо молнией свободы, принуждая его к действию: воспрять над собой, «расстаться со слепившейся с ним скорлупой» [8, с. 15] или же навеки утонуть в мире биологического порядка. И тут уже все зависит от тайны события, человеческой встречи, равного диалога и способности к онтологической открытости другому.

Вслед за Мерабом Мамардашвили метафизика и метафизические явления понимаются здесь как то, что «ненаблюдаемо, что сверхэмпирично, чему нельзя придать наглядного значения и, более того, что даже нельзя вообще определить» [9, с. 4]. Однако такая неопределимость не мешает этим феноменам тотальным образом влиять на нашу жизнь. Также она не мешает и постоянному воспроизведению рамок напряжения метафизических объектов в мире и жизни человека. Таким образом, метафизика,

пожалуй, оказывается самым близким и одновременно тайным в нашей с вами жизни, ибо, являясь в мир, она ошарашивает нас, ведет путями ранее неизвестными и недоступными. Только благодаря явлению метафизического плана, через его переживание и привнесение его в мир через поступок, человек свершается как человек, впервые осуществляется в своей целостности, как человек возможный.

Творчество является той средой, где в полноте разворачивается жизнь метафизики. Она становится возможной благодаря родниковому, бездонному, божественному началу в человеке, которое обуславливает и характер самой творческой энергии. Этот характер заключается в ее прибавлении, но не перераспределении. Это значит, что сам акт творения приносит в мир то, чего еще не было, что еще не существовало в своем конкретном проявлении. Из потенциального, возможного, что заключено в человеческом существе, вырывается реальное. Метафизический план существует вне зависимости от отношения к нему конкретного человека, но только через единичную жизнь он может реализоваться в мире. Рассмотрение Н.А. Бердяевым творчества как процесса прибавления энергии к бытию явным образом сходится с мыслью М.М. Бахтина, который в своей работе «К философии поступка» само поступление рассматривает схожим образом. Так, хотя бытие и является целым, благодаря человеческому поступку оно расширяется, приобщая к себе все новые проявления единичной жизни. Таким образом, оказывается, что «когда человек остается в своем бытии, он не творит. Когда человек творит, он объективирует ценности, создает несоизмеримое с собственным бытием» [2, с. 344]. Такая объективация ценности есть приобщение одной конкретно переживаемой жизни к чему-то большему, принадлежащему к жизням каждого человека и покоящемуся в них. Человек осуществляется как существо социальное, но не на биологическом уровне пустой коммуникации и кухонных сутолок, а на уровне метафизическом, истинно человеческом.

Жизнь человеческая есть творчество, рассматриваемое наиболее широким образом. Именно через него человек преодолевает биологическую иерархию, которой он принадлежит по праву рождения. И именно через творчество, поступок, приобщение к культуре, человек в полной мере являет свою распятость между дольным и горним мирами. «Человек –

это, очевидно, единственное существо в мире (как человеческое существо в том смысле, что оно не порождается Природой, той, которую мы можем изучать в биологии объективированно, в какой-то картине, отвлеченной от себя), пребывающее в состоянии постоянного зановорождения, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой ему удастся собственными усилиями поместить себя самого, свою мысль, свои стремления, поместить в поле, в некоторое сильное магнитное поле, сопряженное предельными символами» [8, с. 25]. Эти предельные символы никогда не остаются завершенными, поскольку каждый момент времени они ускользают от человеческого бытия, и лишь через акт творчества раз за разом они являют себя миру, находят свое единственное место в бытии. Человек являет собой потенцию метафизических объектов, через жизнь которых само человеческое существование приобретает смысл. Жизнь человека оказывается постоянным становлением, в процессе которого он раз за разом выходит за свои собственные границы.

Искусство представляет собой область, где сконцентрировано субъективное переживание человеком объективной действительности. Это сфера образов, которая дает нам «ощущение целостного переживания экзистенциональной реальности», через приобщение к которой мы утверждаемся в истинности пережитых нами явлений [6, с. 9]. Такое переживание проявляет себя через причастность единичного существа человека миру рамок метафизического напряжения. В частности, именно в мире поэтического человек встречается с тем, что сам он не смог бы выразить речью обыденной во всей полноте и целостности. Накал, страсть, любовь и тотальность поэтического слова захватывают человека, проясняя для него же настоящее положение дел. «Все совершается здесь и теперь, собрано в этот момент, который середина мира», – одно из правил поэзии, данных В.В. Библихиным [3, с. 24]. И эта середина мир есть полнота отраженного мира поэтом.

Столкновение тектонических плит тысячелетий повлекло за собой не только крах привычного и обыденного мира – мира мифа и мечты. Оно также породило и гениев настоящего дня. Именно на обломках бывшего порядка, в пространстве застывшего времени явил себя миру Борис Рыжий. «Последний советский поэт» – так озаглавил свою статью о поэтике Б. Рыжего Алексей Машевский [12]. И именно

таким он был. Человек, пропустивший через себя молнию уходящей эпохи; человек, способный запечатлеть мировое пожарище века; человек, собственными глазами видевший зарождение новой страны (как в социальном, так и в метафизическом планах) – вот кем являлся Борис Рыжий. Но не только имени последнего советского поэта достоин Борис Рыжий. Его небезосновательно можно назвать и первым поэтом зачинающегося огня нового миллениума, «первым российским поэтом». Именно в отношении распятости между веками, выпадения за рамки мерно тикающего механизма исторического порядка, соскальзывания в пропасть безвременья интересен поэтический мир Б. Рыжего. Он смог не только искусно запечатлеть настроение ужасающего настоящего момента, но и воспеть человеческое, вечное и божественное. «Поэтом должен быть тот, кто умеет больше всех любить» а Борис умел любить по-настоящему [11, с. 319]. Любить, не только пылая страстью, но каритативно, снисходительно, возвращаясь к самому человеку, в мир, из которого поэта вырывает гений. Находить настоящее в человеке даже там, где, казалось бы, царит антрацитовая ночь, где жизнь тонет в грызне ближнего с ближним, где только силе, хитрости и предательству осталось одно лишь место. Даже в столь глубинно ужасающей точке истории поэт способен найти истинное. Лишь бы там был человек.

Обстоятельства, в которых оказался поэт, не могли не отразиться на его поэтическом мире. Родина Бориса Рыжего – Свердловск. Во времена СССР город являлся центром экономического и культурного развития страны. Металлургия, индустриальное и жилищное строительство переживали свой рассвет. Люди, сплоченные единым порывом, строили утопию, что вот-вот должна была означать собой победу социализма. Однако начало 1990-х гг. лезвием опасной бритвы полоснуло горло некогда великой столицы Урала. Атомизация общества, вызванная экономическими и социальными изменениями, выразилась в вырождении и заброшенности человека. Кромешное необузданное одиночество, выливающееся в отчаяние, охватило людей. А ведь еще вчера каждый был призван служить своему государству, каждый находился на своем месте во имя исполнения долга. Ледяной ветер времени пробирал людей. Он не позволял человеку найти ближнего, дабы согреться от тепла другой души. Ни

Богу, ни Родине сам человек оказался более не нужен. В такой атмосфере проходили годы становления и жизни Бориса Рыжего.

Как-то раз Сергей Маркович Гандлевский скажет: «Свердловск – это ад». А Борис не без основательно согласится: «Это ад». Но и в аду обитают человеческие души. Души, что полнятся жизнью человеческой, со всей свойственной ей противоречивостью. Позже этот ад для Бориса станет целым поэтическим миром, что будет воспет, но воспет не в хвалебных одах, а скорее в темных элегиях.

«Да, трагедия поэта – в том, что он поэт. Вот и все. Больше никаких трагедий у него не должно быть», – сказал Борис в своем интервью, данном в рамках программы «Магический кристалл» [15]. Трагедия же эта заключается в расколе, свойственном существу поэта, что проявляет себя в несоответствии идеального наличествующему, прошлого – настоящему, внутреннего – внешнему. Этот же раскол характерен и для всей жизни Бориса Рыжего. С самого его детства угадывалось непримиримость двух миров, к которым принадлежал будущий поэт. Семья интеллигентов: мать – врач-эпидемиолог, отец – ученый-геофизик, волею судьбы, а точнее «по спешке и безамбициозности Бориса Петровича», отца поэта, в 1980 г. оказывается заброшенной в Чкаловский район города Свердловск. В народе же его прозвали Вторчермет [49, с. 16]. Слава этого района весьма специфическая: суровые взгляды, разгул криминальных элементов, потасовки и пьяные драки – обыденность для этого места. Но что же Борис? Он спешил угнаться за славой своего теперь уже родного места. Участвовал во всех дворовых и школьных перепалках, и сам иной раз не брезговал быть заводилой.

«Быть, быть как все – желанье Пастернака –  
моей душой, которая чиста  
была, владело полностью, однако  
мне боком вышла чистая мечта» [12].

Это четверостишие приоткрывает нам не столько тайну биографического характера жизни поэта, сколь тайну жизни его души. Раскол, который уже был упомянут, расплскивается в данных строках. «Быть как все», примириться с окружающим, стать частью того мира, к которому ты просто не можешь принадлежать. Мечта и жизнь оказываются в непримиримом противоречии, которое выражается в желании

приобщиться к наличествующему и невозможности это сделать из-за принадлежности к совершенно другому миру. Но тут же открывается возможность – возможность подарить безбрежную любовь людям и миру, кои окружают поэта. Пусть мир этот страшен и жесток, пусть в нем есть кровь и предательство, пусть царствуют в нем приклатненная романтика и бездна одиночества, но в этом же мире есть светлая любовь и крепкая дружба, свет живых глаз и неутрачиваемая буря молодости, ослепляющая искренность и неумное желание оставаться человеком. Быть тем, кем быть ты не можешь. Воспеть поэтическим словом мир. Мир живой и возможный. Подарить ему всего себя. Ему, что вобрал в себя героическое и низкое, дышащее и давно умершее, горнее и долнее. Все это и есть жизнь во всем своем разнообразии, что неискушенного человека может ужаснуть. Весь этот мир и поселил в себя Борис Рыжий, однако сам стал к нему непричастным.

Тема человеческого одиночества красной нитью проходит через творчество Бориса Рыжего – одиночества, что звериными лапами рвет человеческую душу, оставляя ее неприкаянной на белом свете. Однако и в одиночестве человек готов найти свое призванье, свой долг:

«Я человек, и так мне суждено –  
В цепи великой хрупкое звено.  
И надо жить, чтоб только голос креп,  
Чтоб становилась прочной наша цепь» [13, с. 131].

И цепь эта есть все человечество. И цепь эта есть все человеческое. Ведь слава поэта не в том, чтобы быть узнаваемым, оплачиваемым, признанным. Она и не в бездумном декламации его строф массами. Слава поэта в мелодии, что он смог через слово привнести в этот мир. В мелодии, что своим звучанием смогла заставить человека остановиться, взять передышку от нескончаемой гонки во имя преуспевания в мире долнем, пробудиться ото сна. И лишь эта остановка позволяет вспомнить человеку то, кем он на самом деле является. Вспомнить, что лишь от него одного зависит, продолжит ли человек быть точкой фокуса двух разных миров – биологического и метафизического, или же это напряжение угаснет, отдав свое место заставшему тьмой низменному началу человека. Это есть сверхзадача поэта – спасти мир словом, возвращающим человека к самому себе. Мир, который пропитан жестокостью, честолю-

бием, алчностью и эгоизмом, но в котором все еще тлеет огонек музыки.

Сама же эта музыка является еще одной центральной темой в творчестве Бориса Рыжего. Она есть отзвук божественного в человеческом мире. Она есть само искусство, в том числе и искусство оставаться человеком, в столь неприятном на первый взгляд мире. Именно музыка своей мелодией окрашивает мрачные и привычные картины жизни того времени. Она звучит на похоронах, она же звучит и в простой полуденный час. Музыка есть нечто настоящее, что-то, что придает смысл нашим с вами жизням. Она есть любовь, она есть смерть, она есть искренность.

«Озирались сонные трамваи,  
и вода по мордам их текла.  
Что еще, Иринushка, не знаю,  
но, наверно, музыка была.

Скрипки ли невидимые пели  
или что иное, если взять  
двух влюбленных на пустой аллее,  
музыка не может не играть» [13, с. 483].

Последняя строка этих двух четверостиший дает нам понять, что там, где есть что-то настоящее, есть и музыка. Она ли льется из истинного или же само истинное окаймлено ей – это не столь важно. Но важно то, что льющейся мелодии открывается высшее – то, что мы рискуем упустить, завязнув в беге торопливых будней. Музыка – онтологическая данность, пронизывающая все бытие. Она есть тотальность, подступающая к последним границам самого существа человека. Через вслушивание в нее возможно понимание жизни. Жизни настоящей. И вместе с тем сама настоящая жизнь невозможна без нее.

«В небесах музыка сочинялась  
Вечная – на смертные слова» [13, с. 289].

Само слово, взятое в своей простоте, оторванности есть нечто почти пустое, смертное, принадлежащее к миру биологического порядка. Но тут же есть слово, которое пронизано музыкой. То слово, что является уже чем-то нераздельным с мелодией бытия. Придавая жизни смысл, музыка еще и гармонизирует ее, приводит жизнь к оправданности и необходимости. Музыка есть то, через что поэт вступает с

нами в диалог. Это его дар. Она же и преследует поэта. Благодаря музыке мы оказываемся способны обратиться к миру как к целокупности, наконец-то охватить его на мгновение своим внутренним взглядом. Мы соскальзываем в нее, отдаваясь полностью ее мелодии; неразрывно связывая себя самих с музыкой. В философии тема музыки и мелодии тесно связана с темой настроения в смысле настройки на мысль. Музыка, заражая нас, ведет своей непроторенной дорожкой к переживанию уникального бытия, заключенного в строках стихотворения.

«Я тоже стану музыкантом  
и буду, если не умру,  
в рубашке белой с черным бантом  
играть ночами на ветру.

Чтоб, улыбаясь, спал пропойца  
под небом, выпитым до дна, —  
спи, ни о чем не беспокойся,  
есть только музыка одна» [13, с. 243].

И этим одним едина жизнь. Это одно есть отзвук имени Божьего в нашем мире. Музыка – это мост, переброшенный между мирами дольного и горнего. Она обеспечивает нам выход к миру духа, к миру метафизик. Подчинившись ее зову, мы – люди, почти забывшие собственные имена, вновь возвращаемся в лоно высшего порядка. Через музыку мы вновь приобщаемся к любви, долгу, чести, достоинству, дружбе. Через нее же реализуется некий нравственный ориентир, путеводной звездой указывая нам путь жизни в согласии и умиротворении с самими собой и миром. Музыка есть всеобщее, через которое и сам человек приобщается к мировому. Музыка звучит и после смерти. Через нее и сам человек продолжается даже после своего ухода.

«И я вишу на красных проводах  
в той вечности, где не бывает жалость.  
И музыку включи, пусть шпарит Бах –  
он умер; но мелодия осталась» [13, с. 310].

Такая музыка есть присутствие ушедшего человека, мировая память о нем. Память, дарующая бессмертие ушедшей душе. Ведь со смертью уходит только человеческое тело, но его жизнь, его утвержденное место в бытии, равно как и его поступки, продолжают жить веками.

«Хранить целый мир, уже отсутствующий,  
через хранение себя, последнего оставшегося

в мире места, где целый мир еще имеет себе место в памяти об отсутствии его спасенного целого – это, может быть, и безумное, но единственное дело, оставшееся достойным человека» [5, с. 137]. Так поступает поэт, нутро свое изображая в поэтических строфах, заключая в них целый мир, таящийся в каждом из нас. Это и есть талант – выразить то, что выразить попросту невозможно. Это и есть талант – выразить целую жизнь. Мы же как читатели раз за разом, охваченные настроением, приобщаемся к миру Другого, возрождая не только его, но и рамки напряжения метафизических объектов, ловкой рукой творца заложенные в кипящий мир рифмованных слов.

Кем оказывается лирический герой Бориса Рыжего? Тем, кем он хотел быть, но стать не мог. Это все еще продолжающийся раскол поэта и человека, мира обыденных вещей и Божественного слова. Лирический герой Бориса Рыжего именно герой. Он готов взвалить всю вину мира на свои плечи – вину, что является онтологической. Это есть некая эгоцентрическая попытка хотя бы своей жизнью искупить то, что не дает вздохнуть. Отдать свою жизнь другим для их исхода в светлый мир. Такая вина есть одна из отличительных характеристик русского самосознания. Наиболее известно ее запечатлел Ф.М. Достоевский: «Ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого на земле человека» [7, с. 148]. Эта вина за несовершенство мира, которое берет свое начало из жизни каждого отдельного человека, но не каждым отдельным человеком она переживается.

«Во всем, во всем я, право, виноват,  
пусть не испачкан братской кровью,  
в любой беде чужой, стоящей над  
моей безумною любовью,  
во всем, во всем, вини меня, вини,  
я соучастник, я свидетель,  
за все, за боль, за горе, прокляни  
за ночь твою, за ложь столетий» [13, с. 149].

Это вина поисков искупления. Это то, что в «Самопознании» Н.А. Бердяев обозначил как «Каждый отвечает за всех» [1, с. 84]. И этот ответ за всех ложится на плечи лирического героя и поэта, ибо именно он призван изменить мир со всем ему свойственным несовершенством,

именно ему предстоит своими строками обратиться к человеческому в человеке, молнией ознаменовав возвращение к горнему. Она же есть и сама попытка выразить то глубинное, что лежит в личности человека, но сокрыто стяжательством мира наличествующего. Мир Бориса Рыжего живой, но входящий в конфликт с миром дольным, ибо первый мир оказывается миром онтологической открытости другому, он пронизан искренней любовью и заботой, исходящей из глубины человеческого существа. В нем нет богобоязни, нет и рабства пред миром экономическим. Лирический герой сострадает нищим, лишенным всего. Он же и любит настоящих людей, не оглядываясь на их социальный статус. Это есть великая любовь, тот дар поэта, который он привносит в мир. Такая забота и любовь поистине важное, ценное в наших с вами жизнях. Это есть обращенность человека к человеку, способность к узнаванию себя в Другом.

«Дай нищему на опохмелку денег.

<...>

Дай просто так и не проси молиться  
за душу грешную, – когда начнет креститься,  
останови...» [13, с. 506].

Богобоязнь отсутствует и в других стихотворениях поэта. Но не из неверия, а скорее из отчаяния, которым была пропитана жизнь тех лет. Борис еще не успел прийти к Богу, но само Божественное присутствие в том или ином виде постоянно возникает в строках поэта. В мире безвременья попросту не осталось места настоящему Богу, с которым возможен диалог. Диалог, который М. Бубер выделял как «Я – Ты». Бог тех лет – судья и палач, непреклонный и всевластный.

«Бери и жги, глаза мои сухи  
Мне ничего, господь, не надо» [13, с. 149].

Жена Бориса Рыжего Ирина Князева в одном из интервью заметила: «Мы, наверное, лишнее поколение, оттуда нас выкинули, а сюда еще не попали» [15]. Этот социальный вакуум, это пространство отсутствующего воздуха, не могло вместить в себя надежды и веры. Оно замыкало в себе хаос социальных явлений, изъятого из него горнего света. Борис Рыжий же в своих стихах хотел быть в одном ряду с людьми, кто просто и бесхитростно проживал свою жизнь в

Аду Свердловска, но такая роскошь поэту была недоступна. Даже по своему происхождению (семья интеллигентов) он был не готов влиться в мир мрачный и жестокий. Ему было трудно примириться с тем, что унижает человеческое достоинство, что лишает человека человеческого. И он не молчал, он писал, предоставляя свое сострадание и жалость в поэтическом слове.

Поэтика Бориса Рыжего также отмечена линией смерти. А.А. Семина относит некоторые его стихи к новому жанровому образованию – к «посмертному» стихотворению, «для которого характерен лирический герой, говорящий о себе и о своей жизни в прошедшем времени» [14, с. 94]. Но не жанровый разбор данного феномена выступает для нас на первый план. Смерть в ее метафизическом понимании завершает сам повествующий субъект. Лирический герой предстает перед нами в своей целостности, законченности. Смерть выводит действующее лицо за границы наличествующего мира, вынося его за скобки обыденной жизни. С такой позиции герой взирает на мир не из самого мира, но отвлеченно от него, говоря как бы из мира горнего. Читатель встречается с законченностью, целокупностью субъекта, с которым в жизни нашей дольней мы просто не могли бы столкнуться. Но и сама смерть не обрывает жизнь лирического героя Бориса Рыжего. Скорее с этого момента жизнь начинает распускаться, давая возможность поэту для ее всеохватывания.

«Я жил как все – во сне, в кошмаре –  
И лучшей доли не желал» [13, с. 182].

Это кошмар социальной действительности того периода, где человеческое было забыто в попытках выжить и сохранить в комфорте свою жизнь. И поэт чувствует, что «не главная цель человека прожить во что бы то ни стало как можно дольше» [4, с. 198]. В этом Аду ничего более не остается, как жить свою маленькую жизнь маленьких дел, силясь не до конца потерять человеческий облик.

«Но не божественные лики,  
А лица урок, продавщиц  
Давали повод для музыки  
Моей, для шелеста страниц» [29, с. 182].

Но и в этом Аду звучит прорывающаяся мелодия бытия, что дает поэту глоток свежего воздуха, оставляя его на службе пробуждения

человека. Сама тема сна не случайна. Чаадаев пишет: «Мне кажется, что сон есть настоящая смерть, а то, что смертью называют, кто знает? – может быть, оно-то и есть жизнь?.. Дело в том, что истинная смерть находится в самой жизни. Половину жизни бываем мы мертвы, мертвы совсем, не гиперболически, не воображаемо, но действительно, истинно мертвы... Жизнь убегает от нас повсеминутно, часто к нам возвращается, но никак нельзя сказать, чтобы мы жили не переставая. Жизнь разумная прерывается всякий раз, как исчезает сознание жизни» [17, с. 22]. Ответственное поступление в этой жизни, ее сознательное проживание, утверждение своего единственно-единого места в бытии и есть только жизнь, пробуждение в ней. Все же остальное – сон, заключающийся в безответном следовании дольнему, «человеческому, слишком человеческому». Смерть же лирического героя есть попытка изъятия себя из этого омертвевшего пространства, первый шаг на пути пробуждения ото сна. Это есть заклинание своей «жизни» на алтарь попытки взглянуть на мир всевидящими глазами.

Где есть смерть, там есть и одиночество, ведь опыт смерти всегда остается делом одиноким. Одиноким человек приходит в мир, таковым он и уходит из него. И не с кем разомкнуть это горе. Но это же одиночество создает родство между людьми, требует от них, от каждого, ответственного поступка, чтоб наконец в течение жизни хоть раз приблизиться к Другой человеческой душе. Это есть событие встречи, внезапное и поражающее, молнией ослепляющее человека, вбрасывающее его в пространство онтологической открытости другому.

«Под огромною звездой  
Сердце – под Рождество  
С каждой тварью земною  
Ощущает родство» [13, с. 230].

Сердечное чувство, чуткость души, дух ведут человека сквозь невзгоды дольнего мира. Это же чувство надчеловеческого, внезапно возникающее в нас, и поддерживает родство между нами, но и вина, и заброшенность не отступают ни на шаг, ведь человеком мало родиться, им еще надо стать, в каждый момент жизни утверждаясь через поступок, утверждая в себе и через себя объекты метафизические. Отсюда и исходит понимание, что дело спасения человека обречено на провал. О Другом можно толь-



ко позаботиться, совершив попытку разомкнуть цепи одиночества, обозначив свое собственное присутствие. Но спасение его лежит лишь на его собственных плечах.

«А помнишь юность? Станным светом  
Озарены и день и ночь.  
Закрой глаза, укройся пледом –  
Я не могу тебе помочь» [13, с. 205].

Борис Рыжий погиб 7 мая 2001 г. Социальный ад действительности определил его смерть. Хотя он и находил человеческое там, где это было сложно отыскать, для примирения с миром этого оказалось мало. Борис в своих стихах говорил о самом простом, самом близком нам. О том, что составляет наши человеческие жизни. Он говорил о любви, одиночестве, смерти, искусстве, музыке. Он говорил о нас с вами. И это есть то наследие, через которое мы можем прийти к самим себе. Это тот великий дар, который ценой собственной жизни был пожертвован нам Поэтом.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016.
2. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
3. Биbihин В.В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
4. Биbihин В.В. Лес. СПб.: Наука. 2011.
5. Биbihин В.В. Мир. Язык философии. СПб.: Азбука, 2016.
6. Докучаев И.И. Перформанс и культура: морфология и историческая типология способов разрешения экзистенциального противоречия // Международный журнал исследований культуры. 2016. № 2. С. 6–14.
7. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 14. Братья Карамазовы. Л.: Наука, 1975.
8. Мамардашвили М.К. Возможный человек. М.: РИПОЛ классик, 2019.
9. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс-Традиция, 2008.
10. Мамлеев Ю.В. Статья о России вечной к лекции в МГУ // Мамлеев Ю.В. Статьи и интервью. М.: Издательская группа Традиция, 2019. С. 118–138.

11. Маццини Дж. Эстетика и критика. Избранные статьи. М.: Искусство, 1975.

12. Машевский А.Г. Последний советский поэт. О стихах Бориса Рыжего // Новый мир. 2001. № 12. URL: [https://magazines.gorky.media/novyi\\_mi/2001/12/poslednij-sovetskij-poet.html](https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2001/12/poslednij-sovetskij-poet.html)

13. Рыжий Б.Б. В кварталах дальних и печальных. Избранная лирика. Роттердамский дневник. М.: Искусство-XXI век, 2021.

14. Семина А.А. Голос из небытия: «Посмертный дневник» Георгия Иванова и Бориса Рыжего // Вестник Челябинского государственного университета. 2016. № 12. С. 88–95.

15. Телепередача Э. Корниловой «Магический кристалл». Поэт Борис Рыжий (Свердловск, СГТРК, 2000 г.). URL: [https://bikle.ru/watch/68374683\\_166140616](https://bikle.ru/watch/68374683_166140616)

16. Фаликов И. Борис Рыжий. Дивий камень. М.: Молодая гвардия, 2015.

17. Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы. М.: Директ-Медиа, 2016.

#### REFERENCES

1. Berdyaev, N.A., 2016. Samopoznanie [Self-knowledge]. Moskva; Berlin: Direkt-Media. (in Russ.)
2. Berdyaev, N.A., 1989. Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva [The philosophy of freedom. The meaning of the creative act]. Moskva: Pravda. (in Russ.)
3. Bibikhin, V.V., 2009. Grammatika poezii. Novee russkoe slovo [Grammar of poetry. New Russian word]. Sankt-Peterburg: Izd-vo Ivana Limbakha. (in Russ.)
4. Bibikhin, V.V., 2011. Les [Forest]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)
5. Bibikhin, V.V., 2016. Mir. Yazyk filosofii [The world. The language of philosophy]. Sankt-Peterburg: Azbuka. (in Russ.)
6. Dokuchaev, I.I., 2016. Performans i kul'tura: morfologiya i istoricheskaya tipologiya sposobov razresheniya ekzistentsial'nogo protivorechiya [Performance and culture: morphology and historical typology of the ways and methods to resolve the existential contradiction], Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniy kul'tury, no. 2, pp. 6–14. (in Russ.)
7. Dostoevsky, F.M., 1975. Polnoe sobranie sochinenii: v 30-ti t. T. 14. Brat'ya Karamazovy [The complete collected works: in 30 volumes. Vol. 14. The Brothers Karamazov]. Leningrad: Nauka. (in Russ.)

8. Mamardashvili, M.K., 2019. *Vozmozhnyi chelovek* [A possible human]. Moskva: RIPOL klassik. (in Russ.)
9. Mamardashvili, M.K., 2008. *Opyt fizicheskoi metafiziki* [Essay on physical metaphysics]. Moskva: Progress-Traditsiya. (in Russ.)
10. Mamleev, Yu.V., 2019. *Stat'ya o Rossii vechnoi k lektzii v MGU* [An article about eternal Russia for a lecture at Moscow State University]. In: Mamleev, Yu.V., 2019. *Stat'i i interv'yu*. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Traditsiya, pp. 118–138. (in Russ.)
11. Mazzini, G., 1975. *Estetika i kritika. Izbrannye stat'i* [Aesthetics and criticism. Selected articles]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)
12. Mashevskii, A.G., 2001. *Poslednii sovetskii poet. O stikhakh Borisa Ryzhego* [The last Soviet poet. About the poems of Boris Ryzhy]. URL: [https://magazines.gorky.media/novyi\\_mi/2001/12/poslednij-sovetskij-poet.html](https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2001/12/poslednij-sovetskij-poet.html)
13. Ryzhii, B.B., 2021. *V kvartalakh dal'nikh i pechal'nykh. Izbrannaya lirika*. Rotterdamskii dnevnik [In quarters distant and sad. Selected lyrics. Rotterdam diary]. Moskva: Iskusstvo-XXI vek. (in Russ.)
14. Semina, A.A., 2016. *Golos iz nebytiya: «Posmertnyi dnevnik» Georgiya Ivanova i Borisa Ryzhego* [Voice from non-existence: «posthumous diary» of Georgy Ivanov and Boris Ryzhy], *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 12, pp. 88–95. (in Russ.)
15. Teleperedacha E. Kornilovoi «Magicheskii kristall». Poet Boris Ryzhii. (Sverdlovsk, SGTRK, 2000 g.) [«Magic crystal» by E. Kornilova. Poet Boris Ryzhy (Sverdlovsk, SGTRK, 2000)]. URL: [https://biqle.ru/watch/68374683\\_166140616](https://biqle.ru/watch/68374683_166140616) (in Russ.)
16. Falikov, I., 2015. *Boris Ryzhii. Divii kamen'* [Boris Ryzhy. Diviy Kamen]. Moskva: Molodaya gvardiya. (in Russ.)
17. Chaadaev, P.Ya., 2016. *Otryvki i aforizmy* [Aphorisms and remarks]. Moskva: Direkt-Media. (in Russ.)



УДК 141.201

DOI <https://doi.org/10.24866/1997-2857/2022-3/83-92>

Б.В. Емельянов, О.Б. Ионайтис\*

## ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА ЕВРОПЫ И РОССИИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СЛАВЯНОФИЛОВ

Начало XIX в. – это время, когда вопросы о праве, правовой культуре, юридическом образовании, обновлении правовой системы стали активно обсуждаться в России. Свое оригинальное место в этом обсуждении заняли славянофилы. В статье рассматриваются взгляды представителей этого течения отечественной общественной мысли на мировоззренческие основания русской правовой культуры в сравнении с культурой западноевропейской, а также характерные черты правосознания, свойственного русскому обществу.

*Ключевые слова:* русская философия, европейская философия, философия права, славянофилы

**Legal culture of Europe and Russia in the interpretation of Slavophiles.**  
BORIS V. EMEL'YANOV, OLGA B. IONAITIS (Ural Federal University)

Early XIX<sup>th</sup> century was the time when questions about law, legal culture, legal education, updating the legal system began to be actively discussed in Russia. The Slavophiles took their original place in this discussion. The article discusses their views on the ideological foundations of Russian legal culture in comparison with the legal culture of Western Europe, as well as the features of legal consciousness inherent in Russian society.

*Keywords:* Russian philosophy, European philosophy, philosophy of law, Slavophiles

Золотой век русской культуры и общественной мысли положил начало становлению правовой культуры в России, особое внимание в это время было уделено развитию юридического образования, обновлению правовой системы.

Многое для этого сделал М.М. Сперанский, полагавший, что плохая работа, например, судов является следствием не просто слабой профессиональной подготовки судей, но и их низкой правовой культуры и не менее низкой правовой

---

\* ЕМЕЛЬЯНОВ Борис Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина.

E-mail: [bve35@yandex.ru](mailto:bve35@yandex.ru)

ИОНАЙТИС Ольга Борисовна, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина.

E-mail: [ionaitis@yandex.ru](mailto:ionaitis@yandex.ru)

© Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б., 2022

культуры общества в целом. Можно, утверждал он, до бесконечности совершенствовать законы, но если те, кто их реализует, не осознали ценности и необходимости нового законодательства, не готовы в ежедневной практике следовать новым законам, прогресса не будет.

Толкование права, областей его применения, правовых норм с разнообразием их характеристик стало задачей ученых-юристов, оформилось в положениях философии законодательства и права. Так один из первых отечественных философов права профессор К.А. Неволин, говоря о философии законодательства, утверждал, что «мы имеем полное право от нее требовать, чтобы она дала нам правила, из которых можно было бы объяснить каждое явление в области законодательства и по которым бы мы могли даже предначертать все возможные виды законодательств» [11, с. 389]. Чтобы выполнить свою миссию перед обществом и наукой, философия законодательства, по его мнению, должна так определить свой предмет: «1) определить составные начала, из которых слагается всякое законодательство; 2) обозначить различные возможные способы, какими могут быть сложены между собой эти составные начала для образования из них одного целого законодательства, более или менее полного и совершенного; 3) изложить совершеннейший способ соединения между собой разных начал, изобразив совершеннейшее целое, какое может быть из них составлено; наконец, 4) описать порядок постепенного образования законодательств и изменения их как с худшего на лучшее, так и с лучшего на худшее» [11, с. 389]. Философия и ее история, неоднократно подчеркивает в «Энциклопедии законоведения» К.А. Неволин, необходимы для построения законодательной системы, осознания сущности законов, логики их развития, так как философия дает нам понимание бытия, осознание того, что является правдой, истиной, волей, нравственностью и т.д., без чего трудно сформировать правовое сознание и правовую культуру человека и общества.

В этом общем осмыслении правовых проблем российской действительности свое оригинальное место заняли славянофилы. Как течение русской общественной мысли мировоззренческие основания современной российской действительности, в том числе правовой культуры русского общества, они искали в исторических реалиях их существования, в сравнении

русского и европейского правосознания. Идеологи славянофильства едва ли не первыми в России осознали необходимость проанализировать русскую историю до Петра Великого, опыт европеизации XVIII в., найти место России в веке XIX. И если «Философические письма» П.Я. Чаадаева произвели на современников эффект выстрела в ночи, вызвали дискуссию в обществе, то славянофилы изначально были настроены не только на критику русской действительности, но и на поиск позитивной программы развития страны в настоящем и будущем, что невозможно было без обращения к прошлому.

П.Я. Чаадаев и западники приоритет среди общих оснований человеческой культуры отдавали тем, которые были выработаны европейской историей. А в русской частной жизни и культуре их нет, они лишь подражают им. В противовес этой точке зрения славянофилы устами своего главного теоретика А.С. Хомякова провозгласили: «Время подражания проходит!» Утверждая эту мысль, Хомяков писал: «Мы не можем удовлетвориться тем, чем недавно восхищались. Мы понимаем, что формы, принятые извне, не могут служить выражением нашего духа и что всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самою» [19, т. 3, с. 117]. Эта мысль оказалась столь привлекательна, что вызвала живой отклик в русском обществе, выступила организующим началом для содружества славянофилов, а имена их идеологов – А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, И.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, Н.Я. Данилевского вошли в список выдающихся мыслителей России.

Объектом философско-теоретического и правового интереса славянофилов была русская история от Рюрика до настоящего времени как противостояние в ней двух элементов – местного (автохтонного) и привнесенного извне, заимствованного, что в каждом случае влекло за собой необходимость решать, какой из них выбрать. Поиски ответа привлекли внимание славянофилов к историческому решению многих государственно-правовых вопросов.

Свой вклад в осмысление этих вопросов внес выдающийся теоретик славянофилов И.В. Киреевский [4]. Он считал, что Европа и Россия имеют общую основу в своем прошлом, настоящем и будущем – христианство, а разли-

чие заключается в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенном смысле частного и народного быта. Но почему возникли разногласия, что лежит в их основе и каковы их последствия?

Анализируя основания европейского и русского просвещения, Киреевский указывал на их принципиальные различия: этнические отличия восточных славян от европейцев и пути формирования государственности; различные формы проникновения христианства; способы передачи «образованности древнеклассического мира». Киреевский считал, что в Европе происходит смешение разных народов, между которыми царит дух враждебности, образование государственности традиционно осуществляется путем завоевания одного народа другим. Поэтому «европейские общества, основанные насильем, ... должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности» [10, т. 1, с. 192]. В России же государство возникает в результате «органического развития славянского племени». Изначально в славянском мире главную роль играет община («мир»). Человек вынужден был согласовывать свою общественную и личную жизнь с обычаями этой общины. Поэтому на Руси получила малое развитие «личная самобытность», как это есть на Западе. И здесь Киреевский обращается к проблеме соборности.

Славянофилы активно разрабатывали понятие соборности. В соборности выделяются два критерия: внутренний – религиозный, внешний – социальный, при этом первый является приоритетным. В соборности, по мнению славянофилов, сочетаются три элемента: любовь, личная свобода, православная вера. Любовью люди объединяются в единое целое в православной церкви, в целое, которое подразумевает и единичное, и общее.

Соборность, по мнению А.С. Хомякова, – понятие, объединяющее онтологические, гносеологические, антропологические и социальные, правовые аспекты бытия человека. Специально этому вопросу посвящено письмо А.С. Хомякова к редактору «L'Union Chretienne» по поводу речи отца Гагарина, в котором он пишет о том, что отличительной характеристикой православия, его глубинным основанием является понимание соборности как неотъемлемой части религиозного бытия. Так сложилось исторически и это было залогом истинного пути православия. Причем А.С. Хомяков неоднократно

подчеркивает, что понимание соборности является не только делом религиозного поиска, но и культурного, национального самоопределения (не случайно свой ответ отцу Гагарину А.С. Хомяков именуется «Ответ русского русскому»). Из концепции Хомякова следует, что «внешний – социальный критерий соборности предполагает воцерковление социальной жизни. Социальным аналогом соборного бытия выступает община, предохраняющая от проявления человеческого эгоизма, а также органическое государство, построенное на духовных началах. Соборное общество строится, исходя из принципов нераздельности и неслиянности: личность и общество находятся во внутренней гармонии, сохраняя при этом определенную независимость. Соборное общество понимается славянофилами как православное общество» [12, с. 208].

Хомяков определяет основные отличия между органическим, «живым» и «мертвым» обществом: органическое общество есть «истинное братство», основанное и скрепленное взаимной любовью, «мертвое» общество же строится на внешнем, «условном договоре». Органическое общество функционирует по принципу «внутренней правды». Этот же принцип лежит в основе правовых отношений между людьми в «живом» обществе. «Мертвое» общество регулируется принципом «внешней правды», «довольствуется освящением и охранением условных и случайных отношений между людьми» [19, т. 1, с. 201]. Ядром внутренней правды является то, что она признается самим человеком как нравственная обязанность, в то время как основой внешней правды является внешнее принуждение. Единство общества, построенного на внутренней правде, достигается общим согласием и единомыслием, единство же общества, построенного на внешней правде, достигается через приоритет формального численного большинства.

В двух указанных типах общества по-разному реализуется и принцип свободы: в органическом обществе реализуется «положительная свобода» – каждый находит пути примирения личной свободы с единством целого, в противоположном варианте мы видим преобладание «отрицательной свободы», что проявляется в бунтах и разномыслии. С мнением А.С. Хомякова соглашается и И.В. Киреевский: «На Западе все отношения общественные основаны на условии... Вне условия нет отношений

правильных, но является произвол, который в правительственном классе называется самовластием, в управляемом – свободой. Но и в том, и в другом случае этот произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной... Поэтому общественный договор не есть изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все Западные общества, под влиянием рационального элемента, перевесившего элемент христианский» [9, с. 195–196]. Идеалом общественного устройства для славянофилов была русская крестьянская община, само построение и функционирование которой, как им виделось, было основано не внешними, *юридическими* формами, но внутренней, нравственной *правдой*, которая была залогом развития общества и личности, выстояла во всех исторических испытаниях прошлого.

Хомяков считал возможным мирное сосуществование общества и государства. Подобное можно установить через *Любовь*, взаимную и братскую. А.С. Хомяков писал: «...Вражда может являться как случайность в составлении общества, но не может входить ни в коем случае в его норму; идея же взаимной любви может являться и в процессе развития общественного, окончательной его нормой» [20, с. 210]. Таким образом, он пытался исторически и культурно обосновать идею изначальной бесконфликтности общества.

О связи общины и государственной системы писал и другой славянофил – Ю.Ф. Самарин [3]. В своей статье «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» он подверг критике работу К.Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт древней России» за низкую оценку автором роли общины в истории славянских народов. Самарин считал, что именно общинное начало «как раз спасло единство и целостность России; которая как в 862, так и в 1612 г. создала из себя государство» [13, т. 1, с. 50]. Принцип сохранения общинного уклада жизни Самарин считал определяющим при работе над проектом отмены крепостного права. В своей записке «О крепостном состоянии и переходе от него к гражданской свободе» он указывал не только на необходимость отмены крепостного права, но и на то, что этот процесс должен сопровождаться сохранением внутренних, основополагающих факторов русской культуры, в том числе общины.

Принимая эту точку зрения, И.В. Киреевский утверждает, что все общественное здание Древней Руси было основано на «общем взаимном согласии русской земли». Законы, традиции формировались из сложившегося «бытового предания и их внутреннего убеждения», а не навязывались извне. «Извне» – значит внешне по отношению к личности. Поэтому для русской реальности внешний, чужой римский закон и не мог стать своим. Симфония личностей в их соборном единстве – вот основа русского общества. «Тем самым концепция соборности утверждает холистский социальный идеал, соответствующий христианской антропологии, в которой целое понимается больше части, поскольку оно дает жизнь и смысл частям, часть значит меньше, нежели целое, хотя у нее и существует индивидуальная свобода. Соборность оказывается культурно-психологическим основанием и моральным стержнем социального объединения, подразумеваемая особый способ выражения свободной воли людей» [12, с. 210].

Иное дело Европа. Киреевский пишет о том, что государственные образования в Европе формировались насильственно, в результате войн и захватов. Приоритет отвлеченных начал римского права наложил свой отпечаток на государственность европейских стран. История государств Европы – история переворотов, насилия: «европейские общества, основанные насилием, связанные формальностью личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдаленности, связываемой узлами частных интересов и партий. Отчего история европейских государств хотя представляет нам иногда внешние признаки процветания жизни общественной, – но в самом деле под общественными формами скрывались постоянно одни частные партии, для своих частных целей и личных систем забывавшие о жизни целого государства» [8, с. 175]. В Европе развитие совершалось не постепенно, а через маленькие и большие перевороты. Переворот был залогом прогресса, как пишет Киреевский. И не важно, кто был причиной переворота – партия папская, партия императорская, партия городская, личные или правительственные партии.

Сравнивая Европу и Россию, И.В. Киреевский пишет: «Там законы исходят искусственно из господствующего мнения – здесь они

рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами – здесь стройным естественным возрастанием; там волнение духа партий – здесь незыблемость основного убеждения; там прихоть моды – здесь твердость быта; там шаткость личной самозаконности – здесь крепость семейных и общественных связей; там щеголоватость роскоши – здесь простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; там изнеженность мечтательности – здесь здоровая цельность разумных сил...» [17, с. 475].

Отличительные особенности русской и европейской истории выражаются и в том, пишет И.В. Киреевский, как распространялось и развивалось христианство. В логике этого процесса проявляются те же закономерности, что и в формировании государственности. На Западе христианство, по мнению Киреевского, столкнулось с укоренившимися дохристианскими языческими традициями, в интеллектуальном мире – в том числе. Они оказались очень сильны. К христианству долгое время отрицательно и агрессивно относились правители. Поэтому на Западе освоение христианских ценностей было «длительным и мучительным процессом». Следуя традициям римского права, на Западе христианство на первый план выдвинуло формальный принцип приобщенности к церкви, который преобладал над сущностным пониманием христианских идеалов.

На Руси христианство не встретило тех трудностей, что на Западе. Главным направлением христианизации стал дух человека, его внутренняя жизнь, не материальная выгода, а «нравственные» требования. В этом процессе определенную роль играла ориентация на соборное мировоззрение. «Человек с позиции нравственной соборности стремится к осмыслению своих отношений с другими людьми, как постоянно возобновляемых, индивидуальный творческий акт является способом создания нравственного мира, коллективного по своей сути» [12, с. 210]. Православие сформировало подобный базис русской культуры.

Древнерусская и западноевропейская духовность в принципе имеют коренные различия, которые сказываются в быту, общественной жизни, религиозном опыте, в эволюции научного знания, в правовой традиции. Фактор соборности играет в этом различии определяющую роль. И.В. Киреевский рассуждает так: «...За-

падный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия другой; то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира» [7, с. 274].

И.В. Киреевский считает, что в основе современной стагнации европейской культуры лежит многовековой холодной анализ, возведенный в принцип бытия и разрушивший все живые истоки европейской традиции. Европейец надеялся на всемогущество своего отвлеченного разума и долгое время не чувствовал его губительных чар: европейец «верил, что собственным отвлеченным умом может сейчас же создать себе новую разумную жизнь и устроить Небесное блаженство на переобразованной им земле» [7, с. 155]. В результате главная ценность европейца – святость внешних формальных отношений, святость частной собственности и условных постановлений, внешних законов. «Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность» [6, с. 8].

Анализируя мир европейской культуры, славянофилы находили в нем тех, кто был близок по духу их собственным исканиям, утверждали, что некоторые европейские мыслители также чувствуют тупики своей традиции. Например, Ю.Ф. Самарин писал: «Токвиль, Монталимбер, Риль, Штейн – западные славянофилы... Как у нас, так и во Франции, Англии, Германии, на первом месте один вопрос: законно ли самодержавие полновластного рассудка в устройстве души человеческой, гражданского общества, государства? Вправе ли рассудок ломать и коверкать духовные убеждения, семейные и гражданские предания – словом, исправлять по-своему жизнь? Тирания рассудка в области философии, веры и совести соответствует на практике, в общественном быту, тирании центральной власти... мы обращаемся к простому народу, но по той же самой причине, по которой они сочувствуют аристократии, т. е. потому, что у нас народ хранит в себе дар самопожертвования, свободу нравственного вдохновения и уважение к преданию. В России единственный приют торизма – черная изба крестьянина...» [13, т. 1, с. 394–395]. Все же, что навязано извне, по мнению Самарина, не обладает творческим потенциалом и создать что-либо действующее

и развивающееся не может. Так зачем же оно будущему России? С другой стороны, а какие есть другие варианты развития, кроме европоцентристского пути?

Самарин считал, что путь постепенных реформ, ядром которых должно быть религиозное преобразование каждого конкретного человека, является залогом истинного прогресса. Что же касается социальных реформ в России, которые должны открыть путь к такому прогрессу, то, в первую очередь, как считал Самарин, необходима отмена крепостного права, в котором он видел причину формирования нравственных проблем русского общества. Но при этом путь преобразования России нужно пройти самостоятельно, это не путь революций или реакции, это должен быть путь ее реформ. Идя по этому пути, следует помнить, «что во всем, что обусловливается в жизни началами религиозными, политическими и племенными, Россия должна развиваться самобытно, и хотя бы результаты, к которым она придет, расходились далеко с результатами развития народов Западных, однако, мы этим нисколько не должны смущаться; заимствование должно ограничиваться той областью, которая относится индифферентно к этим коренным началам, т.е. областью фактического знания, внешнего опыта и материальных усовершенствований» [14, ч. 1, с. 113]. Ю.Ф. Самарин считал, что «национальное лицо» реформы по отмене крепостного права должны быть выражено в следующей форме: должна быть сохранена община – основа духовной и социально-политической жизни России. Ломка общины приведет не только к крушению национальных идеалов, но и к революции, последствия которой будут разрушительны.

Этими же принципами Ю.Ф. Самарин руководствовался, работая над реформами земства. Он был сторонником общинного самоуправления, «всесословного» земства, монархии и выступал против конституционализма, как не соответствующего принципам русской истории и разрушающе действующего на настоящее и будущее России. Нужно рассуждать не о том, плоха или нет идея конституции, а о том, отражает ли она ситуацию в конкретное время в конкретной национальной традиции.

Символом прогресса европейской культуры для многих в современной России, как считали славянофилы, является система законов, действующая в Европе, в основе которой лежит приоритет права. Право упорядочивает, гар-

монизирует общественную и частную жизнь, освобождая ее от хаоса. Но соответствует ли это действительности? Почитатели западных принципов правотворчества, сравнивая их с русским правом, утверждают, что в России нет даже духа законности. Возражая им, И.В. Киреевский сравнивает европейское и русское право и приходит к выводу, что «между тем как римско-западная юриспруденция отвлеченно выводит логические заключения из каждого законного условия, говоря: *Форма – это самый закон*, и старается все формы связать в одну разумную систему, где бы каждая часть, по отвлеченно-умственной необходимости, правильно развивалась из целого и все вместе составляло не только разумное дело, но *самый написанный разум*, – право обычное, напротив того, как оно было в России, вырастая из жизни, совершенно чуждалось развития отвлеченно-логического» [8, с. 195]. Законы в России не являются следствием кабинетных работ ученых, они явились из самой жизни. Поэтому для русского человека нет разделения между законами формальными и законами реальными. Законы европейские основаны не на мнении большинства, а на мнении некоторых, оттого они произвольны. Подобная логика не может прижиться в России, так как в русской традиции «общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость предания и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества... Ибо общественность там стоит *на убеждениях*, и потому всякие *мнения*, даже всеобщие, управляя ее развитием, были бы для нее смертоносны» [8, с. 196]. Вообще же, подчеркивает Киреевский, мнение и убеждение как принципы общественной жизни по-разному проявляются в различных общественных системах. В Европе мнение определяет все, в России основа всего – вековое убеждение, традиция.

О приоритете в истории русской правовой культуры обычного права над законом писал и А.С. Хомяков, подчеркивая положительную сторону этой традиции. Говоря о правосознании и правовой культуре русского общества, Хомяков уделял особое внимание необходимости соответствия нравственному идеалу общества положительного закона: «В законе положительном государство определяет... постоянно свою среднюю нравственную высоту, ниже которой стоят многие его члены (что доказывается пре-



ступным нарушением самых мудрых законов) и выше которых всегда стоят некоторые (что доказывается последующим усовершенствованием закона)... Закон, слишком низкий для него, оскорбляя его нравственность, оставляется без внимания; слишком высокий не понятен и остается без исполнения» [19, т. 1, с. 229]. Неправильно построенная правовая система, то есть не соотношенная с традициями нравственности и морали, не ведет к совершенствованию общества, она становится чуждой людям и отвергается ими.

Если европейские законы механически переносить на русскую реальность, будет ли истинным прогресс? – задавали вопрос славянофилы. Можно ли насильным «воспитанием в духе европейском» сделать русского человека европейцем? А нужно ли? И еще. Прежде чем преобразовывать русского человека, общество, государство, не следует ли выяснить: что лежит в основе его правосознания и правовой культуры? Можно ли и нужно ли искоренять эти самые основания?

Славянофилы не давали однозначно отрицательного ответа на эти вопросы. Россия, по мнению И.В. Киреевского, должна заимствовать все лучшее, что наработала Европа, но заимствовать не слепо, а пропуская через горнило православия, его истин и идеалов. Россия, заимствуя из Европы ее наработки, должна брать только лучшее и проверенное. Киреевский пишет: «Судьба каждого из государств европейских зависит от совокупности всех других – судьба России зависит от одной России. Но судьба России заключается в ее просвещении: оно есть условие и источник всех благ. Когда же эти блага будут *нашими*, мы ими поделимся с остальной Европой и весь долг наш заплатим ей сторицею» [7, с. 82].

Долгое время, и эта традиция сохраняется иной раз и до сих пор, славянофилов осуждали за односторонность подхода к анализу европейской и русской культуры. Но если мы обратимся к истории, многие суждения славянофилов получают новые причины для осмысления. Например, это касается анализа понятия «закон». Слово «закон» встречается в русских летописях, документах, сочинениях отечественных мыслителей уже в XI в. [5]. Обычно оно употребляется в двух значениях: 1) «божественный закон, завет»; 2) «установление, исходящее от власти, противоположное обычаю *покону*» [16, т. 1, ч. 2, с. 921–923, 1270–1271].

«Закон» часто употреблялся, особенно с появлением писанного права, как противоположность «покону» – правовому обычаю, традиционной норме обычного права. Но, что показательно, корень этих слов один и древний – «кон». Интересен тот факт, что старинные славянские города строились традиционно с «концов», постепенно росли и превращались в республики, в которых устанавливался общий для всех «концов» уклад – «закон», который объединял все «коны» частных составляющих [15, с. 202–204]. Городской конец – это место проживания товарищества, т.е. людей, объединенных родственными, профессиональными интересами (кузнецы, торговцы и т.п.) и живущих по определенным обычаям. Закон же – это то, что приходит извне конкретного товарищества, не регулируется им, в законе нет эмоциональной, душевной составляющей. Факт появления закона объясним ростом правосознания в древнерусских республиках, когда стала проявляться необходимость рационального, не стихийного выражения справедливости. Закон объединял частные «коны» в единый город-республику, укреплял единую власть. Но что хранит память народа? Приведем в пример русскую пословицу: «Не тот вор, кто ворует, а тот, кто концы прячет». То есть: вора воров делает не свершенное действие, а его взаимоотношения с законом [2]. Мы можем по-разному оценить подобную логику рассуждений, но не учитывать ее историческую стойкость, объявляя новые правила организации общества, было бы самонадеянностью.

Многое в рассуждениях славянофилов вызывает двойственное ощущение, так как не понятно, как все же следует внедрять европейские ценности, если историческая почва России имеет те черты, которые мы можем зафиксировать. Например, рассуждая о гражданских судах в Европе, А.С. Хомяков пишет следующее: «Наша такая земля, которая никогда не пристрастится к так называемой практике гражданских учреждений. Она верит высшим началам, она верит человеку и его совести; она не верит и никогда не поверит мудрости человеческих расчетов и человеческих постановлений. От того-то и история ее представляет такую, по-видимому, неопределенность и часто такое неразумие форм; а в то же время, вследствие той же причины, от начала этой истории, постоянно слышатся такие человеческие голоса, выражающие такие глубоко-чело-

веческие мысли и чувства, которых не встречаем в истории других, более блестящих, и, по-видимому, более разумных общественных развитий. Для России возможна одна только задача: быть обществом, основанным на самых высших нравственных началах. ... Для России только одна задача: сделаться самым христианским из человеческих обществ... Такова причина, почему мы не можем удовлетворяться иноземным, почему почти все вопросы жизни и мысли требуют у нас своего решения, почему мы не можем дома прилагать европейские мерки к своим понятиям» [18, с. 77–78]. Это касается всех сфер жизни человека и общества: правовой, хозяйственной и т.д. Селянин, пишет А.С. Хомяков, «должен быть не только вольным тружеником в вещественной работе братьев своих: он должен быть еще и честным служителем в духовном труде общества по своей мере, – в суде и управе своей общины. Таким образом, святая сила слабых ляжет нравственную силою непоколебимой силы всего гражданского союза и даст ему первое место между всеми общественными организмами» [18, с. 78]. И при подобных условиях только и возможно развитие общества. Любое нововведение должно быть соотнесено с христианскими идеалами и с общенародными чаяниями. Иначе оно обречено на неудачу и ничем, кроме внешнего, навязанного и всеми силами общества отвергаемого, не станет.

Славянофилы не критиковали западную традицию (правовую – в том числе) только из-за того, что она им «просто» не нравилась, и не хвалили отечественную историю только потому, что она «своя». Рассматривая понимание права и историю правовой культуры Европы и России, они задавали вопросы, которые на наш взгляд, не утратили актуальность. Невозможно построить новое общество без учета прошлого, а без знания и понимания традиций невозможно их трансформировать. Для развития общества важно четко и честно, как считали славянофилы, ответить на вопросы о целях будущего развития. Что же касается современности, то, может быть, ответом на вопрос, почему идеи славянофилов волнуют современников даже спустя полтора века, послужат слова Н.А. Бердяева, посвященные А.С. Хомякову и всему направлению, им начатому: «Славянофильство – первая попытка нашего самосознания... Тысячелетие продолжалось русское бытие, но русское самосознание, первая самостоятельная

у нас идеология началась с того лишь времени, когда Иван Киреевский и Алексей Хомяков дерзновенно поставили вопрос о том, что такое Россия, в чем сущность ее призвания и место в мире» [1, с. 2–3]. Вопрос этот остается актуальным и сегодня, в том числе в области правовой культуры.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912.
2. Голик Ю.В., Энгвер Н.Н. Герменевтика: юридический и филологический аспекты // Юрислингвистика-1: проблемы и перспективы: межвузовский сборник научных трудов. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 1999. С. 153–174.
3. Емельянов Б.В. Философия славянофилов // Емельянов Б.В. Русская философия XIX в.: в 2-х ч. Ч. 1. М.: Юрайт, 2017. С. 179–207.
4. Ионайтис О.Б. Киреевский. СПб.: Наука, 2017.
5. Ионайтис О.Б. Философия права в средневековой Руси // Философский словарь по правам человека / Под ред. Н.В. Бряник. Екатеринбург: Издательство АМБ, 2006. С. 592–615.
6. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. М.: Правило веры, 2002. С. 3–18.
7. Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.
8. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. М.: Правило веры, 2002. С. 151–213.
9. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: А.И. Кошелев, 1861.
10. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: в 2-х т. Т. 1. М.: Путь, 1911.
11. Неволин К.Д. Общий взгляд на историю философии законодательства // Неволин К.Д. Энциклопедия законоведения. История философии законодательства. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 389–391.
12. Осипов И.Д. Категория соборности в политической философии славянофильства // Русская философия. Новые исследования и материалы. Проблемы методологии и методики / Под ред. А.Ф. Замалева. СПб.: Летний сад, 2001. С. 208–214.
13. Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника», исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Сочинения: в 12-ти т. Т. 1. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1877. С. 28–108.

14. Самарин Ю.Ф. По поводу мнения «Русского вестника» о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Ч. 1. М.: Наука, 1994. С. 112–113.

15. Семенова М. Мы – славяне! СПб.: Азбука-классика, 2007.

16. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка: в 3-х т. Т. 1. Ч. II. М.: Книга, 1989.

17. Фризман Л.Г. Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832. М.: Наука, 1989. С. 385–485.

18. Хомяков А.С. О юридических вопросах. Письмо к издателю «Русской беседы» // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Ч. 1. М.: Наука, 1994. С. 77–79.

19. Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1–3. М.: Университетская типография, 1886–1900.

20. Хомяков А.С. По поводу Гумбольта // Хомяков А.С. О старом и новом. М.: Современник, 1988. С. 196–221.

## REFERENCES

1. Berdyaev, N.A., 1912. Aleksei Stepanovich Khomyakov [Alexey Khomyakov]. Moskva: Put'. (in Russ.)

2. Golik, Yu.V. and Engver, N.N., 1999. Germenevtika: yuridicheskii i filologicheskii aspekty [Hermeneutics: legal and philological aspects]. In: Yurilingvistika-1: problemy i perspektivy: mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov. Barnaul: Izd-vo Altaiskogo un-ta, 1999, pp. 153–174. (in Russ.)

3. Emel'yanov, B.V., 2017. Filosofiya slavyanofilov [Philosophy of Slavophiles]. In: Emel'yanov, B.V., 2017. Russkaya filosofiya XIX v.: v 2-kh ch. Ch. 1. Moskva: Yurait, pp. 179–207. (in Russ.)

4. Ionaitis, O.B., 2017. Kireevskii [Kireevsky]. Sankt-Peterburg: Nauka. (in Russ.)

5. Ionaitis, O.B., 2006. Filosofiya prava v srednevekovoi Rusi [Philosophy of law in medieval Russia]. In: Bryanik, N.V. ed., 2006. Filosofskii slovar' po pravam cheloveka. Ekaterinburg: Izdatel'stvo AMB, pp. 592–615. (in Russ.)

6. Kireevskii, I.V., 2002. V otvet A.S. Khomyakovu [In response to A.S. Khomyakov]. In: Kireevskii, I.V., 2002. Razum na puti k Istine. Moskva: Pravilo very, pp. 3–18. (in Russ.)

7. Kireevskii, I.V., 1979. Kritika i estetika [Criticism and aesthetics]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)

8. Kireevskii, I.V., 2002. O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii [On the nature of the enlightenment of Europe and its relation to the enlightenment of Russia]. In: Kireevskii, I.V., 2002. Razum na puti k Istine. Moskva: Pravilo very, pp. 151–213. (in Russ.)

9. Kireevskii, I.V., 1861. Polnoe sobranie sochinenii. T. 1 [Complete works. Vol. 1]. Moskva: A.I. Koshelev. (in Russ.)

10. Kireevskii, I.V., 1911. Polnoe sobranie sochinenii: v 2-kh t. T. 1 [Complete works: in 2 volumes. Vol. 1]. Moskva: Put'. (in Russ.)

11. Nevolin, K.D., 1997. Obshchii vzglyad na istoriyu filosofii zakonodatel'stva [General view of the history of the legislation philosophy]. In: Nevolin, K.D., 1997. Entsiklopediya zakonovedeniya. Istoriya filosofii zakonodatel'stva. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPbGU, pp. 389–391. (in Russ.)

12. Osipov, I.D., 2001. Kategoriya sobornosti v politicheskoi filosofii slavyanofil'stva [The category of conciliarity in the political philosophy of Slavophilism]. In: Zamaleev, A.F. ed., 2001. Russkaya filosofiya. Novye issledovaniya i materialy. Problemy metodologii i metodiki. Sankt-Peterburg: Letnii sad, pp. 208–214. (in Russ.)

13. Samarina, Yu.F., 1877. O mneniyakh «Sovremennika», istoricheskikh i literaturnykh [On historical and literary opinions of the «Contemporary»]. In: Samarina, Yu.F., 1877. Sochineniya: v 12-ti t. T. 1. Moskva: T-vo tip. A.I. Mamontova, pp. 28–108. (in Russ.)

14. Samarina, Yu.F., 1994. Po povodu mneniya «Russkogo vestnika» o zanyatiyakh filosofiei, o narodnykh nachalakh i ob otnoshenii ikh k tsivilizatsii [On the opinion of the «Russian Bulletin» about philosophy classes, folk principles and their attitude to civilization]. In: V poiskakh svoego puti: Rossiya mezhdru Evropoi i Aziei. Ch. 1. Moskva: Nauka, 1994, pp. 112–113. (in Russ.)

15. Semenova, M., 2007. Мы – славяне! [We are Slavs!]. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika. (in Russ.)

16. Sreznevskii, I.I., 1989. Slovar' drevne-russkogo yazyka: v 3-kh t. T. 1. Ch. II [Dictionary of the Old Russian language: in 3 volumes. Vol. 1. Part 2]. Moskva: Kniga. (in Russ.)

17. Frizman, L.G., 1989. Ivan Kireevskii i ego zhurnal «Evropeets» [Ivan Kireevsky and his journal «The European»]. In: Evropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832. Moskva: Nauka, 1989, pp. 385–485. (in Russ.)

18. Khomyakov, A.S., 1994. O yuridicheskikh voprosakh. Pis'mo k izdatelyu «Russkoi besedy» [On legal issues. A letter to the publisher of the «Russian conversation»]. In: V poiskakh svoego puti: Rossiya mezhdru Evropoi i Aziei. Ch. 1. Moskva: Nauka, 1994, pp. 77–79. (in Russ.)

19. Khomyakov, A.S., 1886–1900. Polnoe sobranie sochinenii. T. 1–3 [Complete works.

Vols. 1–3]. Moskva: Universitetskaya tipografiya. (in Russ.)

20. Khomyakov, A.S., 1988. Po povodu Gumbol'ta [On Humbolt]. In: Khomyakov, A.S., 1988. O starom i novom. Moskva: Sovremennik, pp. 196–221. (in Russ.)



Д.Э. Гаспарян\*

## СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОСТЬ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ М. МАМАРДАШВИЛИ\*\*

В статье рассматриваются ключевые сюжеты этической философии М. Мамардашвили, в которой, несмотря на акцент, сделанный на роли человека, речь идет о сверхчеловеческом происхождении этической интуиции и морального сознания. Ценности и идеалы порождаются вне человека, но присваиваются им надежно и безусловно. Природа этого присвоения парадоксальна, так как предполагает свободное подчинение. Человек схватывает идеалы добровольно, но берет на себя обязательство абсолютного следования им. В основе морального сознания лежит представление об абсолютных ценностях, абсолютность которых проистекает не из страха наказания, не из предвкушения награды, не из неосознанного инстинкта или силы привычки. Абсолютность морального следования проистекает из осознанного и свободного принятия на себя невозможности мыслить и действовать по-другому. Отсутствие свободы перечеркнуло бы всякое ожидание этического поведения и моральной оценки. Равно отсутствие интуиции абсолютности нарушило бы логику в самом понятии «ценности» и «ценного». Поэтому для рождения морального сознания необходимо, чтобы свобода, осознанность, абсолютное следование ценностям сошлись воедино.

*Ключевые слова:* М. Мамардашвили, феноменология, этика, смысл, сознание

**Supernatural origin of moral consciousness in the philosophy of Merab Mamardashvili.** DIANA E. GASPARYAN (HSE University, Moscow)

The article discusses the key plots of Merab Mamardashvili's ethical philosophy, which states, despite the main emphasis on the role of a person, the superhuman origin of ethical intuition and moral consciousness. The author shows that moral consciousness is based on the notion of absolute values, the absoluteness of which stems from the conscious and free acceptance of the impossibility of thinking and acting differently.

*Keywords:* M. Mamardashvili, phenomenology, ethics, meaning, consciousness

### Введение.

#### Принципиальность этических вопросов

Несмотря на то, что слово «система» редко встречалось в лексиконе Мераба Константиновича Мамардашвили, у этого замечательного

философа определенно была развитая система взглядов. Так он говорил: «Мыслить – это мой образ жизни. ... Мыслить о существовании – это способ существования мыслителя» [1]. Мыслить не означает простое умение сформулировать те-

\* ГАСПАРЯН Диана Эдиковна, кандидат философских наук, главный научный сотрудник научно-учебной лаборатории трансцендентальной философии, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

E-mail: [anaid6@yandex.ru](mailto:anaid6@yandex.ru)

© Гаспарян Д.Э., 2022

\*\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 20-011-00646.

зис. Нужно показать себе и другому, если таковой имеется, как мыслится какая-то мысль, как она понимается. Для этого надо что-то заново понять в присутствии другого. Его философское мышление – это скорее отчет о проистекающем мышлении, в то время как система подразумевает пересказ того, что стало историей.

Одним из самых системных разделов философии М. Мамардашвили является область анализа этического. Попробуем выделить принципиальные моменты его философии этики.

### **Натурализм и трансцендентализм в этике**

Ключом к пониманию позиции Мамардашвили будет чуждость натурализму всех мастей и, напротив, близость трансцендентализму, которому он придал расширительное звучание и собственную интерпретацию.

Первый, натуралистский, способ говорить и думать об этике определяет этическое как результат, следствие, продукт этого мира, как что-то, что является следствием существующего порядка вещей, неким порождением природы или тем, что от нее производно и вторично. В рамках такого подхода, как правило, философы занимают внешнюю исследовательскую позицию в отношении этического, так же как мы поступаем в отношении разных других предметов. Изучение предполагает выполненное отстранение, субъектно-объектный дуализм, дистанцию между активным исследующим и пассивным исследуемым. Эта процедура предполагает также определенную диспозицию во времени. Подразумевается, что почти всегда был момент, когда исследуемого вообще не было. Может быть, мы не можем сейчас стать непосредственными наблюдателями того периода, когда не было каких-то организмов, но этот момент точно был. Потому что это то явление природы, тот предмет и тот продукт, который появился в мире. То есть общая концептуальная рамка первого подхода такова: сначала мир, потом этика. Он определяет этическое как порождение мира объектов. Те, кто занимает такую позицию, могут даже уточнить, что этика – не буквальное порождение природного мира, но, собственно, человеческого. Сначала человек появляется и лишь потом вырабатывает и формирует некую особую нормативную область правил и ценностей. Совокупность этих правил и ценностей и обозначается как этическое. Но и в этом случае сторонник натурализма полагает человеческое

измерение эволюционно возникающей частью природы. То есть опосредованно человек и его этическое чувство индуцируются из естественно-природного порядка вещей.

Но есть и второй способ мыслить этическое, который был явно ближе Мамардашвили. Данный способ можно назвать трансцендентальным или трансценденталистской программой в этике. Согласно этой позиции, этическое не является объектом природного мира. Этическое не может быть объектом, потому что мы, как носители этого этического, никогда не можем встать в позицию исследующих, то есть занять метапозицию наблюдателя, отстраняющегося от своего объекта. Почему? Потому что мы – люди – совпадаем с этическим. Человек – не просто этическое существо, он *всегда уже* этическое существо. Любые попытки научной ретроспективы, предполагающей возможность изучать этическое как явление, возникшее в момент, которому предшествовало наше существование как неэтических существ, оказываются неуспешны. Потому что мы никогда не можем предположить такого промежутка времени, когда этики не было. С точки зрения второй позиции, нельзя сказать, что было время, когда человек уже был, а ценностей у него еще не было. Согласно Мамардашвили, это не единственная ситуация подобной уникальности. Примерно то же самое будет происходить и с такими «предметностями», как язык, сознание и культура. Пытаться говорить о языке в терминах историчности и объектности у нас вряд ли получится. Человек появляется вместе с языком, сознанием, культурой и системой ценностей, и поэтому ничто из этого не получится описать в тех же терминах, в которых описываются объекты науки.

Итак, этическое сопротивляется тому, чтобы быть «нормальным» объектом научного изучения. Тогда как можно работать с этическим? По мнению философа, здесь будет работать тот же механизм, который верен в отношении любой философской работы. Понять и обосновать что-то получится только в том случае, если обнаруживаемое переживается как собственный опыт, здесь и сейчас.

### **Поступок**

#### **как единица этического смысла**

Критерий такого обнаружения простой. Нужно сосредоточиться и пропустить сквозь собственную мысль то или иное суждение. На-

пример, знаменитое декартовское «Я мыслю, следовательно, существую!» является примером такого самоуверения. В подобных суждениях верность конструкции дается сразу, выводить их истинность в систематически пошаговой процедуре не требуется. Эти практики хорошо знает и продельывает всякий философ. И поэтому со «знанием» философ работает напрямую. Но в случае с этикой здесь возникает определенная трудность. Занятия этикой как предметом даже философских изысканий может оказаться не вполне релевантным исследованием. Дело в том, что одна из важнейших особенностей философии состоит в том, что всякое ее положение мы обязаны не принимать на веру, но можем и должны самостоятельно проверить на истинность. Философия абсолютно прозрачна для своего носителя – в ней нет никаких зон непрозрачности, каковых так много в науке, по крайней мере, для человека, не вовлеченного в науку на правах профессионального ученого. Мы верим на слово различным экспертам в науке, потому что в том, что они говорят, слишком много информации, к которой у нас нет прямого доступа. В философии, напротив, нет никакой скрытой информации. Каждый философ не предполагает, что ему будут верить на слово, но честно показывает, что нужно делать, чтобы оказаться в той же точке убедительности, в которой он или она оказались сами. Чтобы понять, истинна или ложна умозрительная задача, нужно лишь самостоятельно проверить ее мыслимость, т.е., научившись пользоваться своим собственным умом, проверять все положения на аксиоматическую самоочевидность. Этот опыт доступен в любой момент, мысль всегда под рукой. Если кто-то из нас смог один раз понять правоту Декарта или Канта, то он или она могут быть спокойны, что в будущем этот опыт приятия будет автоматически воспроизведен. Проверить истинность любого теоретического рассуждения, если только оно не эмпирическое, а философское, можно именно так.

На первый взгляд то же самое должно происходить и в случае с этическими суждениями, со сферой нашей практической деятельности. Но в практической сфере все работает по-другому. В отличие от ситуации, когда мы говорим «понять идею – значит проделать с собой работу, ведущую в опыт промысливания этой идеи», с этической интуицией так сделать не получится. Чтобы понять этическое действие,

бесполезно мысленно реконструировать какую-то абстрактную ситуацию. Понимать этическое – значит действовать. Смысл и ценность поступка до-определяются по месту исполнения этого поступка. Равно я точно знаю, как я буду мыслить завтра, если сегодня я мыслила так-то и так-то. Однократный опыт промысливания бетонирует и определяет типовым образом все прочие акты мышления. Если мы сегодня поняли, как доказывать какую-то теорему или почему был прав определенный философ, то завтра я не могу перестать это понимать. Я могу, разумеется, забыть свой путь понимания и согласия, но при напоминании пути понимание разом восстанавливается. В свою очередь, чтобы обосновать верность той или иной ценности или этической нормы, чтобы понять, как следует поступать в определенной ситуации, действие должно стать конкретным, а не абстрактно сконструированным. Это означает, что следует непосредственно выполнить какое-то действие. Только после этого может быть извлечен этический опыт. Мы должны иметь не теоретический, а практический опыт ценностного действия. А это всегда достигается через поступок, где агентом является непосредственно тот, кто «проводит этическое исследование» – каждый из нас, «я сам (а)». Поэтому до того, пока поступок не совершен, невозможно ничего знать о том, каким он будет. Равно как после того, как он совершен, нет никаких гарантий в том, каким он будет в будущем.

### **Связь этики и свободы**

Из таких вводных можно сделать вывод, что этическое является чем-то принудительным, врожденно присущим нам. Но мамардашвилевская интерпретация этики как трансцендентальной способности требует осторожности и разъяснений. Во-первых, это не биологическая врожденность, а во-вторых, это не тот тип присутствия, который имеет отношение к когнитивным способностям. По Мамардашвили, в отношении этического важнейшей является оговорка, что это та присутственность, которая не предполагает детерминизма. Это удивительная и уникальная способность быть свободным. Наша свобода заключается в выборе определенных ценностей, а сама потребность в совершении выбора свойственна неотменимым образом. Человек – это существо, которое всегда будет выбирать, как бы он ни старался перекинуть бремя ответственности на внешние

обстоятельства, полагаясь во всем на предпрешность. Человек неизбежно делает выбор, а если он уклоняется, значит, он сделал выбор уклониться. Соответственно у Мамардашвили подразумевается некая трансцендентальная присущность к свободному волеизъявлению. В пакет представлений об этическом в обязательном порядке входит свобода. Если не допустить свободу как основание для того, чтобы быть ценностным существом, все мгновенно обесмысливается. Нельзя быть носителем этической потребности, если отсутствует свобода выбора между разными ценностями, которые для агента выбора равновозможны. Способность к выбору является *формальным условием* этического. Этическое определяется как понимание отличия между добром и злом. Каждую минуту наш жизненный опыт прошит тысячами разных, иногда трудноуловимых выборов. Но мы хорошо понимаем, что действие является этическим только в том случае, если оно может быть объяснено в терминах добра и зла. Если же оно не объясняется в этих терминах, то мы скорее посчитаем событие этически нейтральным природным фактом.

Уже на лингвистическом уровне мы знаем, что есть формулировки, в которых использование модальностей «хорошо/плохо» практически бессмысленно. Например, ребенок может спросить: «А это хорошо, что одуванчик желтый?» И взрослый говорит: «Это не хорошо и не плохо». Заданный вопрос бессмысленен, поскольку речь идет о ценностно нейтральном факте. Если же спросить, хорошо или плохо, что ребенок сорвал одуванчик, то вопрос будет вполне осмысленен. Есть большой класс этически нейтральных фактов – одуванчик желтый, трава зеленая, камень твердый. Можно спросить: почему камень такой формы? На этот вопрос ответит физика, а не этика. Нетрудно заметить, что событие внешнего мира окрашивается как этическое тогда, когда в нем присутствует особая человеческая активность – режим долженствования, а не описания. Если событие кажется нам этически нейтральным, то этическое измерение не включается и не переживается. Так, например, бросание раков в горячую воду может быть представлено сугубо описательно. Однако в случае изменения оптики мы можем посчитать это действие безобразным и жестоким.

Содержательным моментом для понятия этического является разделение на добро и зло.

Эти понятия ясны и ребенку. Если нас спросить, что такое добро, то, вероятно, мы скажем, что хорошо понимаем, что это. Вопрос нас смутит не столько сложностью, сколько простотой. Действительно, зачем спрашивать о том, что и так понятно? Обычно спрашивают о том, над чем надо подумать, здесь же все тривиально. Но если мы не будем торопиться и попробуем все же объяснить, что именно мы понимаем, то окажемся в трудном положении. Мы не сможем объяснить, что есть добро не в качестве ситуации, а в качестве сущности, делающей всякое доброе добрым. Сначала мы начнем приводить примеры: добро – это помощь людей друг другу, любовь и сострадание к ближнему, честность и искренность в отношениях. Потом можем попробовать определить понятие через противное: добро есть тогда, когда нет никакого несчастья, нет никакого страдания. Но если мы считаем отсутствие страдания добром, значит, мы знаем, что такое добро и должны были бы уметь задать его вполне позитивно. Далее мы начнем говорить тавтологиями: «добро – это то, что хорошо». Так мы тоже ничего не объясним, поскольку «хорошее» – это и есть «доброе». Здесь тоже ничего не проясняется, потому как тавтологии только создают видимость объяснений. Но как же в таком случае мы распознаем добро в мире? Что это такое, в чем его сущность? Об этой проблеме непроясненности базовых этических категорий – все диалоги Платона, и в этом же русле мыслит Мамардашвили. Очевидно, что есть ряд ключевых понятий, которые определяют наше этическое измерение, делают нас этическими существами, но они находятся в очень странном статусе. Никто не скажет, что не понимает, что есть благо. Но в то же время мы понимаем его не так же, как понимаем, что есть стул или стол. Ответом на вопрос «Что есть добро?» будет невыразимая интуиция.

#### **Какое действие становится этическим**

В своих лекциях Мамардашвили многократно возвращался к разбору того, как ценностно-нейтральное действие переходит в этическое. В основе этой трансформации лежит *встреча с другим*. Пока мы не пересекаемся с другими, действие остается этически нейтральным. Если мы взаимодействуем с миром субъектно-объектных отношений, где я – субъект, а все остальное, что встречается на пути, – это объект, этическое не появится. Но как только



мы начинаем понимать, что, к примеру, неправильная утилизация отходов – это не просто субъектно-объектные отношения, это попадание вредных элементов в пищу и организм других людей, то во взаимодействии с миром вещей появляется субъект. Тут начинаются субъект-субъектные отношения и появляется другой. Отныне события переходят из этически нейтральных в этически нагруженные и в обществе возникает пространство этического. Чтобы оказаться в пространстве этического в рамках цивилизованных процессов, люди должны договариваться о том, что хорошо, а что плохо, хотя в действительности у них уже должно быть предпонимание того, что это такое. Натуралистские этические доктрины пытаются все этическое выводить из конвенции. Однако в рамках трансценденталистских подходов речь идет о том, что о базовых интуициях добра и зла нельзя договориться; мы всегда уже будем пользоваться предпониманием того, что это есть такое. Еще до начала дискуссии должна быть ясность в фундаментальных вопросах. Есть не просто предел договоренностей, есть необходимое условие возможностей того, чтобы договоренность вообще произошла. Условием того, чтобы договоренности случались и были успешными, является то, что о каких бы вещах мы ни договаривались, мы, агенты коммуникации, уже должны понимать их как универсально значимые. Это как раз та самая трудно вербализуемая, но понятная многим интуиция блага. Если бы мы договаривались обо всем, то, наверное, никогда не смогли бы ни о чем договориться.

Одно только принятие существования трудно формализуемой интуиции, присущей роду человеческому, недостаточно для того, чтобы включить в нас трансцендентальное измерение этического, пробудить моральное сознание. Ее (интуиции) недостаточно для того, чтобы мы включились как этические существа. Для того, чтобы это случилось, требуется дополнительное условие – вступить в коммуникацию с другими. Поэтому, если взаимодействие строится как субъект-объектное, то мы просто не увидим оснований для реактивации этической интуиции. Для того, чтобы этическое включилось, необходимо, чтобы тот «предмет», с которым я вступаю в отношения, также был носителем этического. После этого я каждое свое действие рассматриваю с точки зрения ценностей.

### **Сверхъестественность морального сознания**

Ключевой мотив философии Мамардашвили можно обозначить так: все самое важное сокрыто от нашего видения. Не только этика и моральное сознание, но и язык, культура, мир как космос и как предельное сущее даны человеку в режиме «когда все уже произошло», являясь результатом незримой работы, которая породила мир, где себя можно только застать в качестве уже мыслящего, уже наделенного языком и уже наделенного каким-то символическим культурным кодом. Человечество не способно последовательно проследить себя от безъязыкости к наделенности словом, от бессознательного к сознанию и от небытия к бытию мира. У людей отсутствует опыт молчания, немыслия и небытия, то есть невозможно быть их субъектом. Поэтому традиционно декартовский субъект вводится как то Я, которое всегда уже есть и мыслит в понятиях.

Второй мотив тесно связан с первым, а именно с вертикальной природой человека. По логике Мамардашвили, мышление имеет изначально сверхъестественное происхождение. «Если сознание и мышление нельзя вывести как естественный природный (например, эволюционный) процесс из физической проявленности мира (поскольку вначале должно быть сознание, которому “природа” дана как концепт и смысл), то сознание нельзя получить естественным путем из наличного порядка вещей. А значит, мышление есть нечто сверхъестественное, нечто необъяснимое и избыточное для мира» [1]. Поскольку для нашего мышления нет естественных причин, оно не поддается логике существующего мира. То есть человек принадлежит логике метафизического, являясь не просто культурным или символическим субъектом. Как доказательство можно привести тот факт, что, невзирая на существование в виде физического хрупкого тела, человек способен осознавать идеальное и абсолютные смыслы. «Рождаясь и умирая как тело, человек понимает законы математики и логики, а также формулирует философские идеи. Притом, он не только понимает их, но и открывает. Платон, Кант и Эйнштейн были просто людьми, но им открылось то, что не выводится из естественного порядка вещей. Всякое открытие происходит вопреки простой логике наблюдения, ибо в наблюдении нет ничего, что указывало бы на скрытые за ними сущности и вечные истины.

Есть нечто наивное в людской вере в то, что путем усердных занятий наукой, экспериментов и раздумий над ними, можно открыть законы природы. Законы везде выполняются, но нигде не встречаются как явление среди явлений. Тем не менее, человек может к ним прийти. Но эта достижимость не есть путь анализа и сопоставления того, что мы знаем как явления и вещи, не есть горизонтальный переход от причины к причине. Он есть результат той связи, которая как выстроенный перпендикуляр стягивает то, что дает, с тем, что дается» [1]. Несмотря на то, что в мире невозможно найти эти условия, человек знает о них, относясь к миру уже с их точки зрения. Мамардашвили в связи с этим тезисом говорит, что «человек есть существо далекое». И мир для нас есть отношение к миру с точки зрения вечности, поскольку мы всегда с ней непостижимо соединены. При этом человек никогда не сможет выразить высшие смыслы, которыми скреплен очевидный мир, несмотря на то, что понимает их. Глядя на мир с точки зрения несуществующего абсолютно (истинного, справедливого) и судя о мире с позиции этого радикально отсутствующего, человек становится присутствующим в другом мире. Следовательно, по Мамардашвили, человек является потусторонним существом. «Мы не можем опредметить этот трансцендентный мир, но находимся мы скорее в нем (что актуализируется только в актах мышления, а все остальное время остается потенцированным), и из него относимся к тому миру, который знаем как мир предметный. Эти неприсутствующие в опыте, но формирующие опытный мир смыслы Мамардашвили называет символами. Символы разом переносят нас в мир, который простирается над историей и над временем. Открытие законов природы будет для Мамардашвили причастностью к символам. Таким же будет моральное суждение или моральный поступок. Равно как именно связанность с высшим будет объяснять способность переживать прекрасное и судить о красоте как целесообразном без цели» [1].

Третий мотив исходит из противопоставления между сознанием и естественным порядком вещей, в котором сознание рассматривается с точки зрения этического измерения. Этическим поведением обычно считается такое поведение, которое не вытекает из ожиданий и обстоятельств, а скорее осуществляется вопреки им. Этот значимый мотив позволяет окончательно

понять теорию сознания Мамардашвили в ее трансцендентальном истолковании.

Когда Мамардашвили пишет, что «нет никакой натуральной причины, природной последовательности событий, которая породила бы в человеке мысль» [4, с. 214], или говорит, что «мышление есть усилие», то, вероятно, имеет в виду, что сознание относится не к области сущего, а к области должного. В этом можно рассмотреть нарративы христианства, с точки зрения которых понимание всегда есть понимание разницы между злом и добром. Не понимая этого различия, человек не понимает ничего. Это считается базовым условием сознания и способности к пониманию. То есть природа сознания является ценностной, что позволяет человеку подмечать не проявленные буквально в мире вещи или факты, как сущее. Человек сам привносит ценности, через которые понимает этот мир, таким образом улавливая смысл не через фактическое измерение, а через ценностное. «Если какой-то человек произносит фразу “Никогда уже этот город не будет для меня прежним”, то его друг может взволнованно спросить: “Что случилось?”, хотя сугубо лингвистически фраза лишь сообщает о разнице восприятия одного и того же объекта-города. Например, программа искусственного интеллекта так и расценит смысл этой фразы. Человек же обычно в состоянии увидеть такие смыслы, которые буквально не проговорены. Как правило, эту способность мы и называем пониманием, сознательностью» [1]. Природа получения этих смыслов, если присмотреться, будет ценностной, этической. Именно этическое и ускользает из вещественного мира. Поэтому, по логике Мамардашвили, быть сознательным и этическим существом значит действовать вопреки природе, обстоятельствам и фактическому положению дел. Именно разговор с точки зрения того, чего нет, называется пониманием. Это качество считается основой этического. И суть этической интуиции заключается в том, чтобы следовать идеалам в природном мире, где их нет, как если бы они существовали в реальности. «Противостояние таких понятий, как “естественный порядок вещей” (“естественная причинность”) и “сознание” (“собственно человеческое”, “историческое”, “культурное”) Мамардашвили нужно для того, чтобы показать, что человек конституируется посредством особой связности с таким порядком идей и ценностей, который превышает его

текущее положение в мире. В самом простом смысле речь здесь идет об “измерении” идеалов – добре, справедливости, истине, смысле, по поводу которых у человека имеется устойчивая интуиция, но которые никогда не проявляются в мире во всей “наглядной” полноте» [2, с. 65]. При этом, понимая отсутствие в эмпирическом мире, например, абсолютного добра или абсолютной справедливости, человек руководствуется этими принципами и идеалами, поступая так, будто они реальны и существуют на самом деле.

### Парадокс идеала

«Мамардашвили предлагает некую формулу: человек – это такое существо, для которого идеальное является реальным. Следуя ей, философ утверждает, что быть человеком – значит быть существом, вовлеченным в порядок идей и ценностей, превышающих его текущее положение» [2, с. 66]. Но этот опыт не происходит сам по себе – для этого нужно напрячь «мускулы мысли» и приложить усилие, считает Мамардашвили. Однако будет ошибкой приписывать только себе это усилие, сочетающее в себе сознательное и этическое. Особая (трансцендентальная) природа сознания как раз и указывает на некий запаздывающий характер нашей сознательности. То есть сознание опережает человека, являющегося сознательным существом. Опыт мышления предполагает смысловую спонтанность: не существует последовательности шагов, обязательно приводящих нас в точку понимания. Сам опыт сознания является «уже-сознанием». Для описания этого Мамардашвили применяет термин «неделимость», метафорически обозначая им ситуацию понимания, в которой человек застаёт себя уже-понявшим что-то. В процессе мышления мы не переходим от момента не-мысли к мысли, но обнаруживаем себя уже мыслящими. Невозможно вызвать в себе понимание, его можно лишь дожидаться. Осуществляющиеся акты понимания пассивно фиксируются при выполнении любых интеллектуальных процессов. Отсюда следует важный вывод: нет такого алгоритма шагов, который привел бы нас к пониманию. Если в процессе думания проявить усердие, можно значительно увеличить свои шансы, но невозможно добиться каких-либо гарантий. Если человек что-то понимает, то он уже это понял. В логике Мамардашвили путь вхождения в мысль должен с самого начала быть частью мысли.

Каким образом концепция «неделимости» мышления может быть применима к рациональности морального поступка? По мнению философа, последовательности шагов, по которым можно прийти к моральному поступку, как и в случае мышления, не существует. Решимость совершения или несоздания того или иного поступка ниоткуда не выводится. «В ситуации, когда мы уже-выбрали-добро, себя можно только застигнуть, а если мы будем долго присматриваться, высчитывать и продумывать шаги, которые должны привести нас к выбору добра, то мы никогда не доберемся до пункта назначения. Таким образом, Мамардашвили пытается провести сближение между моральным чувством (Мамардашвили называет его *совестью*) и мыслью. И то и другое неделимо, то есть целостно; его нельзя представить как причинно-следственную траекторию. Такая модель означает, что пребывание в мышлении и в этическом измерении означает выход за пределы естественной и планомерной инерциальности мира, за пределы того, что Мамардашвили называет естественно-причинной связью событий» [2, с. 66].

Мамардашвили пишет: «...Порой люди мечтают о создании некоего механизма счастья, способного якобы рождать у человека особое состояние благорасположенности, которое без меня, в том числе и без моего “страха” и “трепета”, производило бы социальную гармонию. Представьте себе: вы принимаете лекарство добра, и в результате в вас что-то произошло. Можете ли вы, поскольку вас изменил кто-то, а не вы изменили себя, извлечь из этого смысл? Разумеется, нет. Этот нюанс важен для понимания аргумента, направленного против утопического “лекарства добра”» [5, с. 112].

### Заключение

Вывод Мамардашвили будет заключаться в том, что, возможно, сама природа мышления, которое связано с моральным чувством, должна быть лишена *инерциальности и законченности*. Подлинное мышление, а не его суррогат, всегда протекает в условиях, когда готового решения нет. Это связано с той свободой, которая по определению входит в состав морального поступка. Он возможен только в условиях, когда есть реальная неопределенность выбора. Например, когда можно так же свободно выбрать зло, как и добро. Из многих философских контекстов мы знаем, что только в случае реаль-

ности зла добро не обесценивается и остается добром. Но это же требование касается и самого мышления – оно должно свершаться без всякого принуждения. В подлинном мышлении не может быть никакого автоматизма, и именно это роднит его с этическим чувством, ибо всякая гарантия встречи интеллектуального и морально-го обесмысливала бы все предприятие [6].

Мамардашвили говорит об этом следующее: «...Добро есть нечто, что каждый раз нужно делать заново, специально, а зло делается само собой. И этим же свойством обладает, в частности, совесть, ибо когда я совестлив и “держусь” в своей совести, то я как бы впервые и за всех, за все человечество совершаю акт совести в мире и не могу в этой связи воспользоваться тем, что сделали до меня. Обобщать или суммировать что-то здесь невозможно» [5, с. 247].

За неослабевающее стремление к истине и уникальные методы философии Мамардашвили стяжал ту же славу, что и афинский Сократ – им восхищались и его недолюбливали одновременно. Перефразируя слова современного философа Звейрде о том, что Мамардашвили был «постоянной помехой установленному порядку» [3, с. 118], можно сказать, что «противостояние порядку» стоит понимать непосредственно в философском смысле. Философ обречен выпасть из любого заведенного порядка и быть, как говорил сам Мамардашвили, «существом граничным, представителем того, что нельзя выразить» [5, с. 328].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гаспарян Д.Э. «Человек есть существо далекое». Философский путь Мераба Мамардашвили. URL: <https://republic.ru/posts/95580>
2. Гаспарян Д.Э. На пути к моральному действию: политическое измерение человека у Х. Арендт и М. Мамардашвили // Вопросы философии. 2019. № 6. С. 62–75.

3. Звейрде Э. Взгляд со стороны на историю русской и советской философии. М.: Алетея, 1990.

4. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М.: Азбука, 2015.

5. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000.

6. Пашкова Н.В., Куземина Е.Ф. Философия как пространство свободной мысли // Теория и практика общественного развития. 2015. № 8. С. 154–156.

#### REFERENCES

1. Gasparyan, D.E., 2019. Chelovek est' sushchestvo dalekoe. Filosofskii put' Meraba Mamardashvili [Man is the far creature. Path of Merab Mamardashvili's philosophy]. URL: <https://republic.ru/posts/95580> (in Russ.)

2. Gasparyan, D.E., 2019. Na puti k moral'nomu deistviyu: politicheskoe izmerenie cheloveka u Kh. Arendt i M. Mamardashvili [On the way to moral action: political dimension of human by H. Arendt and M. Mamardashvili], Voprosy filosofii, no. 6, pp. 62–75. (in Russ.)

3. Zveerde, E., 1990. Vzdlyad so storony na istoriyu russkoi i sovetskoi filosofii [A glance from the side upon the history of Russian and Soviet philosophy]. Moskva: Aleteiya. (in Russ.)

4. Mamardashvili, M.K., 2015. Besedy o myshlenii [Conversations about thinking]. Moskva: Azbuka. (in Russ.)

5. Mamardashvili, M.K., 2000. Estetika myshleniya [Aesthetics of thinking]. Moskva: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy. (in Russ.)

6. Kuzemina, E.F. and Pashkova, N.V., 2015. Filosofiya kak prostranstvo svobodnoi mysli [Philosophy as a space of free thinking], Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya, no. 8, pp. 154–156. (in Russ.)

А.В. Смоляк\*

ФЕНОМЕН СВОБОДЫ  
В РАБОТЕ «АНТИ-ЭДИП» Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ

В статье рассматривается специфика осмысления феномена свободы Жилем Делезом и Феликсом Гваттари в книге «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения». Автор фокусирует внимание на критике философских, психологических, политических и социальных феноменов, ограничивающих, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, свободу индивида, а также описывает и анализирует программу этического и эпистемологического освобождения индивида, предложенную в книге, и ее ключевые концепты (тело-без-органов, желающие машины, желающее производство, паранойальное, шизофреническое).

*Ключевые слова:* философия постмодерна, свобода, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Анти-Эдип, тело-без-органов, шизофрения

**The phenomenon of freedom in Deleuze and Guattari's «Anti-Oedipus».**  
ALEKSEY V. SMOLYAK (Far Eastern Federal University)

The article examines the specifics of understanding the phenomenon of freedom by Gilles Deleuze and Felix Guattari in their book «Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia». The author focuses on the criticism of philosophical, psychological, political and social phenomena, which, according to Deleuze and Guattari, restrict the freedom of the individual. The author describes and analyzes the program of ethical and epistemological liberation of the individual presented in the book, as well as its key concepts such as body-without-organs, desiring-production, paranoid, schizophrenic.

*Keywords:* postmodern philosophy, freedom, G. Deleuze, F. Guattari, Anti-Oedipus, body-without-organs, schizophrenia

Постструктурализм, пусть и провозглашая этическую и эпистемологическую свободу своим идеалом, порой весьма скептически настроен к возможности достижения свободы. Например, у Мишеля Фуко субъект сконструирован дискурсами, а значит все ценностные установки ему навязаны, а свобода выбора – иллюзия, скрывающая преддетерминацию. Если верить Жану Бодрийяру, то человек живет в гиперреальности, а это подразумевает, что его свобода также есть симуляция. В то же время Жиль Де-

лез и Феликс Гваттари в работе «Анти-Эдип» 1972 г., напротив, создают, как представляется, целую этическую систему, мотивированную идеей тотального освобождения.

Для дальнейшего повествования необходимо остановиться на нескольких важных для нас тенденциях философии Делеза и Гваттари, а именно: децентрализации, десубъективации и критике традиционной структуры знака. Центр и субъект представляются философам репрессивными инстанциями: первый навязывает

\* СМОЛЯК Алексей Владимирович, аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: [smolyak\\_av@dvfu.ru](mailto:smolyak_av@dvfu.ru)

© Смоляк А.В., 2022

структуре гипостазированные смыслы, второй ограничивает познавательную деятельность. Что касается традиционной структуры знака, то она обеспечивает привязку означающих к означаемым, делая невозможным свободный поток смыслов. Таким образом, избавление от центра и субъекта, как и демонстрация мнимости зависимости означающего от означаемого, являются начинаниями, которые также, несомненно, обусловлены установкой на освобождение человека.

Итак, переходя к работе «Анти-Эдип» и дихотомии свободы-подчинения, играющей в ней существенную роль, важно сказать, что в отношении своей формы и в отношении того, как авторы выстраивают аргументацию, эта книга представляется попыткой разрыва с закрепляющим репрессивные тенденции капиталистического общества фрейд-марксизмом, но базируется она при этом на некоторых концептах и предпосылках Зигмунда Фрейда и Карла Маркса. В книге описан метод высвобождения бессознательного, который составил вместе с некоторыми марксистскими идеями новую концепцию свободного существования человека, чей творческий потенциал не ограничивается какими бы то ни было внешними и внутренними факторами. Делез и Гваттари переносят инструментарий фрейдизма из семейных отношений в отношения социальные: Эдипов комплекс стал для авторов олицетворением репрессивного духа буржуазных семейных отношений и символизирующего столь же репрессивную идеологию капитализма – психоанализ, как и капитализм, способствует угнетению человека и его отчуждению. Все негативные проявления концепции Фрейда, предположительно, объясняются для Делеза и Гваттари тем, что психоанализ базируется на иллюзорной предпосылке, согласно которой все уровни сознания, пусть и при определенном посредничестве знаков и символов, прозрачны для своего субъекта и, как следствие, могут быть в общих категориях описаны в виде завершенной и тотальной системы. К тому же психика человек в целом, с точки зрения психоанализа, как его понимают французские философы, представляет собой иерархизированную систему с сознанием в своем центре.

В «Анти-Эдипе» же концепция человека предстает принципиально иной: примечательно, что человек и природа осмысляются здесь в терминах технических и экономических: ма-

шина, механизм, производство, прибавочная стоимость и т.п. Человеческое тело состоит из желающих машин (машина-ухо, машина-рот и т.д.), и каждая машина осмысляет, «перерабатывает» реальность в своих терминах: например, для машины-глаза все есть «видение», «смотрение», «наблюдение» и т.п. Важно здесь также, что ни одна из этих машин не является главенствующей, центральной. Даже психика, разум или сознание – одни из многих машин в ряду им подобных.

Очевидно, специфическую машиноподобную телесность у Делеза и Гваттари в этом случае не следует понимать буквально. Во-первых, «машина желания» – это концепция Человека, разработанная французскими философами на основе специфической рецепции и синтеза концептов Фрейда и Маркса. Во-вторых, эту «машинность» представляется возможным интерпретировать в том числе как метафору ограниченности «духовной» свободы. Ограниченности этой способствуют, среди прочего, пред-заданность мыслительных схем, используемых познающим субъектом, или насильственное влияние, которое оказывает эстетическая и аксиологическая традиция на процесс принятия решений, наконец, свободу ограничивает слепая вера человека в те смыслы, что легитимизирует (капиталистическая) культура и общество путем аксиоматизации кодированных потоков на своем «теле» [3, с. 282].

В качестве ответа на это проблематичное положение вещей можно предложить одну из возможных трактовок введенного Делезом и Гваттари концепта «тела без органов» (фр. *corps sans organes*) – тела, ставшего продуктом отчуждения социального производства, тела, где потоки вытесненного желания не обременены навязанной организованностью. Тело без органов есть семантическая структура, лишенная центра, и поэтому обладающая неограниченными внутренними возможностями для порождения смысла.

Для дальнейшего прояснения этого концепта обратимся к работе Фридриха Ницше «К генеалогии морали» [6, с. 293–294], в которой представлены схожие рассуждения. Согласно Ницше, «история всякой “вещи”, органа, навыка может предстать непрерывной цепью знаков, поддающихся все новым интерпретациям и приспособлениям». Можно сказать, что сложившаяся функциональность того или иного телесного органа представляет собой резуль-

тат – в случае философии Ницше – иррационального действия Воли к власти. «Смысл» того, что Делез и Гваттари имеют в виду под «органами», случаен, ситуативен и подвижен, он определяется лишь в процессе означивания.

Тело без органов, свободное, хаотичное, неиерархичное, децентрированное, избегающее принудительных предопределений и предписаний противопоставляется организму как устойчивой, но репрессивной структуре, детерминированной своей сущностью или субстанцией или рядом платоновских идей и т.п. Вероятно, тело без органов, в делезовских категориях, можно назвать чистой виртуальностью [2], местом актуализации машин органов, желающих машин. Это пространство полной свободы самореализации без предопределенностей и предписаний.

Тело без органов, по признанию авторов, не является понятием или концептом, но должно пониматься в качестве совокупности практик освобождения, основанных на идее радикальной свободы, которая идет так далеко, что отказывается от любых фактов подчинения.

Перейдем к следующему ключевому пункту стратегии освобождения Делеза и Гваттари. Отталкиваясь от понятия либидо, сексуальной энергии, к которой во фрейдизме можно редуцировать любые аспекты поведения человека, французские философы предлагают поставить «желающее производство» (фр. *production désirante*) на место бессознательного, что необходимо ввиду того, что последнее является, по их мнению, пусть и продуктивным инструментом аналитики опыта субъекта, но наделяющим символический план сознания избыточной ролью и ошибочно рассматривающим бессознательное как сферу чистых означаемых. Фрейдизм, отсюда, метафизичен: «бессознательное как завод было заменено неким античным театром; производственные единицы бессознательного были заменены представлением» [3, с. 46]. Концепцию «желающего производства» Делез и Гваттари выводят из специфического понимания желания, которое здесь выступает не как стремление восполнить нехватку, но как физический и механический процесс, поток, энергия, питающая человека как «машину желания». Если поместить «желание» Делеза-Гваттари в координаты триады Лакана (воображаемое-символическое-реальное), то оно станет своего рода базисом для всех ее элементов: как пишет А.А. Грицанов, «основой

всех природных и социальных связей индивида выступают, с точки зрения шизоанализа, импульсы сексуального происхождения... Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно шизоанализу, функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного» [1, с. 215].

Желание вообще имеет своим атрибутом высочайший производственный потенциал, оно есть сила, которая конструирует индивида, побуждает его к формированию и определению самого себя. Можно было бы предположить, что в терминах семиотики желание Делеза-Гваттари было бы совокупностью одновременно означаемых и маскирующихся означающих структуры сознания, все из которых располагается в одной плоскости. Помимо этого, очевидно, для французских философов важно заменить статичную символическую структуру бессознательного Фрейда процессуальным бессознательным, находящимся в постоянном становлении, и отсюда, в том числе, само слово «производство». Также с помощью концепта Делеза и Гваттари, с одной стороны, представляется возможным описать как все побудительные причины (действовать тем или иным образом человека заставляет желающее производство), так и все, что называют подлинно человеческим в человеке (человек является таким, какой он есть, по причине непрерывного действия в нем желающего производства), с другой – становясь субъектом желания, отдаваясь ему, человек обретает свободу по отношению не только к внешней среде, но и к собственной природе (и это возвращает нас к телу без органов).

Как представляется, у Делеза и Гваттари скрывающийся и навязанный извне – порой даже из сферы метафизического – долг, созвучный с императивной моралью, противопоставляется свободному раскрепощающему желанию, исходящему из самого себя, материальному, телесному. Авторы пишут: «Революционеры часто забывают или не хотят признавать, что революцию хотят и делают из желания, а не из долга» [3, с. 543].

Продолжая свою программу критики психоанализа, Делез и Гваттари переосмысливают его как целое и предлагают взамен «шизоанализ», который «ставит себе задачу разобрать выразительное эдипово бессознательное – всегда искусственное, репрессивное и подавленное,

опосредованное семьей, – дабы достичь непосредственного производящего бессознательно» [3, с. 158], бессознательного, которое «не знает лиц, систем и законов; образов, структур и символов. Оно – сиротское, а также анархистское и атеистское» [3, с. 489], то есть свободное от символической фигуры родителя, от структур власти и от идеи Бога. Шизоанализ призван работать уже не с сознанием как знаковой системой со строгой референцией (четким соответствием означающих в поведении или снах человека означаемым в бессознательном), а с желающим производством как аструктурным, не подчиненным неким метафизическим субстанциям процессом «инвестиции» энергии (понимаемой не в эзотерическом, а в техническом смысле) в различные формы деятельности человека. Эта энергия связывается с либидо (а последнее, как уже было отмечено, с желанием) и направляется к одному из двух полюсов, неразрывно связанных в «Анти-Эдипе» психики и социума – к полюсам шизофренического и паранойяльного. Их, разумеется, также следует трактовать не в клиническом, а в метафорическом ключе.

Исходя из ценностных ориентиров Делеза и Гваттари, паранойю следует расценивать как негативное начало, шизофрению же – как позитивное. Как пишут Делез и Гваттари, паранойяльный полюс подчиняет, поработывает производство и желающие машины, используя определенную властную идеологию (будучи при этом, в определенном смысле, ее частью), он осуществляет «отбор суверенности», в то время как шизоидному полюсу свойственно «инвертированное подчинение и перевертывание власти». Один полюс определяется «молярными и структурированными системами, которые уничтожают сингулярности, отбирают их и регулируют те из них, которые остаются в кодах или в аксиоматиках», другой – «молекулярными множественностями сингулярностей», он выходит из-под контроля кодов и аксиоматик. Первый оперирует «линиями интеграции и территоризации, которые останавливают потоки... поворачивают их вспять или перекаивают их в соответствии с внутренними пределами системы», второй оперирует «линиями ускользания, по которым направляются раскодированные и детерриторизованные потоки, изобретая свои собственные нефигуративные срезы... которые производят новые потоки, всегда преодолевая стену кода или территориальный предел, кото-

рые отделяют их от желающего производства» [3, с. 577]. Согласно выводу А.А. Грицанова, «если “паранойя” предполагает акцентуацию общего, универсального, т.е. инвариантной нормативности, то “шизофрения” акцентирует неповторимое, индивидуальное, спонтанное и “незакодированное”, т.е. не следующее общеобязательной матрице» [1, с. 228–229]. Таким образом, параноидальное порождает тотальности, базируясь на репрезентативной концепции знака, оно создает видимость жизни, симулирует ее, подчиняет мировоззрение псевдо-истинным идеям и ценностям. Шизофреническое же утверждает фрагментированные, раздробленные множественности смыслов, оно возможно только при свободной, продуктивно-хаотической ориентации индивида внутри систем кодов или дискурсов. «Шизофреник» Делеза и Гваттари – это попытка создания концепции новой, идеальной в определенном смысле, человечности. Попытка, которая по своей интенции, пафосу и ценностным ориентирам, как представляется, весьма схожа с проектом «сверх-человека» Фридриха Ницше.

Переводя паранойяльное и шизофреническое в область социального и политического, Делез и Гваттари пишут: «Один тип – оседлый и дву-однозначивающий, тип реакционной или фашистской тенденции, а другой – кочевой и многозначный, тип революционной тенденции» [3, с. 536]. С учетом того тождества, которое проводят авторы «Анти-Эдипа» между социальным производством и производством желаний, можно говорить о том, что параноик производит несвободу и желает этой несвободы, в то время как шизофреник есть подлинно свободный индивид, внутренне и внешне, «он просто перестал бояться, что станет безумным» [3, с. 208]. Как мы знаем из Фуко, сумасшествие является историческим конструктом, оно носит конвенциональный характер, а шизофреник осознал этой преходящий характер безумия, он готов разрывать конвенции, свободно проявлять свое «безумие», которое предстает главной освободительной и революционной силой. «Шизофреник удерживается на пределе капитализма: он является его развитой тенденцией, прибавочным продуктом, пролетарием и ангелом-истребителем» [3, с. 61], то есть шизофреник призван разрушить капиталистическую систему, являясь ее же порождением.

Безусловно, модель или концепцию шизофрении, представленную в «Анти-Эдипе», воз-



можно применить и к анализу природы художественного творчества. Можно сказать, что капитализм кодирует и территориализует искусство только как товар, в то время как шизофреник создает и воспринимает искусство в процессе желающего производства. К тому же художественное творчество нередко (по крайней мере, с наступлением эпохи романтизма) в той или иной форме связывается с безумием – тяготеющим к иррациональности способом интеллектуального производства, своего рода практикой шаманизма в культуре, которая преодолела мифологический этап своего становления. Здесь подлинный художник представляется маргиналом, находящимся на грани сумасшествия, свободным от рамок шизофреником, «не таким как все», исключительным творцом среди «серой массы» общества параноиков. Он «смешивает все коды, он несет раскодированные потоки желания» [3, с. 61]. Для него творчество становится радикальным актом отрицания нормативных и стандартизирующих конструктов, в том числе – исторических конструктов разумности.

Итак, шизоанализ, рассматривающий бессознательное по аналогии с производством, приоритизирующий шизофрению в противовес параною, по задумке авторов станет теоретической базой для новой стратегии осмысления опыта человека и практикой его, человека, освобождения.

Нельзя не отметить, что «Анти-Эдипа» следует прочитывать и в качестве критики самой идеи государства в духе Кропоткина и Бакунина. Идеи, представленные в этой книге, ложатся в общее русло лево-анархических течений, популярных во Франции в 1960-х – 1970-х гг. Причину тлетворности государства Делез и Гваттари усматривают в эдиповом комплексе, который оказал влияние на формирование не только современной итерации сознания, но и капиталистического государства. Претензии к фигуре Эдипа со стороны французских авторов сводятся во многом к следующему обстоятельству: эдипов комплекс предстает объяснением самого генезиса желания у Фрейда, которому, вероятно, удалось зафиксировать интегральный принцип, формирующий западную цивилизацию. Посредством эдипова комплекса любые либидинальные инвестиции, например, сексуальное желание, сопрягаются с табуированным сексуальным влечением к матери, словно бы имеют в последнем свою косвенную причину.

Таким образом, эдипов комплекс – это для Делеза и Гваттари символ тотального внутреннего подавления, которое государство – путем переноса из психологического поля в социальное – трансформирует во внешние, выгодные себе законодательные подавления свободы. Властным структурам нужно, «чтобы желание, завершив свою миграцию» от человека к государству и обратно, «познало свою предельную нищету, которая в том, что оно обернется против себя» [3, с. 341]. Государство есть машина подавления, и ему нужно, чтобы человек возжелал не желать [3, с. 349].

Как указывает Д.Б. Поляков со ссылкой на теоретика постанархизма С. Ньюмена, «“желание” Делеза-Гваттари родственно эссенциалистским понятиям нравственности и рациональности классического анархизма» [7, с. 142], а положение, вызванное угнетением желания, «возрождает оппозицию власти и сопротивления» [7, с. 143]. Структурную роль сопротивления на себя здесь берут шизофреники – «раскодированные потоки», которые «освобождаются от классовой аксиоматики на полном теле государства», которые «освобождаются от деспотического означаемого», которые «начинают течь по полному телу без органов» [3, с. 402]. Разница между параноиками, интегрированными в порождения власти и наслаждающимися ими, и шизофрениками – это разница между «слугами машины и теми, кто ее взрывает или подрывает ее механизм», между «режимом общественной машины и режимом желающих машин» [3, с. 402].

Делез и Гваттари ставят в качестве одной из задач шизоанализа «бессознательную революцию». По мысли философов, бессознательному необходимо дать возможность свободно себя конституировать в процессе производства желания, его необходимо освободить от параноидальных ограничений, от социальных факторов подавления и импозирования смысла, которые несет в себе семья, а также социальные и государственные институты. Бессознательная революция отсылает в «социусе к режиму желающего производства как к власти, опрокинутой на тело без органов» [3, с. 547] – она предваряет переосмысление самого общества на основе идей шизоанализа.

Продолжая аналогии с идеями теоретиков анархизма, пожалуй, уместно было бы отметить, что «анархизм» Делеза и Гваттари отстранился бы от анархо-коммунизма П.А. Кропот-

кина и социального анархизма М.А. Бакунина. Политическую трактовку шизоанализа я бы сравнил с индивидуалистическим анархизмом в духе М. Штирнера, в котором, как отмечает Д.С. Хаустов, «моей отделенной от мира телесности как базису моего индивидуального бытия нет дела до кем-то придуманного человечества. Нет дела до бога, до мира, до некоторого Единого» [8, с. 12]. Иными словами, здесь утверждается отказ от конструкторов социальных, религиозных, духовных, онтологических, метафизических в пользу индивидуального означивания или, как сказали бы Делез и Гваттари, «молекулярного» желаемого производства (категория индивида для них есть продукт власти), которое, инвестируя энергию в молекулярный уровень множественности желаний, и должно привести к бессознательной революции.

Призыв Делеза и Гваттари к бессознательной революции можно трактовать и как свойственный всей философии постструктурализма призыв к радикальному переосмыслению рациональности как таковой, потому как последняя не является порождением априорных структур человеческого мышления, она есть лишь исторический конструкт, лишь одна из возможных формаций рациональности на бесконечном теле без органов, она переживает кризис и должна быть отвергнута, что может быть достигнуто путем ее подрыва с позиций иррациональной сферы бессознательного (в терминологии «Анти-Эдипа» это – «предсознательная революция»).

Итак, можно заключить, что для Делеза и Гваттари свобода – это позитивный хаос в противовес репрессивному порядку. Производство желания в раскодированных потоках – цель и средство свободы. Последняя проявляет себя как возможность записи личных смыслов на теле без органов в отсутствие репрессивного внешнего обусловливания.

В заключение я приведу выдержки из предисловия к американскому изданию «Анти-Эдипа», написанного М. Фуко, который как нельзя лучше характеризует эту книгу. По словам Фуко, она представляет собой «введение в нефашистскую жизнь». И имеется здесь в виду «не только исторический фашизм Гитлера или Муссолини, но также и фашизм, который во всех нас, который преследует наши умы и наше повседневное поведение, – фашизм, который заставляет нас любить власть, желать именно то, что господствует над нами и эксплуатиру-

ет нас». Этот текст, согласно Фуко, говорит об «искусстве жизни, противоположном всем формам фашизма». Вот некоторые принципы, на которых, по мысли Фуко, базируется «Анти-Эдип»:

– «Освободите политическое действие от любой формы тотализирующей или объединительной паранойи»;

– «Развивайте мысль, действие и желания посредством пролиферации, взаимоналожения и разъединения, а не посредством разделения на части и пирамидальной иерархизации»;

– «Освободитесь от доверия к старым категориям Негативного (Закона, предела и т.д.), столь часто сакрализованной западной мыслью в качества формы власти и доступа к реальности. Отдавайте предпочтение позитивному и множественному, различие предпочитайте однообразному, поток – единствам, подвижные сборки – системам»;

– «Не влюбляйтесь во власть» [3, с. 8–10].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Грицанов А.А. Жиль Делез. Минск: Книжный Дом, 2008.
2. Делез Ж. Актуальное и виртуальное. URL: [http://www.philosoph.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya\\_3.pdf](http://www.philosoph.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya_3.pdf)
3. Делез Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
4. Дьяков А.В. Жиль Делез. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2012.
5. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
6. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13-ти т. Т. 5. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М.: Культурная революция, 2012.
7. Поляков Д.Б. Постанархизм. Субъект в пространстве власти. Чита: ЗаБИЖТ, 2019.
8. Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол-Классик, 2019.

#### REFERENCES

1. Gritsanov, A.A., 2008. Zhil' Delyoz [Gilles Deleuze]. Minsk: Knizhnyi Dom. (in Russ.)
2. Deleuze, G. Aktual'noe i virtual'noe [Actual and virtual]. URL: [http://www.philosoph.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya\\_3.pdf](http://www.philosoph.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya_3.pdf) (in Russ.)
3. Deleuze, G. and Guattari, F., 2007. Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya [Anti-Oedipus:

capitalism and schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya. (in Russ.)

4. D'yakov, A.V., 2012. Zhil' Delyoz. Filosofiya razlichiya [Gilles Deleuze. Philosophy of difference]. Sankt-Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

5. Il'in, I.P., 1996. Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm [Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism]. Moskva: Intrada. (in Russ.)

6. Nietzsche, F., 2012. Polnoe sobranie sochinenii: v 13-ti t. T. 5. Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali. Sluchai «Vagner» [Complete

works: in 13 volumes. Vol. 5. Beyond good and evil. On the genealogy of morality. The case of Wagner]. Moskva: Kul'turnaya revolyutsiya. (in Russ.)

7. Polyakov, D.B., 2019. Postanarkhizm. Sub'ekt v prostranstve vlasti [Postanarchism. Subject in the space of power]. Chita: ZabIZhT. (in Russ.)

8. Stirner, M., 2019. Edinstvennyi i ego sobstvennost' [The ego and its own]. Moskva: Ripol-Klassik. (in Russ.)



В.К. Николаев, К.А. Николаев\*

## ИДЕОЛОГИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ

В статье рассматривается идеологическая проблематика в свете мировоззренческих основ человеческого существования. При этом содержательно термин «мировоззрение» представлен как система разнообразных убеждений, взглядов, представлений, чувственных комплексов и идеалов, которые раскрывают практическое и духовное отношение человека к миру. Авторы предлагают трактовать идеологию как такой мировоззренческий феномен, который позволяет определить и выразить отношение одной социальной группы, имеющей один вид общественного мировоззрения, к иным социальным группам, имеющим иной вид общественного мировоззрения, а также сформировать программы поведения различных социальных групп по отношению друг к другу, а в сфере властных отношений – программы политических действий, направленных на их сохранение, реформирование или разрушение.

*Ключевые слова:* социальная философия, мировоззрение, идеология, картина мира

**Ideology and worldview: an attempt of comparison.** VLADIMIR K. NIKOLAEV (Moscow Polytechnic University), KONSTANTIN A. NIKOLAEV (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration)

The article deals with the notion of ideology in the light of the worldview foundations of human existence. The term «worldview» is treated as a system of various beliefs, views, ideas, sensory complexes and ideals that reveal the practical and spiritual attitude of a person to the world. In this context the authors propose to interpret ideology as such a worldview phenomenon that allows to define and express the attitude of one social group that has one type of social worldview to other social groups that have a different type of social worldview, as well as to form programs for the behavior of various social groups in relation to each other.

*Keywords:* social philosophy, worldview, ideology, picture of the world

**Введение**

Крушение на рубеже нового тысячелетия монополии официальной коммунистической идеологии советского общества, а также видимое безразличие значительной части населения к

идеологическим построениям способствовали снижению интереса исследователей к теоретическим проблемам идеологии и практическим аспектам идеологической работы, выдвигая на передний план прагматизм, центризм и иные

\* НИКОЛАЕВ Владимир Константинович, кандидат экономических наук, научный сотрудник Московского политехнического университета.

E-mail: [v.k.nikolaev@mospolytech.ru](mailto:v.k.nikolaev@mospolytech.ru)

НИКОЛАЕВ Константин Алексеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры государственного управления и права факультета государственно-правового управления Балаковского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

E-mail: [konstantin.nikolaev.49@mail.ru](mailto:konstantin.nikolaev.49@mail.ru)

© Николаев В.К., Николаев К.А., 2022

политические позиции, лишённые ярко выраженного идеологического характера [36, с. 51]. Причем, с одной стороны, ряд исследователей полагают, что с развитием политического рынка и политической рекламы происходит деградация роли идеологий [27, с. 16], оттеснение «идеологии на историческую периферию», приход на ее место подвижных маркетинговых конструкций – политической рекламистики [31, с. 18]. С другой стороны, присутствует и точка зрения, согласно которой «идеология как политическое понятие представляет существенную теоретическую ценность, поскольку до сих пор отражает безусловную политическую действительность» [23, с. 112]. Причем, несмотря на то, что при констатации невозможности установления никакой идеологии как государственной или обязательной Конституция страны признает идеологическое многообразие [1, ст. 13], «политический пейзаж стал более монотонным, число площадок для политических дискуссий (или хотя бы их имитации) резко сократилось, а роль “идей” в политическом процессе свелась к легитимации официального курса и сугубо ритуальной демонстрации оппозиционности» [15, с. 7–8].

Данная ситуация стала резко меняться в свете обострения в последние годы международной обстановки вокруг России и ряда других стран, обусловленного переходом к новому миропорядку. В результате в рамках многообразных политических дискуссий все явственнее стало осознание необходимости формирования некоей национальной идеологии или национальной идеи, которая позволила бы сплотить население столь огромной и культурно многообразной страны, как Россия, в целях обеспечения устойчивого социально-экономического и духовного развития российского общества в рамках исторически сложившегося цивилизационного выбора. Национальной идеологии или идеи в смысле тотальной идеологии по К. Мангейму, который справедливо отметил, что таковая необходимо возникает тогда, когда полярно противоположные человеческие объединения исходят из совершенно различных ценностей и представлений о сущем [16]. И вместе с тем, при вроде бы очевидной потребности в наличии некоей идеологии действительный процесс ее формирования представляется весьма туманным.

В свою очередь, крушение советского общества привело к потере интереса не только к

проблематике марксистско-ленинского коммунистического мировоззрения, но и мировоззренческой проблематике вообще. Вместе с тем, толкуя в самом общем виде мировоззрение как некую систему взглядов на окружающую отдельного человека и различные объединения людей действительность, невозможно не обратить внимание на то, что очевидное идеологическое противостояние различных общественных объединений, включая и государственные, неизбежно приводят к мысли о противостоянии и мировоззренческом. Ведь «связанные в группы индивиды стремятся в соответствии с характером и положением группы, к которой они принадлежат, либо изменить окружающий их мир природы и общества, либо сохранить его в существующем виде... В соответствии со специфической коллективной деятельностью, в которой участвуют люди, они склонны различным образом видеть окружающий их мир» [16, с. 9].

Данное обстоятельство требует обращения к научному анализу на современном этапе и таких феноменов, как идеология и мировоззрение, и их роли в цивилизационном развитии страны, ибо «подвижность и многоликость идеологии хорошо согласуется с возрастающей динамичностью современной общественной реальности» [32].

#### **Терминологический анализ**

Как известно, термин «идеология» в философский и политический дискурс в конце XVIII в. ввел французский философ Дестют де Траси, для которого, как и для его соратников, данная наука об идеях призвана была изучать происхождение человеческих мыслей, выявлять общие принципы формирования идей и основы человеческого знания. С тех пор вокруг проблем, связанных с толкованием данного термина, определением роли идеологии в жизни общества, велись бурные дискуссии, опираясь на которые можно сделать следующие заключения.

Во-первых, практически сразу, как известно, благодаря Наполеону, рассматриваемый термин приобрел негативный оттенок, как нечто «доктринерское», оторванное от реальной действительности, противоположное прагматизму, претендовавшему на статус естественного мировоззрения, или научному мышлению. В рукописи работы «Немецкая идеология» авторами было прописано, что почти вся идеоло-

гия есть либо превратное понимание истории людей, либо полное от нее отвлечение [17, т. 2, с. 12]. Разъясняя понимание термина «идеология», Ф. Энгельс писал, что «идеология – это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом» [17, т. 6, с. 524]. В свою очередь, связывая идеологию с мышлением господствующего класса, тесно связанным с конкретной ситуацией и скрывающим «действительное состояние общества», ибо данный класс неспособен видеть те факты, которые подрывают уверенность в его господстве, К. Мангейм подчеркивал, что «общим и в конечном итоге решающим для понимания идеологии и утопии является то, что оно позволяет осмыслить возможность ложного сознания» [16]. В ходе обсуждения проблем идеологии на круглом столе, прошедшем в Институте философии РАН в 2018 г., Э.Ю. Соловьев, например, сосредоточил внимание на толковании термина «идеология» именно как ложного сознания, и потому идеология, по его мнению, подвергается нравственным суждениям и оценкам, базирующимся на утверждении о том, что общественное благо не должно строиться на обмане. В свою очередь, В.М. Межуев, признавая, что наука не может отменить идеологию или заменить ее собой, подчеркивал способность науки критически оценивать идеологию, выявляя ее односторонность и ограниченность, предвзятость и социальную обусловленность [32].

Во-вторых, определенная ретроспектива толкований термина «идеология» в отечественной литературе позволяет заключить, несмотря на отмеченное выше отношение к идеологии, что под ним предлагают понимать:

– систему «взглядов и идей, в которых осознаются и оцениваются отношения людей к действительности и друг к другу, социальные проблемы и конфликты, а также содержатся цели (*программы*) социальной деятельности, направленной на закрепление или изменение (*развитие*) данных общественных отношений» [6, с. 199];

– систему «концептуально оформленных представлений и идей, которая выражает интересы, мировоззрение и идеалы различных субъектов политики... и выступает формой санкционирования или существующего в обществе

господства и власти... или радикального их преобразования...» [7, с. 81];

– теоретически оформленную систему «идей, представлений (нередко восходящих к мифологическим)», выражающую «суть социальных интересов определенных классов, слоев, групп или общества в целом, концептуально объясняющую настоящую и будущую социальную реальность, и формирующую ее образ, «ценностно-приемлемый и желательный для общества или отдельных социальных групп», а также «программы деятельности по достижению сформулированных в ее рамках социальных целей» [8, с. 697];

– «совокупность идей и взглядов, отражающих в теоретической, более или менее систематизированной форме отношение людей к окружающей действительности и друг к другу и служащих закреплению или изменению общественных отношений, при этом основой идеологического отражения действительности выступают социальные интересы»; систему «теоретически организованных принципов, идей, ценностей, описывающих социальное положение индивида в обществе...», а также систему «нравственных, правовых, политических директив действия и организации общественной жизни» [33, с. 527]

– «систему идей, знаний и познавательных установок по отношению к миру и человеку в нем... необходимый “защитный экран” от реального» [37];

– «духовный феномен, систему ценностей и идей, в которых осмысливается отношение людей к социальной действительности» [28].

Выражая определенную точку зрения западных исследователей, Э. Хейвуд заключал, что идеология – «более или менее целостный внутренне связанный набор идей, служащих основой для организованных политических действий, будь они нацелены на сохранение, изменение или свержение данной системы власти», причем «все идеологии... предлагают свой взгляд на существующий политический порядок – обычно в форме “мировоззрения”», ... «выдвигают собственную модель будущего общества и... предлагают свои собственные средства движения к этому будущему» [35, с. 52]

В-третьих, подходя, как это делает Э. Хейвуд, к толкованию идеологии как набора идей, которые служат основой для политических действий, важно обратить внимание на те положения К. Мангейма, в которых он описывал

политику как конфликт, стремящийся превратиться в борьбу не на жизнь, а на смерть, в борьбу за социальное господство, в рамках которой подрывается социальный статус противника, его общественный престиж, уверенность в себе [16].

В-четвертых, тем не менее, признавая связь идеологических воззрений с определенным набором идей и ценностей, с системой нравственных, правовых, политических принципов действия и организации жизни общества, указывая на то, что универсальная функция идеологии заключается в выработке «языка социальной жизни» [33, с. 527, 530], приходится констатировать, что без идеологических ценностных концепций невозможно достигнуть успеха ни в социальной, ни в психологической сфере, невозможно социализировать события для той или иной социальной группы [16]. Приходится признавать, что идеология есть некий «метапроект, программная среда, обеспечивающая развитие» [33, с. 530], что она, по мнению В.А. Лекторского, не только способствует осмыслению социальной реальности, но и представляет ориентиры, которые нужны для социальных действий, и потому речь идет не о ее конце, а о том, какая идеология необходима и как ее можно вырабатывать [32].

Еще в XIX в. считалось, что мировоззрение или мирозерцание есть «полное представление мира с его началом, продолжением и последнею целью» [18]. В советской философской литературе под мировоззрением предлагали понимать обобщенную систему «взглядов на мир в целом, на место отдельных явлений в мире и на свое собственное место в нем», понимание и эмоциональную оценку «человеком смысла его деятельности и судеб человечества, совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей» [19, с. 454]. В начале текущего столетия мировоззрение также воспринималось как «система человеческих знаний о мире и месте человека в мире, выраженная в аксиологических установках личности и социальной группы, в убеждениях относительно сущности природного и социального мира» [20]. Да и ныне мировоззрение предстает как «система общих утверждений, суждений, убеждений, с помощью которых человек объясняет природу действительного мира, достигает понимания смысла своего существования, старается по-

нять себя и других, устанавливает смысл и цель своей жизни и своей активности..., взглядов человека на мир, на законы и закономерности его существования и развития, на закономерности, возможности и границы познания, на место человека в этом мире; на наиболее общие законы развития природы, общества и отражающего их сознания» [21].

Таким образом, и в историко-философских, и в современных работах под мировоззрением, как правило, понимают некий результат духовного освоения мира, окружающего человека. А результат этот обусловлен потребностями деятельности как отдельного человека, так и общества в целом, и потому, что эта разнообразная деятельность нуждается в целостном осмыслении, в определенной интерпретации, и потому, что сама общественная деятельность связана с разнообразными ценностями и интересами. В первом приближении можно считать, что формирующееся мировоззрение есть определенный процесс и результат осмысления многосторонней жизнедеятельности человека, рассматриваемой в ее целостности.

Вместе с тем, несмотря на очевидную важность понятия «мировоззрение» для человеческого знания и деятельности, к настоящему времени не сложилось единого толкования этого понятия – оно либо предельно расширяется, с включением в него всех человеческих знаний и элементов психики, либо предельно сужается до какого-то одного аспекта отражения действительности («системное», «эволюционное», «музыкальное» и т.п.), либо отождествляется с философией или идеологией. Однако предельное расширение данного понятия размывает его специфику, делает его бессодержательным. Предельное сужение – разрушает целостность рефлексии человеческой жизнедеятельности. Отождествление мировоззрения с философией или идеологией девальвирует сами эти понятия, исторически неоправданно, теоретически не обосновано.

Анализ литературы, связанной с мировоззренческой проблематикой, позволяет сделать ряд заключений.

Во-первых, следует обратить внимание на то, что в значительной части определений рассматриваемого понятия на первый план выдвигаются представление о том, что это система обобщенных знаний, представлений о мире и месте в нем человека. Конечно, подобное рассмотрение понятия «мировоззрение» имеет

свои основания. Но ограничение содержания этого понятия только этим не позволяет определять специфику мировоззрения в отношении к иным человеческим знаниям. Одной из причин этого является введение в подобные определения такого термина, как «мир». Мир вообще – это ничем не ограниченная и ни к чему не примыкающая система, состоящая из бесконечного числа компонентов, ограниченных в пространстве и времени. Это понятие, отражающее единство окружающих людей космических, географических, биологических, социальных, технических и иных объектов, проявляющихся в объективном существовании или в потенциальной возможности существования своих свойств и отношений. Однако, признавая возможность объектов быть и реально существующими, и возможными, и даже виртуальными, Е.Д. Смирнова, например, подчеркивает, что помимо признаваемого действительного мира как мира сущего для человечества, возможно допущение существования миров, отличных от него, так как выделяются объекты, порождаемые или допускаемые сознанием отдельного человека или общественным сознанием, порождаемые им [30]. В связи с этим в рамках мировоззренческой проблематики говорят о некоей картине мира, понимая под этим «общие представления» человека, человеческого сообщества «о мире, его устройстве, типах объектов и их взаимосвязях» [11], «совокупность мировоззренческих знаний о мире» [12]. Причем эти картины мира могут быть различными, например, в зависимости от особенностей этнического сознания [10]. При этом весьма сомнительным представляется утверждение о том, что именно «мировоззрение вырабатывает картину мира» [2, с. 22], скорее на базе определенной картины мира формируется мировоззрение.

Во-вторых, иногда отождествляются два термина – «мировоззрение» и «миросозерцание», что связано с возможностью выделения двух уровней мировоззренческой системы – чувственного и рационального. Так, например, на первом уровне выделяют мироощущение, мировосприятие миропредставление или миросозерцание, в рамках которых видение мира формируется посредством органов чувств. Ко второму уровню относят мировоззренческие системы, связанные с разумной деятельностью человека, благодаря которой посредством понятийного мышления происходит осмысление

окружающего мира и самого себя – это такие типы мировоззрения, как мифологическое, обр-разно-эмоциональное (донаучное), религиозное (внеаучное) и философское (научное) [2, с. 22].

В-четвертых, мировоззренческие системы могут быть присущи как каждому отдельному индивиду (личностное мировоззрение), так и определенным человеческим сообществам (общественное мировоззрение).

### Дискуссия

При всей близости представлений об идеологии и мировоззрении как некоей совокупности знаний о мире, о месте в нем человека и об отношении человека к окружающему его миру и к себе самому, представляется, что исходным здесь будет выступать мировоззренческая система. Элементы мировоззренческой системы начинают формироваться у каждого отдельного индивида и при активном его участии в этом процессе, причем эти элементы, особенно на чувственном уровне, будут особенными, зачастую неповторимыми у каждого отдельного индивида. Идеологические же системы формируются, как правило, в рамках деятельности определенного сообщества людей, индивид может лишь разделять ту или иную идеологическую систему.

Теперь, что касается определения понятия «мировоззрение». Прежде всего, представляется целесообразным отметить две часто допускаемые ошибки при толковании рассматриваемого понятия. Во-первых, одного указания на то, что мировоззрение связано с некоей совокупностью знаний о мире, просто недостаточно. Прежде всего, формирование элементов мировоззренческой системы у индивида начинается еще на уровне чувственных, бессознательных элементов. Да и какие знания полагать мировоззренческими? Если, например, брать совокупность современных наук, то все они будут в той или иной мере знаниями о мире, но ведь конкретная личность не может освоить всю совокупность научного знания, которое к тому же постоянно развивается. Во-вторых, ошибочно представление мировоззрения как феномена, который вырабатывает или определяет место человека в мире, что фактически придает ему совершенно самостоятельную сущность, оторванную от личности. Ведь место в мире определяет не мировоззрение и даже не сознание, а конкретный действующий и мыслящий субъект, конкретная личность. Духовное начало лишь лучше или



хуже в этом ему помогает. Возникает парадокс: с одной стороны, вроде бы сам человек, пусть и в процессе своей жизнедеятельности, а также воспитания и образования, формирует у себя определенные мировоззренческие системы, а с другой стороны, некий абсолютный и идеальный, внешний по отношению к человеку феномен – мировоззрение – формирует, вырабатывает у него определенную направленность его сознания и практики. Получается, что сама личность «отодвигается» от процесса формирования своего собственного мировоззрения, становясь неким «чистым листом бумаги», на котором уже некто со стороны выводит то, что «нужно», то, что «требуется». Это слишком упрощенное представление о таком сложном процессе, как вызревание в духовном мире личности мировоззренческих начал и превращение их в мировоззренческие системы. А педагогическая практика совершенно не случайно, опираясь на подобные представления, захлебывается в желании дать учащимся как можно больше современных знаний, не достигая главного воспитательного эффекта – формирования целостной личности, способной к самоопределению, самообразованию и самовоспитанию в условиях быстро меняющейся жизни.

В связи с этим представляется оправданным подходить к определению мировоззрения с позиции его реального предмета. Таковым, с точки зрения многих исследователей, является отношение «человек – мир», ведь именно на уровне мировоззрения, а не отдельных исследований частного порядка, в предельно общей и в то же время сущностной форме решается проблема отношения человека к окружающему его миру. То есть, именно в мировоззрении человек чувственно и теоретически ставит предметный мир в отношении к себе, к целям своей жизнедеятельности, воспринимает и оценивает его в его человеческой значимости. Исходя из этого, можно утверждать, что мировоззрение и есть форма осознания индивидом самого себя, способ самоопределения в окружающем индивида мире. Что же касается вопроса о наличии в мировоззрении собственно знаний об окружающем человека мире, то здесь следует различать сущность и структуру мировоззрения. Вопрос об отношении человека к миру – сущностный мировоззренческий вопрос, и любой другой будет мировоззренческим лишь постольку, поскольку конкретизирует это отношение. Следовательно, общие представления о природе и

обществе, результаты специальных наук имеют мировоззренческую ценность в той мере, в какой способствуют пониманию данного отношения. Вместе с тем, очевидно, что без соответствующих знаний, и не только научных, о мире и о человеке рассмотрение самого отношения становится бессодержательным. К чему же относить эти знания – к содержанию мировоззрения или к области его исходных посылок? Это вопрос не о сущности мировоззрения, а о его структуре, и в то время как структура мировоззрения исторична, она будет разной на различных этапах исторического развития общества и в различных исторических типах мировоззрения, вопрос об отношении человека и мира присущ всем типам мировоззрения. Он составляет то главное, вокруг чего формируются разнообразные мировоззренческие системы.

В свете вышеизложенного наиболее приемлемым, как представляется, можно считать подход к определению мировоззрения, сложившийся еще во второй половине XX в., согласно которому мировоззрение представляет собой систему таких разнообразных убеждений, взглядов, представлений, чувственных комплексов и идеалов, которые раскрывают практическое и духовное отношение человека к миру. Это способ и форма осознания конкретной личностью или сообществом людей себя как конкретно-исторического субъекта познания и практики, складывающиеся в процессе жизнедеятельности отдельных индивидов и их сообществ [25, с. 45–48].

Здесь следует особо оговорить значение термина «мир». Это не просто реально, вне человека существующий мир, и даже не просто некая картина мира как совокупность знаний о нем. Это мир конкретного человека, конкретной личности, мир, можно сказать, «созданный» его практической и духовной деятельностью, это «очеловеченный», личностный мир.

Как формируется такой личностный мир? Человек своей деятельностью отторгает от окружающего его мира определенную часть и формирует в рамках своих возможностей практически и духовно свой мир сообразно своим целям, способностям и потребностям. Уже ребенок силой своего крика, своих первых поползновений и шагов, своей тягой, иногда разрушительной, к игрушкам и требованиями к приобретению новых «завоевывает» у родителей свой, младенческий, мир. Впоследствии, формируясь как личность, взрослеющий под-

росток в соприкосновении с личностными мирами родителей и родственников, знакомых и соседей, приятелей и друзей зачастую методом проб и ошибок, накапливая чувственный и жизненный опыт, подключая накапливаемые знания, свои развивающиеся умения и навыки каждодневно выстраивает свой личностный мир, помогающий, но иногда и мешающий, взаимодействовать с другими людьми, находить решения при возникновении жизненных проблем как общественного, так и личностного характера. Личностный мир человека, как и сам человек, так или иначе меняется: он формируется, развивается, в том числе под воздействием профессиональной, общественной и иной разнообразной деятельности, испытывая при этом и взлеты, и крушения, он может разлететься на мелкие фрагменты, погружая человека в хаос и смятение, вплоть до разрушения личности, но, значительно чаще, возрождается в новом качественном состоянии. Личностный мир человека живет вместе с ним на нашей бренной земле и уходит вместе с ним.

Каковы же основные характерные черты личностного мира человека? Мир человека – это сфера «местоделания» и выстраивания отношений человека к его окружению, а не просто местопребывание. Он имеет свою определенность, границы, и они подвижны: от детской коляски, комнаты и песочницы во дворе, до села, города и страны, в той или иной мере включая все доступное конкретному человеку географическое и виртуальное пространство. При этом личностный мир не ограничивается физическими параметрами, он способен постоянно расширяться посредством накопления чувственного опыта, освоения человеком накопленных научных и иных знаний, выработанных культурных ценностей, созданных произведений искусства. Этот мир ориентирован на человека, строится вокруг него: человек не просто часть своего мира, он его центр, и этот мир настолько для человека реален, насколько для него важен, имеет жизненный смысл; объекты такого мира тем реальнее, чем значительнее этот смысл. Мир человека – целесообразный мир. Целесообразность выражает степень овладения необходимостью как условием свободного развития человека, и, к сожалению, мир человека историчен, он способен стареть. Тем самым, мера и пределы мира человека заданы практически-духовными возможностями человека. В нем будет гармония тогда, когда естественное, индивиду-

альное и социальное развитие человека будет составлять единое целое. Формирование мира человека – это путь созидания человеком самого себя. Конечно, такой мир не во всем и не всегда будет совпадать с миром объективным, существующим вне человеческого познания или даже подчас может совсем не совпадать с последним. Но в социуме «вид объективной реальности складывается по стохастической матрице в результате многогранной деятельности лиц, которые наделены сознанием и способны проявлять себя в произвольных и непредсказуемых поступках», в социуме не существует реальности, свободной «от интересов и воззрений действующих субъектов» [13, с. 152–153].

Теперь, если попытаться схематично представить себе процесс формирования мировоззрения, то, прежде всего, следует иметь в виду, что общественное мировоззрение есть и процесс, и наличный результат исторического его развития. В отношении к такому результату личностное мировоззрение представляет собой практически не прекращающийся процесс, при котором человек, в ходе образования и воспитания, осуществления своей жизнедеятельности, формируя свой личностный мир, может как бы «проходить» различные типы и уровни мировоззрения. В результате у конкретной личности могут не просто формироваться те или иные конкретные мировоззренческие системы, относящиеся к определенному историческому их типу, но и могут переплетаться элементы самых различных типов мировоззрения, образуя весьма причудливые мировоззренческие системы. В свою очередь, процесс формирования общественного мировоззрения в историческом плане и процесс формирования личностного мировоззрения имеют и общие, и особенные черты, определяемые социальной средой, в которой живут и действуют субъекты мировоззрения.

Любая мировоззренческая система, как и личностный мир индивида, начинается с бессознательного мира чувственных образов – с мироощущения и мировосприятия, сопровождающих любые проявления жизнедеятельности, отражающихся через непосредственные переживания и их объединение в единые чувственные образы значимость, смысл тех или иных явлений и ситуаций. Именно мироощущение и мировосприятие могут выступать одним из главных механизмов внутренней регуляции психической деятельности и поведения, направленных на

удовлетворение актуальных потребностей. При этом данные формы чувственного познания, отражая в форме непосредственного переживания значимость элементов действительности на бессознательном уровне, становятся отправной точкой формирования мировоззрения как такового. Так, анализируя проблемы формирования этнической картины мира, Е.А. Карапетян, например, подчеркивает наличие в ней как бессознательного, уходящего «своими истоками в коллективные архетипы, мифы, ментальные формы этнического сознания», так и логического, достигаемого «в процессе рационального постижения окружающей реальности» [10]. В процессе осуществления практической деятельности с развитием речи человек восходит от мироощущения и мировосприятия через жизненный опыт к мирозерцанию (миропредставлению), которое представляет собой определенную форму человеческих знаний, связанных уже с определенным осмыслением практического отношения человека к миру на уровне чувственного познания. Такое осмысление выражается в словесной форме и в этом отношении принимает некую начальную рациональную форму. Ведь именно язык и есть «способ структурирования и формирования знаний об окружающем мире» [9]. Складывается мирозерцание прежде всего под воздействием личной жизни человека, формируясь стихийно в процессе самопознания и познания человеком своего окружающего мира. Хотя существует здесь и влияние воспитания, обучения, подражания, обмена опытом и информацией. Но они будут действительны лишь в той мере, в какой получаемые при этом знания связаны с личным жизненным опытом человека, «преломляются» в нем. Здесь начинают формироваться взгляды человека как знания, связанные с эмоциональным компонентом, идеалы.

Основой мирозерцания выступают образно-чувственные комплексы. Однако для эффективной ориентации в постоянно изменяющихся условиях своей жизнедеятельности человеку часто необходимо выйти за пределы непосредственного чувственного опыта, опираясь при этом на определенные обобщающие положения, принципы, установки. Причем последние будут социально обусловлены, что и позволяет бессознательному перейти на уровень осознанного [16]. Таким образом, чтобы мирозерцание стало собственно мировоззрением, необходимо обращение к некоей обобщающей

системе. От того, какая обобщающая система будет выбрана конкретным человеком как наиболее отвечающая его потребностям, складывающимся взглядам и идеалам, преобладающая среди окружающих его других людей, будет зависеть и тип сформированного личностного мировоззрения.

Так как уже в раннем детстве происходит знакомство со сказками, народными сказаниями, былинами, мифами, то, видимо, именно они и становятся первой обобщающей системой, формируя своеобразное художественно-мифологическое мировоззрение. Причем, как отмечают исследователи, и ныне накатывает очередная волна мифотворчества [24], а сами тексты мифов выполняют важные языковые функции [14]. Однако тем не менее чисто художественно-мифологическое мировоззрение у значительной части народов исторически утратило свое основополагающее значение, как и у отдельных людей в процессе их осознания сути сказок, сказаний, былин и мифов, если только это не связано с профессиональной деятельностью. По мере взросления индивид начинает использовать в качестве обобщающей системы так называемый здравый смысл, толкуемый как «стихийно сложившаяся в повседневном опыте людей, исторически накопленная совокупность общепринятых знаний (взглядов, представлений, форм мышления) о движущих силах природы и общества, взаимоотношениях людей», включающая не только знания, но и «ценности, убеждения, регуляторы практической деятельности, моральные и правовые нормы элементы религиозного опыта, художественно-эстетические оценки действительности» [5, с. 354]. В результате формируется мировоззренческая система, которую можно определить как быденное мировоззрение, формируемое посредством передачи жизненного опыта предшествующих поколений и текущих обстоятельств личной жизни. А так как на уровне мироощущения у человека могут формироваться такие образно-чувственные комплексы, которые содержат разнообразные верования, то посредством постижения теологических догматов они могут трансформироваться в религиозное мировоззрение. Еще одной обобщающей системой в данном случае может выступать философское знание, позволяющее посредством философских категорий и понятий формировать философское мировоззрение. Кстати, такое не обязательно должно быть научным.

Вообще представляется, что мировоззренческая система не может быть научной, ненаучной или антинаучной, так как система разнообразных убеждений, взглядов, представлений, чувственных комплексов и идеалов, связанных с определением практического и духовного отношения человека к миру, формируется и применяется «субъективно и вариативно» [13, с. 153]. Научность или ее отсутствие скорее присущи личностному миру человека. Пройдя через субъективное восприятие, став личностно значимыми, когда вера как субъективный фактор человеческого существования соединится с научными знаниями как объективным фактором личностных убеждений, научные знания могут стать основой для представления и понимания окружающего мира, определяя решения и действия индивида. При этом, претендуя на максимально объективированное знание о реальности, научное знание не может само по себе в полном объеме раскрыть многообразные отношения человека к окружающему его миру. И поэтому за пределами научной сферы миропонимания эти знания вполне могут сочетаться и со здравым смыслом, и с религиозными верованиями, и с философскими системами. Вообще, реальное соотношение всех типов и уровней в конкретном личностном мировоззрении весьма сложно. Человек может приобщиться к философским знаниям, а действовать в жизни с позиций здравого смысла; может проводить научные исследования по изучению явлений природы, способствующие формированию научной картины мира, но быть верующим человеком.

Что же касается идеологии, то при всей вроде бы близости, она не тождественна мировоззрению, а скорее базируется на нем, причем именно на общественном мировоззрении, составляя определенную, относительно обособленную его часть. Неслучайно сущность идеологии исследователи связывают именно с групповым сознанием, реализуемым «в системе теоретически обоснованных и эмоционально-психологически мотивированных идей, выражающих интересы, идеалы, ценности, цели определенных социальных общностей, политических организаций, наций, государств, цивилизационных сообществ, которые направляют их деятельность на сохранение или преобразование различным способом существующего общественного устройства» [33, с. 526–527]. Причем не просто система идей, а «система ценностей, взглядов

и убеждений, которыми руководствуется и которые разделяет личность, выражая таким образом свое отношение к событиям, фактам и явлениям социальной реальности» [3, с. 108]. Возражая Э. Хейвуду, не идеология предлагает определенную форму мировоззрения, а именно мировоззрение предлагает определенную форму идеологии, ибо именно жизненные ценности выступают основой формирования и распространения идеологии [3, с. 110]

С учетом вышесказанного, можно уточнить, что идеология – это такой мировоззренческий феномен, который позволяет определить и выразить отношение одной социальной группы, имеющей один вид общественного мировоззрения, к иным социальным группам, имеющим такой же или иной вид общественного мировоззрения, а также сформировать программы поведения различных социальных групп по отношению друг к другу, а в сфере властных отношений – программы политических действий, направленных на их сохранение, реформирование или разрушение. Возможно, права Н.П. Мониной в том, что одной из многих причин столкновения России с Западом является столкновение католического мировоззрения, предусматривающего оформление мировой христианской империи, и православного мировоззрения с идеей соборности, воспринимаемого Западом как «альтернативный христианский проект, который нужно ослабить или уничтожить» [22]. Начавшись во властных структурах, данная политическая и идеологическая борьба, благодаря обратному воздействию идеологии на личностное мировоззрение, все обостряясь, захватывает уже эмоциональные мировоззренческие пласты людей, оказавшихся вовлеченными в эту борьбу, вскрывая ранее «неосознанное воздействие и насильственно вовлекая их в сферу осознанного» [16].

Правда, следует иметь в виду весьма тонкую связь между мировоззренческими и идеологическими системами. Так, например, в рамках религиозного мировоззрения при формировании такого мировоззренческого элемента, как терпимость, или, напротив, нетерпимость, могут сформироваться как религиозные верования, позволяющие мирно сосуществовать и совместно развиваться представителям различных классических религий, так и такие фундаменталистские религиозные течения, которые нацелены на прямое уничтожение представителей иных религий.

### Заключение

Процесс формирования идеологии следует начинать с оформления определенного вида общественного мировоззрения, базирующегося на личностных мировоззренческих системах. Да, каждый личностный мир человека, каждое личностное мировоззрение исключительно уникально, но в каждом таком личностном мире и мировоззрении неизбежно наличествует то общее, что позволяет говорить о мировоззрении как определенной социальной группы, так и нации в целом. Осознание общероссийской идентичности народов России и их исторического единства, обеспечение этнической, религиозной, расовой терпимости при взаимном уважении всех народов России, обращение к традиционным духовно-нравственным и культурно-историческим ценностям (прежде всего таким, как определяющая роль духовного при необходимости обеспечения материального посредством созидательного труда, признание ценности человеческой жизни, прав и свобод человека и гражданина, справедливость, традиционные семейные ценности, гуманизм и милосердие, взаимопомощь и коллективизм и т.д.) – вот основы российского национального мировоззрения. Необходимо выстраивать такую просветительскую, воспитательную и образовательную систему в государстве, которая способствовала бы формированию у своих граждан таких личностных мировоззренческих систем, которые в процессе своего развития были бы способны составить именно российское национальное мировоззрение, которое привело бы к оформлению национальной идеологии на цивилизационной основе как компромиссного объединяющего проекта, являющегося результатом согласованных подходов к решению общих проблем [26, с. 30], национальной идеологии, направленной на создание программы социального развития нации, выявление приоритетных интересов общества, расчет возможностей их (интересов) воплощения в реальную политику [4, с. 134]. Ибо именно «идеология выступает в качестве эффективного инструмента по формированию субъектов социального действия» [34].

Некоторые исследователи предлагают разработать определенную концепцию идеологической безопасности России, основанную на идеях нравственности и морали, уважении и гордости за историю страны, базовых ценностях личности [29]. А может быть, целесоо-

бразнее разработать концепцию безопасности российского национального мировоззрения, которая бы обеспечивала создание соответствующих условий для формирования и развития такого типа общественного мировоззрения и в то же время препятствовала внедрению извне чуждых народам России ценностей, вседозволенности и насилия, искажения исторического прошлого и пессимизма относительно национального будущего.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020). URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_28399/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/)
2. Акинин М.А., Павлова В.В. Проблема философии как мировоззрения в современном обществе // Общество: философия, история, культура. 2019. № 10. С. 21–26.
3. Дугин Е.Я. Власть идеологии и идеология власти // Власть. 2017. Т. 25. № 3. С. 106–113.
4. Дягилев В.В., Шевченко О.В. Глобализм и национальная идеология // Власть. 2019. Т. 27. № 4. С. 133–137.
5. Здравый смысл // Большая российская энциклопедия: в 30-ти т. Т. 10. М., 2008. С. 354.
6. Идеология // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983. С. 199–201.
7. Идеология // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 81–83.
8. Идеология // Большая российская энциклопедия: в 30-ти т. Т. 10. М., 2008. С. 697–698.
9. Карапетян Е.А. Языковая среда как часть этнической картины мира // Общество: философия, история, культура. 2020. № 4. С. 98–102.
10. Карапетян Е.А., Шкуропий О.И. Этносоциальные аспекты картины мира и их отражение в культуре // Общество: философия, история, культура. 2018. № 6. С. 93–97.
11. Картина мира // Лебедев С.А. Философия науки: словарь основных терминов. М.: Академический проект, 2004. С. 95.
12. Картина мира // Философский энциклопедический словарь (2010). URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/2434/картина](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2434/картина)
13. Красин Ю.А. Идеология в трансформирующемся мире: штрихи к новому видению // Полис. Политические исследования. 2014. № 6. С. 149–165.

14. Майданов А.С. Миф как средство сакрализации жизненного мира человека // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 207–214.
15. Малинова О.Ю. Идеологический плюрализм и трансформация публичной сферы в постсоветской России // Полис. Политические исследования. 2007. № 1. С. 6–21.
16. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Избранное. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–276.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: в 9-ти т. М.: Политиздат, 1984–1988.
18. Мироззрение // Гогоцкий С.С. Философский словарь, или краткое объяснение философии и других научных выражений, встречающихся в истории философии. СПб., 2009. С. 105–106.
19. Мироззрение // Философская энциклопедия: в 5-ти т. Т. 3. М.: Советская энциклопедия, 1964. С. 454–455.
20. Мироззрение // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 578–579.
21. Мироззрение // Философия. Философия и методология науки (понятия, категории, проблемы, школы, направления): терминологический словарь-справочник. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. С. 120–121.
22. Моница Н.П. Идеология русофобии: духовно-исторические истоки формирования // Общество: философия, история, культура. 2018. № 3. С. 70–73.
23. Мусихин Г.И. Красота спасет мир? Идеология как эстетика // Полис. Политические исследования. 2008. № 4. С. 112–129.
24. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.
25. Николаев К.А. Мироззрение как функционирующее и развивающееся духовное явление // Актуальные проблемы современности: наука и общество: сборник научных трудов. Балаково: Научная книга, 2004. С. 44–53.
26. Пальцев А.И., Береговой Ю.М. Национальная идеология как объединяющий проект // Власть. 2021. Т. 29. № 5. С. 26–30.
27. Пшизова С.Н. Демократия и политический рынок в сравнительной перспективе // Полис. Политические исследования. 2000. № 3. С. 6–17.
28. Радугина О.А., Столяров А.В. Идеология как инструмент национальных политических лидеров США первой четверти XXI века по консолидации социума // Общество: философия, история, культура. 2022. № 3. С. 30–36.
29. Сеницын И.М., Качалов А.Г. К вопросу об идеологическом поиске в России // Власть. 2019. Т. 27. № 5. С. 186–193.
30. Смирнова Е.Д. Возможные миры и понятие «картина мира» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 39–49.
31. Соловьев А.И. Политическая идеология: логика исторической эволюции // Полис. Политические исследования. 2001. № 2. С. 5–23.
32. Сыродеева А.А. Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола») // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 207–217.
33. Тимерманис И.Е. Политология: учебник для бакалавров. М.: Юрайт, 2013.
34. Тищенко Н.В. Идеология в контексте культурных практик: Л. Альтюссер, А. Грамши, Г. Дебор // Общество: философия, история, культура. 2018. № 1. С. 143–147.
35. Хейвуд Э. Политология: учебник для студентов вузов. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005.
36. Холодковский К.Г. Парламентские выборы 1999 года и партийное структурирование российского общества // Полис. Политические исследования. 2000. № 2. С. 45–53.
37. Цыцарев А.А. Техника как идеология и техническая рациональность политики // Общество: философия, история, культура. 2019. № 5. С. 51–54.

## REFERENCES

1. Konstitutsiya Rossiiskoi Federatsii (prinyata vsenarodnym golosovaniem 12.12.1993 s izmeneniyami, odobrennymi v khode obshcherossiiskogo golosovaniya 01.07.2020) [The Constitution of the Russian Federation (with amendments approved on 07.01.2020)]. URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_28399/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/) (in Russ.)
2. Akinin, M.A. and Pavlova, V.V., 2019. Problema filosofii kak mirovozzreniya v sovremennom obshchestve [The problem of philosophy as a worldview in a modern society], *Obshchestvo: filozofiya, istoriya, kul'tura*, no. 10, pp. 21–26. (in Russ.)
3. Dugin, E.Ya., 2017. Vlast' ideologii i ideologiya vlasti [The power of ideology and the ideology of power], *Vlast'*, Vol. 25, no. 3, pp. 106–113. (in Russ.)
4. Dyagilev, V.V. and Shevchenko, O.V., 2019. Globalizm i national'naya ideologiya [Globalism

- and national ideology], *Vlast'*, Vol. 27, no. 4, pp. 133–137. (in Russ.)
5. *Zdravyi smysl* [Common sense]. In: *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: v 30-ti t. T. 10.* Moskva, 2008, p. 354. (in Russ.)
6. *Ideologiya* [Ideology]. In: *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'*. Moskva: Sovetskaya entsiklopediya, 1983, pp. 199–201. (in Russ.)
7. *Ideologiya* [Ideology]. In: *Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4-kh t. T. 2.* Moskva: *Mysl'*, 2010, pp. 81–83. (in Russ.)
8. *Ideologiya* [Ideology]. In: *Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: v 30-ti t. T. 10.* Moskva, 2008, pp. 697–698. (in Russ.)
9. Karapetyan, E.A., 2020. *Yazykovaya sreda kak chast' etnicheskoi kartiny mira* [The language environment as part of the ethnic picture of the world], *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 4, pp. 98–102. (in Russ.)
10. Karapetyan, E.A. and Shkuropii, O.I., 2018. *Etnosotsial'nye aspekty kartiny mira i ikh otrazhenie v kul'ture* [Ethnic and social aspects of the worldview and their reflection in culture], *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 6, pp. 93–97. (in Russ.)
11. *Kartina mira* [Worldview]. In: Lebedev, S.A., 2004. *Filosofiya nauki: slovar' osnovnykh terminov.* Moskva: Akademicheskii proekt, p. 95. (in Russ.)
12. *Kartina mira* [Worldview]. URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/2434/картина](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/2434/картина) (in Russ.)
13. Krasin, Yu.A., 2014. *Ideologiya v transformiruyushchemsya mire: shtrikhi k novomu videniyu* [Ideology in the world undergoing transformation: traits to present a new vision], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 6, pp. 149–165. (in Russ.)
14. Maidanov, A.S., 2018. *Mif kak sredstvo sakralizatsii zhiznennogo mira cheloveka* [The myth as the means of sacralization of the life world of human], *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 207–214. (in Russ.)
15. Malinova, O.Yu., 2007. *Ideologicheskii plyuralizm i transformatsiya publichnoi sfery v postsovetkii Rossii* [Ideological pluralism and the transformation of the public sphere in post-Soviet Russia], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 1, pp. 6–21. (in Russ.)
16. Mannheim, K., 1994. *Ideologiya i utopiya* [Ideology and utopia]. In: Mannheim, K., 1994. *Izbrannoe. Diagnostika nashego vremeni.* Moskva: *Yurist*, pp. 7–276. (in Russ.)
17. Marx, K. and Engels, F., 1984–1988. *Izbrannye sochineniya: v 9-ti t.* [Selected works: in 9 volumes]. Moskva: Politizdat. (in Russ.)
18. *Mirovozzrenie* [Worldview]. In: Gogotskii, S.S., 2009. *Filosofskii slovar', ili kratkoe obyasnienie filosofii i drugikh nauchnykh vyrazhenii, vstrechayushchikhsya v istorii filosofii.* Sankt-Peterburg, pp. 105–106. (in Russ.)
19. *Mirovozzrenie* [Worldview]. In: *Filosofskaya entsiklopediya: v 5-ti t. T. 3.* Moskva: Sovetskaya entsiklopediya, 1964, pp. 454–455. (in Russ.)
20. *Mirovozzrenie* [Worldview]. In: *Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4-kh t. T. 2.* Moskva: *Mysl'*, 2010, pp. 578–579. (in Russ.)
21. *Mirovozzrenie* [Worldview]. In: *Filosofiya. Filosofiya i metodologiya nauki (ponyatiya, kategorii, problemy, shkoly, napravleniya): terminologicheskii slovar'-spravochnik.* Moskva; Berlin: Direkt-Media, 2017, pp. 120–121. (in Russ.)
22. Monina, N.P., 2018. *Ideologiya rusofobii: dukhovno-istoricheskie istoki formirovaniya* [The ideology of Russophobia: spiritual and historical sources of its development], *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 3, pp. 70–73. (in Russ.)
23. Musikhin, G.I., 2008. *Krasota spasit mir? Ideologiya kak estetika* [Beauty will save the world? Ideology as aesthetics], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 4, pp. 112–129. (in Russ.)
24. Naidysh, V.M., 2017. *Mifotvorchestvo v deyatel'nosti soznaniya* [Mythmaking in the activities of consciousness], *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 26–34. (in Russ.)
25. Nikolaev, K.A., 2004. *Mirovozzrenie kak funktsioniruyushchee i razvivayushcheesya dukhovnoe yavlenie* [Worldview as a functioning and developing spiritual phenomenon]. In: *Aktual'nye problemy sovremennosti: nauka i obshchestvo: sbornik nauchnykh trudov.* Balakovo: Nauchnaya kniga, 2004, pp. 44–53. (in Russ.)
26. Pal'tsev, A.I. and Beregovoi, Yu.M., 2021. *Natsional'naya ideologiya kak obedinyayushchii proekt* [National ideology as a unifying project], *Vlast'*, Vol. 29, no. 5, pp. 26–30. (in Russ.)
27. Pshizova, S.N., 2000. *Demokratiya i politicheskii rynek v sravnitel'noi perspective* [Democracy and the political market in a comparative perspective], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 3, pp. 6–17. (in Russ.)
28. Radugina, O.A. and Stolyarov, A.V., 2022. *Ideologiya kak instrument natsional'nykh politicheskikh liderov SShA pervoi chetverti XXI*

veka po konsolidatsii sotsiuma [Ideology as a tool of national political leaders of the USA in the first quarter of the XXI century to consolidate society], *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 3, pp. 30–36. (in Russ.)

29. Sinitsyn, I.M. and Kachalov, A.G., 2019. K voprosu ob ideologicheskome poiske v Rossii [On the issue of ideological search in Russia], *Vlast'*, Vol. 27, no. 5, pp. 186–193. (in Russ.)

30. Smirnova, E.D., 2017. Vozmozhnye miry i ponyatie «kartina mira» [Possible worlds and the notion of «world pictures»], *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 39–49. (in Russ.)

31. Solovyov, A.I., 2001. Politicheskaya ideologiya: logika istoricheskoi evolyutsii [Political ideology: the logic of historical evolution], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 5–23. (in Russ.)

32. Syrodeeva, A.A., 2018. Filosofiya i ideologiya: illyuziya deideologizatsii (obzor «kruglogo stola») [Philosophy and ideology: illusion of the deideologization (review of the «round table»)], *Voprosy filosofii*, no. 7, pp. 207–217. (in Russ.)

33. Timermanis, I.E., 2013. Politologiya: uchebnik dlya bakalavrov [Political science: textbook for undergraduate level.]. Moskva: Yurait. (in Russ.)

34. Tishchenko, N.V., 2018. Ideologiya v kontekste kul'turnykh praktik: L. Al'tyusser, A. Gramshi, G. Debord [Ideology in the context of cultural practices: L. Althusser, A. Gramsci, G. Debord], *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 1, pp. 143–147. (in Russ.)

35. Heywood, A., 2005. Politologiya: uchebnik dlya studentov vuzov [Politics]. Moskva: YUNITI-DANA. (in Russ.)

36. Kholodkovskii, K.G., 2000. Parlamentskie vybory 1999 goda i partiinoe strukturirovanie rossiiskogo obshchestva [Parliamentary elections of 1999 and party structuring of Russian society], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, no. 2, pp. 45–53. (in Russ.)

37. Tsytarev, A.A., 2019. Tekhnika kak ideologiya i tekhnicheskaya ratsional'nost' politiki [Technology as ideology and technical rationality of politics], *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*, no. 5, pp. 51–54. (in Russ.)

