

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет
имени Питирима Сорокина»
(ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина»)



Человек. Культура. Образование

Научно-образовательный и методический журнал

*Входит в перечень ведущих рецензируемых изданий ВАК
Минобрнауки РФ (Перечень ВАК)*

№ 2 (32) 2019

Сыктывкар
Издательство СГУ им. Питирима Сорокина
2019

Научно-образовательный и методический рецензируемый журнал
Учредитель и издатель — федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет имени
Питирима Сорокина»
(167001, Республика Коми, г. Сыктывкар, Октябрьский просп., д. 55)

12+

*Свидетельство о регистрации СМИ ПИ
№ ФС 77-68795 от 17.02.2017 г.
выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций.
Журнал зарегистрирован в РИНЦ
(регистрационный номер 261-06 от 02.07.2012 г.)
Выходит с 2011 г.*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА

Аврамкова Ирина Семеновна, доктор педагогических наук, профессор, директор Института музыки, театра и хореографии Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург);

Ардашкин Игорь Борисович, доктор философских наук, профессор Национального исследовательского Томского политехнического университета (Россия, Томск);

Барахсанова Елизавета Афанасьевна, доктор педагогических наук, профессор Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова (Россия, Якутск);

Бразговская Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, профессор Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (Россия, Пермь);

Дагбаева Нина Жамсуевна, доктор педагогических наук, профессор, директор педагогического института Бурятского государственного университета имени Доржи Банзарова (Россия, Улан-Удэ);

Винокурова Ульяна Алексеевна, доктор социологических наук, профессор федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Арктический государственный институт культуры и искусств» (Россия, Якутск);

Гончаров Сергей Александрович, доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ (Россия, Санкт-Петербург);

Жеребцов Игорь Любомирович, доктор исторических наук, профессор, директор Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Россия, Сыктывкар);

Забулионите Аудра Кристина Иосифовна, доктор философских наук, профессор факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета, профессор института музыки, театра и хореографии Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург);

Зюев Николай Федосеевич, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, сотрудник Масси Колледж, Торонто (Россия, Сыктывкар; Канада, Торонто);

Йонкус Далюс, доктор философских наук, профессор Университета Витовта Великого, департамент философии и социальной критики (Литва, Каунас);

Коробейникова Лариса Александровна, доктор философских наук, профессор института искусств и культуры Томского государственного университета (Россия, Томск);

Леонов Иван Владимирович, доктор культурологии, институт культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры;

Мангоне Эмилиана, доктор социологии, профессор социологии, культуры и коммуникации университета Салерно, директор международного исследовательского центра «Средиземноморское знание» (Италия, Салерно);

Мосолова Любовь Михайловна, доктор искусствоведения, профессор кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург);

Николс Лоуренс Т., доктор социологии, профессор социологии университета Западной Виргинии, департамента социологии и антропологии (США);

Скотт Тое, доктор философии, профессор Северного университета г. Бодо, член Союза художников Норвегии (Норвегия);

Сурво Арно, доктор философии, профессор, научный сотрудник кафедры фольклористики гуманитарного факультета университета Хельсинки (Финляндия, Хельсинки);

Сурво Вера Викторовна, доктор философии, профессор, исследователь кафедры этнографии гуманитарного факультета университета Хельсинки (Финляндия, Хельсинки);

Тульчинский Григорий Львович, доктор философских наук, профессор департамента прикладной политологии Национального иссле-

довательского университета «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург (Россия, Санкт-Петербург);

Туманян Тигран Гургенович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета (Россия, Санкт-Петербург);

Шабаев Юрий Петрович, доктор исторических наук, профессор, заведующий сектором этнографии института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Россия, Сыктывкар);

Шадрина Ирина Михайловна, доктор педагогических наук, профессор Мурманского арктического государственного университета (Россия, Мурманск);

Шапинская Екатерина Николаевна, доктор философских наук, профессор, заместитель руководителя Экспертно-аналитического центра развития образовательных систем в сфере культуры Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева (Россия, Москва);

Эрдынеева Клавдия Гомбожаповна, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой педагогики Забайкальского государственного университета (Россия, Чита).

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Гурленова Людмила Викторовна, доктор филологических наук, профессор, директор Института культуры и искусства Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

Адрес редакции: 167001, Республика Коми,
г. Сыктывкар, Октябрьский пр-т, д. 55а.
E-mail: lrudenko@bk.ru

Подписной индекс журнала Е34110, каталог «Почта России» 78782.
Подписка через сайт «Пресса по подписке» www.akc.ru.
Стоимость подписки 618 руб. на полгода.

Свободная цена

© ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина», 2019

Периодическое издание

ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ

Научно-образовательный и методический журнал

№ 2(32) 2019

Редактор *Л. В. Гудырева*

Корректор *Е. М. Насирова*

Верстка и компьютерный макет *А. А. Ергаковой*

Тех. редактор *Т. В. Матвеева*

Выпускающий редактор *Л. Н. Руденко*

Подписано в печать 20.06.2019. Дата выхода в свет 28.06.2019.
Печать ризографическая. Гарнитура Cambria. Бумага офсетная.
Формат 60×84/16. Усл. п. л. 14,5. Уч.-изд. л. 12,0.
Заказ № 87. Тираж 500 экз.

Отпечатано в соответствии
с предоставленными материалами в ООО «Амирит»
410004, г. Саратов, ул. Чернышевского, 88.
Тел.: 8-800-700-86-33 | (845-2) 24-86-33.
E-mail: zakaz@amirit.ru Сайт: amirit.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Философия культуры

- Мартысюк П. Г.** Феномен начала как источник динамики культуры
Martysiuk P. G. The phenomenon began as a source of cultural dynamics9
- Симонов А. И.** Культура и ее кризис в философско-культурологической концепции Георга Зиммеля
Simonov A. I. Culture and its crisis in the philosophical and cultural concept of G. Simmel21

Культурология

- Волкова Т. Ф.** Осмысление библейских сюжетов книжником-старообрядцем XIX в. И. С. Мяндиным
Volkova T. F. Understanding the biblical scenes of the 19th century Old Believer scribe I. S. Myandin..... 35
- Двинина-Мирошниченко Н. Е.** Курс «Основы православной церковно-певческой культуры» в контексте профессионального музыкального образования
Dvinina-Miroshnichenko N. E. Course «Fundamentals of orthodox church-singing culture» in the context of professional music education..... 51
- Зыков С. Н.** Sacred-meaning framework of Udmurt homespun fabric for traditional woman's outfit
Зыков С. Н. Сакральнo-смысловая основа удмуртского домотканого полотна для традиционного женского костюма 60
- Люсий А. П.** Тексты как личности: об авторский семиотике И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова
Liusyi A. P. Texts as personality: About author semiotics I. E. Fadeeva and V. A. Sulimov..... 68

Хренов Н. А. Культура как цензура: факторы, влияющие на функционирование исторической памяти
Khrenov N. A. Culture as censorship: factors affecting the functioning of historical memory83

Чупрова Е. Н. Интерпретация художественного образа в искусстве Коми края: советский период
Chuprova E. N. Interpretation of the artistic image in the art of Komi region: Soviet period 129

Материалы, публикуемые в рамках конференции
«Семиозис и культура: человек в современном коммуникативном пространстве»
(13—15 декабря 2018 года, г. Сыктывкар)

Lawrence T. Nichols. The Sorokin-Merton Relationship: Intergenerational Solidarity, Rivalry and Affectionate Ambivalence
Лоуренс Т. Николс. Отношения между Сорокиным и Мертоном: Межпоколенческая солидарность, соперничество и дружелюбная двойственность. 144

Педагогика

Гурленов В. М., Трофимова Ю. И. Как понимать и использовать феномен ситуации в обучении иностранным языкам
Gurlenov V. M., Trofimova Y. I. How to understand and make use of the phenomenon situation in foreign language teaching..... 187

Дашибалова Д. Б. Интерференция в употреблении падежных окончаний в письменной речи студентов при изучении корейского языка
Dashibalova D. B. Interference in the use of case endings in the writing of students during the study of the Korean language..... 200

Колбышева С. И. Педагогика искусства: психологический аспект
Kolbysheva S. I. Pedagogy of Art: psychological aspect..... 213

Смирнова С. В. Многомерное образование: к постановке проблемы
Smirnova S. V. Multidimensional education: the problem statement..... 224

Рецензии

Федуленкова Т. Н. Рецензия на монографию Н. А. Кузьминой: Интертекст: тема с вариациями. Феномены языка и культуры в интертекстуальной интерпретации.

М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018, 272 с.

Fedulenkova T. N. Review on the monograph: Intertext: theme and variations. Phenomena of language and culture in intertextual interpretation.

М.: Book House «LIBROKOM», 2018, 272 p. 238

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 008

DOI: 10.34130/2223-1277-2019-2-9-20

П. Г. Мартысюк

Феномен начала как источник динамики культуры

Статья посвящена феномену начала, представленному в качестве важнейшего элемента динамики культуры. В рамках нелинейной модели культуры он рассматривается как источник возникновения линейных и циклических процессов. Феномен начала не только стимулирует прогрессистские интенции культуры, но и устанавливает критерии их возможного ограничения, тем самым обрекая отдельные формы духовной культуры на перманентное самовоспроизводство.

Ключевые слова: *абсолют, культура, динамика культуры, линейность, миф, полнота бытия, цикличность, феномен начала, философия.*

P. G. Martysiuk. The phenomenon began as a source of cultural dynamics

The article is devoted to the phenomenon of onset, presented as the most important element of the dynamics of culture. In the framework of the nonlinear model of culture, it is considered as a source of linear and cyclic processes. The phenomenon of the beginning not only stimulates the progressist intentions of culture, but also sets the criteria for their possible restriction, thereby condemning certain forms of spiritual culture to permanent self-reproduction.

Keywords: *absolute, culture, culture dynamics, linearity, myth, the fullness of being, cyclicity, the phenomenon of the beginning, philosophy.*

Под динамикой традиционно понимается процесс развития и изменения. Применительно к культуре она имеет направленный, целостный характер, распространяется на её отдельные области, формы и типы.

Первоначально динамика отождествлялась с эволюционными процессами в культуре, имеющими линейный и, как правило, прогрессистский характер. В связи с этим первые научные знания о культурной динамике ограничивались рассмотрением эволюционных процессов в культуре. В них содержалась информация об обогащении культуры по мере её продвижения от первобытности к современности. В последующем научные представления о динамике культуры перестают сводиться лишь только к линейным процессам, а расширяются до восприятия сложной, неоднозначной природы культуры, подверженной различного рода трансформационным сдвигам, циклическому развитию, синтезирующему элементы цикличности и линейности, кризисам, сопровождающимся периодическим возвратом к прежнему состоянию, и др.

На ранних этапах своего возникновения динамика культуры является отражением мифологических процессов, свидетельствующих в пользу подвижности мифа. В качестве примера может быть представлена метаморфоза, явленная в виде всеобщего оборотничества. В архаической культуре она выступает в качестве опредмеченной вариации идеи вечного возвращения. Об этом свидетельствует свойственная ей потребность в перманентном удержании собственной сущности, приводящая к неизменному возвращению превращённой формы на круги своя в пределах замкнутого пространства. В различных мифологических системах также находит место и идея эволюционизма, распространяющаяся как на теогонию, так и бытие отдельно взятого божества, в процессе эволюции меняющего хтонические свойства на спиритуалистические.

При рассмотрении природы культурной динамики чрезвычайно важным является выявление её источников, среди которых особое место занимает феномен начал. Своеобразие данного феноме-

на заключается в том, что, с одной стороны, он задаёт вектор развития культуры, а с другой — по мере исчерпаемости очередного цикла культуры мотивирует её возврат к истоку.

Впервые с феноменом начала мы встречаемся в космогонической мифологии, содержащей информацию о происхождении мира и жизни, о том, кем была сотворена Вселенная. Акт творения, описываемый в ней, приводит к разделению некогда единого мира, в результате чего становится возможным переход от неявного к явному, если говорить языком космологии — от хаоса к космосу. «При этом, — как справедливо утверждает Джозеф Кэмпбелл, — мифы неустанно подчеркивают точку зрения, что конфликт сотворенного мира не является тем, чем он кажется. Хотя Тиамат была убита и расчленена, она не была тем самым уничтожена. Чудовище хаоса выглядит разрушающимся по собственной инициативе, а ее фрагменты самостоятельно перемещаются к соответствующим положениям» [1, с. 216].

В данный период феномен начала находится под влиянием ранней мифорелигиозной традиции, что во многом определяет его двойную природу. С одной стороны, он выступает в качестве опредмеченного варианта некоего пассивного хаотического образования, представленного в качестве тела хтонического божества-заполнителя вселенной, существующего до появления человеческого рода. С другой стороны, феномен начала реализуется благодаря активному действию, направленному через ритуальное убийство хтонического божества на преобразование хаоса в космос, что по сути может быть рассмотрено в качестве одной из вариаций дорефлексивного осмысления процесса окультуривания неосвоенного жизненного пространства.

В мифорелигиозной традиции начало, как правило, выносится за пределы человеческого обустройства, что наглядно представлено в космогонической мифологии. При этом оно не обходит стороной проблему существования человека, что находит отражение в эсхатологическом учении, повествующем о некоем райском месте изначального пребывания человека и его последующей утрате. Эсхатология, в которой указывается на райское место как источник полноты бытия, хотя и в большей степени физического блага, во многом определяет перспективы раскрытия природы феномена начала в системе

богословского, а также генетически связанных с ним отдельных направлений философского знания.

Несмотря на то что в космогонической мифологии дорефлективно содержатся элементы динамики культуры, в силу своей определённости она препятствует историко-культурному развитию. Любая форма развития оказывается нисходящей в процессе её удаления от начала акта творения. Начало творения включает в себе максимальную полноту бытия, абсолютную целостность и гармонию Вселенной. В связи с этим последующее развитие, в том числе и историческое, является регрессом по отношению к предыдущему.

На ранних этапах замещения мифа логосом, в частности в натурфилософии, феномен начала хоть и рассматривается с позиции натурализма, однако при этом уже выходит за рамки системы мифорелигиозных воззрений, что открывает перспективы его последующего изучения в качестве источника динамики культуры.

В процессе дальнейшего исследования феномена начала мы фиксируем присущую ему трансцендентно-имманентную направленность. Трансцендентное определяет его место за пределами повседневного обустройства жизни. В силу чего по своей содержательной наполняемости он наделяется полнотой бытия и может быть представлен в качестве источника неограниченных потенций. Не случайно его атрибутами выступают неизменность, цельность, неделимость, а также способность с завидным постоянством воспроизводить самого себя. Имманентное, в свою очередь, определяет его связь с земными формами бытия, что обусловлено их открытостью трансцендентному, а также потребностью в продвижении к своему предельному духовному самовыражению.

Феномен начала может быть представлен как в сакральном, так и профанном измерениях культуры. В профанном измерении культуры феномен начала обладает определённой ограниченностью. Будучи включённым в различные культурные пласты, имеющие повседневную направленность, он вместе с ними переживает момент становления, в связи с чем оказывается представлен в ряде упрощённых вариаций. Бытие как зарождающееся здесь уже есть, но в то же время, как ещё не сформировавшееся, не присутствует в полной мере. Находясь в основе вещественно-предметного мира куль-

туры, феномен начала неизменно присутствует в его порождениях. При этом он удерживает культурные формы в их заведомой ограниченности и неизменности, отчасти наделяя подвижностью инверсионного типа (бытие-инобытие) в рамках субстанции, сохраняющей равенство сама с собой. В итоге его непосредственная связь с внешним миром аннигилирует гомогенную природу, которой он обладает, в момент пребывания в своей изначальной чистой определенности.

В сакральном измерении культуры он наделяется вневременным смыслом, демонстрирует универсальную природу, погашающую в едином целом возможные противоречия. В феномене начала сокрыто нечто более совершенное по сравнению с тем, что мы именуем повседневной реальностью. При этом, в силу своей самодостаточности, определяющей его замкнутость на самом себе, он содержит внешний посыл, направленный на совершенствование культуры, восходящей к нему в своих доминантных проявлениях. Сакральная природа начала распространяется преимущественно на те феномены культуры, которые в силу особенностей своей природы не удовлетворены собственным бытием, в силу чего испытывают неиссякаемую потребность в развитии и усовершенствовании. Здесь феномен начала являет собой источник интеллектуальных, образовательных и религиозно-нравственных потенций культуры, определяющий перспективы её развития. Имея непосредственное отношение к сфере возвышенного, он устанавливает предельные возможности различных культурных форм в их пространственно-временном измерении.

Сакральная направленность феномена начала определяет его творческий потенциал, способный влиять на отдельные процессы в культуре, на что вполне справедливо указывает О. Шпанн. «Первоначало, — пишет он, — может располагаться лишь на *более высоком* уровне — оно заключается в том творческом начале, которое выступает причиной реструктуризации» [2, с. 353].

Феномен начала непосредственно влияет на подвижность культуры, во многом определяя присущие ей изменения не только линейного, но и циклического типа [3, с. 230]. Зачастую подобные процессы становятся возможными благодаря неиссякаемой потребности как в сохранении, так и перманентном воспроизведении нача-

ла, выступающего в качестве источника полноты искомого смысла. Примером является эпоха Ренессанса.

Ренессанс может быть рассмотрен как начало новой гуманистической культуры, центральное место в которой отводилось человеку, верящему в собственные духовно-творческие возможности и их абсолютную значимость. Идея начала в ренессансном искусстве становится возможной благодаря обращению к природе человеческого тела, его космической универсализации, заложенной в античности. Здесь реальность становится самодостаточной благодаря тому, что возлагает надежды на будущее и вместе с этим, обращаясь к опыту прошлого, стремится соединить их в себе, тем самым образуя порядок и гармонию вещного мира.

Следует указать на то, что циклические процессы равно присущи различным проявлениям бытия. При этом с позиции философской рефлексии они содержат различные целевые установки. В отличие от органического, которое, по мнению Г. Гегеля, «...само себя сохраняет и что в себе возвращается и возвратилось. Но в этом бытии это наблюдающее сознание не узнает понятия цели, другими словами, не узнает того, что понятие цели существует не где-либо в рассудке, а именно здесь, и есть в качестве некоторой вещи» [4, с. 136], в культуре заложено целеполагание, осознаваемое рефлектирующим субъектом.

Как уже указывалось ранее, феномен начала связан с циклическими процессами в культуре, что объясняется присущей ему полнотой бытия, потребность в которой сохраняется на протяжении всего развития культуры. При этом ни на одном из этапов её развития феномен начала, явленный в чистом виде, не воспроизводится в полном объеме, а посему и стимулирует циклизацию различных элементов культуры, реализующихся в своём как внутреннем, так и внешнем *формаобразовавшемся* измерении. При этом внутреннее не исключает внешнего, а пребывает с ним в генетической связи. Нередко в культуре внутренние и внешние критерии истинного соединяются в единое целое. В этот момент осуществляется гармонизация представлений об идеальной культуре с её реальным состоянием в данный отрезок времени. Их дисгармония нередко сопровождается активным проживанием начала, выводящим культуру как продукт че-

ловеческой деятельности на новый виток развития. При этом творящая личность по мере духовного возрастания выходит на новые уровни овладения культурой, хотя при этом и сохраняет зависимость от её циклов, имеющих не только конструктивную, но и деструктивную направленность.

Феномен начала предшествует развитию культуры. По завершению её очередного цикла он снимается, а затем вновь воспроизводится, хотя и нередко в трансформированном виде. Подобное циркулярное движение приводит к мысли о том, что за всем стоит некая единая основа, порождающая множественность начал. Движение поступательных процессов обусловлено присутствием начала, которое не исчезает из них, а продолжает имманентно присутствовать в своих многочисленных определениях.

Данная мысль находит своеобразное отражение в работе Г. Гегеля «Феноменология духа», в которой говорится о том, что «начало нового духа есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия. Это начало есть целое, которое возвратилось в себя из временной последовательности, как и из своего пространственного протяжения, оно есть образовавшееся *простое понятие* этого целого. Действительность же этого простого целого состоит в том, что упомянутые формообразования, превратившиеся в моменты, снова, но в своей новой стихии, развиваются во вновь приобретенном смысле и формируются» [4, с. 12—13]. Подобное является подтверждением мысли о том, что всё сущее в своих многообразных проявлениях имеет начало и конец. При этом начало не есть чистое ничто, как своего рода внебытийность, оно лежит в истоке бытия, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится в начале.

Культурная реальность является результатом определённого действия. Само по себе осуществлённое действие нередко расходится с первоначальным замыслом, в последующем обретая в нём свою противоположность. Однако в ходе последующего развития культуры противоречия между ними могут устраняться. Отсюда напрашивается вывод о том, что действие, будучи противоположно направленным первоначальному замыслу, в итоге опосредствовано им са-

мим. Но как необходимость самой себя причина-начало снимает процесс своего опосредствования. Рано или поздно она начинает соотноситься сама с собой в противоположность опосредствованному, после чего происходит возвращение в себя. Важность действия в плане понимания особенностей культурных изменений определяется тем, что именно в нём обнаруживает себя причина, сокрытая в начале развития. Как необходимость причина движет саму себя, первоначально спонтанно, не будучи побуждена чем-то иным, она есть самостоятельный источник самопорождения, приводящий неподвижное первоначало к действию. При этом первопричина по аналогии с перводвигателем Аристотеля стремится космизировать природную стихию, придав ей целесообразность и вечность. В первой причине сокрыта неиссякаемая потенция, которая предполагает не только первоначальное линейное движение сущего, но и его обратное, а в итоге циркулярное движение. В линейном движении сущего реализуется его как конструктивная, так и деструктивная природа. В контексте деструкции сущее обречено на пребывание в состоянии дурной бесконечности, устраняемой благодаря повороту к самому себе, т. е. своей самости. Полноценность его бытия становится возможной в результате абсолютного тождества с собой, так что различия, возникающие в процессе несовпадения первопричины как идеального начала и действия, как реализующейся реальности, пребывают в состоянии постоянного взаимодействия, нередко образуя циклические вариации культуры.

Поверхностная оценка культурной установки циклического типа нередко сводится к её отождествлению с чистого рода повторением, отождествляемым с периодическим воспроизведением различных культурных элементов. В то же время углубленный системный анализ циклической мировоззренческой установки предполагает рассмотрение феномена повторения в качестве одного из модусов циклической парадигмы, отражающего её архетипический, экзистенциальный, аксиологический и др. срезы существования. В частности, связь феномена начала с проблемой циклизации культуры напрямую восходит к несовершенству духовной природы человека. Данная установка раскрывается в контексте экзистенциального состояния ума, переживающего перманентное состояние неспособ-

ности стяжать полноту бытия, сокрытую в абсолютном знании. При этом Абсолютное оказывается вынесенным за пределы ограниченного физического, морального и интеллектуального мира эмпирической личности.

В этом смысле показательной является картина Питера Брейгеля «Вавилонская башня», в которой с гениальной прозорливостью художник показал пагубное стремление к универсализации человеческого бытия, выражающееся в попытке овладения сакральной сферой, символически представленной пандусами, спиралевидно идущими к вершине башни. В итоге это движение прерывается в окончательной недостроенности башни, так как не выдерживает полноты завершённой формы, возможной исключительно в божественной сфере. Прерванное стадийное движение ввысь приводит к неизбежному спиралевидному возвращению вспять, оставляющему за собой неполноценные культуротворческие формы. Подобное формирует архетип незавершённости, неизменной обращенности вспять к истокам своего бытия, сопровождающей человека и напоминающей ему об ограниченности его природы, зафиксированной в неудавшейся попытке достижения универсального (божественного) состояния. В итоге все проблематичное, катастрофическое, разрушительное оказывается во власти все более высоких измерений, определяющих соответствующие уровни корреляции различных сфер культуры, взятых как в низшем, так и предельно возвышенном измерении.

Свидетельством противоречий, заложенных в социокультурной сфере, является то, что в попытке усовершенствования параметров своего бытия она оказывается во власти прогрессистских устремлений. При этом следует обратить внимание на то, что «идея относительности прогресса подрывает в основе идею количественного прогресса, которая содержит в себе курс на бесконечное совершенствование» [5, с. 105—106].

Будучи включённым в динамику культуры, феномен начала включает свои скрытые резервы, тем самым преодолевая на первый взгляд кажущуюся однозначность. В процессе взаимодействия с культурной реальностью он становится опосредствованным её многочисленными формами. При этом вектор совершенствования

культурной сферы зачастую преобразуется в форму круга, в которой начало в какой-то момент совпадает с концом. В связи с этим можно утверждать, что то, что на первый взгляд кажется разным, например движение вспять, ведущее к уточнению природы начала, и движение вперед, ставящее своей целью его дальнейшее развитие, в конечном счете представляют единое целое. На основании сказанного можно полагать, что каждый шаг вперед в процессе самоопределения культуры по мере удаления от её истока нередко провоцирует попытку его последующего обнаружения. По сути, движение вперед становится возвращением назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало. Так, культура в процессе эволюции, продвигаясь от примитивной непосредственности к более сложным формам выражения, приводится обратно к своей внутренней основе как нераспознанной истине. Это внутреннее основание и есть то, из чего происходит первое, изначально явленное в непосредственном примитивном виде. Как отмечает Н. Хренов, «высшие проявления воли к сакральному, имевшие место в архаических обществах, были оборотной стороной отсутствия личного начала. Если в архаических обществах такое начало ещё не успело сформироваться, то в обществах XX века, возвращающих волю к сакральному в тех её формах, что были характерны для архаических культур, оно было принесено в жертву» [6, с. 7—8]. Подобного рода апофатизм в современной культуре, как считает автор, связан с десакрализацией идеи мифологического начала.

Нередко культура, достигнув своего предельного раскрытия, вдруг начинает принимать непосредственные и в чём-то упрощённые формы выражения. При этом процедуру внешнего упрощения культуры не следует сводить к чистого рода редукции, что объясняется опять же особым местом феномена начала в динамике культуры. В нём потенциально содержатся линейные и циклические процессы, которые при определённых обстоятельствах проявляются в развитии культуры. Главным для понимания культуры является не столько то, что её началом служит нечто исключительно непосредственное, а то, что она в целом является процессом возможного развёртывания того, что сокрыто в начале.

Следует помнить, что в основе любого начинания лежит причина, содержащая как действие, так и присущее ему противодействие. В итоге действие, перерастающее в действование, выступает причиной поступательного движения в дурную бесконечность. Рано или поздно оно встречается с противодействием, возвращается в себя, становясь бесконечным взаимодействием. Благодаря этому причинность возвращена к своему началу, демонстрирующему абсолютное тождество с собой. В этой связи «идея циклического развития может рассматриваться в качестве попытки сохранения в известных границах и определенной направленности уже созданных человеком ценностей» [5, с. 107]. В контексте сближения принципов линейности и цикличности обоснование редукции феномена начала и идущее вперед дальнейшее его определение представляются одним и тем же. Детерминированное ими нелинейное движение обусловлено неспособностью распознать смысловую полноту природы начала. То, что образует феномен начала в культурной коммуникации, нередко ошибочно представляется как нечто неразвитое и бессодержательное. Отсюда перед научной мыслью стоит задача как его распознавания, так и последующего выявления присущих ему скрытых смыслов.

В заключение необходимо отметить следующее. Динамика культуры представляет собой тип развития, преодолевающий античную идею однородного, неизменно повторяющегося цикла. Потребность в удержании начала в процессе поступательного движения к качественному улучшению параметров культуры приводит к его периодическому воспроизведению. Подобное наводит на мысль о том, что развитие культуры сопровождается непрерывным взаимодействием элементов цикличности и линейности. При этом поступательное движение зачастую эквивалентно возвращению назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают, и которое, по сути, представляет собой начало. Феномен начала, в свою очередь, являет собой неразличённое единство противоречий, в последующем определяющее развитие и совершенствование культуры. Устранение противоречий внутри культуры, а также сохранение её конструктивного опыта неизменно приводят к реактуализации начала, которое есть наличная и сохраняющаяся на

всех последующих этапах развития культуры её неизменная основа. Начало в свёрнутом виде содержит архетипы, идеи, мировоззренческие установки, актуализируемые на различных этапах эволюции культуры.

Библиографический список

1. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячьо лицами. Киев: София, 1997. 336 с.
2. Шпанн Отмар. Философия истории. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. 571 с.
3. Мартысюк П. Г. Мифосемантические основания циклической парадигмы культуры : монография. Минск: Адукацыя і выхаванне, 2014. 256 с.
4. Гегель Г. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с. (Серия «Памятники философской мысли»).
5. Мартысюк П. Г. Идея прогресса в европейской культуре: становление и эволюция: монография / ред. А. И. Верёвкина. Минск: Акад. МВД РБ, 1998. 111 с.
6. Хренов Н. А. Воля к сакральному. СПб.: Алетейя, 2006. 571 с.

References

1. Campbell J. *Geroj s tysyachyu licami* [Hero with a thousand faces]. Kiev, Sofia, 1997, 336 p. (In Russ.)
2. Shpann Otmar. *Filosofiya istorii* [Philosophy of history]. St. Petersburg, Publishing house of S.-Petersburg University, 2005, 571 p. (In Russ.)
3. Martysyuk P. *Mifocemanticheskie osnovaniya ciklicheskoj paradigmy kultury* [Mythosemantic bases of the cyclic paradigm of culture]. Minsk, Education and Upbringing, 2014, 256 p. (In Russ.)
4. Gegel G. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of the spirit]. Moscow, Nauka Publ., 2000. 495 p. (In Russ.)
5. Martysyuk P. *Ideya progressa v evropejskoj culture: stanovlenie i ehvoljuciya* [The idea of progress in European culture: formation and evolution]. Minsk: Acad. MIA RB, 1998, 111 p. (In Russ.)
6. Khrenov N. *Volya k sakralnomu* [The will to the sacred]. St. Petersburg, Aletheia, Publ., 2006, 571 p. (In Russ.)

А. И. Симонов

Культура и ее кризис в философско-культурологической концепции Георга Зиммеля

В статье автор предпринимает попытку анализа философско-культурологической концепции немецкого философа Г. Зиммеля и его взглядов на кризис культуры начала XX века. На ее основе автором предлагается обобщенная схема функционирования культуры. Составными частями такой схемы выступают творческая активность человека, создающего «вещи» («артефакты») и «явления» культуры, и непосредственно сама предметность культуры, при определенных условиях получающая онтологическую самостоятельность. Суть кризиса культуры автором, с помощью категорий философии Г. Зиммеля «жизнь», «трагичность» и «омассовление», обосновывается как индивидуальное и общественно значимое события.

Ключевые слова: философия культуры, жизнь, человек, личность, духовное, трагичность, субъект-объектные отношения, «отчуждение».

A. I. Simonov. Culture and its crisis in the philosophical and cultural concept of G. Simmel

In the article the author makes an attempt to analyze the philosophical and cultural concept of German philosopher G. Simmel and his views on the crisis of culture of the early 20th century. Based on it the author suggests a generalized culture functioning scheme. The components of such a scheme are human creativity creating “things” (“artifacts”) and cultural “phenomena”. Directly the very objectivity of culture receives ontological independence under certain conditions. The essence of the crisis of culture is justified by the author as an individual and socially significant event.

Keywords: philosophy of culture, life, human, individual, spiritual, tragedy, masses, estrangement.

Разговор о культуре и особенностях ее динамики сегодня имеет целый спектр смысловых направленностей: от культурных экспериментов андеграунд-сообществ разного толка до академически монолитных определений, озвучиваемых с университетских кафедр. Такое разнообразие стремящихся понять «вторую природу» человека (т. е. культуру) свидетельствует не только о творческой активности многих людей нашего времени или о подъеме господствующих исследовательских концепций, хотя это, безусловно, здесь имеет место быть. Оно указывает на то, что мы сегодня являемся свидетелями и участниками, явно или скрыто, процесса видоизменения и оформления новых культурных парадигм. Их особенностями выступают одновременное соединение на глобальном уровне — мультикультурализма и культурного релятивизма, а на более частном уровне — разнообразие единичных традиционалистических культурных образований. И такое большое количество толкований культуры и следствие, и яркое подтверждение этому.

«Эпохи перемен» — явления, присущие истории, в том числе и истории культуры. Основное свойство такого явления — периодичность в повторении. В этой связи необходимо обратить внимание на имеющуюся тенденцию сравнения культурных ситуаций современности и рубежа XIX—XX вв. и нахождения прямых и косвенных аналогий. В таком занятии одной из ключевых для переноса характеристик культурного процесса выступает его «трагичность», «кризисность».

Среди мыслителей рубежа XIX—XX вв., обративших внимание на зарождение и развитие процесса смены культурных парадигм, особое место занимает немецкий философ и социолог Г. Зиммель. Параллельно с такими философами, как А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, О. Шпенглер и другими, Зиммель создает концепцию культуры, в которой она характеризуется с привлечением категорий «трагедия» и «кризис». Отличительной чертой данной концепции является акцентирование внимания на роли человека как субъекта творчества, как обладателя даром объективировать плоды своего внутреннего, душевно-духовного мира в артефакты и (или) явления культурной предметности.

В свое время концепция культуры Зиммеля, как отмечают многие исследователи, не была должным образом воспринята и исследована по ряду, скорее, идеологических причин. К ней начинают обращаться только в середине XX века. Именно в это время процесс оформления культуры модерна, у истоков которой стоял мыслитель, полностью завершается и начинает давать первые «сбои» и «разрывы». В контексте же отечественной философско-культурологической мысли знакомство с наследием немецкого философа-неокантианца произошло совсем недавно. В свою очередь мы в данном тексте попытаемся осуществить столь популярную сегодня процедуру «нового прочтения» философской традиции, остановившись на узловых моментах концепции культуры Г. Зиммеля.

В научно-исследовательской литературе сложился взгляд на философско-культурологическое наследие Г. Зиммеля как на составную часть его социологического и этического учений. Да, действительно, такой подход позволяет оценить своеобразие взглядов мыслителя на природу культуры в совокупности, тем более что она им толкуется с привлечением и при тесном контакте с этической категорией трагичности «нравственного». Однако, с нашей точки зрения, философско-культурологическая тематика в рамках мысли Зиммеля, кроме отмеченного, имеет связь и с антропологией, с тем, как человек позиционирует и ощущает себя в мире и обществе. Иными словами, мыслитель определяет культуру, отвечая на вопрос «что есть человек».

С точки зрения рассмотрения концепции философии культуры Зиммеля, как составной части его социологической теории, подходят А. Ф. Филипов, М. Ландман, Л. Г. Ионин и др.

Так, немецкий философ Михаэль Ландман разделяет философское творчество Зиммеля на три взаимосвязанных, обуславливающих друг друга, периода. При этом философско-культурологическая проблематика, как считает исследователь, присуща последнему, наиболее зрелому периоду мысли философа. Ландман тесно связывает такие понятия философии Зиммеля, как «культура» и «жизнь», отмечая, что «жизнь «трансцендирует» в «повороте оси» свой собственный процесс» [1, с. 531]; так рождается культура. В свою очередь отечественный исследователь Л. Г. Ионин в биографическом

очерке о Зиммеле также говорит о тесной связи отмеченных категорий у мыслителя. Исходным моментом для этого является тесный контакт мысли философа с настроениями, господствующими в немецком социуме в первой четверти XX века. В связи с этим он называет его философию культуры «выразительницей пульса времени» [2, с. 557].

Тематика философии культуры Зиммеля как «диагноза эпохи» нашла продолжение у немецкого социолога и философа Ю. Хабермаса. В этом смысле его точка зрения может быть оценена как переходная, т. к. она, беря исток от рассмотрения социологического наследия Зиммеля, выходит к проблематике трагического в культуре, к теме места и роли в ней человека. Характерно, что Хабермас видит в теории культуры Зиммеля в первую очередь динамизм, направленность к/от человека как творца, обладателя творческих задатков, для реализации в предметном мире культуры. В связи с этим в качестве трагичности культуры Хабермас называет «отчуждение творческой субъективности от ее культурных объектов» [3, с. 546]. Иными словами, мы получаем то, что «диагноз эпохи» заключен в обретении артефактами и явлениями культуры бесконтрольной свободы от человека, породившего их.

Второй подход — этико-культурологический — находит свое развитие в трудах таких исследователей, как А. П. Кухтенков, Т. Ю. Сидорина и др.

Позиция исследователей данного подхода строится, исходя из принципа акцентирования внимания на кризисности современного состояния культуры. С этой точки зрения философско-культурологическая тематика в философской концепции Зиммеля в целом выходит на первый план. Определение «диагноста эпохи» перерастает в нечто большее, рождается «метафизика культуры». Как и А. П. Кухтенков, так и Т. Ю. Сидорина, анализируя философию культуры мыслителя, останавливаются на соотношении в ней двух понятий — «жизнь» и «форма». В результате этого зиммелевский «кризис культуры» они характеризуют как разрушение «жизнью» всяческой «формы» [4, с. 15] или как отрицание культурой «формы», в которой она воплощается, что приводит в итоге к ее самоотрицанию [5, с. 53]. Указанные выше исследователи причину такого положе-

ния культуры видят в основном принципе функционирования культуры по Зиммелю: в процессе объективации субъективного и наоборот. Данный процесс имеет антагонистическую природу, рождающую ощущение трагичности происходящего в культуре.

Наравне с описанными точками зрения, преимущественно отечественных исследователей, следует отметить таких немецкоязычных специалистов, как П. Хонигсхейм, Франц-Петер Букард, Вильгельм Фабиан, Иоганнес Тиссесн, Герман Герсон и Демосфен Георговассилис, также занимавшихся изучением философского наследия Г. Зиммеля.

Обращаясь непосредственно к анализу философско-культурологической концепции Г. Зиммеля, с нашей точки зрения, необходимо отметить ее нахождение на пересечении двух понятий его философии:

- понятия «жизнь»;
- понятия «трагичность».

Данное положение выражается в следующем. С одной стороны, философско-культурологическая тематика мыслителя коренится в его онтологии, во взгляде на мир, в основе которого лежит понятие «жизнь». С другой стороны, с их помощью им описывается, как творческая энергия человека находит выход непосредственно в нашу реальность, в предметность культуры, представленную в нематериальных и материальных произведениях искусства. Более того, через призму отмеченных понятий мыслителем определяется культура как таковая, ее процессы и современное положение. Далее остановимся подробнее на рассмотрении соотношения указанных понятий «жизнь» и «трагичность» в выявлении природы культуры, а также роли человека в присущей ей динамике развития.

1. Категория «жизнь»: «НОМО»

А) Схема функционирования культуры: духовная динамика человека и ее предметная объективация в культуре.

Базовой характеристикой культуры для Г. Зиммеля является ее динамичность. Культура по умолчанию предполагает в своей природе движение. Движение это протекает следующим образом:

ДУХ — ПРЕДМЕТ/ ЯВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ — РАСПАД — ДУХ,
где роль «проводника» играет человек

Согласно данной схеме культура являет собой развитие, направленность которого исходит из творческой потенциальности внутреннего мира человека, актуализирующей самоё себя в предметность культурных артефактов и (или) явлений. В свою очередь предметность культуры призвана быть вновь воспринята человеком посредством ее разложения в результате духовной работы, обогащающей его внутренний мир и дающей возможность новым импульсам, а значит, и новой предметности культуры. Как замечает сам Зиммель: культура есть «путь души к себе самой» [6, с. 446].

Описанная Зиммелем схема функционирования культуры, имея много общих черт с таким процессом, как синтез, все же таковым не является. Причина в том, что мыслителя здесь не устраивает присутствующая синтезу направленность процесса «от разложения — к сборке». Нет, культура — это единство, принципиальная целостность; забегая немного вперед, она есть пространство объективации целостной личности человека.

Необходимо отметить следующее. Предложенная выше схема активно отстаивается мыслителем на страницах его философских работ как нерушимая и способная объяснить состояние и перспективы развития современной ему культуры. Именно это Зиммель и делает, рассматривая ее с привлечением категории трагичности.

Итак, динамика культуры, как было отмечено выше, включает в себя две составляющие:

— предметность культуры в ее произведениях искусства, которые одновременно являются и результатом, и материалом для последующей духовной работы;

— присутствие в мире человека, обладающего субъективной душой с заложенной в ней интенциональной активностью, желающей реализоваться вовне.

В рамках концепции Г. Зиммеля для развития культуры человек необходим. Более того, развитие культуры и обретение человеком своей личности протекают параллельно. Их со-включенность имеет природу непрерывающегося взаимодействия. Причина в том, что

процесс генерации культуры и совершенствование персонального бытия человека не могут быть завершены. Поэтому требует прояснения роль человека как проводника энергий культуры из их духовного состояния в предметное и обратно.

Б) «Человек в культуре» и «культура в человеке»: связь культур-философской и антропологической проблематики; культура как пространство субъект-объектных отношений.

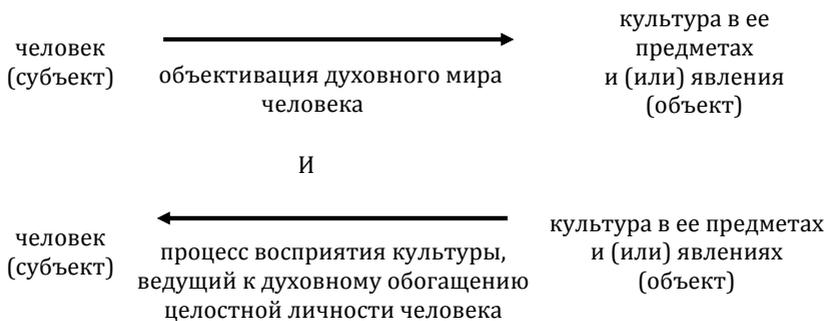
Посредством обращения к антропологическому дискурсу Г. Зиммеля происходит дальнейшее раскрытие схемы функционирования культуры. Более того, концепция культуры мыслителя коренится в его отношении к проблематике специфически человеческого и в толковании субъект-объектных отношений.

Исходное положение — человек по умолчанию обладает дуализмом своей природы. Это выражается в том, что он одновременно есть часть мира, так как погружен в него по причине своего рождения и последующей жизни и в то же время в полной мере не связан с господствующей здесь «пред-заданностью», строгой причинно-следственной связью, сохраняя внутреннюю свободу. Иными словами, человек — это независимый от мира субъект, обладающий возможностью актуализации своего духа и в то же время он обременен своей природной ограниченностью.

В таком своем положении по отношению к культуре человек выступает субъектом, она же — объектом. Однако Зиммелем эти субъект-объектные отношения понимаются специфически, более того, в итоге снимаются.

Столь ценное для классической европейской рациональности противопоставление субъекта и объекта, с точки зрения Зиммеля, при определении культуры обретает свое единство или, словами самого мыслителя, происходит «объективация субъекта и субъективация объективного» [6, с. 450]. Данное утверждение обусловлено тем, что субъективный дух, сохраняя свою индивидуальную духовность в целях обретения культуры, должен пережить определенного рода «выход», оформляя себя в артефактах и (или) явлениях культуры (объективация), а также впоследствии, уже отходя от взаимодействия с предметностью культуры, вновь вернуться к себе (субъективация). Отмеченные выше субъект-объектные

отношения при определении того, что есть культура, в виде схемы выглядят так:



Комментируя представленную схему, необходимо пояснить следующее. В рамках философско-культурологической концепции Г. Зиммеля человек, являясь закрытой множественностью потенциальных творческих идей и схем их реализации, оказывается способным раскрыть себя, созидавая культуру в ее материальной и нематериальной модусах. Так, становясь открытым, человек обретает возможность воспринять плоды созданных им артефактов и явлений культуры, формируя свое внутреннее, духовное «Я». Это позитивная сторона культуры, представляющая собой пространство реализации творческих интенций человека.

Итак, культура, представляющая в концепции Зиммеля единство субъекта и объекта, находит непосредственное выражение в двух своих модусах [6, с. 481]:

- объективная культура: те непосредственные вещи и явления, которые ведут к самоосуществлению души; иными словами, область предметной объективности культуры как таковая; соучаствуя расширению данной области, человек обретает чувство сопричастности великому и вечному — созиданию культурных ценностей;
- субъективная культура: достигнутая человеком мера развития личности; по большому счету это состояние стадии формирования целостной личности человека посредством восприятия артефактов и (или) явлений культуры. В свою очередь реализация себя приносит человеку чувство духовного удовлетворения от целесообразности и результативности своей работы.

Однако стоит уточнить, что, несмотря на утверждение единства двух модусов культуры, Зиммель замечает превалирование в современной ему культурной ситуации объективного модуса. Он описывает конфликт, имеющий место быть в момент возвращения объективированного в культуре духовного начала человека вновь к нему. В этом один из истоков кризисного состояния культуры в концепции Зиммеля, к характеристике которого мы еще вернемся ниже.

Наравне с привлечением к характеристике культуры субъект-объектных отношений Зиммель утверждает, что в основе культурности как таковой лежит личность человека в ее целостности. Рассуждения философа таковы: «Искусство и мораль, наука и целесообразно созданные предметы, религия и право, техника и общественные нормы, — все это этапы, через которые должен пройти субъект, чтобы приобрести особую самоценность, называемую культурой» [6, с. 449]. Получается так, что культура являет собой пространство, где реализована творческая природа человека и, наоборот, посредством обретения себя в культуре он обретает личность как некое целостное образование.

2. Понятие «трагичность»: «MALUM»

А) Трагичность культуры как результат сбоя функционирования процессов объективации и субъективации в культуре.

Анализ ситуации в культуре Г. Зиммелем проводится с привлечением категорий «кризис» и «трагичность». Акцентирование внимания на этих характеристиках неслучайно. С точки зрения мыслителя, культура как таковая содержит в себе возможность сбоя.

Ключ к пониманию природы этого сбоя лежит в определении «жизни». Категория «жизнь» Зиммелем трактуется антиномично: жизнь находит выражение в определенной форме и, одновременно с этим, присущая ей динамика эту форму/границу переступает. Так, жизнь «является и безграничной непрерывностью, и Я с определенными границами» [7, с. 15].

В свою очередь предметность культуры, получая самостоятельность от породившей ее духовной активности человека, обладает возможностью противопоставить себя человеку, т. е. остаться неспо-

собной к восприятию им, становится ему в оппозицию. Иными словами, творческая подвижность души находит смерть в своем порождении. В этом и кроются основания трагизма бытия человека в рамках культуры, причиной которому является нарушение привычной схемы обогащения внутреннего мира человека посредством нее.

В итоге человек оказывается заложником своей творческой активности. Складывается ситуация, как отмечает сам Г. Зиммель, когда «творец должен помышлять не о культурной ценности своего произведения, но лишь о его конкретной значимости, что приводит по укатанной дороге <...> к карикатурности: к укупоренной от жизни специализации, к самонаслаждению техники, неспособной найти обратный путь к субъекту» [6, с. 472].

Отмеченное нарушение схемы функционирования культуры порождает два последствия:

- субъект, не проходя стадию обратного восприятия объекта культуры, оказывается в духовном тупике, где творчество являет себя опустошителем внутреннего мира человека;
- отмечается появление и крупномасштабное развитие бесконтрольной множественности артефактов и (или) явлений культуры.

Таким образом, непосредственно на практике трагизм бытия современной Г. Зиммелю культуры выражается в том, что человек оказывается неспособным воспринять весь багаж культурного нарратива, присутствующего в рамках всего спектра общественной жизни. Это ведет к торжеству культуры ради культуры и процесса творчества как самоцели. Обратимся к более подробному анализу этого процесса.

Б) «Омассовление» культуры и вопрос формы в культуре.

Анализируя понимание трагичности культуры Зиммеля, невозможно пройти мимо его резкой критики постепенной ее ассимиляции и подчинения массовому общественному сознанию. «Омассовление» культуры являет собой, в свою очередь, негативную сторону в противовес отмеченной выше позитивной стороне культуры — как пространства самореализации духовных интенций человека.

«Омассовление» культуры — тиражирование предметов и (или) явлений культуры — не может пройти все стадии разработанной Зиммелем схемы ее функционирования. Причина тому в следующем.

В случае, если культурный артефакт и (или) явление обретают свою предметность в рамках творчества многих, массы, то теряется необходимое единство «души творца», оказывается ненужной целостная личность человека. Восприниматься и мыслиться такая культурная предметность может только с позиций категории массового. Культура перестает быть, как ранее, жизненным совершенствованием, направленным на обретение человеком своей личности; происходит разрыв между жизнью человека и его духовностью. Человек и культура становятся самостоятельными, друг с другом не связанными системами. Происходит их параллельное совершенствование, которое, однако, носит формальный, а не содержательный характер.

С другой стороны, сложность и трагичность современной Зиммелю культуры заключена также в том, что человек оказывается неспособным ассимилировать постоянно растущий массив культурной предметности, становящейся к нему в оппозицию по причине отдаленности смыслов последнего. Иными словами, теперь человек не может придать динамику культуре и провести процесс обогащения себя самого, двигаясь по путям обретения и развития своей личности. Он попадает, как отмечает Зиммель, в ситуацию, когда «нам противостоят бесчисленные объективации духа, произведения искусства и социальные нормы, институты и познания, подобно управляемым по собственным законам царствам, притягающие на то, чтобы стать содержанием и нормой нашего индивидуального существования» [6, с. 490]. Такое положение человека — это итог все сильнее набирающей обороты массовой культуры.

Наравне с «омассовлением» Зиммель видит причину трагичности современной ему культуры в ее принципиальном отказе от всяческой формы. По большому счету она предстает как борьба «новой» и «старой» культурных форм. Нельзя отрицать, что жизненная стихия — это всегда эволюция культурных форм. Отмирание старых форм — естественный процесс, так набирает силу начало нового формотворчества. Как отмечает Зиммель, сегодня «жизнь во всех ее областях бунтует против самой необходимости быть втиснутой в какие-либо жесткие, устойчивые формы» [6, с. 497]. Отличительной чертой современного ему этапа развития культуры мыслитель видит принципиальную вражду по отношению ко всякой форме. Более

того, из-за многообразия и плюрализма в культуре перестает наличествовать центрирующая идея. В подтверждение такого мнения Зиммель приводит экспрессионизм.

Мыслитель приходит к неутешительному выводу, что в современной культуре разрушен мост между предыдущей формой (традицией) и будущей. Это приводит к ситуации, когда жизнь наличествует сама по себе, в бесформенности своего потока. Иными словами, отказ от традиции произошел, однако ее пустующее место не занято; наличествует принципиальное нежелание современности его чем-либо занять. В данной ситуации категория «жизнь» становится мерилom в культуре, т. к. именно она хочет освободиться от всякой формы [6, с. 508]. Но антиномия: жизнь обречена воплощаться и существовать только в рамках формы.

Таким образом, Зиммель фиксирует факт проблематичности бытия культуры в условиях современного ему мира. Оценка современной ситуации в культуре в категориях ее философского анализа, предложенного мыслителем, как нам кажется, способствует прояснению наиболее существенных вопросов: что есть человек и в чем смысл его существования? Ставя такие вопросы, мыслитель предчувствует эпоху критики гуманизма, наступившую совсем скоро после появления его философско-культурологической концепции. Позднее многие мысли и идеи Г. Зиммеля оказались созвучными и получили развитие в философии экзистенциализма.

Отмеченные выше «вечные вопросы» в рамках концепции Г. Зиммеля выступают одними из существенных для культурной динамики. Подчеркнем, что направляющая вектор развития культуры сила — человек, обладающий творческой потенциальностью — сегодня претерпевает мировоззренческие и морально-нравственные изменения. Это значит, что рождающийся «новый человек», одновременно являет себя провозвестником концептуально «новой культуры». Творческая работа преобразования и созидания теперь касается не только культуры как порождения человеческого гения, но и самого человека. Он оказывается не таким стабильным, как раньше, границы форм и способов его бытия становятся все более неуловимыми (материальная, творческая, виртуальная ипостаси его природы оказываются сменяемыми и взаимозаменяемыми). Вслед за ним

меняются и формы культуры. Современная культура есть расширяющее границы понимания бесконечное пространство интерпретаций (их совокупностей) давно бывшего, настоящего и на глазах появляющегося будущего.

И если Зиммель предвещает торжество бесформенности в культуре, то сегодня мы видим ее вокруг себя и активно принимаем участие в ее тиражировании.

Библиографический список

1. Ландман М. Георг Зиммель: контуры его мышления // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Философия культуры. М., 1996. С. 529—538.
2. Ионин Л. Зиммель: жизнь и философия // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Философия культуры. М., 1996. С. 550—568.
3. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М., 1996. С. 539—549.
4. Кухтенков А. П. Феномен трагического в философии культуры Георга Зиммеля и Карла Ясперса: автореф. дис. ... канд. фил. наук. Курск, 2003. 25 с.
5. Сидорина Т. Ю. Философия кризиса: учебное пособие. М.: Флинта; Наука, 2003. 456 с.
6. Зиммель Г. Избранное. Т. 1: Философия культуры. М.: Юрист, 1996. 671 с.
7. Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. 607 с.

References

1. Landman M. *Georg Zimmel': kontury ego myshleniya* [Georg Simmel: the contours of his thinking]. *Zimmel' G. Izbrannoe. T. 2: Filosofiya kul'tury*. [Simmel G. Favorites. Vol. 2: The Philosophy of Culture]. Moscow, Lawyer, 1996, pp. 529—538. (In Russ.)
2. Ionin L. *Zimmel': zhizn' i filosofiya* [Simmel: life and philosophy]. *Zimmel' G. Izbrannoe. T. 2: Filosofiya kul'tury* [Simmel G. Favorites. Vol. 2: The Philosophy of Culture]. Moscow, Lawyer, 1996, pp. 550—568. (In Russ.)
3. Habermas Yu. *Zimmel' kak diagnost vremeni* [Simmel as a time diagnostician]. *Zimmel' G. Izbrannoe. T. 2: Filosofiya kul'tury*. [Simmel G. Favorites. Vol. 2: The Philosophy of Culture]. Moscow, Lawyer, 1996, pp. 539—549. (In Russ.)

4. Kuhtenkov A. P. *Fenomen tragicheskogo v filosofii kul'tury Georga Zimmelya i Karla Yasnersa. Avtoref. diss. ... cand. fil. nauk* [The phenomenon of the tragic in the philosophy of culture of George Simmel and Karl Jasners. Cand. phil. sci. diss. abstr.]. Kursk, 2003. 25 p. (In Russ.)

5. Sidorina T. Yu. *Filosofiya krizisa: uchebnoe posobie* [The philosophy of the crisis: a textbook]. Moscow, Flinta, Nauka Publ., 2003, 456 p. (In Russ.)

6. Zimmel' G. *Izbrannoe. T. 1: Filosofiya kul'tury* [Favorites. Vol. 1: The philosophy of culture]. Moscow, Lawyer, 1996, 671 p. (In Russ.)

7. Zimmel' G. *Izbrannoe. T. 2: Sozercanie zhizni.* [Favorites. Vol. 2: Contemplation of life]. Moscow, Lawyer, 1996, 607 p. (In Russ.)

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 008

DOI: 10.34130/2223-1277-2019-2-35-50

Т. Ф. Волкова

Осмысление библейских сюжетов книжником-старообрядцем XIX в. И. С. Мяндиным

Статья посвящена проблеме трансформации библейских сюжетов в сознании крестьянских писателей XIX в. из старообрядческой среды, их переосмысления и дальнейшей разработки отдельных образов. Материалом исследования послужили четыре рассказа печорского книжника И. С. Мяндина, основанные на ветхозаветных сюжетах об Иосифе Прекрасном, царе Соломоне, Юдифи и Самсоне, которые дошли до нас в нескольких разных версиях, созданных усть-цилемским крестьянином.

Ключевые слова: библейские сюжеты, литературные переработки древнерусских произведений крестьянами XIX в., Усть-Цильма, И. С. Мяндин

T. F. Volkova. Understanding the biblical scenes of the 19th century Old Believer scribe I. S. Myandin.

The article is devoted to the problem of transformation in the minds of 19th century peasant writers. from the Old Believer environment of biblical scenes, their rethinking and further development of individual images. The material of

the study was the four stories of the Pechora scribe I. S. Mjandin, based on the Old Testament scenes about Joseph the Beautiful, King Solomon, Judith and Samson, which came to us in several different versions created by the Ust-Tsilem peasant

Keywords: *biblical scenes, literary processing of ancient works of peasants of the XIX century, Ust-Tsilma, I. S. Miandin*

Одно из интереснейших направлений современной медиевистики занимается исследованием функционирования древнерусской литературы за пределами Средневековья. С развитием полевой археографии в XX в. и образованием ряда новых хранилищ рукописей, найденных в старообрядческих центрах (в Архангельской, Пермской областях, на Урале, в Сибири, на Нижней Печоре), открылся ряд имен книжников из числа крестьян-старообрядцев, которые проявили себя не только как авторы старообрядческих сочинений, но и как редакторы древнерусских повестей и сказаний, которые зачастую на их основе создавали, по сути дела, новые произведения. И перед исследователями этого пласта народной словесной культуры встала задача охарактеризовать, как средневековые, а нередко и более древние, сюжеты трансформировались в художественном сознании демократических писателей.

Одним из таких книжников, создавших большое количество литературных переработок древнерусских произведений, был устьцилемский книжник, выходец из семьи старообрядческих наставников Иван Степанович Мяндин (1823—1894). К настоящему времени выявлено 392 созданных им списка памятников древнерусской и старообрядческой литературы. Они сосредоточены как в отдельных, составленных Мяндиным (полностью или почти полностью) сборниках [1], так и в составе сборных рукописей, объединяющих разновременные части и XVIII, и XIX, и XX вв., написанные разными писцами. В таких сборниках своеобразный полууставной почерк И. С. Мяндина легко узнаваем. Особенное значение в том аспекте, который мы обозначили в начале статьи, имеют те мяндинские списки древнерусских сочинений, которые обнаруживают явные признаки переработки их печорским книжником XIX в.

И. С. Мяндина как редактора древнерусских повестей открыл В. И. Малышев [2], первый собиратель старинных рукописей на

Печоре. Позднее к изучению мяндинского рукописного наследия обратились и другие исследователи (см. историографический обзор в статье [3, с. 842—846]). Последние двадцать лет изучением литературных редакций И. С. Мяндина занимается автор статьи, привлекая к этой работе своих студентов. В настоящее время общими усилиями всех исследователей выявлено около 50 переработок печорского книжника, исследованных с разной степенью глубины.

Особый интерес И. С. Мяндин проявил к библейским сюжетам. Его рукой написано 34 рассказа на библейские ветхозаветные темы, начиная с сюжета Книги Бытия о создании первого человека. Многие из этих мяндинских рассказов до сих пор не изучены, но те, которые удалось исследовать текстологически, дают богатый материал для характеристики особенностей художественного сознания и исторических представлений И. С. Мяндина, которые выявляются при сопоставлении мяндинских рассказов с его источниками.

Помимо Библии Мяндин ориентировался на текст какого-то хронографа особой редакции, который был в его библиотеке. Судьба этой рукописи проясняется из письма печорского книжника санкт-петербургскому обер-полицмейстеру (ИРЛИ, УЦ 301)¹, в котором он жалуется на писателя С. В. Максимова, который во время своей поездки на Нижнюю Печору в 1856 г. [4, с. 14] попросил у Мяндина на время три рукописных сборника (в том числе и Хронограф), но так и не вернул их книжнику. Следы обращения Мяндина при создании своих рассказов на ветхозаветные сюжеты и к библейскому, и к хронографическому источникам обнаруживаются во всех исследованных нами списках, но в разной степени.

Списки мяндинских версий библейских сказаний сосредоточены в четырех его сборниках — ИРЛИ; Усть-Цилемском собр. (далее — УЦ) 66, л. 1—115 (в составе хронографической компиляции «Историческое описание от сотворения мира» [5, с. 112—115]); УЦ 267, л. 5—259 об. (в составе усть-цилемской компиляции «Книга, глаголемая Гранография, сиречь историческое описание жизни от первых человек до последних» [6, с. 604.]) и сборнике РНБ НСРК О. 100, л. 120—180 из собрания проф. М. А. Яковлева (далее — Як.),

¹ См. описание [7, с. 452]

который получил этот сборник от В. И. Малышева для работы со студентами (в составе хронографической компиляции: «Выписано из книги Гранографа повѣсти полезныя о древнихъ мужех, како они препроводили здѣ жизнь добрую». Краткие варианты сказаний были переписаны Мяндиным в сборнике ИРЛИ, УЦ 69 [5, с. 119]. Как правило, Мяндин переписывал особенно понравившиеся ему сюжеты не один раз, а создавал два или три списка, существенно отличающиеся друг от друга. «Алгоритм» вхождения Мяндина в новый сюжет выявила Е. К. Ромодановская на материале трех мяндинских списков Повести о гордом царе Аггее: на первом этапе книжник мало изменял текст источника, перерабатывая лишь те эпизоды, которые были близки его крестьянскому опыту, на втором этапе он редактировал свой текст, устраняя неточности, внося некоторые новые детали, а на третьем — полностью перерабатывал текст, пересказывая сюжет своими словами [8, с. 216—226]). Впоследствии этот характер работы Мяндина над несколькими списками одного и того же произведения подтвердился и при изучении автором других сюжетов, несколько раз переработанных Мяндиным, в том числе и библейских.

В своих наблюдениях автор опирается на всестороннее исследование пяти библейских сюжетов, переработанных Мяндиным: это сказания об Иосифе Прекрасном, царе Соломоне, богатыре Самсоне и героической Юдифи. Все они дошли в трех названных ранее сборниках. Причем оказалось, что по степени переработки исходного сюжета все мяндинские списки этих сказаний обнаруживают общую закономерность — самая первая, наиболее близкая к источникам, версия читается в сборнике ИРЛИ, УЦ 267; вторая стадия переработки этих сюжетов отразилась в сборнике ИРЛИ, УЦ 66; а третья — в Як. Рассмотрим, как перечисленные сюжеты были переработаны печорским книжником, как в его сказаниях были переосмыслены образы их главных героев.

Наиболее интересная переработка была сделана Мяндиным на основе библейского сюжета об Иосифе Прекрасном. Во второй мяндинской версии УЦ 66¹ заявляет о себе автор-крестьянин, стремя-

¹ См. издание списка [9, с. 283—291]. При цитировании его страницы указываем по этому изданию в скобках после текста.

щийся подчеркнуть в своем герое трудолюбие, творческое начало и умение повлиять даже на сурового «начальника»: попав к Потифару, выкупившему его у купцов, которым Иосифа продали братья, Иосиф сначала становится простым пастухом и в этой роли проявляет «творческую инициативу» (*«ко удивлению всѣхъ пастырей»*) он сооружает из пальмовых «древъ» и дёрна некую «сѣнь», украшает ее цветами и звуками лиры, привлекая сюда *«многих окрестных пастырей»* — с. 285). Этот мотив отсутствует в источниках Мяндина и введен именно им.

Постепенно меняется от варианта к варианту и образ Иосифа как объекта любовной страсти жены Потифара, которая у Мяндина обретает имя Далуки. Если в первой редакции УЦ 267¹ Мяндин сохраняет трактовку образа Иосифа, позаимствованную в Слове Ефрема Сирина (главном источнике Мяндина), изображая Иосифа прежде всего как праведника, смиренно переносящего попытки жены Потифара соблазнить его и последующую ее клевету, приводящую его в темницу, то в третьем списке (Як.²) в сцене соблазнения Далукой Иосиф из непоколебимого праведника превращается в смущенного мужчину, который, видя перед собой прекрасную обнаженную женщину, начинает колебаться в своей аскетической позиции, что сразу замечает влюбленная Далука, которая *«восторжествовала, увидя Иосифа, яко соизволяюща, бросилась к нему в объятия»* (с. 293). И только после этого в списке Як. Иосиф *«спомнилъ свою Селиму (невесту Иосифа, которая появляется в этой редакции Мяндина. — Т. В.) и Иякова»*, и *«какъ стрела из лука бросился вонъ из саду»*, оставив свою ризу в руках Далуки (там же).

Меняется от редакции к редакции и образ соблазнительницы Иосифа. Если в первоначальной версии УЦ 267 она предстает как коварная блудница, то уже во второй редакции УЦ 66 образ Далуки теряет жесткие черты соблазнительницы, наущаемой сатаной. Под пером Мяндина она превращается в любящую и страдающую от неразделенной любви женщину, которая вызывает у читателя не осуждение, а скорее сочувствие и сострадание. Это достигается ре-

¹ См. издание списка [9, с. 277—83].

² См. издание списка [9, с. 291—296].

дакторской работой Мяндина на лексическом и фразеологическом уровнях: «желание блудное» как двигатель всех поступков Далуки в первой редакция УЦ 267 заменяется любовью (Далука в списке УЦ 66 «уязвися любовью», которая настолько овладела ею, что она «не могла... утаитися» (с. 285)).

По-иному оформляется и страстный призыв Далуки в УЦ 267: «Лязи со мною, Иосифе, яко да насладимся обои» (с. 279). В списке УЦ 66 она обращается к Иосифу со словами любви и недоумения, почему он избегает ее, и в подкрепление своего права на любовь обращает его внимание на статуи богов — Венеры и Марса, как бы наглядно иллюстрирующих красоту любовных отношений: «О милый Иосифе, чего ради гнушаеши мене, госпожи своя, возлюбившия тебѣ сердечно? Почто убѣ гаеши и не повеселишися со мною, почто не идеши в мои объятия, яко же и се бози наши любящеся?» (с. 285). После чего «показа на Венеру обнаженную, держащую Марса во объятиях своих» (там же).

В третьей мяндинской редакции Сказания (Як.) в образе Далуки еще более подчеркивается искренность ее чувств. В сцене соблазнения встреча ее с Иосифом рисуется Мяндиным как нечаянная, а не подстроенная Далукой, и все последующее ее поведение приобретает характер экспромта. Мяндин вставляет в ее речь, обращенную к Иосифу, упоминание невесты Иосифа — Селимы: «И со словом обнажи всѣ свои члены донага и сказа: «Виждь, Иосифе, мои члены, нѣ ужели лучше моихъ у твоей Селимы?»» (с. 293). Так Мяндин, усть-цилемский крестьянин конца XIX в., представлял себе поведение влюбленной женщины, охваченной ревностью.

Как видно из приведенных примеров, библейские герои ветхозаветных времен воспринимались усть-цилемским крестьянином хотя и в рамках достаточно экзотического библейского сюжета, но как вполне соотносимые по житейским проблемам их бытия с его собственным жизненным опытом. Драматические коллизии, в которые они попадали, воспринимались им не отстраненно, а с живым участием, которое заставляло редактора искать от варианта к варианту наиболее жизненно убедительные мотивы их поступков, слова и жесты, отражающие их душевное состояние, а крестьянский опыт обусловил введение новых мотивов, которые в герое из знатного израильского рода, ставшем пастухом на чужбине, подчеркивали его тру-

долюбие, умение в любом положении оставаться полезным простым людям, проявлять творческую инициативу при выполнении даже самой простой работы¹.

В другом рассказе Мяндина — о Соломоне², третьем царе Израильско-Иудейского царства (правление его относится к 970/969—931 гг. до н. э.), известном по библейским сюжетам своей мудростью, обнаруживается постепенное переосмысление пещорским книжником образа иудейского царя. Сначала, во второй редакции сказания УЦ 66, где Мяндиным «создается противоречивый образ царя Соломона: ему присущи одновременно религиозность и «светскость», мудрость и хитрость, Образ царя намеренно снижен (Соломон не лишен человеческих слабостей), приближен к простому читателю» [10, с. 80]. Так, в этой редакции мотив женолюбия Соломона, присутствующий и в Хронографе, и в списке первой мяндинской редакции УЦ 267, обогащается подробным описанием придворной жизни Соломона: *«царь Соломонъ с прекрасными царевнами и княжнами обѣ далъ и наслаждался земными сладостями. А потомъ имѣлъ охоту разгуливать по прекрасным садам и аллеям с тѣми же дѣвцами и вельможами и предстоящими юношами»* (с. 63). Это описание в УЦ 66 имеет не только конкретизирующую, но и мотивирующую функцию: читателю становится более понятен конец повествования о судьбе Соломона, наказанного Богом за то, что он пошел на поводу у своих жен-язычниц, так как ранее уже рассказано о пагубном пристрастии царя к *«прекрасным царевнам и княжнам»*. Такой финал появляется лишь на второй стадии работы Мяндина над сюжетом о Соломоне. Но на третьей стадии редакторской работы (Як.) Мяндин отказывается от такой трактовки образа Соломона, всячески стараясь идеализировать его. Эта тенденция проявляется в Як. на всем протяжении повествования: о мудрости Соломона сообщается в самом начале повествования, еще до описания его вступления на престол (сюда помещается рассказ об испытании Богом Соломона, в ходе которого из всех предложенных ему даров он выбирает мудрость;

¹ Подробнее об этой переработке Мяндина см. [9, с. 261—276].

² См. издание текста по трем спискам [11, с. 56—67]. Страницы по этому изданию указываем в скобках после цитат

строительство Соломоном храма рисуется как осуществление пламенного желания самого Соломона, а не только как повеление Бога; из рассказа устраняются все эпизоды, снижающие образ Соломона (эпизод «поединка» Соломона с демонами, когда он уступает им и все же поклоняется духам); ослаблена тема женолюбия Соломона: царь в этом списке всегда окружен не прекрасными девицами, а вооруженными юношами); способствует этому и концовка рассказа. Яхве прощает Соломону его измену (поклонение сидонскому кумиру), так как он лишь *«по наружности приступи к языческим богам (...), но мыслию не отступаше от истиннаго Бога»* (с. 67).

В разработке другого библейского образа — богатыря Самсона¹, последнего из великих судей израильских, обладавшего сверхъестественной силой и преданного своей возлюбленной Далидой² (Суд. 13—16), отчетливо проявились стремление печорского книжника к героизации библейского персонажа, переоценка мотивов, движущих им в его борьбе с филистимлянами, народом, давшим свое имя Палестине, занявшим в Ханаане плодородные земли по побережью к югу от горы Кармил и вступившим в конфликт с соседствующими израильскими племенами.

В Библии, по словам польского исследователя З. Косидовского, «Самсон не является вождем, который, подобно другим судьям, организует сопротивление угнетателям. (...) Его действия продиктованы не столько патриотизмом, сколько желанием свести личные счеты. И только в конце сказания образ Самсона отчетливо возвеличивается, становится героическим и подлинно трагическим» [12, с. 253]. В интерпретации Мяндина Самсон с самого начала обнаруживает это героическое начало в своей борьбе с филистимлянами. Поддерживаемый Богом, Самсон по пути в землю филистимлян убивает льва и его челюстью (а не ослиной, как во всех предшествующих версиях сюжета) побивает филистимлян, «яко не оста не одного», а затем захватывает их «грады» и «веси», «плениая и побивая» их жителей. В результате филистимляне просят пощады и отдают ему в

¹ См. издание мяндинских списков сказания [11, с. 75—82]. Страницы по этому изданию указываем в скобках после цитат.

² Так зовут эту ветхозаветную героиню в синодальном переводе Библии, так ее называет и Мяндин в своих списках Сказания о ней.

жены свою соотечественницу. При этом и традиционный мотив загадывания загадки, которую Самсон задает филистимлянам, так перерабатывается, что читателю становится ясно: Самсоном движет не корыстный интерес, а государственный. Если в источниках Мяндина (основной — рассказ Хронографа) при загадывании загадки филистимлянам Самсоном движет меркантильный интерес: он рассчитывал заполнить легким способом множество богатых одежд, предложив родственникам жены отгадать загадку, которую невозможно разгадать, то во второй и третьей мяндинских версиях Самсоном движет государственный интерес: разгадывание врагами-иноплеменниками заведомо неразрешимой загадки Самсона предлагается им как условие его бездействия — ненападения на филистимлян. В конце сказания Самсон рисуется Мяндиным как человек, обладающий чувством собственного достоинства. Если в источниках Мяндина подвиг Самсона, обрушившего здание, в котором собрались филистимляне, мотивируется силой вновь отросших у него волос, то во второй и третьей версиях мяндинского рассказа этот мотив опущен, в силу чего в повествовании появляется другая, вполне земная и в то же время вполне героическая мотивировка возвращения к Самсону былой силы: выставленный на посмешище толпе филистимлян, он *«не возлюбил ругания ихъ»* и *«абие напрасно привлекъ обои столпы и совукупи вмѣсто»* (УЦ, 66, с. 80), что и привело к обрушению крыши дома на всех собравшихся. Таким образом, у Мяндина Самсон, даже не вернув себе чудесную силу волос, смог обрушить кровлю дома на филистимлян, не в силах перенести унижения от врагов.

Интересно, что вместе с этим усиленным героическим началом в образе Самсона Мяндин подчеркивает совершенно другие, составляющие контраст с его героикой и физической силой черты. Богатырь Самсон рисуется Мяндиным наивным и доверчивым. Если в библейском повествовании Самсон уступает просьбе жены открыть ей, в чем причина его невероятной силы только после ее семидневного плача, то у Мяндина, когда Далида только *«нача вопрошати»* своего супруга *«с лестию»*, Самсон *«не внять лести лукавыя жены и сказа ей все поряду»* (УЦ 66, с. 79)¹.

¹ См. подробнее об этой переработке Мяндина [14].

Хочется отметить также еще одну грань осмысления Мяндиным ветхозаветных сюжетов. Она связана с его христианскими представлениями и идеями, которые особенно активно впитывали в себя представители старообрядческого движения. В частности, они склонны были к провиденциальному восприятию истории и жизни каждого человека. Провиденциальное усиление сюжета заметно в целом ряде переработок Мяндина (например, в одной из мяндинских редакций Повести о царице и львице [13]).

В сказании об Юдифи¹ также можно обнаружить предпочтение Мяндиным провиденциальной трактовки событий исторической. Интересным в этом отношении представляется тот факт, что в переработке сюжета о Юдифи Мяндин больше следует не за хронографическим рассказом, ориентированным на изложение конкретного хода событий, а за библейским повествованием, в котором ощущается провиденциальное освещение событий. Причем ряд мотивов библейского сказания, имеющих провиденциальный подтекст, сохранен Мяндиным во всех трех созданных им списках сказания о Юдифи. Так, печорский книжник вслед за библейским текстом рассказывает о молитве к Богу напуганных приходом войск Олоферна жителей Иерусалима², которые *«пришедше ко храму Господню, и падше, и посыпаша перстию главы своя, и возопиша ко Господу»*, прося его не дать *«в расхищение младенецъ, и жен в поругание, и святая в осквернение»* (УЦ 267, с. 89). Это молитвенное обращение к Богу иерусалимцев делает провиденциально мотивированным дальнейший рассказ о решении Юдифи отправиться в лагерь врагов: *«И услыша Господь гласъ ихъ, и посла имъ помощь свою сице»* (УЦ, 267, с. 89), после чего следует рассказ о принятом Юдифью решении идти к Олоферну. Таким образом, Юдифь предстает у Мяндина, как и в библейском рассказе, посланницей Бога, призванной спасти еврейский народ. Сохраняет И. С. Мяндин и другой провиденциальный мотив, почерпнутый также в Библии: Юдифь во время пребы-

¹ См издание списков Мяндина [11, с. 88—100].

² Мяндин заменил городок Ветилуя — родной город Юдифи, находившийся, согласно Библии, в долине Ездрилона и охранявший путь к Иерусалиму, более известным печорским крестьянам иудейским городом — Иерусалимом.

вания ее в лагере Олоферна ежедневно — через молитву — поддерживает связь с Богом: *«И исхождаше к нощи в дебрь, и умывашеся во источницѣ, и моляшеся Богу, да управитѣ путь ея»* (УЦ, 267, с. 91). Провиденциальному звучанию рассказа у И. С. Мяндина способствует и концовка Сказания, где в контексте молитвенной благодарности народа за изгнание врагов из Иерусалима упоминается наряду с Богом и Юдифь, что дорисовывает ее образ исполнительницы божественной воли.

Иногда в сознании Мяндина происходит смешение ветхозаветной и новозаветной истории, и он приписывает ветхозаветным героям поступки, которые мог бы совершить только христианин. Так, царь Соломон у Мяндина, оставшись в открытом море после кораблекрушения без спасительной «печати»¹, с помощью которой он мог управлять демонами (мотив, почерпнутый Мядиным из апокрифического источника²), обманывает демонов, сделав вид, что поклоняется злым духам, а на самом деле поклоняется «на свою руку», на которой было изображение «Спасителя». Так, по воле печорского книжника его библейский персонаж Соломон становится христианином.

Мы рассмотрели далеко не все примеры переработки И. С. Мяндиным библейских сюжетов. Но и то, что представлено в статье, показывает печорского книжника не простым копиистом библейских сюжетов, а самостоятельно мыслящим писателем из крестьянской среды, наделяющим своих героев новыми чертами характера, привычками, идеологическими ориентирами. При этом синкретизм мяндинского сознания, в котором сосуществовали и христианские

¹ В Талмуде подробно передается легенда о перстне с выгравированным на нем именем Бога, при помощи которого царь Соломон укрощал демонов. «Печать» представляла собой символ из двух наложенных друг на друга равносторонних треугольников (Звезда Давида) [15].

² Легенда о Сломоновой печати была широко распространена в древнерусской литературе, особенно в списках XVII—XIX вв. См., например, «Повесть о рождении и похождениях царя Соломона» [16, с. 455—461]. Апокриф «О печати царя Соломона» читается и в сборнике с мяндинскими переделками ИРЛИ УЦ 66 (л. 238—240), откуда печорский книжник и мог почерпнуть этот апокрифический мотив.

идеи, и бытовой опыт прагматичного крестьянина, и мотивы и образы фольклора, которым была богата Усть-Цильма, и старообрядческие приоритеты в мире христианских идей, приводил к тому, что на разных этапах осмысления библейского сюжета его трактовка библейских образов могла меняться, и новая тенденция в осмыслении материала в корне меняла и сам сюжет, и характеристики его главных героев.

Таким образом, старообрядческая крестьянская литература XIX в., как мы видим на примере таких народных писателей, как И. С. Мяндин, устанавливала своеобразный мост между ветхозаветной древностью и средневековыми историческими сочинениями (Хронограф), наполняя созданные в них сюжеты и образы новым содержанием, приближая эти далекие сочинения к жизни русских крестьян совсем другой эпохи, живущих в «новое» время совсем в других природных и социальных условиях.

Библиографический список

1. Волкова Т. Ф. Рукописные сборники печорского книжника И. С. Мяндина // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Новосибирск, 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 201—215.

2. Малышев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе: сб. ст. / АН СССР, Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. Вып. 1. С. 326—337.

3. Волкова Т. Ф. Иван Степанович Мяндин — редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 839—890.

4. Лебедев Ю. В. Сергей Васильевич Максимов (1831—1901) // Максимов С. В. Избранные произведения: в 2 т. М.: Художественная лит-ра, 1987. Т. 1. Год на Севере. Ч. 1 и 2. С. 3—24.

5. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 1960. 215 с.

6. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII—XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. Т. 17. С. 561—604.

7. Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII—XIX вв. // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. Т. 18. С. 442—457.

8. Ромодановская Е. К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII—XIX вв. / отв. ред. Л. А. Дмитриев. Новосибирск: Наука, 1985. 384 с.

9. Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2005. 306 с.

10. Михайлова М. В. Библейский сюжет о царе Соломоне в хронографической и печорской редакциях // Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность: материалы Всерос. науч.-практ. конф. «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев», Сыктывкар, 15—16 мая 2008 г.: к 20-летию Отд. ред. и рукоп. кн. Науч. б-ки Сыктывкар. гос. ун-та. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. С. 72—82.

11. Волкова Т. Ф. Неизданные литературные переработки усть-цилемского книжника И. С. Мяндина (1823—1894) // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район: сборник материалов и исследований / отв. ред. Т. С. Канева. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. Вып. 2. С. 19—116. (Слово и текст в контексте культуры).

12. Косидовский З. Библейские сказания. М.: Политиздат, 1968. 456 с.

13. Чалкова Т. Ф. Повесть о царице и львице в обработке И. С. Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России: [сборник] / АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. Новосибирск, 1987. С. 234—249. (Археография и источниковедение Сибири).

14. Волкова Т. Ф. Библейский сюжет о Самсоне и Далиде в обработке печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Материалы / Центр истории и культуры старообрядчества имени боярыни Морозовой; Культурно-паломнический центр имени протопопа Аввакума; Культурно-просветительный центр «Старый Боровск»: в 2 т. М., 2014. Т. 2. С. 35—48.

15. Соломона печать // Власов В. Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. Т. 9: Ск-У. СПб.: Азбука-классика, 2008.

16. Памятники литературы Древней Руси: XVII век. Книга первая. М.: Художественная литература, 1988. 704 с.

References

1. Volkova T. F. Rukopisnye sborniki pechorskogo knizhnika I. S. Myandina [Hand-written collections of the Pechora scribe I. S. Myandina]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istorija, filologija* [Bulletin of the Novosibirsk State University. Series history, philology]. Novosibirsk, 2011, vol. 10, release 8: Philology, pp. 201—215. (In Russ.)

2. Malyshev V. I. Ust-Tsilemskaya obrabotka Povesti o tsarevne Persike. *Issledovaniya i materialy po drevnerusskoy literature : sbornik statey / AN SSSR, Institut mirovoy literatury im. A. M. Gorkogo* [Studies and materials on the Old Russian literature: collected articles / Academy of Sciences of the USSR, Institute of World Literature named. A. M. Gorky]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Press, 1961. Release 1, pp. 326—337. (In Russ.)

3. Volkova T. F. Ivan Stepanovich Myandin — redaktor drevnerusskih povestey (Nekotorye itogi izuchenija literaturnogo nasledija pechorskogo knizhnika) [Ivan Stepanovich Myandin — editor of Old Russian stories (Some results of studying the literary heritage of the Pechora scribe)]. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Sankt-Peterburg, 2006, vol. 57, pp. 839—890. (In Russ.)

4. Lebedev Yu. V. *Sergey Vasilyevich Maksimov (1831—1901)* [Sergey V. Maksimov (1831—1901)]. *Maksimov S. V. Izbrannyye proizvedeniya: v 2 t.* [Maksimov S. V. Selected Works: In 2 v.]. Moscow, Khudozhestvennaya lit-ra Publ, 1987, v. 1. *God na Severe. Chast pervaya i vtoraya* [Year in the North. Part one and second], pp. 3—24. (In Russ.)

5. Malyshev V. I. *Ust'-Tsilemskie rukopisnye sborniki XVI-XX vv.* [Ust-Tsilma manuscript collections XVIII—XX centuries]. Syktyvkar, Komi knizhnoe izdatelstvo, 1960. 215 p. (In Russ.)

6. Malyshev V. I. Ust'-Tsilemskie rukopisi XVII-XIX vv. istoricheskogo, literaturnogo i bytovogo sodержaniia [Ust-Tsilma manuscript of XVII—XIX centuries. historical, literary and domestic content]. *Trudy otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. Moscow; Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Press, 1961, vol. 17, pp. 561—604. (In Russ.)

7. Malyshev V. I. Perepiska i delovye bumagi ust'-tsilemskih krest'ian XVIII—XIX vv. [Correspondence and business papers of Ust-Tsilem peasants of the 18th—19th centuries]. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]. Moscow; Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Press, 1962, vol. 18, pp. 442—457. (In Russ.)

8. Romodanovskaja E. K. *Povesti o gordom care v rukopisnoj tradicii XVII—XIX vv.* [The story of the proud king in the manuscript tradition of the XVII—XIX centuries]. Novosibirsk, Nauka Publ, 1985, 384 p. (In Russ.).

9. Volkova T. F. *Drevnerusskaya literatura v krughe chteniya pechorskikh krestian. Pechorskiye redaktsii drevnerusskikh povestey* [Old Russian literature in the reading circle of Pechora peasants. Pechora editorial of ancient Russian stories]. Syktyvkar, Syktyvkar University Press, 2005. 306 p. (In Russ.).

10. Mikhaylova M. V. *Bibleyskiy syuzhet o tsare Solomone v hronograficheskoy i pechorskoj redaktsiyah* [The biblical story of King Solomon in chronological and Pechora editions]. *Duhovnoe nasledie narodov Respubliki Komi: istoriya i sovremennost: materialy Vseros. nauch.-prakt. konf. «Redkie knigi v fondah sovremennyih bibliotek, arhivov, muzeev»*, Syktyvkar, 15—16 maya 2008 g. (k 20-letiyu Otd. red. i rukop. kn. Nauch. b-ki Syktyvkar. gos. un-ta) [Spiritual heritage of peoples of the Republic of Komi: History and the Present: Materials Russian scientific and practical conference “Rare books in the collections of modern libraries, archives and museums” (the 20th anniversary of the Department of Rare Books and manuscripts of the Scientific Library SyktSU. Syktyvkar, May 15—16, 2008)]. Syktyvkar, Syktyvkar University Press, 2009, pp. 72—82. (In Russ.).

11. Volkova T. F. *Neizdannyye literaturnyye pererabotki ust-tsilemskogo knizhnika I. S. Myandina (1823—1894)* [Unpublished literary revisions of I. S. Myandin Ust-Tsilem scribe (1823—1894)]. *Knizhnyye tseny Respubliki Komi: Ust-Tsilemskiy rayon: sbornik materialov i issledovaniy, otv. red. T. S. Kaneva* [Book Centers of the Republic of Komi: Ust-Tsilemsky District: a collection of materials and research, Ed. ed. T. S. Kaneva]. Syktyvkar, Syktyvkar University Press, 2017. (Slovo i tekst v kontekste kultury. Release 2), pp. 19—116. (In Russ.).

12. Kosidovskiy Z. *Bibleyskie skazaniya* [Biblical stories]. Moscow, Politizdat, 1987, 456 p. (In Russ.).

13. Chalkova T. F. *Povest o tsaritse i lvitse v obrabotke I. S. Myandina* [The Tale of the Queen and the Lioness in the treatment of I. S. Myandin]. *Literatura i klassovaya borba epohi pozdnego feodalizma v Rossii: sbornik / AN SSSR, Sibirskoe otdelenie, Institut istorii, filologii i filosofii* [Literature and class struggle of the era of late feudalism in Russia: collection / Academy of Sciences of the USSR, Siberian Branch, Institute of History, Philology and Philosophy]. Novosibirsk, 1987, pp. 234—249 (*Arheografiya i istochnikovedenie Sibiri* [Archeography and Source Study of Siberia]). (In Russ.).

14. Volkova T. F. *Bibleyskiy syuzhet o Samsone i Dalide v obrabotke pechor-*

skogo krestianina-staroobryadtsa I. S. Myandina [Biblical story about Samson and Dalida in the treatment of the Pechora peasant-Old Believer I. S. Miandin]. *Staroobryadchestvo. Istoriya. Kultura. Sovremennost. Materialy. / Tsentr istorii i kul'tury staroobryadchestva imeni boyaryni Morozovoy; Kulturno-palomnicheskiy tsentr imeni protopopa Avvakuma; Kulturno-prosvetitelnyy tsentr «Staryy Borovsk»* [Old Believers. Story. Culture Modernity. Materials / Center for the History and Culture of the Old Believers named after the boyar Morozova; Cultural and Pilgrimage Center named after Protopopos Avvakum; Cultural and educational center «Old Borovsk»]. In 2 vol. Moscow, 2014, vol. 2, pp. 35—48. (In Russ.).

15. *Solomona pechat* [Solomon's seal]. *Vlasov V. G. Novyy entsiklopedicheskiy slovar izobrazitelnogo iskusstva: v 10 t, T. 9: Sk-U* [Vlasov V. G. New Encyclopedic Dictionary of Fine Arts: in 10 volumes, v. IX: sk-u]. Sankt-Peterburg, Azbukaklassika Publ, 2008. (In Russ.).

16. *Pamyatniki literaturyi Drevney Rusi: XVII vek. Kniga pervaya*. Moscow, Hudozhestvennaya literatura, 1988, 704 p. (In Russ.).

Н. Е. Двинина-Мирошниченко

Курс «Основы православной церковно-певческой культуры» в контексте профессионального музыкального образования¹

Статья посвящена проблемам современного профессионального образования, связанным с ситуацией малой просвещенности профессиональных музыкантов в вопросах истории и теории русской церковно-певческой культуры. По мнению автора статьи, основная проблема введения курса «Основы православной церковно-певческой культуры» в систему профессионального образования связана с тем, что сам курс является синтетической дисциплиной, предполагающей наличие специалистов-преподавателей широкого музыкального и культурологического профиля. Церковно-певческая культура требует изучения как базовая система жизнедеятельности православного человека.

Ключевые слова: православная церковно-певческая культура, обучение церковному пению, профессиональное музыкальное образование, церковное песнотворчество, регент, семантика пения, традиции канонического пения.

N. E. Dvinina-Miroshnichenko. Course «Fundamentals of orthodox church-singing culture» in the context of professional music education

The article is devoted to the problems of current professional education connected with a situation of low enlightenment of professional musicians in the history and theory of Russian church singing culture. According to the author, the main problem of introducing the course «Fundamentals of orthodox church singing culture» into the system of professional education is related to the fact that the course itself is a synthetic discipline, involving the presence of special-

¹ Примечание: работа выполнена под руководством доктора культурологии, доктора педагогических наук, профессора А. А. Аронова.

© Двинина-Мирошниченко Н. Е., 2019

ists-teachers of a wide musical and cultural profile. Church singing culture requires studying as a basic system of life of an orthodox person.

Keywords: *orthodox church singing culture, teaching church singing, professional music education, church singing, regency art, semantics of singing, traditions of canonical singing.*

29 января 2019 г. в рамках международной конференции «Музыкальная культура православного мира» XXVII Международных Рождественских образовательных чтений состоялся круглый стол, в работе которого приняли участие священнослужители, преподаватели музыкальных вузов, колледжей, школ искусств Москвы и др. городов России, зарубежные гости. В ходе дискуссии в том числе обсуждались актуальные вопросы современной богослужебной практики. Одной из острейших тем оказались проблемы совершенствования регентского искусства и недостатка образованных певчих. В качестве решения «наболевшего» вопроса был выдвинут ряд предложений по созданию высшего учебного заведения на базе Московской патриархии, которое обеспечило бы всевозрастающую потребность современной культуры в высокопрофессиональных специалистах в этой области. В частности, Н. В. Белов, преподаватель Музыкального колледжа им. Гнесиных, регент храма Святителя Григория Неокесарийского, осветив пути развития регентского искусства в России, высказал мнение значительной части регентов и священнослужителей о необходимости создания Патриаршей академии церковного пения. Тем не менее автор настоящей статьи, не отрицая значимости этого культурного шага — формирования нового вуза, занимает критическую позицию по отношению к высказанным предложениям и предпринимает попытку обозначить альтернативные пути выхода из сложившейся сложной ситуации в современной православной музыкальной культуре.

Глубокий анализ состояния церковного пения в наши дни прежде всего предполагает осознание важнейшей роли русской церковно-певческой культуры как многоуровневой и вместе с тем совершенной системы, охватывающей весь комплекс жизнедеятельности православного человека: от рождения и до смерти. Нельзя также преуменьшить значение календарной функции распевов, относящихся

и к определенному времени года, и ко времени сроков работы, и ко времени праздников. Нужно довести понимание православной церковной музыки современным россиянином до утверждения ее именно как значимой части национальной интонационно-языковой культуры, пронизывающей всю человеческую жизнь. И даже более — как саму православную жизнь. В этом контексте организация нового «регентского» вуза, позитивная по своей сути, все же не решает этой главной проблемы. И по некоторым параметрам даже идет вразрез с запросами современной культуры. Во-первых, вновь отчуждается узкий круг специалистов музыкально-богословского профиля, в то время как велика насущная потребность в образованных певчих в каждом небольшом приходе. Зачастую богослужение здесь совершается в сопровождении одного-двух полуобразованных певчих с посредственными слуховыми данными и сомнительным знанием устава. И даже этой ситуации рад настоятель, так как в противном случае всю певческую часть ему придется исполнять самому (что также нередко случается). Во-вторых, опасения вызывает и сам намечающийся процесс сакрализации церковно-певческой культуры. В результате вышеназванных преобразований особый статус приобретает диплом профессионального регента. Таким образом, талантливый дирижер со светским образованием может попасть в зависимость от музыкантов «средней руки», но являющихся дипломированными специалистами с регентским образованием. Дальнейшее развитие этой тенденции может привести к жестким ограничениям, подобным тому, как в XIX в. «аттестат регента третьего (низшего) разряда давал право разучивать с хором только простейший Обиход, издававшейся капеллой» [1, с. 130].

Решить круг обозначенных проблем, по нашему глубокому убеждению, должно введение курса «Основы православной церковно-певческой культуры» в систему профессионального музыкального образования, который потребует наличия специалистов-преподавателей широкого музыкального и культурологического профиля. Помимо знакомства с историей нашей культуры, помимо изучения интереснейших особенностей богослужения Православной церкви, этот курс несет и ни с чем не сравнимое благоприятное психофизическое воздействие на личность, обусловленное трансцендентным характе-

ром церковно-певческой деятельности, направленной на донесение до слушателя текстов Писания, Предания и догматов Церкви.

Нельзя отрицать и тот факт, что студенты музыкальных вузов и колледжей, планомерно и последовательно изучающие строение богослужебных произведений западной церкви: мессы, реквиема и пр., — абсолютно незнакомы с последованием Всенощного бдения, Божественной литургии и др. богослужебных последований Православной церкви. Между тем история создания и архитектурно-особенности жанров православной церковно-певческой культуры — и уникальное национальное достояние, и интереснейшая страница истории мировой художественной культуры. Так в каноне Утрени мы наблюдаем тесную взаимосвязь Писания и поэтического слова Отцов Церкви. В ирмосах мы прослеживаем, как библейские пророчества связаны с темами Нового Завета. Таким образом, темы тропарей канона, прославляющих Праздник, открываются нам в свете библейских песен. Например, в 6-й Песне Пасхального канона «Снизшел еси в преисподняя земли! И сокрушил еси верей вечныя, содержащая связанная Христе, и тридневен яко от кита Иона, воскресл еси от гроба» мы видим, как предание о пророке Ионе (малодушно пытавшемся ускользнуть от веления Бога и попавшем во чрево морского животного) трансформируется в предожидание Воскресения Спасителя, который, как и Иона, был погребен в пещере на три дня. Эта тема развивается далее в тропарях, представляющих собой настоящее богословие в стихах. Князь В. Ф. Одоевский, указывая на глубокую символику канона, подчеркивал, что это «не суть одно выражение благочестивого чувства», а весомая «часть историко-догматического учения Православной Церкви» [2, с. 68].

В традиционной практике богослужения целиком поется только Пасхальный канон, в остальных канонах, собственно, певческую часть составляют только ирмосы и катавасия. Это фактическая сторона сегодняшнего богослужения. Тем не менее автор современного учебного пособия по литургике М. С. Красовицкая подтверждает возможность и более усердного исполнения устава, поскольку теоретическое «знание остается умственным, а не сердечным» [3, с. 124], имея в виду полное пропевание всех тропарей канона антифонно двумя хорами. В качестве примера М. С. Красовицкая приводит вос-

поминания М. Н. Скабаллановича о дискуссии между профессорами Киевской Академии, в результате которой «были собраны добровольцы, которые решатся петь с вечера до утра», и несмотря на требования «прекратить этот опасный эксперимент», всеобщая была отслужена со всеми уставными требованиями с 6 вечера до 2 часов ночи; примечательно то, что «смертельно обиделись на... профессор» те, кто не был предупрежден об «идеальном бдении» [3, с. 123—124]. На сегодняшний день этот идеал практически недостижим.

Несомненно, новый профиль должен включать катехизаторский аспект. Но не менее важны в стремлении проникнуть в самую суть православного музыкального канона и знания об общем каноне церковных искусств, в особенности об иконописном. Иконографический канон содержит не только систему архетипов, отвечающую музыкальной системе распевов Осмогласия, но и аналогичные условности в написании, отражающие категории православного искусства: вневременность, всепространственность, светоносность, стремление к первообразности. Это даст определенный импульс к правильному пониманию учащимися и студентами архитектоники современного богослужения (литургики), различных православных традиций, в частности византийской, коптской, сербской, болгарской, грузинской; поднимет интерес к истории возникновения жанров церковной музыки.

Ошибочно было бы думать, что данный курс представляет определенную актуальность только для смежных специальностей с факультетом хорового дирижирования, например: музыковедов, фольклористов, вокалистов и пр. Не менее востребован этот курс для всех направлений искусствоведения, филологии, культурологии, философии. Так, изучение церковно-славянского языка в рамках церковного пения является одним из видов поддержки функционирования грамматики древних языковых форм русского языка, древние памятники письменности предстают здесь «живыми» и практически востребованными. Регулярное соприкосновение с образцами древнерусского языка, знание алфавита и системы записи чисел, древних грамматических и лексических особенностей языка представляют на сегодняшний день существенное подспорье при чтении новых академических изданий (например, «Библиотеки литературы

Древней Руси» в 20 т.). Идеино-философское содержание православной музыкальной культуры, несомненно, может быть рассмотрено более широко и изучаться во взаимодействии с народными жанрами древнерусской духовной культуры: духовными стихами и апокрифами. Основы церковно-славянского языка как носителя смыслов и значений семантического поля церковного песнотворчества должны стать базой для изучения церковного песнотворчества.

Теоретические знания, как известно, ничто без практического их применения. Определенными ориентирами в формировании и дальнейшем расширении курса «Основы православной церковно-певческой культуры» могут служить образовательная и научная деятельность кафедры древнерусского пения Санкт-Петербургской консерватории. На кафедре композиции РАМ им. Гнесиных композитор, доцент кафедры В. Б. Довгань ведет с 2004 г. уникальный курс гармонизации знаменного распева для студентов композиторского факультета «Основы композиции православной духовной музыки». Высокий уровень студенческих работ — канонических гармонизаций стихир, ирмосов, задостойников и др. песнопений, говорит о плодотворности курса и желательности его включения в программы российских музыкальных учебных заведений. Определенная работа, основанная на современных методах преподавания истории и теории канонического церковного песнотворчества, предполагается в рамках нового факультативного курса «Церковное пение» в Тверском музыкальном колледже. Тем не менее без понимания календарной функции церковного песнотворчества, его семантики, без проникновения в суть архитектоники богослужения данный курс обречен на формальное дублирование курса хорового дирижирования. В то же время певческие факультеты богословских учебных заведений, включающие знания по литургике и истории жанров церковного пения, не обладают преимуществами системного музыкального образования профессиональных музыкальных учреждений, не обеспечивают востребованность современной российской культуры в повышении качества каждодневной практики богослужений.

Обобщая определенные требования, предъявляемые к новому курсу, хотелось бы подчеркнуть направленность данного профиля на изучение канонической культуры пения, которая подразумевает

исполнение без инструментального сопровождения, а также использование:

- канонических богослужебных текстов на церковно-славянском языке;
- системы Осмогласия;
- канонических жанров: псалма, кондака, канона и др.;
- канонических принципов работы с музыкальным материалом, характерных для православной певческой традиции: трихордовой структуры лада, мотивной комбинаторики, модальности, гетерофонии, метроритмической свободы, тембрового единообразия, эпического характера формы, фонизма «колокольности».

На сегодняшний день актуальность введения курса велика. Его необходимость обусловлена набирающими оборот процессами массовизации и коммерциализации современной музыкальной культуры и образования, в контексте которых остро стоят вопросы возрождения, сохранения и приумножения истинных национальных культурных ценностей. Именно сейчас как никогда назрела необходимость дать широкому кругу учащихся тот духовно-музыкальный фундамент знаний о богослужебной музыке Руси (России), который обновляет духовные скрепы нации, способствует сохранению «единого культурного кода народа» [4], восстанавливает утраченный пласт уникального интонационного фонда российской языковой культуры. «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» [5, с. 9], должен лечь в основу изучения, познания и практического воплощения традиций православного церковного пения.

Библиографический список

1. Дабаева И. П. О воспитании и образовании регентов и церковных певчих в современном учебном заведении // Южно-Российский Музыкальный альманах, № 4. Ростов н/Д: Ростовская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова, 2007. С. 129—131.
2. Одоевский В. Ф. Мнение кн. В. Ф. Одоевского по вопросам, возбужденным министром народного просвещения по делу о церковном пении (19 февраля 1866 года) // Русская духовная музыка в документах и материалах.

Т. З. Церковное пение пореформенной России в осмыслении современников (1861—1918) / сост. А. А. Наумов, М. П. Рахманова; вст. ст. комм. С. Г. Зверева. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 66—79.

3. Красовицкая М. С. Литургика / под ред. А. П. Севериненко М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 2000. 303 с.

4. Об утверждении государственной программы Российской Федерации «Развитие культуры и туризма на 2013—2020 годы»: Постановление Правительства РФ от 15 апреля 2014 г. № 317. URL: <http://ivo.garant.ru/#/document/70644226/paragraph/306:4> (дата обращения: 12.05.2017)

5. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М.: Правда, 1990. (Репринт. изд. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах свящ. Павла Флоренского. М.: Путь, 1914.) 496 с.

References

1. Dabayeva I. P. O vospitani i obrazovanii regentov i tserkovnyh pevchih v sovremennom uchebnom zavedenii [About the upbringing and education of church choir directors and church singers in a modern school]. *Yuzhno-rossiyskiy Muzykal'nyj al'manah (4)*. Rostov-on-Don, Publishing house of Rostov state conservatory named after S. V. Rachmaninov, 2007, pp. 129—131. (In Russ.)

2. Odоеvskij V. F. Mnenie kn. V. F. Odоеvskogo po voprosam, vzbuzhdennym ministrom narodnogo prosveshcheniya po delu o cerkovnom penii (19 fevralya 1866 goda) [Opinion of prince V. F. Odoyevsky on issues initiated by the Minister of Public Education in the case of church singing (February 19, 1866)]. *Russkaya duhovnaya muzyka v dokumentah i materialah. T. 3. Cerkovnoe penie poreformennoj Rossii v osmyslenii sovremennikov (1861—1918)* [Russian spiritual music in documents and materials. Vol.3. Church singing of post-reform Russia in the understanding of contemporaries (1861—1918)]. Moscow, Yazyki slavyanskoj kultury Publ, 2002, pp. 66—79. (In Russ.)

3. Krasovickaya M. S. *Liturgika [Liturgics]*. Moscow, Publishing house of the St. Tikhon Orthodox Theological Institute, 2000, 303 p. (In Russ.)

4. Ozhidaemye rezultaty realizacii Programmy [Expected results of the Program]. *Postanovlenie Pravitel'stva RF ot 15 aprelya 2014 g. № 317 «Ob utverzhenii gosudarstvennoj programmy Rossijskoj Federacii «Razvitie kul'tury i turizma na 2013—2020 gody»* [Decree of the Government of the Russian Federation of April 15, 2014 № 317 «On approval of the state program of the

Russian Federation "development of culture and tourism" for 2013—2020»]. Available at: <http://ivo.garant.ru/#/document/70644226/paragraph/306:4> (accessed 12.05.2017)

5. Florensky P. A. *Stolp i utverzhdenie istiny* [The pillar and ground of the truth] vol. 1. Moscow, Pravda Publ., 1990. 496 p. (In Russ.)

S. N. Zykov

Sacred-meaning framework of Udmurt homespun fabric for traditional woman's outfit

A symbiosis of material world and a belief system constituted a fabric of life for a family line of pagan Udmurts. A traditional woman's outfit featured a rather singular pattern filled with knowledge and meaning to shape a magical protective cocoon around a woman. A combination of fabric, decorative components, supplements, and other elements brought to harmony in a particular manner created a unique sacred image of the Udmurt outfit. In view of the drastic systematic shift of material world of the ethnic group we can see nowadays, attributable to globalization and industrialization of the society, it is essential to study the cultural phenomena and outline some potential ways to adjust these ethnic traditions to today's material world in order to preserve cultural heritage of ancestors. Some aspects of making a traditional Udmurt homespun fabric are presented herein from the perspective of a sacred semantic aura around a woman's outfit.

Keywords: *material world of the Udmurts, traditional homespun fabric, pattern of semantic images.*

С. Н. Зыков. Сакрально-смысловая основа удмуртского домотканого полотна для традиционного женского костюма

Симбиоз материального и мировоззренческого начала в языческом мире удмуртов являлся основой жизни рода. Национальная женская одежда имела особую информационно-смысловую организацию, выстраивая магический обереговый «кокон» женщины. Гармонизированный ансамбль тканей, декора, аксессуаров и других элементов формировал самобытный сакрально значимый образ удмуртского костюма. В условиях происходящей в настоящее время кардинальной системной переориентации вещного мира этноса, связанного с процессами глобализации и индустриализации общества, в целях сохранения культурного наследия

предков необходимо изучить этот культурный феномен, наметить возможные пути адаптации этнических традиций к современному вещному миру. В статье представлены особенности декоративных обереговых мотивов и традиционного домотканого полотна удмуртов с позиций формирования сакрально-смысловой ауры женской одежды.

Ключевые слова: вещной мир удмуртов, традиционное домотканое полотно, ансамбль смысловых образов.

A traditional Udmurt woman's outfit had its own unique semantic language suggesting a bond of its owner with gods and the other world. In other words, it reflected a general framework of pagan culture of the Finno-Ugrians. Each and every fashion item, its exclusive shaping, and embroidery had hidden magical functions and meanings binding together such notions as "woman" and "life", "nature" and "beauty", "the female principle" and "godly magic". Woman's clothing always had a guarding and protection function, indication of status, and semantic message, as Prof. I. L. Sirotina [1, p. 238] noted. Basically, a traditional woman's outfit has for centuries been one of the most important tangible media and source of special semantic meaning for the Udmurts. It is appropriate at this point to recall a statement of V. V. Stasov [2, p. 16] that each dash had its own meaning in a woman's outfit, being a word, an expression of known concepts or ideas, and that rows of patterns on fabric formed a coherent speech, sequence of melodies, intended not only for eyes but for mind and senses as well. It is the unique ethnic semantic environment of the Udmurts, consisting of sacred objects, decorative components, and rituals, that has been defining their identity throughout the centuries, establishing an interconnected system of non-material and material parts of the cultural world. When one studies material world of the Udmurts, it is essential to call attention to the fact that closedness of the community specific to the Udmurts and, subsequently, minor impact of external modifiers allowed for their ethnic information realm to retain its unique consistent cultural specifics for a long while. This resulted in the possibility to dismiss a time-based diversity of the objects under research to a known degree. As a rule, semantic meaning intrinsic to the ethnic group was expressed with a certain sacredly adequate set of magical tangible objects, which by all means was directly embodied in a woman's outfit.

The challenge to adjust Finno-Ugric semantic images to today's material world is quite sensitive at the present day. This may be associated with unfaltering natural but permanent vanishing of traditional ethnic objects (wooden dwelling units, household items, clothing, etc.) which represented not merely singular specimens of ethnic art but also tangible media of spirituality and a belief system. A symbiosis of material and spiritual worlds in ethnic culture of the Finno-Ugrians had been forming for centuries up until an era of intensive industrialization. This is the time period with respect to which the cultural phenomenon could be appraised as an established quasi-stable structure that, however, was already plagued by general globalization and danger of complete extinction. First and foremost, the phenomenon was described by the ability to unfailingly reflect one or another aspect of worldview beliefs of the ethnic group almost in all specimens of traditional design, so that a distinctive well-balanced material world of the Udmurts, highly charged with unmatched mythological meanings, was formed and a unique sacred aura covered every bit of its existence. An Udmurt (Finno-Ugric) woman's outfit is the aspect that should be particularly distinguished out of all range of material objects of the ethnic group. It was always defined not so much by its utility but rather a rigorous composition-informative and semantic structure that surrounded a woman as a distinctive protective cocoon, her sacred place and protection. It was the Great Goddess (the Great Mother) that was believed to be a protectress of Udmurt women. It was her magic that protected them [3, p. 659].

Image of the Great Mother is one of the most ancient and esteemed images in the pagan Udmurt mythology of the Finno-Ugrians. N. I. Shutova, the researcher, noted that this image embodied cohesion of the world we know, an idea of fertility and of everlasting renewal expressed in alternation of day and night, summer and winter, birth, development, death, and birth again [4, p. 222]. The image is sacredly based on worshipping the divine gift of giving a new life. Everything around that was capable of bringing life into the world was unexceptionally connected to the great feminine being of the Great Mother. In this respect, according to beliefs of the Udmurts, a woman, as a creature with a gift of child-bearing, represented human's affiliation to mysteries of nature and affinity with magical celestial forces. The sacred awe the pagans had of woman's capability to pro-

create offsprings developed into the belief that women had an immediate spiritual bond with the Great Mother, meaning that they could magically influence offspring of animals and harvest and ensure prosperity of the family line. That is the reason the Udmurts perceived a woman as a semantic image of the Great Mother, the guardian of nature and wildlife, which was decisively reflected in a woman's outfit.

Special sacred status in society was highlighted with unique embroidery in clothing and accessories directly related to the Great Mother (the Tribal Goddess) and the Great Feminine Principle. The examples include a diamond symbol (a pattern "mumy-pus" [5, p. 32] or a "maternity symbol") to stand for fertility, reproduction, and retention of the family line; a diamond symbol with tails in the form of angles or triangles (a pattern "kusko" or a symbol of a woman in labour, with the hands up and legs bent) [6, p. 80]; triangles and angles (a symbol of a woman's womb giving birth) [6, p. 80]; repetitive angles or decorative "herringbone" and "zig-zags", squares (symbols of woman's natural forces, fertile bottom as a footing, roots of the family tree, the goddess standing at the origin of the family line [7, p. 104]).

The symbols of the Great Mother and the feminine principle followed an Udmurt woman from the birth and altered subject to her age. Herewith, the clothing and accessories were not the only items that were given a sacred meaning, so were the items of household and labour (such as distaff). It shall be noted that forming and decoration of the Udmurt woman's articles are not particularly exquisite or complex. No doubt, this is due to certain process restrictions the ancient craftsmen had. So, in the old days, the technology of domestic weaving permitted decorative patterns only in the form of the simplest figures made of straight lines. That's exactly the way such well-known Udmurt decorative patterns as "mumy-pus", "kusko", etc. look like.

Magical abilities were given to clothing and homespun fabric not only by special protective decorative patterns indicative of worshiping and protection on the part of the Great Mother. The fibers of the plants used for weaving also contributed to sacred status of the fabric intended for traditional clothing and other loomwork.

Being pagan, the Udmurts identified themselves as a part of nature and worshipped its supernatural powers and gods. An extensive deploy-

ment of knowledge concerning health benefits and magical abilities of plants was a common practice. All natural objects were assigned a magical meaning which was implemented in folk medicine and various rites, weaving included. Traditionally, woven fabric was made of the plants that could be found or were cultivated on Udmurt lands, such as *flax*, *hemp*, *nettle*, etc. Let us consider magical abilities of these plants (as stand-alone folk medicine objects), which were naturally extended to a sacred aura of the woven fabric made of the plant fibers.

Flax was the basic agricultural crop cultivated within the territory of central and northern regions of Russia and traditionally used for home-spun fabric. It is appropriate to mention here that only a flax fabric was called “fabric” or “linen” in the days of old. Without elaborating on its health-giving powers used in folk medicine, it shall be highlighted that flax was always clearly associated with a woman (a girl) according to legends and beliefs. There even existed an instruction for young girls: “If you wish to be happy, you should get to see a field of blooming flax” [8]. Therefore, flax flowers were thought to bestow happiness to a woman. In the hope to be happy, a young Udmurt girl wore a flax-linen clothing to image a white pure birch from the sacred Udmurt grove called “lud”.

Nettle. Nettle is long since among the plants used by various ethnic groups for folk medicine and white magic. It is believed that nettle counteracts jinxes in addition to obvious health benefits. It is worth reminding here that materialized tangible and invisible sacred worlds universally co-exist and intertwine in pagan culture, which can be clearly seen in nettle.

In its natural environment, nettle protects its existence through stings. It was seemingly believed that these protection features remained intact after it was dried, but were transformed and transferred from matter into an invisible protective astral shell. Accordingly, nettle handling was subject to sacred operations as early as it was harvested. So, it was torn up with bare hands in spite of stings to preserve its magical abilities. It was never rooted out to maintain a sacred connection of the plant with its place of habitat as it bestowed its magical forces.

The way magical abilities of nettle were put to use by Udmurt women was traditional as well. They suspended nettle bundles above an entrance door, fumed their dwelling and family with nettle besom, put nettle leaves in kid’s boots or straw shoes, or made a pendant of a sack with

untreated salt mixed with dried nettle to hang around their husband's or betrothed's chest. Nettle was also used for making homespun fabric for a woman's outfit, contributing to the singular protective aura that surrounded the Udmurt women. Not only the plant fibers were interwoven with linen thread of homespun fabric but sometimes they even were its solid-woven warp.

Hemp (or "pysh" in Udmurt) was traditionally under cultivation on the Udmurt lands. Let us try to uncover its pagan semantic meaning, typical for both Slavic and Finno-Ugrians.

Hemp was referred to as "a grass that breaks" for a good reason. It was believed to be able to "break" familiar worldly ties and transfer consciousness into a specific altered state when a person could contact other worlds among the great cosmic tree (both underworld of ancestors and overworld of gods).

A capability to make an invisible contact with the other world and gods was the order of the day for an Udmurt woman traditionally perceived as having a special magical status in social ranking. Therefore, it was absolutely natural and even essential for Udmurt women to use hemp in all forms, such as hemp itself, its seeds, oil, etc. The Udmurts fumed rooms and objects with a hemp besom to appeal to gods for protection. The family of newly-weds threw hemp seeds over them during the wedding ceremony or put them inside the couple's shoes to protect against jinx.

Clearly, hemp fibers were used for making a homespun fabric to give it magical abilities of "a grass that breaks" to contact other worlds. It is notable that even the weaving itself was inevitably associated by pagans with magic of contacting gods. It stands to reason that a woman weaving a fabric was believed to be possessed by Mu-Kylchin, the Great Goddess.

As can be seen from the above, one can arrive at the idea that almost each kind of the fiber used for homespun fabric initially had one or another pagan semantic meaning unflinching imposed upon the clothing made thereof and forming a part of its magical aura.

It should be pointed out here that as trade and factory manufacturing (*Favrik* in Udmurt) were being developed, traditional feedstock for fabric, such as nettle, flax, hemp, was gradually substituted with brought-in materials (cotton or "paper" as the Udmurts called it, thin wool or worsted, etc.). The more cotton and wool having no any mythologized meaning for

the Udmurts were used for homespun fabric, the more its sacred meaning diminished by degrees. As a consequence, the unique input the traditional fabric contributed to generation of magical aura for a woman's outfit was being altered as well.

The traditions intrinsic to material world of the Udmurt (Finno-Ugric) culture embodied in classical national woman's clothing have substantially lost their power they had of being generators of unique semantic and informational space of the ethnic group.

A cohesive system to make traditional outfits sacred, from magic of the plant fibers used for homespun fabric to a comprehensive composition structure of protective patterns, has been continuously collapsing with the advent of factory manufacturing. Now, it is implemented in a modern Udmurt-themed woman's outfit all too often only in some decorative components that play merely artistic or aesthetic role. In light of the above, it appears to be beneficent and essential to protect the ethnic domain of traditional methods to make a woman's outfit sacred.

References

1. Sirotina I. L., Lysova N. Yu. Transformaciya narodnogo finno-ugorskogo kostyuma v sovremennom sociume [Transformation of Folk Finno-Ugric Costume in Contemporary Society]. *Vestnik Mordovskogo universiteta* [Journal of Mordovia State University]. Saransk, 2014, vol. 24, no. 4, pp. 238—245 (In Russ.)

2. Stasov V. V. *Russkij narodnyj ornament: Shit'e, tkani, kruzhevo* [Traditional Russian Ornament: Embroidery, Fabrics, Lacework]. Saint-Petersburg, 1987. 215 p. (In Russ.)

3. Zykov S. N. *Voploshchenie tradicionnogo finno-ugorskogo obraza velikoj materi v artefaktah i sovremennyh ob»ektah zhenskogo obihoda* [Embodiment of Traditional Finno-Ugric Image of the Great Mother in Artifacts and Modern Woman's Objects of Daily Use]. *Modern Problems of Science and Education*. 2014, no. 4, 659 p. Available at: <http://www.science-education.ru/118-14189> (accessed 07.08.2014).

4. Shutova N. I. *Dohristianskie kul'tovye pamyatniki v udmurtskoj religioznoj tradicii: opyt kompleksnogo issledovaniya* [Pre-Cristian Hieratic Monuments in the Udmurt Religious Tradition: Experience of Comprehensive Research]. Izhevsk, Udmurt Institute of History, Languages, and Literature of Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 2001, 304 p. (In Russ.)

5. Vinogradov S. N. Razvitie tradicionnyh izobrazitel'nyh motivov udmurtov [Development of Traditional Motifs of the Udmurts]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta* [Journal of Udmurt State University], 1994, no. 5, Publishing House of Udmurt State University, pp. 32—44. (In Russ.)

6. Bortnikova N. V. Material'nye nositeli tradicionnoj udmurtskoj simboliki [Tangible Medium of Traditional Udmurt Symbols]. *Finno-ugorskij mir* [Finno-Ugric World]. Saransk, Publishing House of Mordovia State University, 2013, no. 4 (17), pp. 77—81. (In Russ.)

7. Molchanova L. A. *Udmurtskij narodnyj kostyum (istoriya i simbolika)* [Traditional Udmurt Outfit (History and Symbolism)]. Izhevsk, 2006, 132 p. (In Russ.)

8. Ipatova O. M. *Len kak obereg silen'* [Flax as a Strong Source of Protective Aura]. Available at: <http://kostromka.ru/kostroma/sloboda/ipatova.php> (accessed 10.03.2019).

А. П. Люсий

**Тексты как личности: об авторский семиотике
И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова**

Рассматривается вклад И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова в развитие отечественной семиотики. Показывается актуальность их научной деятельности в деле обновления парадигмального базиса индивидуального сознания «человека-в-культуре» и дается оценка заявленной ими концепции национального семиозиса и его когнитивных механизмов, обуславливающих процесс самоконструирования русской культурно-национальной идентичности. Подчеркивается важность концептуального вывода исследователей, что национальный интертекст как форма существования культуры не является принадлежностью какого-либо одного уровня социокультурного семиозиса, но формируется в пространстве когнитивных переходов между ними.

Ключевые слова: *семиозис, концептуализация, интертекст, дискурс, система, континуум, знак, кодирование.*

A. P. Liusyi. Texts as personality: About author semiotics I. E. Fadeeva and V. A. Sulimov

The article is about the contribution of I. E. Fadeeva and V. A. Sulimov in the development of national semiotics. It shows the relevance of their scholarly activity in the renewal of the paradigmatic basis of individual consciousness of "human-in-culture" and gives an assessment of their concept of national semiosis and its cognitive mechanisms causing the process of self-design of Russian cultural-national identity. The author emphasizes the importance of the conceptual conclusion of the researchers that the national intertext as a form of existence of culture does not belong to any single level of sociocultural semiosis, but is formed in the space of cognitive transitions between different levels.

Keywords: *semiosis, conceptualization, intertext, discourse, system, continuum, coding, sign.*

Усложнение семиотических процессов — один из характерных признаков «текущей современности» (З. Бауман). Для И. Е. Фадеевой (1952—2017) и В. А. Сулимова (1952—2018) семиотика культуры стала и существенно обновленным ими предметом, и одновременно методом анализа, позволяющим проникать в существо многих социокультурных проблем, видеть и понимать трансформации индивидуального и социального сознания. Сознание современного человека было проанализировано ими в контексте текстовой деятельности и в максимально возможном приближении к одной из важнейших проблем современности — образованию человека в культуре.

Предложенная И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимовым редакция термина *семиозис*, с последующей концептуальной и эксклюзивной конкретизацией *национальный семиозис*, стала их основным вкладом в области семиотики вообще и семиотики культуры в частности. Необходимость в такой концепции возникла в кризисной семиотической ситуации, когда в качестве наиболее общего, глобального признака культуры стал определяться её ризомный характер. Именно это качество как способ и одновременно образ построения и развития культуры стал определять набор методологических следствий, каковыми стали нелинейность и децентрализация её развития, «разбегание» культурных форм и семантики культуры, а также связанная с этим диверсификация общих стандартов — эстетических, этических, аксиологических, социальных. Такая внутренняя подвижность, процессуальность и нефинальность культуры в целом и вариантов ее бытия в частности вела к ликвидации «не только семантического центра, но и единого кода, который мог бы оказывать центрирующее действие» [1, с. 128].

Эти и некоторые другие признаки современной культуры, которые, в частности, связаны с процессом порождения и восприятия текстов культуры — семиозисом, с характером и способами бытия субъекта культуры (человека-в-культуре), имеют семиотически не стабильный (симметрично не воспроизводимый) вид. При этом «систематическая» культурная проекция на текст — проекция тезаурусного типа, легко описываемая как национально-культурная картина мира, становится «рваной» и многофакторной, превращается не только в «нестрогую цитату», а в цитату с другим смыслом и языко-

вым оформлением. Содержание, смысл такой цитаты, содержательный характер интертекста напрямую зависит от (а) актуального состояния и характеристики информационных каналов гипертекста (интеллектуального пространства культуры в положении «здесь и сейчас») и (б) готовности к интеллектуальной деятельности и способа интеллектуальной деятельности воспринимающего («понимающего») сознания [2, с. 3—4].

Возможность смысла не дается заранее, не извлекается из словаря или схемы, а понимание не реализуется в процессе стандартного перевода воспринимаемого текста на язык мысли («раскодирования»). Это делается «через след и через утверждение отсылания, через *протописьмо*, которое и представляет собой эту возможность «отсыланий», а также через работу со знаками», которая становится не только повседневным умением сознания художника и мыслителя, но и достоянием повседневной деятельности человека в культуре.

Так происходит изменение характера и способов организации интеллектуальной деятельности, теперь представляющей собой нелинейный процесс выстраивания индивидуального кода «под когнитивную задачу», под текст как внутреннюю интенцию понимания. Изменения затрагивают и внутреннюю структуру семиотического, знакового мышления человека, воспринимающего мир как полевое образование с переменными компонентами и границами. Такой тип мышления превращается в особое когнитивное состояние, включающее в себя когнитивную готовность к решению сложных интеллектуальных задач внутри себя, во внутренней «смысловой вселенной», онтологически не повторяющей внешнюю.

«Нелинейные модели предполагают анализ мышления как состояния когнитивного поля, которое соединяет моменты мышления в единую конфигурацию локальных различий, не связанных с материальными структурами, а являющихся матрицей локальных связей, функций и векторов. Состояние поля динамично и насыщено энергией», — так А. П. Огурцов обосновывает новый поворот к объекту в гуманитарном мышлении [3, с. 69]. В этом принципиальная разница философского и культурологического методов познания — И. Е. Фадеева и В. А. Сулимов, в процессе утверждения специфики культурологического познания, в таком же ключе оказались нацеле-

ны, исходя из новой объектности, на установление нового субъекта семиотической деятельности.

Да, семиотика в их исполнении становится герменевтической и субъектной наукой. Здесь, по-видимому, сказывается герменевтическое правило единства мыслительных форм (семиотически наблюдаемых явлений) и смыслов (семиотически предполагаемых явлений) в рамках интеллектуально ориентированных высказываний (текстов). Семиотика и герменевтика оказываются связанными в рамках одного — когнитивно-символического — подхода, возможности которого не только не исчерпаны, но и вовсе не оценены.

Таким образом, сверхзадачей сыктывкарских ученых стала попытка взглянуть на семиотические проблемы современной культуры в ее исторической динамике не только с точки зрения уже утвердившихся понятий, а с учетом их, понятий, исторической же изменчивости. Ведь мир современной культуры — это мир постоянных растождествлений, утраты устойчивости и однозначности справедливых когда-то схем и моделей. Поскольку меняется сознание человека, вместе с ним меняется и семиотическое пространство. «Изменчивым является не только «план содержания» — изменчивой является сама структура знака: «треугольник» классической семиотики сменяется иными формами и конфигурациями, связи между его сторонами рушатся, открывая новые грани семиотики смысла» [2, с. 3].

Понятия языка культуры и текста культуры как независимого от формы, технологий и целей результата двойного процесса интерпретации/моделирования культурно-исторического опыта индивида, включающего в себя глубину культурно-исторической памяти и включенного тем самым в общую динамику культуры и социума, стали для Фадеевой и Сулимова центральными. Под семиозисом традиционно принято понимать процесс означивания смысла. Субъектом этого процесса предстает сознание обезличенного субъекта как усредненной нормы субъективности. Национальный же семиозис, в представлении этих исследователей, разворачивается как история не только в ее поверхностных, событийных, но и в глубинных, ментальных проявлениях. «Это процесс порождения и восприятия смыслов и их репрезентации в текстах культуры, по-

стоянного обновления и/или создания культурных языков и кодов. Национальный семиозис возникает как трансформация и передача смыслов в условиях накопления и развития логико-философских и дискурсивных практик, расширения информационных возможностей общества, усложнения форм и способов мышления, применение которых остро необходимо и индивидууму, и обществу» [2, с. 7].

И. Е. Фадеева и В. А. Сулимов так определяют основные когнитивные механизмы национального семиозиса: «концептуализация (построение логико-философских концепций мира), метафоризация (освоение мира через систему чувственных и художественных ассоциаций, образов), типизация (понимание мира как системы сходных по своему проявлению ситуаций, повествовательных единств (историй), качественных смысловых повторов). Информационные (или идеационные) источники русского национального семиозиса определяются так: система европейской науки и образования, система трансляции традиционной культуры и, что очень важно, — система трансцендентальной связи смыслов бытия (а значит — и культуры, и текстов культуры) с глубинными национальными символическими смыслами» [2, с. 7—8].

Эти источники обуславливают процесс самоконструирования русской культурно-национальной идентичности, который представляет собой «встраивание» своей культуры в определенный исторический фон. Такая нарративизация исторического процесса, начало которого авторы относят ко времени Ивана III, а продолжение связывают с Н. М. Карамзиным, превратила историю в предмет эстетической оценки, символически воспринимаемой целостностью, суггестивно воздействующей посредством интуитивно угаданных или рационально понятых архетипов и ценностей. Значимым был и процесс интериоризации текстов иных культур, которые, став фактом русского сознания, породили собственно русский интертекст. Это не только ряд мотивов, образов, сюжетов, но и возможности их интерпретации с помощью таких понятий, как «петербургский текст» русской культуры», «итальянский текст», «шиллеристский текст», «крымский текст», шеллингианский, ницшеанский и аналогичных других. Под «русским текстом» И. Фадеева и В. Сулимов понимают исследовательский конструкт, позволяющий рассматривать неко-

торые константы русской культуры — ценности, концепты, визуализированные или вербализованные смыслы, постоянно возобновляемые в новых социальных, исторических, культурных контекстах и порождающие нарративные модели и а-нарративные конструкции. Идентификационные модели складывающегося на протяжении двух последних столетий такого синтетического «русского текста», по мнению авторов, включили в себя две составляющие — экзистенциальную и маргинальную идентичности. «При этом маргинальное в рамках художественной рецепции позиционировалось как экзистенциальное (универсальная фигура Акакия Акакиевича стала, как известно, текстопорождающей моделью для русской литературы последующих столетий), а экзистенциальное обнаруживало себя в ситуациях маргинальности — “выброшенности” из мира или социума» [2, с. 226].

Тексты, собираемые в некоторые тематико-смысловые сгущения, суммарно составляют тот феномен, который также можно условно назвать вполне центрированными семиотическими империями, включающими в себя не только набор результирующих текстов (например, литературных), но и виртуально-визуальный ряд (фильмы, игровые и компьютерные версии, обучающие программы, картинки, символы, бренды и т. п.). Эти империи, к которым можно вполне отнести, к примеру, такие идеационные монстровые гиперобразования, как «Гарри Поттер», «Властелин колец» или, наконец, отечественный хит гиперпространственной коммуникации «Метро».

Авторы констатируют, что «выключение» или ослабление хотя бы одной из описанных выше систем когнитивного механизма может привести к прекращению воспроизводства текстов культуры — и, таким образом, к прекращению семиозиса. А это означает символическую смерть означаемого, более существенную, чем физическая смерть, которая может не прерывать процесс семиозиса. Систематическая не-реализация большинством субъектов культуры ее кода, концептуализированного или функционирующего под-сознательно, ведет к распаду «больших» социальных общностей. Таковы, в частности, результаты распада империй, потерявших или не нашедших общий код культуры, таковы результаты полиязыкового, поликультурного диссонанса, приведшего к развалу СССР.

Семиотически понимаемое Реальное, ссылаются авторы на С. Жижека («Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом») — это «не некая Вещь, которой нельзя достичь, а РАЗРЫВ, который лежит на нашем пути к ней, “скала” антагонизма, которая искажает наше видение воспринимаемого объекта, создавая частную, пристрастную перспективу» [2, с. 74]. На мой взгляд, это выглядит как невольная характеристика главного нашего «разрыв-текста», Петербургского текста русской культуры, с его каноническим монументом — Медным всадником, взмывающим со скалы архетипичного русского антагонизма. На взгляд же авторов, идея разрывности истины коррелирует с концепцией диалогичности смысла М. М. Бахтина, с его мыслью о том, что смысл может быть передан лишь посредством другого смысла, не только определяя нацеленность исследователя на диалог (диалог интерпретаций), но и перенося центр внимания на процесс продуцирования смысла как единственного способа существования сознания и самосознания (существования «Я»).

Континуальность психики и дискретность сознания создают то пространство разрыва, которое определяет необходимость креативных (когнитивных) усилий культуротворческих интенций. Осуществляя «интервенцию» (А. Бадью) смысла и создавая «плюралистическую вселенную», человек всегда творит не только субъективно опознаваемую индивидуальную «картину мира», но культуру как бесконечно пульсирующее пространство интеракции и переозначивания. Задача культурологии — ухватить ритмы и разрывы этой пульсации, пытаюсь угадать тот образ человека, который рождается из этих разрывов и ритмов.

Средоточие экзистенциального опыта (как предельно переживаемого, или переживаемого в предельных — «пограничных» — ситуациях, и тем самым противопоставленного повседневности) и область трансцендентного — предельно не-переживаемого — образует ту точку, в которой происходит «возгорание» смысла. Экзистенциальная природа смысла диктует меру его неопределенности; человек должен «подойти к границе, чтобы ощутить свою трансцендентность» (К. Ясперс) [2, с. 12].

По мнению И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова, наиболее значимым предметом культурологии является переход (система трансфор-

маций) из сферы смысла (включая сюда его онтологические, ценностные, когнитивные и эстетические параметры) в репрезентативные модели: артефактические, идеационные, поведенческие, действительностные, эмотивные. Такие репрезентирующие смысл модели и предлагается называть текстами культуры, расширив тем самым понимание текста в сферу процессуального и качественно меняя исследовательскую оптику. При этом в центр внимания помещается не семиотика означающего (включающая в себя в числе прочего и семантику), а процесс семантизации, означивания непроявленного — эстетического, экзистенциального, континуального субстрата.

Современная герменевтическая семиотика, утверждают авторы, это семиотика антропологическая, в центре которой новый феномен символической реальности — интеллектуальный субъект. Аспектом такого субъекта является, прежде всего, основной субъект современной текстовой деятельности (включающий в себя не только собственно человека, но и интегрирующее интеллектуальное устройство — текст). Но он также и основное «действующее лицо» интеллектуального пространства культуры, главный субъект образовательного пространства.

В семиотическом смысле интеллектуальный субъект есть **«оплотненный дискурс»**, который образуется в результате когнитивной реализации превосходства идиолекта над социолектом, заменившим стандартизированный национальный литературный язык. То есть историческая изменяемость текстуального присутствия индивидуального сознания в мире, начиная с логико-синтаксических моделей и образно-метафорических особенностей и заканчивая сюжетно-композиционными формами, определяется в конечном счете изменениями сознания, а не социальными, экономическими, идеологическими или политическими факторами.

Важный пункт семиотики И. Фадеевой и В. Сулимова — различение интерграницного и трансграницного мышлений. Первое из них — это мышление в рамках закрытых систем. Оно порождает пространство ошибочности всякого суждения, ситуацию падения смыслов, превращения их в систему мертвых определений («инструкцию по эксплуатации»). Второе — исторически сложившееся свойство (и привилегия) европейской цивилизации — стало

результатом изначальной креативности европейской культуры, позволившей выйти за пределы замкнутой системности (и повседневности). Отталкиваясь от понимания философом О. К. Румянцевым творчества как «разрушения границ, неважно — с природой или обществом (в этом смысле как экстаз), и потому трансцендентного», авторы утверждают экстазирующую силу креативности, возникающую как эффект преодоления границы (например, границы повседневной компетентности), в основе которой лежит набор интеллектуальных практик, преимущественно конструирование и воспроизведение [2, с. 73].

Еще одно из опознаваемых авторами пространств — кодовое пространство, представляющее собой когнитивно ориентированное смешение текстов и языков культуры, индивидуальных и социальных стилей, бесконечного ряда образных и символических форм и т. п. «Код “распаковывает” текстовую деятельность и семиозис в целом как центральный фактор когнитивного существования человека и общества. Вследствие этого «борьба за семиозис» все в возрастающей степени становится не только предметом научных дискуссий, но и базовым компонентом ответственной государственной политики, пригодной для моделирования «необходимого будущего» в его наиболее эффективной форме» [2, с. 92]. «Поэтому наиболее релевантным представлением о коде является, на наш взгляд, представление о нем не как о закрытой и самотождественной системе корреляций означающих и означаемых (идеологии), а как об открытом процессе кодирования и интерпретации, допускающем (под воздействием идеологий или дискурсивных практик) возможность множественности, незавершенности и параллельности описания проявленной реальности. По мнению У. Эко, явление поливариативной (“многокодовой”) реальности представляет собой процесс, “в котором сообщение меняется по мере того, как меняются коды, а использование тех или иных кодов диктуется идеологией и обстоятельствами, при этом вся знаковая система непрерывно перестраивается на основе опыта декофикации, и весь процесс предстает как *поступательное движение семиозиса*”» [2, с. 98].

Можно ли представить культуру как систему, как об этом писали в известной монографии («Культура как система») А. А. Пелипенко

и И. Г. Яковенко? [4] В частности, как систему текстов культуры, как пытался это сделать автор этих строк? [5] По мнению И. Фадеевой и В. Сулимова, в силу наличия символического слоя национальный культурный интертекст в целом **представлен в виде системы быть не может**. Это континуум, то есть переплетение символов, образов, мотивов и смыслов в совокупности со стратегиями их означивания и интерпретации, которое складывалось и продолжает складываться в историческом движении культуры. Именно символический, суггестивно-аффективный «слой» обуславливает континуальный, логически недифференцированный, а не системный характер интертекста как такового. В то же время национальный интертекст как форма существования культуры не является принадлежностью какого-либо одного уровня социокультурного семиозиса, но формируется в пространстве когнитивных переходов между ними.

В то же время, оценивая концепцию автора этих строк о русской культуре (выраженной прежде всего в литературе) как системы локальных текстов, И. Е. Фадеева в предисловии к моей книге «Московский текст: Текстологическая концепция русской культуры» (М., 2013) признает, что «масштабность задачи оправдана значимостью Московского текста для российской цивилизации: составляя основу национального самосознания, являясь эпицентром национального семиозиса, этот текст как бы вбирает в себя русское пространство и русскую историю. Двуетное движение — втягивание российского пространства в российское историческое время, центрированное Москвой, и исторического времени — в пространство Московского текста, делает его своего рода лакмусовой бумажкой русского цивилизационного развития. Описывающие себя и тем самым самовозрастающие тексты, связанные единством геополитического (и геопозитического) локуса — Москвой, сплавляют в единый узел исторические аллюзии, художественные движения, разбегающиеся от моря и до моря географическое пространство» [5, с. 5].

Сжатость последних столетий русской истории, оплотнив время, спроецировала его на плоскость нескольких исторически кратких отрезков: время, сгущенное в плоскости настоящего, стало *текстом культуры*, целостностью, определяющей историю. Отсюда отмеченная значимость Петербургского текста, провидчески обнаруженно-

го В. Н. Топоровым в пространстве русской ментальности, почти не имевшей — до XVIII века — исторической наррации, превратившей историческую последовательность в визуальный ее образ, в цитату, в музей — эфемерное и прекрасное пространство Санкт-Петербурга. Но отсюда значимость и Московского текста в его радикальном отличии от Петербургского. Если Петербургский текст, сгустив историческое время, жвав его до чеканного абриса визуального образа, вобрал в себя мировую культуру и всемирную историю, то Московский — реализовал центростремительные интенции российского пространства, став текстом, структура которого оказалась динамичной, протяженной во времени, не встраивающейся в фокус взгляда единого наблюдателя. И так, Московский текст — прямая противоположность Петербургскому: не время, сжатое до пространственного визуального образа, чреватого временем литературных нарраций, а бесконечное пространство, оплотненное в движении истории.

«Культурный интертекст, — возвращаемся к итоговой монографии исследователей «Семиозис», — (то есть пульсирующее, не системное континуальное целое) составляет одно из важнейших оснований национального самообоснования — амбивалентного процесса созидания/разрушения идентичности. Причем именно интертекст становится опытом трансформации дискретности культуры в ее непрерывность, когерентность: он выстраивает связи и семиотические скрепы, минуя идеологемы и другие способы легитимации “здесь и сейчас” посредством Письма» [2, с. 74].

Состояния семантической избыточности и/или семантической недостаточности стали важным фактором становления человека как субъекта современного культурно-информационного пространства. Первое из них (аффект семантической избыточности) создает ситуацию неудовлетворенности индивидуума набором значений и знаков, существующих в виде неупорядоченного личного словаря-тезауруса. Семантическая избыточность порождает ощущение информационной пустоты, фрагментации, а-парадигмальности и а-синтагматичности воспринимаемой информации, не включенной к тому же в прагматический уровень повседневной деятельности индивида, что лишний раз свидетельствует о деструктивных семиотических процессах, требуя либо перехода на более высокий уровень

абстракции, либо на иную систему кодов. Второй (аффект семантической недостаточности) проявляет себя как стремление создать новый словарь-тезаурус, позволяющий решить важную когнитивную задачу в новой системе координат.

Нельзя не согласиться с итоговым выводом авторов, что важнейшим для современного состояния становится *культурологический дискурс*, который переинтерпретирует (и переструктурирует) проблематику других наук, вводя их интеллектуальные наработки в широкий гуманитарный контекст. «Специфика метода понимания и интерпретации здесь позволяет включать в предметное поле различные социально-культурные феномены, выступающие объектом анализа других социально-гуманитарных наук» [2, с. 237]. Современная концепция русской истории также *может быть только культурологической*, что смыкается с постулированием культурологии как одной из исторических наук, но не исчерпывается им. Ведь понимание целостности и смысла русской или мировой истории, как и историко-литературного или историко-художественного процесса, может быть обусловлено все же пониманием культуры как *универсальной* самоорганизующейся и саморазвивающейся системы, определяющей бытие человека в его культурно-антропологическом, экзистенциальном, профессиональном и аксиологическом измерении. Отсюда государствосберегающая роль культурологии как особой интегративной сферы современного знания. Именно посредством освоения культурологической проблематики индивид способен сформировать индивидуальную картину мира, перейти к самостоятельному выстраиванию гипертекста культуры и пониманию собственной личности как человека-в-культуре, что позволяет выстроить верную стратегию современного образования. В уяснении этого заключается значение учения И. Фадеевой и В. Сулимова о семиозисе и субъективной антропологии символической реальности.

Что касается цивилизационной роли культурного текста (метатекста, локального текста), И. А. Фадеева уточняет позицию в развернутой рецензии на книгу автора этих строк «Новейший Аввакум: Текстуальная революция в России в свете Первой мировой Крымской семантической войны» (Saarbrücken: LAP, 2012): «...Культурный текст

— это «рационально обоснованный миф, то есть “вещь” или культурный артефакт, способный производить рефлексивную (психическую и интеллектуальную) работу, позволяющую достичь семантическому когерентному дискурсу “Россия” идеальной цели — обрести статус цивилизации, или цивилизационной системы». С этим нельзя не согласиться, однако с одной поправкой: обрести статус цивилизации, признаваемой иным сознанием, — не только интериоризованным, присвоенным своей культурой, но и иным как внешним, как ино-родным» [6].

В одной из последних статей В. А. Сулимов, развивая идею семиотической литературоцентричности, пишет, что «выбор этой области в качестве объекта культурологического исследования обусловлен в том числе тем, что русский литературный текст постсовременности демонстрирует те же качества, что и иные тексты культуры, например визуальные. Кроме того, литературные тексты демонстрируют большую «открытость» в деятельности когнитивных механизмов. К ярким и вполне сформировавшимся качествам текстов культуры относится трансформационность, пределы которой определяются (а) ассоциативными возможностями индивидуального сознания участников текстовой деятельности и (б) когнитивными характеристиками самого текста, задающего пределы собственной интерпретации. Качество трансформационности, являясь следствием континуальной или не-бинарной семиотики, оказывается главным фактором функционирования текста как ментальной основы семиозиса» [7].

Постулируется бытие *текста как личности*, инспирирование текстами «новой реальности», охватывающей все большее текстовое идеационное пространство. Это вызывает постперсоналистское изменение бытия индивидуума в виртуализированном контексте, превращение «реальной» (реактивной — в смысле господствующих психических механизмов) повседневности в «виртуальную» (рефлексивную или даже гипер-рефлексивную). Гипер-рефлексивная (при том, что гиперрефлексивный уровень И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова уникален) соотнесенность интертекста, интерсубъективности и виртуальности задает направление дальнейших гуманитарных исследований.

Надеюсь, данные размышления послужат началом масштабного обсуждения вклада И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова в отечественную гуманитаристику в контексте перспектив издания их наследия во всей своей полноте.

Библиографический список

1. Губин В. Д., Некрасова Е. Н. Человек в трех измерениях. М.: Изд-во РГГУ, 2010. 336 с.
2. Фадеева И. Е., Сулимов В. А. Семиозис: Субъективная антропология символической реальности. СПб.: Изд-во «Астерион», 2013. 252 с.
3. Огурцов А. П. Новый поворот к объекту в современном мышлении // Постнеклассика: философия, наука, культура: коллективная монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. СПб.: Издательский дом «Мирб», 2009. С. 58—72.
4. Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии. М.: Языки русской культуры, 1998. 271 с.
5. Люсьи А. П. Московский текст: Текстологическая концепция русской культуры. М.: Издательский дом «Вече», ООО «Русский импульс», 2013. 320 с.
6. Фадеева И. Е. Текстуальные революции как феномен российской цивилизации: от геоэтики к геосемиотике // Культурологический журнал. 2012/3(9). URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/157.html&j_id=11
7. Сулимов В. А. Самоотрансценденция и преодоление: аспекты смысловой деятельности // Человек. Культура. Образование. 2018. № 2. С. 40—48.

Reference

1. Gubin V. D., Nekrasova E. N. *Chelovek v trekh izmereniyah* [Man in three dimensions]. M., Izd-vo RGGU, 2010, 336 p. (In Russ.)
2. Fadeeva I. E., Sulimov V. A. *Semiozis: Sub»ektivnaya antropologiya simvolicheskoy real'nosti* [Semiosis: Subjective anthropology of symbolic reality]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Asterion», 2013, 252 p. (In Russ.)
3. Ogurcov A. P. *Novyj povorot k ob»ektu v sovremennom myshlenii* [New turn to the object in modern thinking]. *Postneklassika: filosofiya, nauka, kul'tura*:

Kollektivnaya monografiya [Post-non-classical: philosophy, science, culture: Collective monograph] Otv. red. L. P. Kiyashchenko i B. C. Stepin. St. Petersburg, Izdatel'skij dom «Mipb», 2009, pp. 58—72. (In Russ.)

4. Pelipenko A. A., Yakovenko I. G. *Kul'tura kak sistema. Strukturnaya morfologiya kul'tury. Edinstvo onto- i filogeneza. Izomorfizm myshleniya i istoriko-kul'turnoj fenomenologii* [Culture as a system. Structural morphology of culture. The unity of onto and phylogenesis. Isomorphism of thinking and historical and cultural phenomenolog]. Moscow, Yazyki russkoj kul'tury, 1998, 271 p. (In Russ.)

5. Lyusyj A. P. *Moskovskij tekst: Tekstologicheskaya koncepciya russkoj kul'tury* [Moscow text: Textological concept of Russian culture]. M.: Izdatel'skij dom «Veche», OOO «Russkij impul's», 2013, 320 p. (In Russ.)

6. Fadeeva I. E. *Tekstual'nye revolyucii kak fenomen rossijskoj civilizacii: ot geopoetiki k geosemiotike* [Textual revolutions as a phenomenon of Russian civilization: from geo-ethics to geo-semiotics]. *Kul'turologicheskij zhurnal* [Cultural journal]. 2012/3(9). Available at: http://cr-journal.ru/rus/journals/157.html&j_id=11 (In Russ.)

7. Sulimov V. A. *Samotranscendenciya i preodolenie: aspekty smyslovoj deyatel'nosti* [Self-transcendence and overcoming: aspects of semantic activity]. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education]. 2018, no. 2, pp. 40—48. (In Russ.)

Н. А. Хренов

Культура как цензура: факторы, влияющие на функционирование исторической памяти

В статье предпринята попытка интерпретации исторической памяти в соответствии с большими длительностями исторического времени, которые характерны для функционирования культуры. Отвергая принцип линейности в функционировании исторической памяти, автор доказывает, что ее активность часто свидетельствует о логике циклизма. Не отвергая значимость вклада в изучение исторической памяти таких западных философов, как А. Ассман, автор статьи пытается аргументировать положение о том, что функционирование исторической памяти регламентируется культурой. Историческая память несет на себе печать логики функционирования культуры. Особый интерес автора вызывает характерный для рубежа XX—XXI веков процесс изменения в отношениях человека со временем. Если до некоторых пор эти отношения регулировались модерном, то сегодня можно констатировать угасание этого мировосприятия. В связи с этим будущее, столь значимое для модерна, уступает место прошлому, а футуризм как мировосприятие сменяется пессимизмом. Отсюда возрастающий интерес науки к исторической памяти. Существенным выводом автора является то, что обращенный в будущее модерн способствовал забвению культуры, как и ее временным ритмам. Не случайно в истории угасание мировосприятия модерна происходит параллельно нарастанию интереса к культуре, о чем свидетельствуют успехи находящейся сегодня в становлении теории и истории культуры.

Ключевые слова: историческая память, модерн, линейный принцип, циклический принцип, индивидуальная память, коллективная память, травматический комплекс, переходная эпоха, футуризм, пессимизм, временный режим модерна, прогресс, время культуры, сиюминут-

ная история, коллективная идентичность, культура, виртуализация фактов, миф, утопия.

N. A. Khrenov. Culture as censorship: factors affecting the functioning of historical memory

The article attempts to interpret historical memory in accordance with the long duration of historical time, which is characteristic of the functioning of culture. Rejecting the principle of linearity in the functioning of historical memory, the author argues that its activity often testifies to the logic of cyclism. Without rejecting the significance of the contribution to the study of the historical memory of such Western philosophers as A. Assman, the author tries to argue the proposition that the functioning of historical memory is regulated by culture. Historical memory bears the imprint of the logic of the functioning of culture. Of particular interest to the author is the process of change in a person's relationship with time, characteristic of the turn of the twentieth and twenty-first centuries. If until some time these relations were regulated by modernity, today we can state the extinction of this worldview. In this regard, the future, so significant for modernity, gives way to the past, and futurism as a world perception is replaced by Passeism. Hence the increasing interest of science in historical memory. The author's significant conclusion is that the future-oriented modernity contributed to the oblivion of culture, as well as its temporal rhythms. It is no coincidence that the fading of the modern worldview takes place in parallel with the growth of interest in culture, as evidenced by the success of the theory and history of culture, which is now in the formation.

Keywords: *Historical memory, modernity, linear principle, cyclical principle, individual memory, collective memory, traumatic complex, transitional era, futurism, passeism, temporary modernity mode, progress, culture time, momentary history, collective identity, culture, virtualization of facts, myth, utopia*

Эффект остранения в функционировании исторической памяти: от В. Шкловского к Д. Вико.

С некоторых пор возникает ощущение, что развертывающаяся сегодня история возвращается в прошлое. Не в будущее, к чему мы в России привыкли, и к такому ощущению приучила привитая нам идея социализма как поздний архетипический образ всегда притя-

гательного, но, увы, несбыточного «золотого века», а именно в прошлое, например в ситуацию 20—30-х годов. Хотя есть основания сегодня улавливать ретроспекции и в куда более удаленные эпохи. У нас теперь все чаще вспоминают Ивана Грозного, и кинематограф вернул этот образ в фильме П. Лунгина «Царь» (2009). В кино вспомнили о еще более удаленных эпохах — о князе Владимире, например. Это случилось в фильме режиссера А. Кравчука «Викинг» (2016).

Да, собственно, ведь и тот период, что пригрезился автору этих строк (рубеж 20—30-х годов), тоже не обошелся без исторических прецедентов. Как тогда казалось, строили самое свободное в мире государство, а на самом деле имело место воспоминание о имперской идее в ее византийском варианте, в институционализации в виде сталинской империи. Совершалось что-то вроде прыжка в Средневековье. Не случайно еще в 20-е годы Н. Бердяеву, назвавшему свою книгу «Новое Средневековье», в которой он имел намерение объяснить происходящее в XX веке, тоже это самое Средневековье пригрезилось.

Вот такое слипание в восприятии воспроизводимых в художественных произведениях эпох превосходно представлено, например, в повести В. Сорокина «День опричника». Это слипание можно представить тем, что В. Шкловский назвал приемом, а выражением сути каждого такого приема он считал принцип остранения, т. е. представления воспроизводимых известных событий как совершенно незнакомых и неизвестных. Только слипание, которое имеем в виду мы, наоборот, означает, что в настоящем, ставшем незнакомым и непонятым, улавливается знакомое и в истории уже бывшее. Так, у В. Сорокина персонажи дwoятся: то ли действие происходит в наше время, т. е. в начале XXI века, то ли во времена Ивана Грозного.

Конечно, кинематограф и раньше тоже возвращал Средневековье. Это произошло в фильме С. Эйзенштейна «Иван Грозный». Но на этот раз такое использование истории для высказывания о современности далеко выходило за пределы дозволенного властью, и фильм было приказано уничтожить. Этот факт убедительно доказывает, что в историческую память можно не только вмешиваться, но и использовать ее в политических целях. Конечно, использованный С. Эйзенштейном прием слипания далек от того, как им пользуется

В. Сорокин. У С. Эйзенштейна это слипание оставалось в подтексте. Но вождь, тем не менее, его улавливал. Так что А. Бергсон был прав: прошлое постоянно вторгается в настоящее и пытается определять будущее. Вернее, с его помощью можно объяснять настоящее и программировать будущее. Это проблема не только сознания и подсознания. Она врывается в идеологию и ее выражает.

Но вернемся к той параллели, что нам пригрелилась. С нашей стороны никакой вины по поводу того, что она неожиданно возникла в сознании, нет. Мы отдаем отчет в том, что к этой аналогии, наверное, нельзя относиться серьезно. Но вообще-то, почему бы не отнестись к этому и серьезно, раз выдающиеся мыслители вроде Д. Вико улавливали и объясняли такое возвратное в истории движение в прошлое, которое блокировало утвержденную позднее философиями модерна, т. е. Просвещения, линейность в разворачивании времени. Автору этой статьи пригрелись 20—30-е годы, как он их представляет, а вот А. Герману пригрелись Средневековье, и появился фильм «Трудно быть богом». В конечном счете, что же такое художественное произведение, в котором воспроизводится прошлое, как не материализация пригрелившихся художнику разных периодов в истории, как не воскрешение исторической памяти, осуществляющей функцию комментария к настоящему?

Во время просмотра фильма Э. Климова «Агония» невозможно отделаться от мысли о том, что речь в нем идет о распаде отнюдь не только романовской, а именно сталинской империи. Но ведь не только о распаде сталинской империи, но и о самой сталинской империи говорить было невозможно. Даже и понятие-то «империя» в лексиконе большевиков отсутствовало. Не важно, будет ли это воскрешение прошлого в формах экранизации классики или оригинального сценария, авторы которых ставят своей задачей документальное воспроизведение того или иного события. Конечно, у А. Германа Средневековье получилось совсем иным, чем у С. Эйзенштейна. У С. Эйзенштейна время Ивана Грозного представило временем кровавой централизации, утверждения скреп в самых жестких формах как следствия постоянно надвигающейся с кризисом средневековой культуры смуты. А. Герману же пригрелилась смута уже не в российском государстве XVI века только, а смута пла-

нетарная, общемировая, в которой человеческая жизнь обесценилась до крайней степени.

Фильм А. Германа — иллюстрация к тезису Д. Вико о том, что варварство может иметь отношение не только к прошлому, но и к будущему. А, может быть, уже и к настоящему. Это не только комментарий, но и предупреждение человечеству, которое, как выразился Т. Адорно, утеряло память. Может быть, ученые в последние десятилетия и демонстрируют постоянное обращение к этой теме потому, что эта память и в самом деле утеряна. Так что сегодня приходится переоценивать не только тот принцип отношения ко времени, что задан модерном, но и сам модерн. Следует понять, как соотносится историческая память с той логикой развертывания истории, которая на протяжении всей эпохи модерна вытеснялась в подсознание.

Является ли причиной активизирующейся сегодня исторической памяти лишь травматический комплекс?

Вообще-то, введенная философами модерна логика необратимости в историческом времени, конечно, пришла в мир вместе с христианством, отрекшимся на своих ранних этапах от языческой культуры и перечеркнувшим многие достижения античности. Хотя ведь очевидно, что всю эту культуру пришлось реабилитировать, чем и занимались на Западе в течение многих последующих столетий. И конечно, к этому серьезно относился не только Д. Вико, но, например, П. Сорокин.

Автор также обнаружил интерес к такого рода возвратным в истории движениям у М. Кагана. Так, М. Каган констатирует, например в художественной эволюции, тупики, глубокие отступления и возвраты к генетически более ранним состояниям. Он имел в виду отступления от возникших в эпоху Ренессанса новаторских форм. Принцип возврата М. Каган склонен был рассматривать широко и готов был его усматривать даже в XX веке, но уже не в религиозных, а политических формах. Так, казалось бы, завоеванная в эпоху Ренессанса свобода личности с наступлением Реформации исчезает. «И действительно, — пишет М. Каган, — история протестантизма по-

казала, что раньше или позже и с той или иной степенью жестокости он должен был вернуться к подавлению свободы личности в религиозной сфере, вплоть до применения смертной казни к еретикам, ибо в любой форме религиозного сознания свойственна абсолютизация своего понимания бога, а значит, отрицание права личности на свободомыслие. Политическое сознание унаследовало от религиозного этот догматизм, равно как и способы физического уничтожения инакомыслящих, даже в пределах одной и той же идеологической доктрины — так это происходило во Франции в ходе Великой революции в конце XVIII века, а в XX столетии в Советском Союзе и в фашистской Германии» [1, с. 93].

Вот и хотелось бы такие возвратные в истории движения соотносить с тем, что сегодня нас так интересует, а именно с исторической памятью. Понятно, что если речь идет о забвении в истории целых периодов, а затем и об их возвращении в сознание, то тут следует говорить уже не об индивидуальной, а коллективной памяти, а эти виды памяти иногда не только не совпадают, но и резко расходятся. Хотелось бы понять, почему такие провалы в коллективной памяти происходят и вообще почему что-то происходит, когда упрятанные в подсознание исторические факты снова приходят в сознание и им овладевают.

В литературе по этому вопросу бросаются в глаза у разных авторов объяснения этого явления с помощью так называемого травматического комплекса, к которому вроде бы все объяснение и сводится. В связи с активизацией прошлого в искусстве как способе актуализации не просто исторической памяти, а той исторической памяти, что и в эпоху утвердившегося какого-то мировоззрения оказалась вытесненной в подсознание, часто употребляется понятие «травмы» как душевной раны. Его упоминает и авторитетный западный автор А. Ассман. «Самый яркий симптом ее (травмы. — Н. Х.) проявляется в том, — пишет он, — что травмированный человек по рукам и ногам связан какими-то тяжелыми событиями в прошлом, и это прошлое постоянно остается с ним, подрывая в нем ощущение самости и доверие к миру. Как и память, понятие травмы с 1980-х годов прочно вошло в сознание западного человека и глубоко изменило его интуицию, его ценности и эмоциональность.

Кровавые завоевания и разрушительные войны западных империй и народов конституируют «горячее прошлое», которое не исчезает автоматически лишь в силу уходящего времени, но остается с нами в нашем настоящем на «кровавых полях» Европы и во многих других местах по всему миру» [2, с. 29].

В мировых войнах и революциях прошлого столетия было совершено множество преступлений против человечности. Кажется, что иссякла и сама человечность. Да, сегодня эта утрата человечности проявляется в самых неожиданных формах, например в повседневной частной жизни, о чем свидетельствует фильм А. Звягинцева «Нелюбовь». Многие люди, оказавшиеся в таких мировых катаклизмах жертвами, уже ушли или уже уходят из жизни. Носители этих жертв исчезают. Кажется, что исчезает и иссякает и сама память об этих жертвах. Во всяком случае, иссякает память, называемая живой памятью, поскольку она закрепляется не в печатных источниках, а функционирует в процессе устного общения между живыми людьми. Так, очевидно, что эпизод из Второй мировой войны, связанный с воспроизведением в фильме А. Вайды «Катынь» расстрела польских офицеров в Катыни, длительное время в печатные источники не попадает. Но это вовсе не означает, что правду об этом преступлении не знали. Ее знали или о ней догадывались, но печатные издания ее обходили. Во время Московского международного кинофестиваля в 2019 году был показан фильм канадского режиссера Д. Дюрана «Память — это наша родина» о польских переселенцах, которые после изменения границ после подписания пакта Сталина — Риббентропа были отправлены в Сибирь. Тот, кто выжил, оказался в Африке. А когда спустя десятилетия после войны наступило потепление, поляки хотели вернуться на родину. Но родины уже не существовало. Эта родина не сохранилась в каких-то материальных артефактах. Оставалась просто живая память людей. Оставалась до тех пор, пока они были живы. Режиссер, поставивший своей целью восстановить эту нигде не зафиксированную историю, ориентировался именно на эту живую память.

Ближе к рубежу XX—XXI веков память о жертвах все заметней активизируется. Прежде всего, об индивидуальных жертвах. При этом жертвы возникают ведь не только в ситуации войны. Так, на-

пример, новый фильм А. Германа (младшего) «Довлатов» посвящен писателю, известность к которому пришла уже после его смерти, в том числе и в России, в которой при Советской власти даже в период оттепели его не признавали и не печатали. Писатель был выдвинут в эмиграцию. Его судьба, как и судьба его современника — поэта И. Бродского, который тоже появляется в фильме, воспроизводит извечный в русской литературе образ «лишнего» человека. Нет ничего более печального, чем человек, влюбленный в свое дело, который не получает отклика и не видит результатов своей деятельности. Но и наоборот, нет ничего более мерзкого, чем энергичные люди, шагающие от успеха к успеху, не подкрепленному соответствующими способностями. А ведь Довлатов, обращаясь к лагерной теме, не повторил ни Солженицына, ни Шаламова, которым человечество многим обязано именно в знании о сохраняющихся в памяти жертвах.

Однако проникающее в искусство новое травматическое настроение означает и нечто большее. Ведь вместе с конкретными людьми, ставшими жертвами, исчезает и человечность. Мир захлебнется в будущих войнах и катастрофах, если ему не удастся восстановить память о конкретных жертвах и вообще восстановить ценности гуманизма, о кризисе которого размышляли уже на рубеже XIX—XX веков. История XX века этот кризис подтвердила. Искусство и ощутило эту потребность современного человечества. «С возвращением нашего травматического прошлого, — пишет А. Ассман, — мы стали свидетелями резкой смены парадигмы исторических трудов, где жертвы истории с их пониманием прошлых событий бросили вызов победителям. Теперь мы живем в мире, где жертвы колониализма, рабства, Холокоста, мировых войн, геноцида, диктатур, апартеида и других преступлений против человечности по всему земному шару поднимают головы, чтобы рассказать, как все было с их точки зрения, и тем самым заявить о новом взгляде на исторические события» [2, с. 29].

Так, многим казалось, что страдания отдельных поэтов и художников в России в 60—70-х годах прошлого столетия — ничто по сравнению с необходимостью укреплять престиж империи, нечто такое, что не заслуживает внимания. На самом же деле мания укрепления

державы оборачивалась иссяканием человечности, что со временем становится проблемой. А художники, не получившие в свое время права голоса, в наше время становятся, как выражались в средние века, светильниками во тьме. Все это так, и травматическая тема активизации в современности исторической памяти, как наиболее очевидная, также, кажется, подтверждает имеющий место на рубеже XX—XXI веков поворот к прошлому.

Тем не менее смысл того, что мы называем поворотом в сторону прошлого, травматическим комплексом не исчерпывается. Травма — это частная тема в проблематике исторической памяти. Не исчерпывается смысл этого поворота и тем, что имеет место в постмодернизме, реабилитирующем в истории и культуре то, что для модернизма, обращенного в будущее и утверждающего новый режим времени, не существовало. Тем не менее сдвиг в сознании современного человечества все же происходит. Происходит он и в отношении ко времени.

Активизация исторической памяти как закономерность переходных эпох. Переходность как смута

Ставя вопрос именно так, мы вовсе не имеем желания удовлетворить лишь праздное любопытство и разгадать смысл параллели, что в нашем сознании возникла. Хотелось бы из этой зыбкой параллели извлечь какую-то логику, способную повлиять в том числе на методологию исторического изучения искусства. В последние годы интерес к исторической памяти явно возрастает. Об этом свидетельствуют появившиеся у нас переводы работ уже упомянутого нами А. Ассмана [3] и М. Хальбвакса [4]. Совсем недавно появилась книга столь известного в нашей стране Ж. Ле Гоффа [5]. Это активизировало и отечественную историческую и философскую мысль [6]. Хотя к этой проблеме она проявляла интерес и ранее.

Однако в этих работах не всегда можно обнаружить то, что нас в прихотливых проявлениях исторической памяти интересует. А интересует нас пробуждение исторической памяти и увеличение ее в объеме в ситуациях, которые время от времени в истории повторяются. Сегодня мы как раз и очутились в такой ситуации, которая

подтолкнула наше сознание, а точнее воображение, к ощущению, что из будущего, с которым до некоторого времени связывалась наша жизнь, а, еще точнее, жизнь предшествующих поколений, мы как-то так незаметно оказались в прошлом.

Изложив свое ощущение начавшейся прописки в прошлом, мы не будем пытаться вскрыть все причины и факторы, что к таким ощущениям приводят. Хотелось бы только показать, что это повторяющееся в истории и совершенно реальное явление время от времени человечество посещает. Это «время от времени» имеет обозначение. Взрыв исторической памяти, причем памяти коллективной, которая сегодня имеет место, есть выражение той исторической ситуации, что называется обычно переходной, чему мы в предыдущих своих публикациях уделили немало внимания [7]. То, что мы сегодня так привязаны к прошлому, о чем свидетельствуют многочисленные разборки между разными государствами, стремящимися избавиться от имперского комплекса и вернуться к некогда существовавшим эпохам и состояниям, есть явление, по-видимому, во многом временное, т. е. переходное. Можно даже обозначить его, как это делали отечественные историки применительно к другим периодам нашей истории, смутным временем. Оно, конечно, временное, что утешает, но от этого не перестает быть менее драматическим. Ведь стремление вернуться к тому состоянию, которое в истории когда-то имело место, т. е. состоянию, когда народ был включен сначала в российскую, а затем и в советскую империю, как раз и свидетельствует о взрыве памяти о прошлом, о прошлых состояниях. Оно и свидетельствует о полном обесценении будущего.

Когда начинается переходная ситуация, поздние уровни культуры, связанные с идеологическими и политическими установками, пронизывающими и искусство, разрушаются и актуализируются самые разные и предшествующие поздней истории уровни коллективного сознания и культуры в целом. Причем они актуализируются одновременно, что, конечно, не может не восприниматься хаосом. В этом смысле показательна, например, ситуация в эпоху, которую мы с некоторых пор называем «Серебряным веком». Тогда были причины возникновения этого хаоса, ведь разваливалась существовавшая длительное время империя. В русском искусстве рубеж XIX—XX

веков показателен именно переходностью, спровоцировавшей активность разных традиций, в том числе и самых древних. Такую активность можно проиллюстрировать ретроспекциями не только в византийскую культуру, но и поворотом в сторону Востока [8, с. 110]. Было заново открыто древнерусское искусство. Знаменитую рублевскую «Троицу» многие тогда увидели впервые.

Так, имея в виду художников, объединившихся вокруг журнала «Мир искусства», С. Маковский утверждал, что им всем была свойственна зачарованность красотой ушедших времен. Они увлекались забытыми памятниками истории искусства, в том числе созданных в стиле классицизма, близкой и далекой историей, «нашей византийской и варяжской историей, зачатой в легендарном Киеве, в Царьграде Палеологов, в Новгороде Великом, союзнике Ганзы, в кочевых татарских и в стриженных боскетах Людовика XIV...» [9, с. 70].

В связи с этим автору этих строк приходилось неоднократно цитировать очень точное и удивительно в данном случае уместное наблюдение А. Белого, выражающее суть свершающегося на рубеже XIX—XX веков как очередной в российской истории переходной ситуации. Пытаясь передать сущность символизма, А. Белый говорит, что в нем происходит и возврат к забытым формам немецкого романтизма, и воскресение Востока, и интерес к религиозным течениям Индии. Такой возврат напоминает так называемый александрийский период в истории античной культуры. А смысл этого самого александрийского периода как раз и состоял в том, что в нем одновременно оказывались функционирующими формы из разных эпох и культур, в том числе и тех, которые уже перестали существовать. «То действительно новое, что пленяет нас в символизме,— пишет А. Белый — есть попытка осветить глубочайшие противоречия современной культуры цветными лучами многообразных культур; мы ныне как бы переживаем все прошлое: Индия, Персия, Египет, как и Греция, как и Средневековье, —оживают, проносятся мимо нас, как проносятся мимо нас эпохи, нам более близкие. Говорят, что в важные часы жизни пред духовным взором человека пролетает вся его жизнь; ныне пред нами пролетает вся жизнь человечества; заключаем отсюда, что для всего человечества пробил важный час его жиз-

ни. Мы действительно осязаем что-то новое; но осязаем его в старом; в подавляющем обилии старого — новизна так называемого символизма» [10, с. 26].

Это выражающее суть переходности наблюдение, кажется, даже колеблет фундаментальную эстетическую конструкцию Гегеля о последовательном возникновении в истории Духа эстетических форм. Так, пожертвовав внешним выражением ради внутреннего содержания, художественный авангард в начале прошлого века прояснял смысл того, что Гегель называл романтической фазой. Но характерное для рубежа XIX—XX веков стремление преодолеть увлечение символизмом и модерном приводит к реабилитации классицизма, а вместе с ним и всего античного искусства. Кстати, эта реабилитация захватывает и советское искусство 30-х годов, например архитектуру, ориентирующуюся на античную классику. Недавно организованная в музее изобразительных искусств имени А. Пушкина выставка, посвященная Пиранези, — настоящее открытие. Удивляет резонанс работ Пиранези в советском искусстве. Но классицизм — это форма, выражающая, согласно Гегелю, смысл второй фазы.

И наконец, весь художественный авангард, начиная с символизма, из которого он вышел, демонстрирует тяготение к самой что ни на есть глубокой архаике, к символической фазе в гегелевском смысле. Все эти формы в искусстве XX века существовали одновременно, и такая одновременность свидетельствует о жажде создать и утвердить какую-то новую культуру, в которой все названные формы найдут свое место и окажутся в новых сочетаниях.

От будущего к прошлому. Поворот в функционировании исторической памяти как следствие кризиса модерна как мировосприятия

Конечно, такая ситуация, определяющая сегодня в том числе и искусство, в какой-то мере может быть объяснена отсутствующими в предшествующих переходных ситуациях актуальными социальными факторами. Но поскольку в истории это повторяющаяся ситуация, то это означает, что, несмотря на текучесть и изменчивость жизни, повторяются и факторы. Все подводит к тому, что такой взрыв

исторической памяти в переходных ситуациях приводит к распаду в истории линейности и к реабилитации цикличности, т. е. к тому уровню функционирования исторической памяти, на котором она обычно не обсуждается. Фиксируемая в истории циклическая логика — это альтернатива логике линейной. Но раз мы эту альтернативу уже обнаружили, то из нее обязаны извлечь для понимания исторической памяти нечто существенное.

В связи с этим невозможно не процитировать суждение Ж. Ле Гоффа по поводу линейного принципа, высказавшегося весьма эмоционально. «Следовало бы прекратить гордиться линейным по своему характеру непрерывным и глобальным прогрессом, воплощенным, прежде всего, в производящих впечатление достижениях науки и технологии, когда мы движемся от Гулага к пыткам, от нацистских лагерей смерти — к апартеиду и расизму, от ужасов войны — к ужасам голода. Лучшее знание всех континентов, в том числе принадлежащих третьему миру, и их истории позволяют покончить с мыслью о существовании единственной модели развития человеческих обществ» [5, с. 9].

Но такая модель была поколеблена еще П. Сорокиным. В своем фундаментальном труде по социодинамике культуры П. Сорокин доказывает, что в XX веке совершается переход от культуры, которую он называет культурой чувственного типа, к культуре альтернативной. Если в культуре чувственного типа, начало которой следует искать в Ренессансе, все было подчинено бесконечному становлению, т. е., выражаясь языком философов модерна, прогрессу, то альтернативная культура начинается с преодоления этого становления. Если с этим согласиться, то идею этого преодоления, пожалуй, впервые высказывает Ф. Ницше. Ведь обратной стороной бесконечного становления является процесс разрушения. Поэтому Ф. Ницше и формулирует: «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвигаю идею вечного возвращения» [11, с. 476].

Согласно Ф. Ницше, все, что существует, уже было бесконечное число раз и еще бесконечное число раз повторится. Но раз в истории на первый план выходит повторение, то, следовательно, можно говорить о функционировании исторической памяти в соответ-

ствии с циклической логикой. Главная мысль, которую хотелось бы донести, — это обнаружение связи во времени истории между исторической памятью и принципом циклизма. В какой-то степени повышение интереса к проблеме исторической памяти — это и время от времени повторяющаяся в истории ситуация и в то же время это проблема нашего времени, воспринимающегося неповторимым и не имеющим, как кажется, в истории прецедентов.

Вообще, историческую память как часть исторического сознания общества принято считать выражением духа современности, а этот дух почему-то очень мало интересуется настоящим. Из преувеличенного отношения к будущему мы сразу же переходим к такому же преувеличенному отношению к прошлому. На смену футуризму приходит пессимизм. Настоящее же из сознания почти выпадает. Х. Зедльмайр, например, утверждает, что современный человек избегает настоящего. Он тяготеет к существованию то в будущем, то в прошлом. «Когда совершенное бытие не желают искать и находить в истинном времени, — пишет он, — тогда его пытаются обнаружить либо в прошедшем (в том числе и в пространственном удалении, т. е. в прошлом, как бы дожившем до наших дней: у примитивных народов, в южных морях), либо в некоем далеком будущем» [12, с. 192].

Но, может быть, лучше об этом комплексе сказал Б. Паскаль, формулируя, что наше «Я» в настоящем никогда не достигает завершенности и окончательности, ибо просто не успевает. Так кратко время настоящего. Не эту ли мысль развивает в своих работах М. Бахтин? «Мы, — пишет Б. Паскаль, — никогда не завершаем в настоящем. Мы вспоминаем прошлое; мы предвкушаем будущее, словно хотим поторопить его слишком медленный шаг, или вспоминаем прошлое, чтобы остановить его мимолетность. Мы так неосмотрительны, что блуждаем по недоступным нам временам и вовсе не думаем о том единственном времени, которое нам принадлежит; так легкомысленны, что мечтаем только о воображаемых временах и без рассуждений бежим от единственно существующего в действительности. Это потому, что настоящее обычно нас ранит. Мы его прячем с глаз долой, потому что оно нас удручает, а если оно и приятно, то жалеем, что оно ускользает» [13, с. 21].

Разумеется, если суждения подобного рода принять за истину, то их следует как-то аргументировать. Тому, что в XX веке будущее постепенно обесценивалось, есть причины. Ориентация на будущее — выражение духа всей первой половины XX века. Это футуристическая эпоха, и идея социализма, которую пытались реализовать в России, будет одним из самых ярких примеров этой жажды будущего. Хотя, конечно, в какой-то мере можно считать, что устремленность в будущее в это время характерна для многих стран и народов. Можно утверждать, что эта доминанта будущего присуща целой большой эпохе, которую можно назвать модерном. Выражением этого поистине планетарного комплекса будет искусство, и, в частности, одно из самых ярких течений в искусстве — футуризм (а уж русский футуризм точно).

Хотя понятие футуризма А. Тойнби использует не только по отношению к искусству. Это понятие у него выражает целое мировоззрение, противостоящее архаизму и пессимизму. «Футуризм в его примитивной обнаженности представляет собой социальную форму крайнего отчаяния, — пишет он. — Первая попытка уйти от Настоящего — это повернуться лицом к Прошлому. Только после того, как бегство в Прошлое оказалось невозможным, Душа в отчаянной надежде совершает последний поворот, прощаясь с бесцветной и унылой действительностью Настоящего. Футуризм не только психологически менее естественен, чем архаизм, он и более труден для реализации. Причина здесь кроется в том, что архаизм впервые появляется в рядах правящего меньшинства, тогда как футуризм — порождение внутреннего пролетариата. А в любом распадающемся обществе правящее меньшинство прочно удерживается в седле, оставляя внутреннему пролетариату право тащиться в хвосте. Уходя от бесцветного Настоящего, футуризм устремляется в лучезарные дали новых исканий, рассчитывая обрести утраченную надежду» [14, с. 434].

С некоторого времени, а в России это время обычно называют «оттепелью», начинается постепенный переход к прошлому, т. е. начинает торжествовать пессимизм. Возможно, в этом процессе перехода от будущего к прошлому можно фиксировать какую-то остановку, когда настоящее повышается в цене. Эту жажду настоящего выразит

поэт А. Вознесенский в стихотворении «Ностальгия по-настоящему» (Я не знаю, как остальные // Но я чувствую жесточайшую, // Не по прошлому Ностальгию — // Ностальгию по настоящему» [15, т. 2, с. 199].

Но, конечно, такое восприятие настоящего присуще и предшествующим периодам. Например, его можно зафиксировать в XIX веке. Не случайно это столетие родило импрессионизм. Так, в дневнике А. Герцена за 1842 год мы находим такое суждение. «Если глубоко всмотреться в жизнь, конечно, высшее благо есть само существование — какие бы внешние обстановки ни были, — пишет А. Герцен. — Когда это поймут — поймут и, что в мире нет ничего глупее, как пренебрегать настоящим в пользу грядущего. Настоящее есть реальная сфера бытия. Каждую минуту, каждое наслаждение должно ловить, душа непрерывно должна быть раскрыта, наполняться, всасывать все окружающее и разливать в него свое. Цель жизни — жизнь» [16, с. 217]. Эту же мысль он повторит в дневнике 1844 года, касаясь нашего «проклятого невнимания к настоящему» и призывая «ценить каждое мгновение» [16, с. 294].

Это убеждение А. Герцена вводит в эпоху импрессионизма, который постепенно переходит в символизм. Но можно ли утверждать, что это упоение настоящим представляет длительный период? Может быть, настоящее — это лишь кратковременная остановка, мгновение в процессе переориентации или с прошлого на будущее, или с будущего на прошлое. Обрыв связей с будущим примечателен тем, что человек начинает сразу же, минувя настоящее, перемещаться в прошлое. Тем не менее о такой остановке на настоящем в иные периоды говорить можно. Что касается нашего времени, то эта страсть переселения и «прописки» в будущем, во второй половине XX века, пожалуй, порядком поостыла. А раз поостыла устремленность в будущее, то тут-то как раз, казалось бы, вступает в свои права настоящее. Но вступает ли?

Посмотрим, как это видит Августин, сталкивая два уровня восприятия времени — вечность и время, которое не позволяет сосредоточиться на настоящем, ибо прошлое мгновенно переходит в будущее. «Они, — пишет он, — пытаются понять сущность вечного, но до сих пор в потоке времени носится их сердце и до сих пор оно суетно.

Кто удержал бы и остановил его на месте: пусть минуту постоит неподвижно, пусть поймает отблеск всегда недвижимой сияющей вечности, пусть сравнит ее и время, никогда не останавливающееся. Пусть оно увидит, что они несравнимы: пусть увидит, что длительное время делает длительным множество преходящих мгновений, которые не могут не сменять одно другое; в вечности ничто не преходит, но пребывает как настоящее во всей полноте; время как настоящее в полноте своей пребывать не может. Пусть увидит, что все прошлое вытеснено будущим, все будущее следует за прошлым, и все прошлое и будущее создано Тем, Кто всегда пребывает, и от Него исходит» [17, с. 290].

Согласно Августину, получается, что невозможность существовать в настоящем объясняется вовсе не критическим отношением к жизни, ее отрицанием, а онтологическими особенностями времени. У Августина настоящее соотносится с мгновением, не успевающим предстать в своей полноте, ибо сразу же вытесняется прошлым и будущим. Вот и объяснение тому, что современный человек не может удержать настоящее и в нем существовать. Однако миг, что соотношен Августином с настоящим, оказывается вовсе и не настоящим. Для Августина этот миг предстает вечностью, растворяется в вечности, как бы не имея самостоятельной реальности.

**Временный режим проекта модерна и его последствия
для культуры. Этот режим как определяющая причина
возникновения во второй половине XX века
проблематики культуры**

Кратковременность пребывания в настоящем, возможно, объясняется тем, что оно противостоит воображению. Ведь в нашем восприятии как будущего, которого еще нет, так и прошлого, которого уже нет, торжествует свобода воображения, ибо дистанция как по отношению к будущему, так и по отношению к прошлому дисциплинирует воображение, сводя его к минимуму. Поэтому, лишаясь активности воображения, человек в своем контакте со временем ощущает дискомфорт. Конечно, произошедший во второй половине XX века сдвиг в восприятии времени исследователями зафиксирован. Так,

А. Ассман констатирует утрату будущим своей притягательности, пытаясь найти причину этого. «У нас больше нет возможности без разбору использовать его (будущее. — Н. Х.) как некую стремящуюся к нулю точку приложения наших желаний, целей и планов. Как это случилось? Почему на бирже нашей системы ценностей акции будущего вдруг упали?» [2, с. 17]. Подводя итог этому слову в восприятии времени, А. Ассман делает такое заключение: «Будущее утратило для нас свою светоносную силу, зато все больше в наше сознание вторгается прошлое» [2, с. 18].

Да, именно так. Все мы сегодня это ощущаем. С констатацией в наше время поворота на прошлое все ясно. Еще О. Тоффлер зафиксировал возникновение у современного человека страха перед будущим [18]. Но ведь этот страх перед будущим возник не сразу, он формируется постепенно. Его нарастание связано с утверждением целого мировосприятия, которое восприятие времени человеком организовывало. Можно утверждать, что появление страха — следствие целой большой эпохи с ее мировоззренческими и философскими установками. Как эту эпоху, продолжающуюся около трех столетий, можно назвать? В данном случае напрягать внимание не нужно. Эта эпоха давно названа. Это эпоха модерна.

Так философами и в первую очередь Ю. Хабермасом переименована эпоха Просвещения, в границах которой, разумеется, следует осмыслить и русскую революцию, а ее мы недавно вспоминали в связи с ее столетием. Модерн с его жестокостью и ускорением вообще приветствовал всякое разрушение традиционных государств и социумов и, следовательно, благословил век революций с присущей ей разрушительной стихией. Не случайно, когда А. Ассман дает характеристику так называемого нового режима времени, в качестве одной из самых репрезентативных для этого режима особенностей он называет страсть к разрушению и цитирует известное суждение М. Бакунина о разрушении как творческой страсти. Но именно в революции эта творческая страсть, как мы знаем, и проявляется. Но революция как способ радикально изменить социум, как это ни покажется странным и нелогичным, провоцирует выход на поверхность истории консервативных варварских комплексов. Провоцирует по логике контраста.

Но чтобы точнее представлять, что же в модерне было такого уязвимого, что со временем привело к распаду всего этого мировосприятия и возникновению постмодернизма с присущей ему терпимостью к традициям прошлого, нужно дать его характеристику. Эту характеристику нового режима времени А. Ассман предлагает, сведя ее к пяти основным аспектам. В его интерпретации модерн представлен понятием «временной режим культуры». Первый аспект у него связан с разрывом нового мировосприятия с прошлым, что так ярко проявилось в отечественном авангарде. Чтобы этот нигилизм модерна ощутить, его можно было бы проиллюстрировать каким-нибудь манифестом футуристов, например манифестом Т. Маринетти. «Мы стоим на последнем рубеже столетий!.. — утверждает он. — Зачем оглядываться назад, если мы хотим сокрушить таинственные двери Невозможного? Время и пространство умерли вчера. Мы уже живем в абсолюте, потому что мы создали вечную, вездесущую скорость» [19, с. 7]. Но если так, то зачем музеи, библиотеки, учебные заведения, архитектурные памятники? Но Т. Маринетти и предлагал эти «кладбища пустых усилий» уничтожать. «Давайте же, поджигайте библиотечные полки! Поверните каналы, чтобы они затопили музеи!.. Какой восторг видеть как плывут, покачиваясь, знаменитые старые полотна, потерявшие цвет и расплзшиеся!.. Берите кирки, топоры и молотки и крушите, крушите без жалости седые почтенные города» [Там же].

Такой разрыв с прошлым объясняется необходимостью в культивировании духа новизны и прогресса. Разрывы в функционировании этого мировосприятия и этой культуры предопределены прогрессом. Культивирование разрывов приводит к противостоянию прошлого и будущего. Разрывы и изменения оборачиваются прерывностью исторического процесса. Идея необратимого прогресса — следствие абсолютизации будущего. В модерне эта абсолютизация свершилась. Касаясь сознания времени в модерне, Ю. Хабермас употребляет понятия «революция», «прогресс», «эмансипация», «развитие», «кризис», «дух времени». Он пишет: «Модерн больше не может и не хочет формировать свои ориентиры и критерии по образцу какой-либо другой эпохи, он должен черпать свою нормативность из самого себя. Модерн видит себя однозначно самоотнесен-

ным. Этим объясняется неустойчивость самосознания и самопонимания, динамика попытки «определить» себя не исчерпана и сегодня» [20, с. 13].

Только вот удалось ли модерну сохранить эту жесткую установку и избежать того эффекта «слипания», т. е. осознания духа модерна с помощью исторических параллелей? Здесь возникают сомнения. Второй аспект временного режима культуры у А. Ассмана связан с абсолютизацией начала всего «здесь» и «сейчас». Начало уже связывается не с мифом, а только с создаваемыми рационально самим человеком конструктами, в которых, как показывает исторический опыт, много утопического. Предшествующие авторитеты, эпохи и традиции в восприятии времени теряют силу. Новое время начинает существовать с чистого листа, что можно иллюстрировать опять же русской революцией. Человеческую историю можно начать заново и в любой момент. Сам А. Ассман иллюстрирует это положение известным романом XVIII века Д. Дефо.

Но некоторые исследователи, и в частности Г. Флоровский, констатировали, что такой комплекс не чужд и ментальности русского человека. Но, конечно, дух модерна этот ментальный комплекс доводит до крайности. Как утверждает Г. Флоровский, история русской культуры вся в перебоях, отречениях, разочарованиях и разрывах. «Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана» [21, с. 500]. Но, судя по всему, русский человек таких разрывов не пугается, он снова и снова готов начинать жизнь с чистого листа. В душе русского человека «какие-то кочевые привычки, — привычка жить на развалинах или в походных шатрах» [21, с. 501]. Так что модерн, имеющий западное происхождение и соответствующий западной культуре как культуре самой динамичной, оказался не таким уж и чуждым ментальности русского человека.

Третий аспект временного режима модерна А. Ассман связывает с поощрением и оправданием необходимой для утверждения нового разрушительной стихии. Идею этого аспекта выразил, как уже отмечалось, М. Бакунин, для которого разрушительная деятельность является одновременно и созидательной, творческой. Разрушение — средство перманентного обновления. Разрушение — это в то же время отрицание прошлого, истории. Этот тезис, как констатиру-

ет А. Ассман, особенно подтверждается американской культурой и ментальностью американцев. Его можно иллюстрировать разрывом Америки как Нового света со старым миром Европы. Именно так, т. е. непреодолимым разрывом между Америкой и Европой характеризует Америку и Ж. Бодрийяр [22, с. 147]. Но дело в разрыве не только с Европой, но и с историей вообще. Идеи модернизации и глобализации порождены американской культурой и идентичностью.

Четвертый аспект временного режима времени А. Ассман связывает с возникшим в XIX веке новым методом получения, интерпретации и передачи исторического знания. Речь идет об институционализации архивов, музеев и исторической науки, что Т. Маринетти призывал уничтожить. Прошлое берется под контроль исторической науки. С этой точки зрения история становится самостоятельной по отношению к политике, к настоящему.

В данном случае эту мысль можно сформулировать точнее. С этого момента историческая наука могла бы стать самостоятельной, но, к сожалению, реальная история часто свидетельствует лишь о растворении исторического знания в политике и идеологии. Иначе говоря, в XIX веке родилась новая культурная ценность — историческое знание. История была отсечена от современности. Прошлое — это то, что раз и навсегда исчезло и не может служить резервом для настоящего и будущего. Итак, в эпоху модерна изобретается, вызывается к жизни понятие «историческое», что является следствием разрыва в историческом времени в связи и с французской революцией, и с революцией индустриальной.

Пятый и последний аспект у А. Ассмана связан с принципом ускорения как следствия изменений. В горбачевскую эпоху это понятие стремились превратить в ключевое понятие намечающихся реформ. Но вскоре забыли и о реформах, и об этом понятии. В понимании поколения начала 90-х годов прошлого века ускорение привело лишь к дальнейшему распаду, фактически стало ускорением распада. Между тем это понятие означает вынужденное обесценивание настоящего. Ускорение может проявляться на разных уровнях жизненного опыта человека. Оно проявляет себя и в повседневности, и в радикальных социальных сдвигах. Ускорение — это сокращение и умаление настоящего.

Быстрый ритм прогресса противоречит сохранению функционирующей в медленных ритмах традиции. Ускорение способно провоцировать сложности в адаптации человека к новым ритмам жизни и даже к стрессам. Вот это упразднение в результате ускорения медленных ритмов приводит к тому, что время больших длительностей, как его понимает Ф. Бродель, становится нечувствительным и даже, как может показаться, несуществующим. Однако жертвование большими длительностями времени — это не только проблема времени и проблема истории. Тут возникает чрезвычайно значимая и решающая для возникновения и становления новой науки — науки о культуре — проблема.

Конфликт времени культуры с «сиюминутной историей». Время культуры как «большое время»

Под возникновением новой проблемы следует понимать отношение между временем и культурой, историей и культурой и в конечном счете культурой и исторической памятью. Увлечение воссоздаваемой медиа сиюминутной историей приводит к тому, что память начинает регулироваться политическими установками, а, следовательно, политической властью. Между культурой и исторической памятью возникает посредник — пропаганда. Опираясь на суперсовременные технологии, она начинает доминировать, приводя к тому, что сегодня в гуманитарных науках стало популярным понятие «постправды». С помощью технологии на экранах создаются такие события, которых в реальной истории не существовало и не могло существовать. Так возникает цивилизация симулякров. О постмодернизме, кажется, начинают забывать, а вот введенное им понятие «симулякр» для современной эпохи становится ключевым. Все это становится основанием для фальсификации истории, т. е. использования истории в манипулятивных целях. Любой представитель власти, играя роль главы государства, диктует свою интерпретацию исторических событий, которые заново осмысляются в соответствии с выдвигаемыми им установками. Это можно фиксировать во всех странах и государствах.

Однако какие бы дикие примеры мы, иллюстрируя этот тезис, ни приводили, все же подлинным регулятором исторической памя-

ти оказывается прежде всего культура. Лишь в функционировании культуры можно отыскать и закономерности функционирования исторической памяти, ее флуктуации. Мы ставим проблему флуктуаций, т. е. вспыхиваний и угасаний исторической памяти, в зависимости от функционирования культуры. Неспособность разобраться в этом вопросе приводит к оправданию практики власти в ее современных формах как практики манипуляции. Все заменители культуры, пытающиеся регулировать историческую память, лишь неподлинны регуляторы. Возможность фальсифицировать историю и использовать историческую память в политических целях — это открытие не Сталина или каких-то политиков из других стран. Как и не теории некоторых историков, вроде М. Покровского, выдвинувшего в свое время тезис об истории как политике, опрокинутой в прошлое.

Такое манипулирование памятью стало возможным с момента возникновения модерна и его отношения к истории и времени. Но следует отметить, что само мировосприятие модерна, закрепленное в философии Просвещения, было реакцией на становление индустриального общества. Тут фиксируется двойная зависимость: становление индустриального общества стимулирует философскую мысль, а философская мысль освящает и оправдывает процессы индустриального общества. В самом деле, индустриальное, или массовое, общество существует в стихии кратковременных длительностей. Быстрая доставка информации о совершающихся в разных местах планеты событиях в телевизионных формах или в формах Интернета привязывают человека к тому, что Ж. Ле Гофф называет «сиюминутной историей» [5, с. 12].

Забвение способов измерения времени, когда в нем выделяются большие длительности, приводит к тому, что вся эпоха модерна, т. е. несколько столетий, превратила то, что мы сегодня называем «культурой» в, казалось бы, несуществующую реальность. Ведь время, измеряемое большими длительностями, — это время именно культуры. Человек стал существовать в социуме, который претерпевает перманентные изменения, бесконечное становление, против которого восстает Ф. Ницше. Такая ситуация — оборотная сторона выхода человека за пределы культуры. Человек эпохи модерна стремится ускорить процессы истории, но на этом пути оказывает-

ся культура, способная тормозить ускорение. Новый режим времени, о котором пишет А. Ассман, диктует ускорение, но культура разворачивается в медленных ритмах. Разрешение этой задачи приводит к насильственным образом навязываемому забвению, а то и к запрету культуры. То, что при советской власти стали чистить библиотечные фонды — не выдумка. Избавлялись даже от русских народных сказок, правда, ненадолго.

Такому обесцениванию культуры способствуют в том числе новые технологии, создающие иллюзию, что они являются эффективными заменителями культуры, особенно в массовых, или индустриальных, обществах, что вообще кажется совершенно невозможным. Да и активировавшаяся в эпоху тоталитарных режимов административно-бюрократическая система тоже претендует при решении каких-то задач на роль эффективного заменителя культуры. Собственно, это заметно и сегодня. Так, культура как сила, властвующая над памятью и забвением, перестает осуществлять в истории свои функции. Переход этих функций от культуры к бюрократии приводит к гипертрофии пропаганды и к манипулированию. «Показать себя властителем памяти и забвения — это одна из важнейших задач классов, групп и индивидов, которые господствовали и господствуют в исторических обществах. Забвение, замалчивание истории обнаруживает существование механизмов манипулирования коллективной памятью» [5, с. 82].

Многое свидетельствует о том, что столь пропагандируемый модерном прогресс сделал культуру как бы отсутствующим явлением. Конечно, философы модерна в своих суждениях не были столь вульгарны, как Т. Маринетти, но ведь латентное обесценивание культуры идет именно от них. Разумеется, это не могло не привести к печальным последствиям в области культуры, о чем размышляет Й. Хейзинга. Культура, пишет он, «обременена таким грузом всяческого вздора и нелепых идей, какого никогда прежде не несла миру. Что делать человеку с этой культурой? Разве фантом, возникающий перед нашим взором при слове "культура", имеет право носить это имя?» [23, с. 174].

Так, уже в XX веке, даже ближе к концу этого столетия, человечество словно спохватывается, и его внимание приковывается к куль-

туре. К культуре, значимость которой начинает ощущаться в тот момент, когда эта самая культура, кажется, уже перестала существовать. Во всяком случае, как полагает Й. Хейзинга, оказывается большой. Ведь не случайно в научный оборот В. Бычков вводит понятие «посткультура». Но раз культура становится предметом пристального внимания, то это обстоятельство уже свидетельствует о новом понимании исторической памяти. Вместе с вниманием к культуре происходит процесс реабилитации исторической памяти. Раз культура выходит из забвения, куда ее загоняет модерн, то вместе с этим становится реальностью и время культуры. Человек начинает ощущать, что существует в том времени, которое М. Бахтин называет «большим временем», а Ф. Бродель — временем больших длительностей. Но именно поэтому активизируется и историческая память, под воздействием которой свертывается «сиюминутная история», творящая медиа во многих ее проявлениях.

Понятно, что отношение ко времени, как его понимает модерн, не могло сохраняться на протяжении длительного исторического времени. Ведь такое к нему отношение стало для культуры разрушительным. Утверждение понимания времени в духе модерна наносило культуре ущерб, и эта ущербность нового режима времени какое-то время не была отрефлексирована.

Ставя вопрос о причинах происходящего в последние десятилетия XX века в мире поворота к прошлому, мы могли бы прийти к следующим заключениям. Никаких внешних причин такого поворота не существует. Была внутренняя причина. Модерн как мировосприятие изжил сам себя. «Модерное сознание, — пишет Ю. Хабермас, — перегруженное историческим знанием, утратило «пластическую силу жизни», которая позволяет людям с устремленным в будущее взглядом с готовностью «объяснять прошлое исходя из того, что составляет высшую силу современности» [20, с. 95].

Неудачи с революциями и разочарованием в них, как, впрочем, и в политических утопиях, привели к краху модерна. Модерн разошелся с реальностью, с жизнью. Наконец, он просто разошелся с историей, которую можно отождествить с жизнью, ибо и то, и другое представляет спонтанный, неконтролируемый процесс. Как же это произошло? И как это объяснить? Ведь если какое-то мировосприятие

возникает и себя утверждает, то это не случайно. Оно утверждает себя во благо социума, рождая и укрепляя единение людей и формируя их коллективную идентичность. Этим благом является и выживание социума, и его совершенствование. Все дело в том, что, сформировавшись, такое мировоззрение оказывается статичным и не предполагающим развитие, динамику. Но там, где нет движения и динамики, нет и жизни. Казалось бы, в этой статичности модерн обвинить трудно. Ведь динамизм, впервые в истории утверждаемый модерном, приводит к отрицанию не только прошлого и удаленного прошлого, но и непосредственно предшествующего настоящему. Как бы там ни было, но и модерн с его отрицанием прошлого и всего застывшего — всего лишь способ интерпретации истории, и, следовательно, навязываемая им истории схема для культуры оказалась разрушительной. Поэтому кризис модерна совпадает с повышением интереса к культуре.

Культура и ее роль в программировании функционирования исторической памяти

Развитие и динамику предполагает жизнь, т. е. история. Поскольку расхождение между системой мировоззренческих установок, с одной стороны, и жизнью, историей, с другой стороны, намечается и имеет продолжение даже в экстремальных ситуациях, вроде войн и революций, то его следует объяснить. Предназначение культуры как посредника связано не столько с радикальными сломami, от которых она заметно страдает, сколько с консервативными установками как способом противостоять разрывам в процессах преемственности. Культура ведь вообще существует во времени больших длительностей, к которому мы, будучи привязанными к так называемой сиюминутной истории, обычно нечувствительны. Как будто его не существует вообще, как не существует и самой культуры. Телевидение сегодня вообще обходится без культуры и транслирует одну пропаганду, привязывая массу к совершающимся событиям в настоящем и снабжая эти события официальным комментарием.

Но, как очевидно, культура все же существует, как существует и присущее ей время. Является реальностью и то, что именно она

принимает участие в организации в истории тех процессов, что, кажется, являются спонтанными и неконтролируемыми. Видимо, вопрос о взаимоотношениях исторической памяти и культуры — один из самых сложных вопросов еще и потому, что процесс этих взаимоотношений является латентным. Он не контролируется потому, что протекает бессознательно. Тем не менее в этих взаимоотношениях какие-то значимые моменты можно все же выделить. Поставим сначала наиболее общий вопрос: что на что больше влияет — история на культуру или культура на историю? Как мы договорились, культура предполагает организацию, а история — свободу и непредсказуемость. Однозначного ответа здесь дать невозможно. Но самый банальный ответ такой: влияет и история на культуру, и культура на историю. Это самый правильный ответ, только он не исчерпывает нюансов и всех сложностей в этих взаимоотношениях, которые постоянно изменяются. Более того, такой ответ этих сложностей избегает.

Начнем не с истории и не с культуры, а с народа или этноса, заинтересованного как в организации, так и в спонтанности и свободе, как в сохранении и поддержании норм, так и в их изменении. Прежде всего, существует народ, как бы его ни называть — племенем или этносом. А раз он существует, то это свидетельствует о том, что история уже началась, она развертывается, а следовательно, в ней можно фиксировать какие-то события. А вот культуры еще нет, она еще должна возникнуть в результате проб и ошибок во взаимоотношениях с природной средой. Если в организации жизни будет сделана ошибка, то народ из экстремальной ситуации может и не выйти. Чтобы народ продолжал существовать, он должен быть единым. Если не добиться единства, то в результате взаимоистребления он может исчезнуть. Значит, чтобы этого избежать, он должен в формах обрядов, ритуалов, мифов и т. д. постоянно напоминать себе о том, как укреплять единство и добиваться взаимопонимания, как укреплять отношения между поколениями, как социализировать молодых, как транслировать знания и т. д.

Все это и многое другое и есть культура. Одни формы культуры становятся весьма позитивными и сохраняются, другие хотя и возникают, но отторгаются, ибо не только не разрешают проблем, но и

создают новые. Если о некоторых формах нельзя сказать, что они помогают коллективу выживать, то о них забывают. Кстати, эту закономерность можно фиксировать и в сфере искусства. Ведь на ранних этапах истории искусство существовало в том числе и в устных формах. Способы его закрепления и сохранения не существовали. Таким единственным способом была память. Но память бывает в индивидуальных и коллективных формах. Следовательно, по этой причине до нас дошли лишь те формы искусства, что связаны именно с коллективной, а не с индивидуальной памятью. Результаты индивидуального творчества сохраняются лишь в том случае, если они совпадают с установками коллектива. В этом случае индивидуальное творчество трансформируется в коллективное. Власть коллективного над индивидуальным имеет место потому, что выделение индивида из коллективных форм — длительный исторический процесс. Индивидуальная память — явление более позднее, чем коллективная память. Как уже отмечалось, из всего, что предлагалось индивидом, сохранялось лишь то, что соотносилось с коллективными установками. Преобладание коллективной памяти приводило к контролю коллектива над эстетическими ценностями. Но такой контроль — следствие не только поздних этапов в истории.

Чтобы контроль имел место, культура должна оформиться в систему. До этого времени жизнь воспринималась непредсказуемой и, следовательно, пугающей. Этот страх перед неизведанным и непредсказуемым порождает фигуру могущественного бога. Это еще не культура, но, точнее сказать, только ее отдельные элементы. Со временем эти элементы должны трансформироваться в систему. Такая трансформация элементов в систему — дело времени. Но когда эта система достигается, можно утверждать, что взаимоотношения между историей и культурой приобретают новое качество. Теперь в этих взаимоотношениях уже лидирует не история, а культура. Культура превращается в средство контроля над стихией, которым человек постепенно овладевает. Хотя этот контроль может то усиливаться, то ослабевать. Ослабление культуры как детерминирующей системы может быть опасным. Пока культура не превратится в систему, она слабо влияет на историю. Что-то в этой ситуации она помогает преодолевать, а что-то нет.

Трансформация культуры в систему приводит к тому, что отношение народа к цепи исторических фактов становится избирательным. Культура из этих фактов уже отбирает те, которые повторяются. Эти повторы предполагают воспоминание о прошлом, возвращение в прошлое, а не только то, что назвали прогрессом. История демонстрирует множество фактов, но фактом культуры могут быть лишь некоторые из них, а именно, те, которые можно с полным правом назвать событиями. Культура признает лишь события, что способствуют выживанию народа. Она предрасположена высоко оценивать именно такие события и предрасположена к их повторению. Но в реальности повторяются лишь те события, которые культуре не противоречат. Почему же культура отбирает лишь некоторые факты? Потому, что ее предназначением является достижение позитивного единства членов коллектива, способного выживать в любой экстремальной ситуации и не истреблять себя. Примером может служить революция и гражданская война. Как же добиться позитивного единства социума? Необходимо культивировать положительный образ этого коллектива. По возможности, соотнося его с другими коллективами, не стремясь при этом проецировать на них образ врага, хотя это тоже случается. А также нужно добиваться, чтобы коллектив воспринимал каждого члена коллектива и весь коллектив в целом сквозь призму этого положительного образа. Этот образ — психологический регулятор совместной жизни людей в социуме и, естественно, выживания социума.

Так, пытаясь понять взаимоотношения между историей и культурой, как и культуру в функции регулятора коллективной памяти, мы подходим к объяснению происхождения еще одного явления в истории, а именно коллективной идентичности. Это последнее понятие, как и его функции, без представления о культуре и ее функциях по отношению к коллективной памяти понять невозможно. Это явление называется коллективной идентичностью. Разные формы культуры, в том числе, и в первую голову такая эффективная форма культуры, как искусство. Искусство к этому имеет прямое отношение. Роль искусства в утверждении и поддержании коллективной идентичности огромна. Художественные произведения возникают, отвечая на потребность заново пережить какие-то случившиеся

ся в истории события. Но в них есть и еще одна латентная функция, а именно перманентное воссоздание идеального представления того или иного народа о себе. Всякое отклонение от уже функционирующего и усвоенного такого образа провоцирует со стороны коллектива возмущение.

Следовательно, возникает сложнейшая проблема соотношения искусства и коллективной идентичности. Ведь искусство лишь с одной стороны связано с коллективной идентичностью. С другой стороны, в еще большей степени оно связано с жизнью, т. е. с историей. Если искусство сообщается с историей, то ему, как и жизни, присуща спонтанность, непредсказуемость, профетизм. Художник в своем творчестве часто выходит за пределы коллективной идентичности как охранительной для социума системы. Оно касается таких вопросов, которые запрещено задавать той отборочной системой при фиксации исторических фактов, которая есть культура. Входя в противоречие с коллективной идентичностью, художник одновременно входит в противоречие с чем-то большим, а именно с культурой. В функционировании культуры, предохраняющей коллективную идентичность от разложения, улавливается то, что ее роднит с цензурой. Конечно, культура — не цензура, но сравнение здесь все же напрашивается.

Тем не менее возникающее между искусством и культурой противоречие позитивно. Более того, искусство как социальный институт культуре необходимо. Ведь оно разрушает ту статичность, окаменелость, консерватизм культуры, которые со временем могут привести ее к слову. В искусстве зарождаются те элементы, которые будут определять форму коллективной идентичности, что придет на смену ставшей неадекватной коллективной идентичности, успешней стать барьером в движении духа и динамики жизни.

Культура как средство идеализации и виртуализации образа народа. Историческая наука против виртуализации. Искусство между виртуализацией и исторической реконструкцией

Вводя в нашу систему суждений культуру как посредника между мировоззренческими установками и историей, мы на какое-то вре-

мя оставили в стороне основной предмет нашего внимания — историческую память. Теперь, после того, как функции культуры уяснены, а они являются в том числе и психологическими, укрепляющими коллективную идентичность, к коллективной памяти следует вернуться. В каких отношениях находится культура и историческая память? Сейчас можно поставить вопрос так. Как функционирует коллективная память на том этапе истории, когда культура превратилась в систему и стала основанием коллективной идентичности? Видимо, в этом случае механизм исторической памяти вращается лишь в границах тех исторических фактов, которые получили коллективную положительную оценку, т. е. фактов, ставших событиями и оказавшихся в основании коллективной идентичности.

Но спрашивается, исчерпывается ли коллективная память лишь теми историческими фактами, которые стали событиями и легли в основании коллективной идентичности? Итак, культура организует историю. Она отбирает факты. Те факты, что способствуют единению и выживанию социума, она оценивает как события. Те факты, которые этому не соответствуют, она вытесняет на периферию, в подсознание. Эти факты остаются за пределами культуры. Но поскольку культура приобретает власть над историей, то эти факты оказываются и за пределами истории. Спрашивается, что с этими фактами делать? Являются ли они реальными? Дадут ли они о себе знать? Вытесняясь из истории, они все же образуют содержания памяти — и индивидуальной, и коллективной. Эта тенденция к вытеснению памяти приводит к такому состоянию, которое Т. Адорно обозначает как «человечество без памяти». Это состояние, видимо, как раз и является следствием стирания памяти массивным воздействием медиа. Той памяти, что соотносима и с культурой, и со свойственным ей типом времени.

В современном рационалистическом и постиндустриальном обществе память воспринимается чем-то вроде «иррационального остатка» [24, с. 38]. Ритмы современной жизни диктуют то, что человечество избавляется от памяти. Мы обратили на это внимание в связи с абсолютизацией в сфере медиа «сиюминутной истории» с ее кратковременными длительностями. Но есть ли у тех исторических фактов, что вытеснены в подсознание, шанс когда-либо стать собы-

тиями? Когда культура превращается в систему, в истории начинает утверждать себя принцип преемственности. Правда, история знает немало ситуаций, когда такая преемственность нарушается. Мы уже вслед за А. Ассманом констатировали, что нарушение преемственности модерн превратил в закономерность. Это в особенности происходит в переходные эпохи, когда разрывы в истории становятся закономерностью.

Здесь следует учесть то, что нами уже сформулировано. Когда культура становится системой, то такая системность превращается в основу коллективной идентичности. Иначе говоря, основой становится лишь цепь фактов, воспринимаемых как события. Становясь под воздействием установки культуры событиями, такие факты способствуют не только единению и, следовательно, выживанию социума в экстремальных ситуациях (войн и революций), но и идеализации тем или иным народом самого себя. В этой идеализации — многое не только от каких-то отобранных культурой реальных исторических фактов, но и от воображения, о чем мы сказали в начале статьи. В результате этого воображения образ, воспринимаемый коллективом как его собственный, пусть до конца и не осознаваемый, расщепляется на реальный и воображаемый, т. е. виртуальный.

Современными историками воображение уже не воспринимается чем-то историческому сознанию чуждым и незначительным. Наоборот, оно становится предметом исторического исследования. В связи с этим возникает возможность относиться к искусству как к предмету исторического исследования. Как утверждает Ж. Ле Гофф, воображаемое как предмет исследования тоже имеет историю. Существует история воображаемого, позволяющая литературные и художественные документы воспринимать «в качестве своеобразных исторических источников при условии признания их специфики» [5, с. 14]. Избирательность фактов ведет к идеализации. Ради выживания культура вынуждена освобождаться от всего негатива. Это ведет не только к идеализации, но и к виртуализации. Коллективная идентичность возникает на основе и идеализации, и визуализации.

Здесь самое время в логику наших суждений ввести историческую память в ее индивидуальных формах, которая в большей степени приближается к искусству, нежели память коллективная.

Утверждая так, мы вовсе не хотим индивидуальную память противопоставить памяти коллективной. В данном случае просто их простые отношения между собой следует иметь в виду. Так, если в коллективной памяти некоторые исторические факты отсутствуют, то их способна сохранять память индивидуальная. Тем более, в эпоху, когда техника предлагает самые разные и совершенные формы ее фиксации. Выражение индивидуальной памяти в искусстве позволяет вернуть некоторые исторические факты в коллективную память и вообще в культуру. В переходные эпохи может происходить разрушение идеализации и виртуализации коллективной памяти. Но вместе с этим разрушается и коллективная идентичность, основой которой является созданный народом образ самого себя. Но этот образ становится барьером для реконструкции реальных фактов, а к такой реконструкции историческая наука как раз и призвана.

Эти наши теоретические выводы можно проиллюстрировать тем взрывом лагерной литературы, что произошел после памятного XX съезда партии и доклада Н. С. Хрущева, сделанного на этом съезде. Ведь литература такого рода до этого просто не могла появиться. Но травматический комплекс, владевший многими, до этого времени проявиться не мог. Его взрыв в конце 50-х годов оказался возможным. И это совершилось. А. Синявский писал: «Лагерная тема сейчас — ведущая и центральная. За короткий срок мы тайком, тихой сапой сумели создать еще не виданную, небывалую в истории серию романов, повестей, поэм, мемуаров на каторжную мелодию» [25, с. 179]. Это обстоятельство давало опальному критику выразить свою гордость за вспыхнувший интерес к литературе, превращающей факты в события. «...У нас появилась если еще не первая по литературному уровню, то во всяком случае интереснейшая в мире словесность — вторая по отношению к выходящей печатной продукции» [25, с. 183].

Ярким выражением сдвигов между фактами и событиями в советской истории явилась публикация повести А. Солженицына «Один день Ивана Денисовича». Конечно, с этого времени далеко не все факты превратились в события. Этот процесс трансформации фактов в нашей истории растягивается на десятилетия. В этом процессе значимую роль сыграло искусство, и в частности литература и

кинематограф. Функции искусства в связи с этим можно связывать именно с этой трансформацией фактов в события. Далеко не все произведения, в которых факты превращаются в события, стали своеобразно достоянием общества. К таким произведениям, например, относятся романы В. Гроссмана «Жизнь и судьба» и «Прокляты и убиты» В. Астафьева или фильм А. Аскольдова «Комиссар».

**В каком случае вытесненный в подсознание
исторический факт превращается в факт сознания?
Трансформация факта в событие — свидетельство
разрушения или созидания коллективной идентичности?**

В связи с проблемой трансформации фактов в события, а также участием искусства в этой трансформации актуальным становится вопрос о периодизации в истории искусства [26, с. 253]. Как уже отмечалось, активизация исторической памяти в переходные эпохи резко возрастает. Но что можно называть применительно к советской и российской истории XX века переходной эпохой? Видимо, в этом уточнении периодизации решающим явлением оказывается не эпоха оттепели или горбачевская эпоха замышляемых, но не осуществленных реформ, как и не эпоха Путина, как ни хотелось бы давать характеристику последних десятилетий XX и первом десятилетии XXI веков. Решающим событием поздней истории России является все же, как нам представляется, распад той империи византийского образца, с помощью актуализации которой Сталин давал тойнбианский «творческий ответ» на Вызов истории, причем под Вызовом следует в какой-то мере считать и спровоцировавшую уже внешний Вызов со стороны Запада русскую революцию 1917 года.

Начавшийся с эпохи оттепели, а может быть, даже уже с момента окончания Второй мировой войны, как об этом говорит Б. Пастернак в своем романе «Доктор Живаго», надлом, а затем и распад советской империи все еще продолжается вплоть до сегодняшнего дня. Но, следовательно, раз не закончился период распада советской империи, продолжающийся хотя бы даже на психологическом уровне, значит, не закончился и переходный период. Следовательно, в этой ситуации активизация исторической памяти явно не ослабевает, а усили-

вается. Правда, эта активизация постоянно наталкивается на весьма мощные барьеры. Так, например, опыт исторической реконструкции «Мемориала» наталкивается не только на установки власти. Они отвергаются, в том числе и массой, бессознательно стремящейся сохранить тот образ державы и самой себя, что был в эпоху сталинской империи создан.

В данном случае хочется осудить и приговорить консерватизм массы, выбравшей не реальность, а постправду, симулякр. Но ведь в этом выборе массы есть нечто и от культуры. Культура ведь не есть все только чистенькое и благородное, с чем ее хочется отождествить, но это в том числе оставшиеся в истории следы от травматических потрясений и ментальные психологические комплексы. Эти сохраняющиеся в памяти следы способны актуализироваться, например в тех же фильмах и романах. В переходной ситуации продолжает работать и коллективная, и индивидуальная память. Активизируются и выходят в сознание не имевшие статуса события факты истории. Наконец, приходит их время. Именно их активизация свидетельствует о слабости коллективной идентичности. Она перестает соответствовать реальности, жизни. Виртуальная составляющая коллективной идентичности начинает восприниматься неадекватной. Иначе говоря, симулякром.

В переходные эпохи те факты, что до сих пор находились за пределами истории, начинают играть определяющую роль. Они вводятся в историю и становятся событиями. Проблема заключается в том, что эта закономерность общей истории, связанная с вытеснением фактов из истории и, наоборот, с их возвращением в историю, оказывается в том числе и закономерностью истории искусства. Может быть, прежде всего истории искусства, ибо искусство первым подает сигналы о противоречии между культурой и жизнью. Те художники и те произведения искусства, которые в момент их появления оценивались как маргинальные и вообще никак не оценивались, ибо, чтобы вынести оценку, а запрет на публикацию лишил этой возможности, в такие переходные ситуации перестают быть просто фактами и становятся событиями. Так, гениальные художники, которых преследовали, отправляли в ссылку, уничтожали, на новом историческом этапе становятся авторитетами, «светильниками во мгле».

Спрашивается, если художник предается остракизму, то кто в этом виноват? Кажется, что, конечно, власть. Но после появления трактатов по психологии массы, например Лебона или Х. Ортеги-и-Гассета, в гонениях на художников нельзя обвинять исключительно власть. По сути, каждый художник есть инакомыслящий, а для толпы самой ненавистной фигурой является именно инакомыслящий. Такое отношение толпы и массы к художнику, естественно, передается власти, прибегающей к тем инструментам давления на художника, что ей доступны. Налицо давление массы на выбор стратегии обращения власти с искусством. Спрашивается, если масса не терпит инакомыслящих, то по какой причине? Главная причина здесь та, что, выходя за пределы коллективной памяти, функционирующей в границах не фактов, а событий, художник колеблет образ, созданный массой о самой себе. Но это массой воспринимается как клевета. Пожалуй, это и будет определяющей причиной направленной на художника агрессии массы.

Иначе говоря, агрессия массы — следствие того, что художник вводит в сознание ту часть исторической памяти, что обычно культурой отвергается, оставаясь в подсознании и являясь как бы несуществующей. Это обстоятельство объясняет, почему с некоторых пор имеет место критика культуры. Такая критика становится темой философии XX века. Но, конечно, подобная критика, как свидетельствует философия Ф. Ницше, появилась еще в XIX веке. Так, например, Г. Зиммель, развивая гегелевскую идею опредмечивания духа, писал: «Нам противостоят бесчисленные объективации духа, произведения искусства и социальные нормы, институты и познания, подобно управляемым по собственным законам царствам, притязающие на то, чтобы стать содержанием и нормой нашего индивидуального существования, которое в сущности не знает, что с ними делать, и часто воспринимает их как бремя и противостоящие ему силы» [27, с. 490].

В качестве примера можно было бы сослаться на Ф. Ницше, если бы не философская система А. Шопенгауэра, непонятая при жизни философа. Пытаясь доказать, что мир превращается в волю и представление, философ, по существу, обосновывает виртуализацию исторического факта и, следовательно, исторической реальности.

Эта виртуализация — следствие отбора исторических фактов, приводящего к идеализации, а следовательно, к отчуждению жизни от того, что культура классифицирует как событие. Таким образом, вместе с культурой в историю вторгается момент отчуждения, а вместе с тем и отчуждения от исторической памяти. В этом случае искусство способно предстать мощным инструментом, с помощью которого это отчуждение преодолевается. Именно искусство преодолевает это отчуждение с помощью индивидуальной исторической памяти. Преодолевается с помощью введения в историческое сознание тех исторических фактов, которые с точки зрения культуры не оцениваются как события, т. е. не укрепляют и не поддерживают коллективную идентичность.

**Поворот к прошлому как поворот к культуре.
Историческое мышление и миф.
Миф как посредник между исторической памятью
и циклической логикой истории**

Касаясь пробуждения глубинной исторической памяти, содержанием которой является коллективное бессознательное, памяти, стимулирующей ретроспективизм в творчестве художника, мы пока обошли еще одну тему. Дело в том, что историческая память сохраняет не только исторические факты, т. е. те факты, которые действительно имели место в истории, оставив в сознании народов память даже в форме эмоции. Но ведь коллективное бессознательное — это не только память о реальных фактах, но и память о мифах, в форме которых осмыслились и оценивались имевшие место в истории факты. Следовательно, вспоминая, мы вспоминаем не только реальные факты, но и формы их восприятия и осмысления. Иначе говоря, формы рецепции. Эти формы, прежде чем стать научными, были мифологическими. И эти мифологические формы даже с момента возникновения авторитетности науки в осознании жизни не перестали быть менее значимыми. Они тоже принимают участие в восприятии фактов и событий.

Мифы — посредники между фактами и событиями. Воспринимая реальные факты, люди воспринимают их в том числе и сквозь при-

зму мифа. Как доказывал А. Лосев, миф сопровождает осмысление всего, что человек воспринимает. Конечно, наличие мифа реально и для творческого мышления. Так возникает актуальная тема для обсуждения — соотношение исторического и мифологического начал как в самом произведении искусства, так и в его рецепции массовой публикой. Известно, что в истории были эпохи, когда исторического сознания не было, зато было мифологическое сознание, в недрах которого зарождалось и историческое знание. Историческое сознание возникает значительно позднее и постепенно не только отделяется от мифологического, но и ему противостоит. Однако это противостояние раз и навсегда не закрепляется. В истории существуют ситуации, когда историческая логика, свидетельствующая о прогрессе, словно блокируется, и события начинают восприниматься в мифологическом ключе. Новые отношения между прошлым и будущим задаются изменяющимися отношениями между историческим и мифологическим, а последние являются показателем переходной ситуации, которую, как показали П. Сорокин и Й. Хейзинга, в XX веке переживаем и мы.

Чтобы продолжить эту начатую нами новую тему отношений между историческим и мифологическим, вернемся к уже обсужденной теме, связанной с предрасположенностью культуры, обретающей системность, к восприятию событий в истории как повторяющихся событий. В этом случае, стремясь сохранить себя, культура предрасположена к фиксации не все новых и новых, непохожих друг на друга фактов, а к повторению уже известных фактов. Иначе говоря, с того момента, как становится возможной системность. Чтобы сохранить себя и обеспечить непрерывность в своей истории, культура предрасположена к повторению известных ей фактов. Там же, где такое повторение невозможно, она довольствуется интерпретацией неповторимых фактов как повторяющихся. Это обстоятельство приводит к тому, что отношение ко времени, для которого важна абсолютизация прогресса, блокируется другой интерпретацией исторического времени.

Здесь возникает возможность интерпретации исторического времени в соответствии с принципом не линейности, а цикличности. Это обстоятельство дает возможность по-иному истолковать тот по-

ворот в отношении ко времени, что произошел в самые последние десятилетия, тот поворот, смысл которого связан с новым статусом истории и, соответственно, исторической памяти. Действительно ли этот поворот связан с поворотом к прошлому, как это провозглашает А. Ассман, что, кажется, превращается в универсальную и всеми разделяемую формулу актуального отношения ко времени. Исчерпывается ли осмысление художественного опыта современности лишь реабилитацией консервативных традиций, которые модерн в эпоху своего триумфа вытеснил на периферию и сделал несуществующими? Иначе говоря, универсальна ли в данном случае установка постмодернизма на реабилитацию вытесненного модерном из истории содержания?

Нам представляется, что отношение ко времени современного человека, которого сегодня уже называют «постчеловеком», во все не исчерпывается сдвигом в традиционных, т. е. модернистских взаимоотношениях между прошлым и будущим. И, еще точнее, сдвигом в сторону реабилитации прошлого. О возвращении ли в прошлое в данном случае идет речь? В реальности реабилитация прошлого — лишь кажущаяся. Под видом реабилитации прошлого человечество на рубеже XX—XXI веков возвращается в миф, для которого будущее имеет столь же мало значения, как и прошлое. Для мифа время вообще не имеет значения. Миф ведь вообще ко времени безразличен, не важно, будет ли это время настоящее, прошлое или будущее. Так, К. Леви-Стросс говорит: «Мифы не имеют авторов: при первом же восприятии их в качестве мифов, каково бы ни было их происхождение, они уже существуют только воплощенными в традиции. Когда миф рассказан, индивидуальные слушатели получают сообщение, которое приходит, собственно говоря, ниоткуда» [28, с. 26]. Но если в наше время человечество оказывается в ситуации реабилитации мифологического сознания, что, видимо, в истории не раз случалось и раньше, то и получается, что возвращение высокого статуса прошлого — фикция. Современный человек убегает не в прошлое, а в миф.

Это обстоятельство необходимо осознать и объяснить. Реабилитация мифа, которую осмысляют как поворот к прошлому, — самое убедительное доказательство начавшихся поминок по

модерну. Ведь для модерна, как кажется, мифа не существует, существует лишь разум, начало которого Ф. Ницше, как известно, отождествляет с Сократом. «В традиции эпохи Просвещения просветительское мышление одновременно понималось и как предмет, и как противодействие мифу, — пишет Ю. Хабермас. — Как предмет — потому что такое мышление противопоставляет авторитарной обязательности одной из неразрывно связанных традиций рода свободную непреложность более убедительного аргумента; как противодействующая сила — потому что оно должно разрушить заклание коллективных сил при помощи знания, полученного самостоятельно и превращенного в мотив. Просвещение противоречит мифу, лишая тем самым миф его могущества» [20, с. 13].

Если так, то движение в сторону мифа как противостоящей разуму в его модернистском понимании силы характерно уже для рубежа XIX—XX веков, о чем, например, свидетельствует популярность ницшевского образа Диониса, в том числе и в России. Вместе с Дионисом в культуру возвращается ненавистное модерну мифологическое мышление. Не случайно Ю. Хабермас констатирует, что культ Диониса привлекателен для «разочаровавшегося в себе времени Просвещения» [20, с. 100]. Если человечество теряет интерес к будущему, то вроде бы именно это и приводит к тому, что автоматически возрастает значимость прошлого. Но это не совсем так. Реабилитация мифологического сознания свидетельствует лишь о том, что исторический процесс потерял перспективу развития, иначе говоря, оказался в тупике. Ему остается лишь вращаться по кругу, возвращаться в былые ситуации, повторять их. Причем, возвращаться даже не в былые ситуации, а к тем мифологическим формам, с помощью которых коллективное сознание воспринимало эти ситуации. То содержание исторического, которое до сих пор человечество пыталось выразить и воплотить в жизнь, в том числе и в формах разрушительных революций, оказалось исчерпанным.

Революции не приводят к новому «золотому веку», как это представлялось философам модерна и их последователям во всем мире — революционерам и пассионариям. Они лишь провоцируют кровопролитные войны и понижение ценности человеческой жизни,

что и означает разрушение гуманизма. Разочарование возникает по поводу не только конструктивности революций, как это в свое время произошло с Э. Берком и А. де Токвилем, но и того утопического комплекса, который, собственно, питал и дух модерна, и революционные настроения народов в Новое время. Разочарование в революциях — разочарование в утопии. Утопии же хотя и не могут быть реализованы в жизни, тем не менее помогают культивировать идеальные стороны жизни и, кажется, способствуют гуманизму. Правда, лишь на какое-то короткое время. Ведь становится все более очевидным то, что реализовавшаяся утопия (хотя это только кажется, что утопию можно реализовать в жизни) — это антиутопия. Во многих образах XX век продемонстрировал эту изнанку утопии, а именно антиутопию.

Именно реальность антиутопии, образы которой представлены в варианте или Замятина, или Оруэлла, внесла вклад в появление того страха перед будущим, которое можно фиксировать в сознании современного человека. Раз будущее заблокировано и его статус упал до нуля, остается лишь воспроизводить какие-то моменты прошлой истории или воспроизводить и осмыслять историю сквозь призму удаленных эпох. Конечно, прежде всего в жизни, а не в искусстве. Не является ли ситуация в России во втором десятилетии XXI века иллюстрацией этого вращения по кругу и рестаурации ситуации в истории, которые имели место в том числе и в прошлом столетии. Вот мы и пришли к тому, с чего начали, т. е. с ощущения того, что время, в котором мы существуем, уже когда-то имело место, точнее, приметы того времени являются приметами и нашего времени.

Разве это не свидетельствует о том, что мифологическое сознание проснулось и уже активно вторгается в наше сознание и восприятие времени и, может быть, даже его определяет. Эта воссоздаваемая самой жизнью ситуация, конечно, питает мышление современного человека, все больше подталкивая его к осознанию того, что является сущностью мифа. Ведь миф воссоздает такие моменты в жизни народов, которые лишены всяких субъективных, индивидуальных и даже социальных смыслов. Они — извечные и повторяющиеся и безличные формулы. Их проявление можно фиксировать в разных куль-

турах и в разные эпохи. Это как бы единый, повторяющийся сюжет, в котором каждая эпоха узнает себя. Но узнают ли в нем конкретные люди свою судьбу? Именно от мифа получает выражение то устойчивое и неподвижное, что сопротивляется динамике жизни, историческому сознанию и вообще истории.

Казалось бы, в нашей современной ситуации все движется, изменяется, а человечество замерло, ощущая себя накануне очередной массовой бойни, но на самом деле давно уже все остановилось, замерло, застыло. И наконец-то начал утверждать себя тот самый застой, который мы почему-то спроецировали исключительно на эпоху Брежнева. Но по-настоящему застою лишь начинается сейчас. В этом новом ощущении все виды времени слились, словно иллюстрируя тезис А. Бергсона. Настоящее, прошлое и будущее стали представлять нечто единое и неразличимое. История остановила свой бег. Она застыла, словно впервые обнаружила, что исчерпала весь запас идей, ведущих к прогрессу. Обнаруживая отсутствие этих идей, она не рискует предпринимать что-то вроде нового модерна, хотя, казалось бы, технологии такую возможность ей предоставляют. Вот это внезапное осознание неконструктивности всех испытанных путей к прогрессу и определяет активность мифа как вечной схемы исторического движения, направленной против истории с присущей ей неповторимостью фактов.

Библиографический список

1. Каган М. Введение в историю мировой культуры: в 2-х т. СПб.: Петрополис, 2003. Т.2.
2. Ассман А. Трансформации нового режима времени // Август, XX век: Трансформация жизни частного человека в эпоху социальных катаклизмов. М.: Новое литературное обозрение, 2014. Т. 1. С. 29.
3. Ассман А. Культурная память. М., 2004.
4. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2—3.
5. Ле Гофф Ж. История и память. М.: РОССПЭН, 2013.
6. Савельева И., Полетаев А. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого. М., 2005.

7. Хренов Н. Переходность как следствие колебательных процессов между культурой чувственного и культурой идеационального типа // Переходные процессы в русской художественной культуре: Новое и Новейшее время / отв. ред. Н. А. Хренов. М.: Наука, 2003.

8. Хренов Н. Русская культура на перекрестке Запада и Востока. Россия как подсознание Запада. Восток как подсознание России // Искусствознание. 2013. № 3—4. С. 110.

9. Маковский С. Силуэты русских художников. М., 1999.

10. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994.

11. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004.

12. Зедльмайр Х. Искусство и истина. О теории и методе истории искусства. М., 1999.

13. Паскаль Б. Мысли. М., 2009. С. 21.

14. Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991.

15. Вознесенский А. Собрание сочинений: в 3 т. М., 1984. Т. 2.

16. Герцен А. Собрание сочинений: в 30 т. М., 1954. Т. 2.

17. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Ренессанс, 1991.

18. Тоффлер А. Футурошок. СПб., 1997.

19. Маринетти Т. Манифест футуризма // Манифест. Современность глазами радикальных утопистов. Искусство. Политика. Девиация. М.: Опустошитель, 2014.

20. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир. 2003.

21. Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991.

22. Бодрийяр Ж. Америка. СПб.: Владимир Даль, 2000.

23. Хейзинга Й. Тени завтрашнего дня. Человек и культуры. Затемненный мир. СПб., 2010.

24. Адорно Т. Что означает «проработка прошлого» // Неприкосновенный запас. 2005. № 2—3.

25. Синявский А. Литературный процесс в России. М., 2003.

26. Хренов Н. История кино 1970-х годов: история смены поколений или история смены систем видения? // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 1.

27. Зиммель Г. Кризис культуры // Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. М., 1996.

28. Леви-Строс К. Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 2000.

References

1. Kagan M. *Vvedeniye v istoriyu mirovoy kul'tury, v 2-kh t., t. 2* [Introduction to the history of world culture. In 2 vol, vol. 2]. St. Petersburg, Petropolis, 2003 (In Russ.).

2. Assman A. Transformatsii novogo rezhima vremeni [Transformations of the New Time Regime]. *Avgust, XX vek: Transformatsiya zhizni chastnogo cheloveka v epokhu sotsial'nykh kataklizmov, t. 1.* [August, Twentieth Century: Transformation of the Life of a Private Person in the Epoch of Social Cataclysms], vol. 1. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye, 2014. (In Russ.).

3. Assmann A. *Kul'turnaya pamyat'* [Cultural memory]. Moscow, Languages of Slavic culture, 2004. (In Russ.).

4. Halbwachs M. Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat' [Collective and historical memory]. *Immaculate Reserve* [Neprikosnovennyy zapas], 2005, no. 2—3.

5. Le Goff J. *Istoriya i pamyat'* [History and memory]. Moscow, ROSSPEN, 2013. (In Russ.).

6. Savelieva I., Poletayev A. «Istoricheskaya pamyat'»: k voprosu o granitsakh ponyatiya [“Historical memory”: on the question of the limits of the concept]. *Fenomen proshlogo* [Phenomenon of the past]. Moscow, 2005. (In Russ.).

7. Khrenov N. Perekhodnost' kak sledstviye kolebatel'nykh protsessov mezhdu kul'turoy chuvstvennogo i kul'turoy ideatsional'nogo tipa [Transitivity as a consequence of oscillatory processes between the culture of the sensual and the culture of ideational type]. *Perekhodnyye protsessy v russkoy khudozhestvennoy kul'ture: Novoye i Noveysheye vremena (Otvetstvennyy redaktor N. A. Khrenov)* [Transient processes in Russian artistic culture: New and Newest time (editor N. A. Khrenov)]. Moscow, Nauka Publ., 2003. (In Russ.).

8. Khrenov N. Russkaya kul'tura na perekrestke Zapada i Vostoka . Rossiya kak podsoznaniye Zapada. Vostok kak podsoznaniye Rossii Russian culture at the crossroads of West and East. Russia as the subconscious of the West. East as Russia's subconscious. *Iskusstvoznaniye* [Artistic], 2013, no. 3—4.

9. Makovsky S. *Siluety russkikh khudozhnikov* [Silhouettes of Russian artists]. Moscow, 1999. (In Russ.).

10. Belyy A. *Simvolizm kak miroponimaniye* [Symbolism as a world view]. Moscow, Respublika, 1994. (In Russ.).

11. Jaspers K. *Nitsshe. Vvedeniye v ponimaniye yego filosofstvovaniya* [Nietzsche. Introduction to the understanding of his philosophizing]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2004. (In Russ.).

12. Sedlmayr H. *Iskusstvo i istina. O teorii i metode istorii iskusstva* [Art and truth. On the theory and method of art history]. Moscow, 1999. (In Russ.).

13. Pascal B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow, 2009. (In Russ.).

14. Toynbee A. *Postizheniye istorii* [Comprehension of history]. Moscow, Progress, 1991. (In Russ.).

15. Voznesensky A. *Sobraniye sochineniy*, v 3-kh t., t. 2 [Collected Works] in 3 vol., v. 2. Moscow, 1984. (In Russ.).

16. Herzen A. *Sobraniye sochineniy*, v 30 t., t. 2 [Collected Works] in 30 vol., vol. 2. Moscow, 1954. (In Russ.).

17. Augustine A. *Ispoved' Blazhennogo Avgustina, yepiskopa Gipponskogo* [Confession of Blessed Augustine, Bishop of Hippo]. Moscow, Renaissance, 1991. (In Russ.).

18. Toffler A. *Futuroshok* [Futurokhok]. St. Petersburg, 1997. (In Russ.).

19. Marinetti T. Manifest futurizma [The Manifesto of Futurism]. *Manifest. Sovremennost' glazami radikal'nykh utopistov. Iskusstvo, Politika. Deviatsiya* [Manifest. Modernity through the eyes of radical utopians. Art, Politics. Deviation]. Moscow, Opustoshitel', 2014. (In Russ.).

20. Habermas J. *Filosofskiy diskurs o modern* [Philosophical discourse on modernity]. Moscow, Ves' mir, 2003. (In Russ.).

21. Florovsky G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Kiev, 1991. (In Russ.).

22. Baudrillard J. *Amerika* [America]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2000. (In Russ.).

23. Huizinga Y. *Teni zavtrashnego dnya. Chelovek i kul'tury. Zatemnennyy mir* [Shadows of Tomorrow. Man and culture. Dark world]. St. Petersburg, 2010. (In Russ.).

24. Adorno T. Chto oznachayet «prorabotka proshlogo» [What does “study of the past” mean?]. *Neprikosnovennyy zapas* [Immediate reserve], 2005, no. 2—3. (In Russ.).

25. Sinyavsky A. *Literaturnyy protsess v Rossii* [The literary process in Russia]. Moscow, 2003. (In Russ.).

26. Khrenov N. Istoriya kino 1970-kh godov: istoriya smeny pokoleniy ili istoriya smeny sistem videniya? [The cinema history of the 1970s: the history of the change of generations or the history of the change of vision systems?]. *Yaroslavskiy pedagogicheskiy vestnik* [Bulletin of the Yaroslavl Pedagogical University], 2017, no. 1. (In Russ.).

27. Simmel G. Krizis kul'tury [Crisis of Culture]. *Izbrannoye. T. 1. Filosofiya kul'tury*. Simmel G. [Favorites, vol. 1. The philosophy of culture]. Moscow, 1996. (In Russ.).

28. Levi-Stros K. *Mifologiki, t. 1. Syroye i prigotovlennoye* [Mythology, vol. 1. Raw and cooked]. Moscow; St. Petersburg, 2000. (In Russ.).

Е. Н. Чупрова

Интерпретация художественного образа в искусстве Коми края: советский период

В статье рассматриваются вопросы методологии изучения истории искусства Коми края советского периода в области различных видов изобразительного искусства, театра, литературы. Осуществляется попытка интерпретации художественного образа произведений искусства на основе актуальных для времени создания артефактов методов в сопряжении с достижениями науки и искусства последующего времени. Автор статьи научно обосновывает неправомочность исключения из истории развития профессионального искусства Коми края дореволюционного периода в силу идеологических установок советского времени.

Ключевые слова: художественный образ, изобразительное искусство народа коми, методология изучения истории искусства.

E. N. Chuprova. Interpretation of the artistic image in the art of Komi region: Soviet period

The article deals with the methodology of studying the history of art of the Komi region of the Soviet period in the field of various types of fine arts, theater, literature. An attempt is made to interpret the artistic image of works of art on the basis of methods relevant to the creation of artifacts in conjunction with the achievements of science and art of the subsequent time. The author of the article scientifically substantiates the illegality of exclusion from the history of professional art of the Komi region of the pre-revolutionary period due to the ideological attitudes of the Soviet time.

Keywords: artistic image, visual art of the Komi people, methodology of studying the history of art.

История искусства народа коми складывается из истории отдельных видов искусства, выстроенных по описательно-хронологиче-

ческому¹ принципу. В области же теории отечественного и мирового искусства на протяжении нескольких десятилетий развивался синтетический подход к осмыслению истории искусства на основе различных концепций (флуктуации ментальностей культур П. А. Сорокина; теория диалога культур Ю. А. Лотмана; трансформации человека-в-культуре И. Е. Фадеевой, В. А. Сулимова и прочие). Изобразительное искусство народа коми также подвергалось синтетическому рассмотрению на хронологически ограниченных участках своего развития [2], тогда как полное осмысление в ракурсе подобного подхода еще только предстоит осуществить. Для этого необходимо собрать и систематизировать фактологический материал, предложив новые подходы к его осмыслению. В данной статье заявляется проблема неразвитости синтетического подхода, который мог бы помочь создать наиболее полную картину развития искусства народа коми. Данная задача актуальна для искусства всего XX века.

Обоснование логики развития искусства народа коми в рамках описательно-хронологического подхода зиждется на концепциях раннего советского периода о первичности форм организации хозяйства, общественных формаций, которым «столь же неизбежно, столь же закономерно [соответствуют] определенные типы и формы идеологических надстроек, в том числе — искусства» [3, с. 9—10]. Материальные условия существования социума объявляются «первоисточником духовных запросов (в том числе и эстетических)» [4, с. 230]: «искусство всякого данного народа определяется его психикой; его психика создается его положением, а его положение обусловливается в последнем счете состоянием его производительных сил и его отношениями производства» [5, с. 44].

«Марксистское исследование общественной роли и значения искусства, его социальных функций органически сочетается с гносеоло-

¹ Дадамян Г. Г. такого рода научные изыскания сопоставляет с ««шампуром», когда известные исследователю факты, события и явления искусства нанизываются на временную ось...». В таком случае «научный, содержательный подход к анализу истории искусства подменяется перечислительной схемой, в арсенале которой нет логики для аргументации выбора описываемых явлений искусства, обоснования ее полноты и законченности» [1, с. 13—14].

гическим и собственно эстетическим аспектами» [6, с. 14]. Так теория художественного образа, разрабатываемая отечественными теоретиками XX столетия, встраивалась в систему диалектико-материалистического учения об отражении¹: содержание произведений искусства взято «из самой действительности» и является отражением «окружающей объективной реальности» при условии «активной роли субъекта в процессе отражения» [6, с. 16—17] и «творческом характере этого процесса» [6, с. 19]. Диалектика процесса отражения — «главной социальной функции искусства» [6, с. 28] — включает объективные «качества и свойства отражаемой объективной реальности» и субъективные «особенности воспринимающего субъекта» (как «личные, индивидуальные качества», так и идеологические установки) и субъективные же «условия получения знаний о внешнем мире» [6, с. 29].

При этом важно отметить неопределяемый и неопределенный характер «действительности» — конструкт, «произвольно наполняемый любым содержанием (социальным, политическим, философским), в зависимости от которого различно трактуется и искусство и реальность» [7, с. 207] — являющейся содержанием произведений искусства. Действительность «первой драмы чисто зырянского происхождения», «очень характерной», соответствующей «беспросветной, полной суеверий жизни зырян» [8] — «Ыджыд мыж»² В. А. Савина

¹ «Являясь общефилософской категорией, понятие отражения выполняет регулятивно-методологическую функцию, задавая правильное направление конкретным исследованиям, ориентируя ученых на постановку и решение важных проблем, которые не могут быть сформулированы в рамках отдельной частной дисциплины» [6, с. 35].

² «В глуши лесов, в маленькой зырянской деревушке разворачивается страшная драма. “Митрей, бать-мамтõм зон, ар кызь вита” (круглый сирота) страстно влюбляется в молодую хорошенькую девушку Парась.

Однако любовь его несчастна. Любимая им девушка не только холоднокровна к нему, но даже влюбляется в другого парня Василия — человека, бывавшего во многих местах и знающего русский язык. Вот тут-то и завязывается страшная драма. Отверженный всеми и даже отверженный горячо любимой девушкой, Дмитрий решается на страшное дело. В темную зимнюю ночь он убивает любимую девушку и сам бежит в чужую сторону в поисках счастья, оставив на произвол судьбы сиротку Марью, влюбленную в него, которая от страшной невыносимой боли сходит с ума.

(1919 г.) — не тождественна действительности этнографической. Традиционный взгляд на брак коми-зырян не предполагал свободы выбора и исключал возможность наличия проблемы неразделенной любви со всеми драматическими последствиями (описываемыми драматургом).

«Окружающая объективная реальность» в разных типах культурной ментальности (П. А. Сорокин) может мыслиться по-разному [9, с. 77—80]. Так, реальность аскетически-идеационального типа культурной ментальности — реальность последняя, вечная, нечувственная, трансцендентная с подчинением эстетических ценностей нечувственным и религиозным ценностям. Реальность идеалистической ментальности одновременно трансцендентная, вечная, нечувственная и эмпирическая, чувственная. Реальность активно-чувственного типа — материальная, эмпирическая, чувственная со светскими, чувственными эстетическими ценностями, предназначение которых состоит в преумножении «радости и красоты богатой чувственной жизни». Чувственный подход в понимании нечувственной реальности демонстрируют многочисленные примеры из истории культуры края: драматургические произведения В. Савина «Райын» («В раю») и «Инасьтõм лов» («Неприкаянная душа») [10, с. 12—16]; атрибуция сотрудниками музейных структур храмовой пластики (резной образ ангела атрибутируется как «женщина в полный рост с крыльями»¹, Святого Духа в виде голубя — как «игрушка»²).

Суд обвиняет безвинного Василия в убийстве Парасковьи и ссылает его на каторгу.

Но и черствая натура Дмитрия не выдержала мучений совести, тяжкая вина, «ыджыд мыж», не дает ему покоя. Счастья он не мог найти. И вот после трех лет скитаний по чужой стороне, измученный, настрадавшийся Дмитрий возвращается обратно в родную сторону. Но и здесь мучения совести не покидают его. На могиле своей матери он открывает свою изболевшую душу и затем кончает жизнь самоубийством» [10, с. 7—8].

¹ Скульптура «Женщина в полный рост с крыльями». Д. Лыаты, Усть-Вымский р-н. Дерево, резьба, роспись. 68×18. НМРК. КП-5699/6.

² Игрушка «Птица». Автор — Жилин М. И. (П. Е.?). Начало XX века. Дерево, резьба. 23,5×17. НМРК. КП-851.

Анализ содержания художественного образа должен «строго различать» планы отображения и выражения. «Отображение — это построение образа, модели того или иного явления или вещи, на которые специально нацелено человеческое сознание» [6, с. 28]. «Понятие «выражение» тесно связано с такими категориями, как идейная позиция, творческий метод, мировоззрение, партийность художника» [6, с. 30]. Идейная позиция позволяет В. В. Юхнину в пьесе «Ключи богатства» (1946) [10, с. 38—45] показать освоение полезных ископаемых Севера новыми «хозяевами жизни», бывшими ссыльными царского режима, не касаясь темы использования труда заключенных¹ в советское время: «первозителю Ухты пришли «по этапу» 21 августа 1929 года. Подняли на берег из лодок грузы, раскинули пять военных палаток. Так было заложено лагерное поселение Чибью под названием «Ухтинская экспедиция ОГПУ»» [12, с. 8]. Включая в свои графические листы Воркутинской серии [13, с. 35—36] «репортажного характера» виды строящегося города, отправляемые в Ленинград эшелоны «северного угля», В. В. Поляков, ездивший в разные годы в творческие экспедиции в Заполярье, не раскрывает тему производящих сил² «важных перемен, происходящих на Севере». Установленная в

¹ «Осуществляя постановление Политбюро ЦК ВКБ (б) ОГПУ «Об использовании труда уголовно-заключенных» от 27.06.1929 г., в последующие 1930—1932 годы от Соловецкого лагеря, как раковая опухоль, начали расползаться в различных направлениях страны исправительно-трудовые лагеря под управлением ОГПУ: Ухто-Печорский, Беломорско-Балтийский, Сибирский, Кунгурский, Свирский, Нижегородский, Сызранский, Бишерский, Темниковский, Карагандинский, Казахстанский. Заключенных начинают рассматривать как стратегический источник рабочей силы, а ОГПУ НКВД — как важнейший производственный наркомат, способный реализовать важнейшие государственные производственные проекты. Основной задачей становится получение максимальной отдачи от труда заключенных» [11, с. 32].

² «С планами первых пятилеток связано превращение Коми края в один из самых обширных и страшных «островов архипелага ГУЛАГ». В июле 1929 г. на ОГПУ была возложена задача развития отдаленных районов СССР с использованием труда заключенных. Уже в августе того же года в Коми АО стали прибывать первые этапы, началось строительство лагерей. Управление северных лагерей особого назначения (УСЕВЛОН) практически одновре-

месте первой добычи угля в г. Воркуте (п. Рудник) скульптурная композиция «Первопроходцы Заполярья» (1987) И. В. Пылаева, наполненная «светлой гармонией и романтической приподнятостью образов, отмеченных нравственной силой и красотой характера русского человека, патриота и гражданина» [15, с. 17], соотносится с реалиями исторических событий¹ посредством идеологических установок. Разведение понятий «мировоззрение» и «партийность» позволило прийти к пониманию драматизма соотношения задач государственного строительства и человеческой судьбы в скульптурных образах «Дзимтеней...» («Родине...») (1956, автор — латышский скульптор Эдвард Сидрабс)²; «Колючка» (1998), «Пресс» (1998) Р. С. Бендерского³; «Руки взы-

менно начало строительство железной дороги Пинюг — Сыктывкар, тракта Усть-Вымь — Чибью и работы на Ухтинском нефтяном месторождении. Вскоре экспедиции УСЕВЛОН начали разведку нефти и газа в Припечорье, угольных месторождений на Воркуте» [14, с. 341].

¹ Промышленная добыча угля на шахте № 1—2 велась ручным способом; электрификация и механизация участков производства началась позднее [16, с. 300]. Строительство железной дороги в сложнейших условиях вечной мерзлоты осуществлялось с помощью простейших орудий труда при высоких нормах выработки и неудовлетворительных условиях жизни в бараках из досок, палатках, землянках либо под открытым небом, без должного обеспечения продуктами питания, одеждой и обувью [17, с. 25, 31].

² Монумент установлен в память о ссыльных и заключенных латышах, погибших в интинских лагерях. На лицевой стороне — барельефное изображение Матери-Родины в национальном латышском костюме. Дубовая ветвь в правой руке — знак стойкости и памяти; клубок нитей в левой руке — символ непрерывающейся связи с Родиной. Урна с прахом и незатухающим огнем — знак скорби и вечной памяти, три восьмиконечные звезды — символ пробуждения от тьмы, надежда на светлое будущее [18].

³ «Тема ГУЛАГа нашла свое отражение в творчестве художника в модели эскиза памятника жертвам политических репрессий «Колючка». Языком символа ясно и четко раскрыта трагедия народа. В этом же контексте значимая работа «Пресс», раскрывающая драматизм человеческих судеб. Художником передана стихия трагических переживаний: давление громадной массы символического пресса дает остро почувствовать мгновенность перехода от жизни к смерти. Трагизм, заключенный в художественном об-

вающие» (2000) [20, с. 8], «Голгофа России» («Звезда «Гулага»)¹ (2006) А. И. Неверова и иных.

Так «изобразительное искусство явилось новой формой общественной жизни региона, проявлением официальной идеологии государства в области культуры, новой отраслью государственно-регулируемого процесса культурного строительства» [22, с. 3] на характеризующейся «патриархальщиной, полудикостью и настоящей дикостью» окраинной территории «невероятно, невиданно отсталой страны» (В. И. Ленин) [23, с. 8] России. Визуализацией данного тезиса служит «Братская² могила 14 красноармейцев» [25] из отряда военного коменданта г. Вятки Б. В. Контрыма, погибших в боях между городом Усть-Сысольск и селом Вомын, в 1920 г. оформленная деревянным памятником, ко времени празднования пятой годовщины Октябрьской революции — бетонно-гипсовым (автор и исполнитель проекта — Е. О. Майхель³), в 1956 г. — каменным четырехгранным обелиском. 5 марта 1963 г. братская могила торжественно перенесена с Красной площади (локализация нынешнего главпочтамта) в сквер на ул. Ленина и оформлена бетонной стелой, облицованной

разе, становится осязаемым. «Пресс» — это не только воплощенная в скульптурной форме память о человеческих страданиях, унижении, боли, это и понимание ценности человеческой жизни» [19, с. 11—12].

¹ «Истоценный заключенный в телогрейке и шапке-ушанке, с раскинутыми руками, как бы пригвожден под тяжестью навалившейся на него волокуши с углем к фрагменту железнодорожного полотна и верстовому столбу (путь на «советскую Голгофу»). Художник связал в единое целое звезду и крест, на которых «распят» заключенный. В эскизе памятника заложено множество образов и ассоциаций: воронье, диск-венец святого-мученика над головой, портреты вождей Ленина, Сталина под ногами в грязи. Проект планировалось установить в поселке Абезь — одном из «гулаговских» мест на территории Республики Коми» [21, с.10].

² Из числа захороненных известны Семен Иванович Беляев и Арсений Иванович Сметанин, уроженцы с. Щельяюр Красноборской волости [24, с. 55—56].

³ Коммунист Евгений Осипович Майхель командирован в 1921 г. в Усть-Сысольск с целью организации областного комитета государственных сооружений (Обкомгосоор), до февраля 1922 г. заведовал архитектурно-строительным подотделом Обкомгосоора [25].

мрамором (авторы проекта реконструкции: архитекторы В. Сенькин, А. Ракин, П. Резников, скульптор В. Рохин). Место захоронения «павших борцов за свободу» осмыслялось в качестве семиотически маркированного локуса. На братской могиле устраивали митинги, пели похоронные марши, давали торжественные обещания: «Пусть они умерли, но дело их не умрет, и если будет нужно, за это дело мы готовы пожертвовать все» [26].

Концепция зависимости культуры от экономики детерминировала отрицательную оценку дореволюционного этапа развития культуры на территории края. «Дореволюционный уровень коми национальной культуры, ее характер, ее роль в жизни народных масс находились в прямой зависимости от исторически конкретных форм материального производства, от характера общественных отношений. Отсталость экономического развития края, господствующее положение в хозяйственной жизни таких социально-экономических укладов, как патриархальное (т. е. в значительной мере натуральное) крестьянское хозяйство, мелкотоварное производство, частно-хозяйственный капитализм, отсутствие более или менее развитой индустрии обуславливали культурную отсталость коми народа. Эта отсталость окраин являлась дополнением к общей отсталости России» [23, с. 52].

Поскольку в рамках социалистического культурного строительства «религиозная культура была выведена из системы развивающейся социалистической культуры», а «многие эстетически ценные элементы прошлой культуры вследствие ограничения их прежних функций оказались под угрозой физического уничтожения» [27, с. 21], такая идеологическая позиция давала право исследователям истории искусства говорить о «полном или почти полном отсутствии в дореволюционные годы профессионального искусства у малых народов» [13, с. 6] и соотносить «рождение, становление и развитие профессионального изобразительного искусства в республике... с периодом установления и укрепления Советской власти, развитием социалистических отношений и коммунистической идеологии...» [22, с. 3]. Так из истории развития профессионального искусства края выпал дореволюционный период.

Ликвидация церковного и монастырского землевладения; признание за церковным имуществом статуса «народного достояния»;

изъятие церковных ценностей «в помощь голодающим» [28]; нежелание и/или непосильность крестьян отдельных приходов нести расходы по содержанию церкви и духовенства; закрытие действующих церквей; политические репрессии против церкви [29; 30; 31; 32; 33] формируют статистические данные: из 177 храмов (включая православные приходские и монастырские, единоверческие), зафиксированных на территории края в 1916 году, в 1940—1950-е годы «были вновь открыты» три православных храма и один молитвенный дом [34, с. 486].

Таким образом, обусловленное внутренней логикой поступательное развитие изобразительного искусства прервано в условиях догматизации материализма с середины 20-х годов XX столетия: «партия, правительство не смогли удержаться на точке зрения религиозной свободы и вступили на путь открытого гонения против религии как таковой» [27, с. 21].

Но такого рода идейно-политическая детерминированность искусства, когда «система идейно-политических требований не только не сливалась с системой художественно-эстетических принципов и не подчиняла ее себе, но вступала с ней в трудный и неоднозначный диалог, как правило, незавершенный и незавершимый» [7, с. 205], по мнению И. В. Кондакова, непредсказуемо усложняла целое культуры и дезориентировала творцов и реципиентов. А. Н. Канева, исследуя материалы гулаговского театра Ухты, приходит к выводу, что «репрессированные актеры в условиях подневольного труда дали примеры высокой нравственности, сознательности, трудолюбия, преданности искусству, профессиональному долгу, сумели сохранить человеческую душу, интеллигентность, находили силы увлекать зрителей и даже своих мучителей — режимников, конвойных и надзирателей в мир прекрасного, благородного, доброго» [12, с. 4]. Заключенный скульптор А. Н. Бруни создал скульптурный образ А. С. Пушкина (1937) [35].

Таким образом, развитие изобразительного искусства XX столетия Коми края дает яркий пример детерминированности художественных практик установками идеологического характера; содержание важных для интерпретации художественного образа конструктов «действительность» и «реальность» во многом

обусловлено идейной позицией художников и критиков; изобразительное искусство понимается в исследованиях как отрасль государственно-регулируемого процесса социалистического строительства в культуре. Исторические реалии развития культурных процессов в дореволюционный период на территории края на фоне выведения религиозной культуры из системы развивающейся социалистической культуры позволили соотнести развитие изобразительного искусства исключительно с советским периодом, что не соответствует фактологическому материалу. Такой подход должен быть выровнен на основе современных подходов к исследованию теории и истории культуры и искусства; процесс развития культуры необходимо рассматривать, исключая идеологические критерии. Статья только очерчивает круг проблем методологического наследия в изучении теории и истории культуры и искусства народа коми.

Библиографический список

1. Дадамян Г. Г. Атлантида советского искусства. 1917—1991. Ч. I 1917—1932. М.: Российская академия театрального искусства — ГИТИС, 2010. 524 с.
2. Чупрова Е. Н. Диалог культур и стилевая интеграция: храмовое искусство Коми края в контексте провинциальной культуры: дис. ... канд. искусствоведения. Сыктывкар, 2011. 277 с.
3. Фриче В. М. Социология искусства. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. 208 с.
4. Гуральник У. Послесловие // Плеханов Г. В. Письма без адреса. Искусство и общественная жизнь / послесл. и примеч. У. Гуральника. М.: Гослитиздат, 1956. С. 228—235.
5. Плеханов Г. В. Письма без адреса. Искусство и общественная жизнь / послесл. и примеч. У. Гуральника. М.: Гослитиздат, 1956. 248 с.
6. Андреев А. Л. Художественный образ и гносеологическая специфика искусства: Методологические аспекты проблемы. М.: Наука, 1981. 193 с.
7. Кондаков И. В. Между хаосом и порядком (О поэтике русской художественной культуры XX века) // Теория художественной культуры. Вып. 14. М.: ГИИ, 2012. С. 190—214.
8. Дальний. В театре // Зырянская жизнь. 1919. 19 февраля.

9. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006. 1175 с.: ил.
10. Попова С. М. Страницы истории коми театра. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1965. 95 с.
11. Кульчицкий В. Б. Освоение европейского северо-востока России. Саратов: Саринфо, 2014. 340 с.
12. Канева А. Н. Гулаговский театр Ухты. Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 2001. 188 с.
13. Кублицкий В. В. Близкое, родное...: очерки об изобразительном искусстве республики Коми. Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 1975. 120 с.
14. Рогачев М. Горькая чаша // Связь времен: своеобразная история Республики Коми в лицах: сборник. Сыктывкар: Покаяние, 2000. С. 338—347.
15. Пылаева А. П. Скульптор и его время. Игорь Пылаев: каталог работ скульптора и театрального художника: альбом. Сыктывкар: б. и., 2013. 189 с.
16. История Коми АССР с древнейших времен до наших дней. Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 1978. 559 с.
17. Морозов Н. А. ГУЛАГ в Коми крае. 1929—1956. Сыктывкар: б. и., 1997. 189 с.
18. «Дзимтеней...» («Родине...»). 1956 // Павлюшин С. Е. Объекты культурного наследия Республики Коми: научно-популярное издание. Сыктывкар: Перфектум; Чебоксары, 2015. С. 135—136.
19. Скульптор Роман Бендерский. Сыктывкар: Национальная галерея Республики Коми, 2009. 28 с.
20. Неверов А. И. Синтез. Гармония. Страсть: Скульптура. Живопись. Графика: альбом. Сыктывкар, 2001. 56 с.
21. Орлова О. Объемлет дух... // Анатолий Неверов. Соприкосновение. Сыктывкар: Национальная галерея Республики Коми, 2011. С. 8—11.
22. Беляева С. А. Профессиональное изобразительное искусство Республики Коми // Изобразительное искусство Республики Коми: Живопись. Графика. Скульптура. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2001. С. 3—5.
23. Безносиков Я. Н. Культурная революция в Коми крае. М.: Наука, 1968. 294 с.
24. Дом родной, знакомый с детства: экскурсия-путешествие по городу Сыктывкару. Сыктывкар: б. и., 2006. 188 с.

25. Митюшева Н. Орлы боевые // Молодежь Севера. 1986. 7 ноября.
26. Первое мая в Устьсысольске // Удж (Труд). 1921. 8 мая. № 26.
27. Матвеева Е. К. Проблема культурного наследия в контексте философской полемики 1920-х годов (На примере религиозного искусства): автореф. дис. ... канд. философ. наук. М., 1991. 23 с.
28. Декрет ВЦИК «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих» от 23 февраля 1922 г.
29. Рогачев М. Б. Репрессированное православное духовенство и монашество Коми края: (биографический справочник). Сыктывкар: б. и., 2005. 190 с.
30. Репрессированное православное духовенство Коми края: (биографический справочник). Сыктывкар: Храм Рождества Христова п. Нижний Чов г. Сыктывкара и Родовая Община Репрессированного Духовенства Коми края, 2002. 65 с.
31. Установление Советской власти и гражданская война в Коми крае (1917—1920): сборник документов и материалов. Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 1966. 355 с.
32. Новомученики и исповедники, в земле Коми просиявшие. Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2017. 103 с.
33. Рожина А. В. Женская обитель: история Крестовоздвиженского Кылтловского женского монастыря от основания до современности. Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2018. 141 с.
34. Рогачев М. Б., Таскаев М. В. Крестный путь // Покаяние: коми республиканский мартиролог жертв массовых политических репрессий. Сыктывкар: б. и., 1998. С. 465—488.
35. Памятник А. С. Пушкину в сквере на пересечении улицы Пушкинской и Октябрьской // Фоменко А. И. Память в металле и камне: памятники, памятные знаки, мемориальные доски г. Ухты. Сыктывкар: б. и., 2005. 86 с.

References

1. Dadamyán G. G. *Atlantida sovetskogo iskusstva. 1917—1991* [Atlantis Soviet art. 1917—1991]. Ch. I. 1917—1932. Moscow, Rossijskaya akademiya teatral'nogo iskusstva — GITIS Publ., 2010, 524 p. (In Russ.)
2. Chuprova E. N. *Dialog kul'tur i stilevaya integraciya: hramovoe iskusstvo Komi kraja v kontekste provincial'noj kul'tury*. Cand. diss. [The dialogue of cultures and stylistic integration: the temple art of the Komi region in the context of the provincial culture. Cand. diss.]. Syktyvkar, 2011. 277 p. (In Russ.)

3. Friche V. M. *Sociologiya iskusstva* [Sociology of art]. Moscow, Knizhnyj dom «Librokom» Publ., 2011, 208 p. (In Russ.)
4. Gural'nik U. Posleslovie [Afterword]. *Plekhanov, Georgij Valentinovich. Pis'ma bez adresa. Iskusstvo i obshchestvennaya zhizn'* [Letters without address. Art and social life]. Moscow, Goslitizdat Publ., 1956, pp. 228—235. (In Russ.)
5. Plekhanov G. V. *Pis'ma bez adresa. Iskusstvo i obshchestvennaya zhizn'* [Letters without address. Art and social life]. Moscow, Goslitizdat Publ., 1956. 248 p. (In Russ.)
6. Andreev A. L. *Hudozhestvennyj obraz i gnoseologicheskaya specifika iskusstva: Metodologicheskie aspekty problemy* [The artistic image and the epistemological specificity of art: Methodological aspects of the problem]. Moscow, Nauka Publ., 1981, 193 p. (In Russ.)
7. Kondakov I. V. *Mezhdu haosom i poryadkom (O poetike russkoj hudozhestvennoj kul'tury XX veka)* [Between chaos and order (On the poetics of Russian artistic culture of the twentieth century)]. *Teoriya hudozhestvennoj kul'tury* [Theory of artistic culture]. Moscow, GII Publ., 2012, pp. 190—214. (In Russ.)
8. Dal'nij. *V teatre* [In the theatre]. *Zyryanskaya zhizn'*, 1919, 19 fevralya. (In Russ.)
9. Sorokin P. A. *Social'naya i kul'turnaya dinamika* [Social and cultural dynamics]. Moscow, Astrel' Publ., 2006, 1175 p. (In Russ.)
10. Popova S. M. *Stranicy istorii komi teatra* [Page history of the Komi theatre]. Syktyvkar, Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1965, 95 p. (In Russ.)
11. Kul'chickij V. B. *Osvoenie evropejskogo severo-vostoka Rossii* [Development of the European North-East of Russia]. Saratov, Sarinfo Publ., 2014, 340 p. (In Russ.)
12. Kaneva A. N. *Gulagovskij teatr Uhty* [Ukhta Gulag theatre]. Syktyvkar, Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2001, 188 p. (In Russ.)
13. Kublickij V. V. *Blizkoe, rodnoe...: ocherki ob izobrazitel'nom iskusstve respubliki Komi* [Close, native...: essays on the fine arts of the Komi Republic]. Syktyvkar, Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1975, 120 p. (In Russ.)
14. Rogachev M. *Gor'kaya chasha* [Bitter cup]. *Svyaz' vremen: svoeobraznaya istoriya Respubliki Komi v licah: sbornik* [Connection of times : a kind of history of the Republic of Komi in the people: a collection of]. Syktyvkar, Pokoyanie Publ., 2000, pp. 338—347. (In Russ.)
15. Pylaeva A. P. *Skul'ptor i ego vremya. Igor' Pylaev: katalog rabot skul'ptora i teatral'nogo hudozhnika: al'bom* [Sculptor and his time. Igor Pylaev: catalogue of works by sculptor and theatre artist: album]. Syktyvkar, 2013, 189 p. (In Russ.)

16. *Istoriya Komi ASSR s drevnejshih vremen do nashih dnei* [History of Komi ASSR from ancient times to the present day]. Syktyvkar, Komi knizhnoe izd-vo Publ., 1978, 559 p. (In Russ.)

17. Morozov N. A. *GULAG v Komi krae. 1929—1956* [The GULAG in the Komi region. 1929—1956]. Syktyvkar, 1997, 189 p. (In Russ.)

18. «Dzimentenej...» («Rodine...»). 1956 [Homeland. 1956]. Pavlyushin S. E. *Ob»ekty kul'turnogo naslediya Respubliki Komi: nauchno-populyarnoe izdanie* [Objects of cultural heritage of the Republic of Komi: popular science publication]. Syktyvkar, Perfektum Publ., Cheboksary, 2015, pp. 135—136. (In Russ.)

19. *Skul'ptor Roman Benderskij* [Sculptor Roman Bender]. Syktyvkar, Nacional'naya galereya Respubliki Komi Publ., 2009. 28 p. (In Russ.)

20. Neverov A. I. *Sintez. Garmoniya. Strast': Skul'ptura. Zhivopis'. Grafika: al'bom* [Synthesis. Harmony. Passion: Sculpture. Painting. Drawing: album]. Syktyvkar, 2001. 56 p. (In Russ.)

21. Orlova O. *Ob»emlet duh... [Embraces the spirit...]. Anatolij Neverov. Soprikosnovenie: al'bom-katalog* [Anatoly Neverov. Contact: album catalog]. Syktyvkar, Nacional'naya galereya Respubliki Komi Publ., 2011, pp. 8—11. (In Russ.)

22. Belyaeva S. A. *Professional'noe izobrazitel'noe iskusstvo Respubliki Komi* [Professional fine art of the Republic of Komi]. *Izobrazitel'noe iskusstvo Respubliki Komi: Zhivopis'. Grafika. Skul'ptura* [Visual art of the Komi Republic: Painting. Graphics. Sculpture.] Moscow, Dizajn. Informaciya. Kartografiya Publ., 2001, pp. 3—5. (In Russ.)

23. Beznosikov Y. A. N. *Kul'turnaya revolyuciya v Komi krae* [The cultural revolution in the Komi region]. Moscow, Nauka Publ., 1968. 294 p. (In Russ.)

24. *Dom rodnoj, znakomyj s detstva: ekskursiya-puteshestvie po gorodu Syktyvkaru* [Home native, familiar from childhood: tour-journey through the city of Syktyvkar]. Syktyvkar, 2006. 188 p. (In Russ.)

25. Mityusheva N. *Orly boevye* [Eagles fighting]. *Molodezh' Severa*, 1986, 7 noyabrya. (In Russ.)

26. *Pervoe maya v Ust'-Sysol'ske* [First of may in Ust-Sysolsk]. *Uzh (Trud)*, 1921, 8 maya. (In Russ.)

27. Matveeva E. K. *Problema kul'turnogo naslediya v kontekste filosofskoj polemiki 1920-h godov (Na primere religioznogo iskusstva). Avtoref. cand. diss.* [The problem of cultural heritage in the context of philosophical controversy of the 1920s (On the example of religious art) Abstr. cand. diss.]. Moscow, 1991, 23 p. (In Russ.)

28. Dekret VCIK «O poryadke iz»yatiya cerkovnyh cennostej, nahodyashchihysya v pol'zovanii grupp veruyushchih» [Central Executive Committee decree «On the procedure of confiscation of Church valuables that are in use by groups of believers»] ot 23 fevralya 1922 g. (In Russ.)

29. Rogachev M. B. *Repressirovannoe pravoslavnoe duhovenstvo i monashestvo Komi kraja: (biograficheskij spravochnik)* [Repressed Orthodox clergy and monasticism of Komi region: (biographical reference)]. Syktyvkar, 2005. 190 p. (In Russ.)

30. *Repressirovannoe pravoslavnoe duhovenstvo Komi kraja: (biograficheskij spravochnik)* [Repressed Orthodox clergy of Komi region: (biographical reference)]. Syktyvkar, Hram Rozhdestva Hristova p. Nizhnij CHov g. Syktyvkara i Rodovaya Obshchina Repressirovannogo Duhovenstva Komi kraja Publ., 2002. 65 p. (In Russ.)

31. *Ustanovlenie Sovetskoj vlasti i grazhdanskaya vojna v Komi krae (1917—1920): sbornik dokumentov i materialov* [Establishment of Soviet power and civil war in Komi region (1917—1920): collection of documents and materials]. Syktyvkar, Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1966, 355 p. (In Russ.)

32. *Novomucheniki i ispovedniki, v zemle Komi prosiyavshie* [New Martyrs and Confessors, who shone in the land of Komi]. Syktyvkar, Komi respublikanskaya tipografiya Publ., 2017, 103 p. (In Russ.)

33. Rozhina A. V. *Zhenskaya obitel': istoriya Krestovozdvizhenskogo Kyltovskogo zhenskogo monastyrya ot osnovaniya do sovremennosti* [Convent: Holy cross cystoscope history of the convent from the Foundation to the present] Syktyvkar, Komi respublikanskaya tipografiya Publ., 2018, 141 p. (In Russ.)

34. Rogachev M. B., Taskaev M. V. *Krestnyj put'* [Way of the cross]. *Pokayanie: komi respublikanskij martirolog zhertv massovyh politicheskikh repressij: sbornik* [Repentance: Komi Republican martyrologist of victims of mass political repressions: collection]. Syktyvkar, 1998, pp. 465—488. (In Russ.)

35. Pamyatnik A. S. *Pushkinu v skvere na peresechenii ulicy Pushkinskoj i Oktyabr'skoj* [Monument to Alexander Pushkin in the Park at the intersection of Pushkin and October street]. *Fomenko A. I. Pamyat' v metalle i kamne: pamyatniki, pamyatnye znaki, memorial'nye doski g. Uhty* [Memory in metal and stone: monuments, memorials, plaques of Ukhta]. Syktyvkar, 2005. 86 p. (In Russ.)

Материалы, публикуемые в рамках конференции
«Семиозис и культура: человек в современном
коммуникативном пространстве»
(13—15 декабря 2018 года, г. Сыктывкар)

UDK 001.83

DOI: 10.34130/2223-1277-2019-2-144-186

Lawrence T. Nichols¹

**The Sorokin-Merton Relationship:
Intergenerational Solidarity, Rivalry
and Affectionate Ambivalence**

The paper examines the relationship between Pitirim A. Sorokin and Robert K. Merton over several decades from the perspective of intergenerational interaction, stratification and mobility in the sciences. It assumes that successive generations are both natural allies and natural rivals, and that these macro-level dynamics also affect the micro-level personal relationships of teachers and their students. Drawing upon archival materials at both Columbia University and Harvard, I present a narrative account that locates the interactions between Sorokin and Merton in several “phases” based on mutual shifts in status. I also consider how this relationship was further complicated by the connection of each member with Talcott Parsons, who can be seen as a representative of an intermediate generation or perhaps half-generation. Parsons’s involvement led to the formation of situational dyads, or “coalitions in triads” that had consequences for individual careers and also for the condition of the overall triad. The relationships are thus both unique in their interpersonal particulars and also typical of socially and culturally structured patterns of inter-generational bonding and inter-generational displacement and succession. Even the emotional components, such as the exhilaration of generational advancement and the anxious distress

¹ Special thanks to Professor Nikolay Zyuzev, who made it possible for me to participate in the conference at Syktyvkar State University in the Name of Pitirim Sorokin in December 2018. Thanks also to professors Alan Sica, Larry Stern and Stephen Turner, who kindly read and made helpful comments on an earlier draft.

of generational decline, are in a sense pre-ordained. Happily, the story concludes with a restored and strengthened inter-generational bonding that reflects well on Sorokin, Merton and Parsons.

Keywords: Pitirim A. Sorokin, Robert K. Merton, Talcott Parsons, Sociology of Science, Intergenerational Solidarity, Intergenerational Rivalry, Harvard University

Лоуренс Т. Николс. Отношения между Сорокиным и Мертоном: Межпоколенческая солидарность, соперничество и дружеская двойственность.

Эта статья посвящена исследованию длившихся несколько десятков лет отношений между Питиримом Сорокиным и Робертом Мертоном с точки зрения межпоколенческой интеграции, стратификации и мобильности в ученой среде. Предполагается, что следующие друг за другом поколения являются естественным образом как союзниками, так и соперниками и что динамика макроуровня также воздействует на отношения между преподавателями и студентами на микроуровне. На основе архивных материалов Гарвардского и Колумбийского университетов предлагается нарративное объяснение отношений между Сорокиным и Мертоном в разные «фазы» их служебной деятельности в связи с переменами в их статусе. Также анализируется, как эта дружба осложнялась взаимоотношениями каждого из них с Толкоттом Парсонсом, которого можно рассматривать как представителя промежуточного поколения, или полупоколения. Участие Парсонса вело к формированию ситуативной диады, или «коалиций в триадах», что оказывало влияние на индивидуальные карьеры и состояние целостных триад. Таким образом, сложившиеся взаимоотношения оказались уникальными в плане межиндивидуальных нюансов и типичными в плане социально и культурно обусловленной динамики межпоколенческой дружбы, а также межпоколенческого вытеснения и наследования. Даже эмоциональные компоненты, например чувство восторга от поколенческого прогресса и тяжелое переживание поколенческого упадка, являются в некотором смысле предопределенными. К счастью, история закончилась восстановлением и укреплением межпоколенческих связей и с позитивной стороны характеризует Сорокина, Мертона и Парсонса.

Ключевые слова: Питирим Сорокин, Роберт Мертон, Толкотт Парсонс, межпоколенческая солидарность, межпоколенческое соперничество, Гарвардский университет

Introduction

Science, as an ongoing creative project, requires a great deal of solidarity across generations of investigators and educators. I examined this fundamental issue some years ago (Nichols 1996) through a case study of the relationship between Edward A. Ross and Pitirim A. Sorokin, during the time between Sorokin's later years in Russia and his first decade in the United States. I found that Ross, the representative of an older generation, did a great deal to help his younger colleague Sorokin make a successful transition to American academic life, and that together they worked to build a science of sociology that would command respect from peer disciplines¹. This paper offers a similar analysis that focuses on the relationship between Sorokin and Robert K. Merton (1910—2003), one of his earliest graduate students at Harvard, who became one of the most

¹ Edward Alsworth Ross (1866—1951) did graduate work in economics at Johns Hopkins University and then transitioned into sociology, largely on the basis of a model he developed of “social control.” Much of his work was social psychological, and Sorokin dubbed him “the American Gabriel Tarde” because of the emphasis in both on processes of imitation. Ross liked to travel internationally and to write books for the general public based on his observations abroad, as he did on China, on South America and on Russia during the revolutionary period. Ross was often controversial. He was fired at Stanford University largely because of his critical views on the use of immigrant labor, a case that became important in the development of academic tenure. He was an outspoken reformer, often described as a Progressive, an early critic of white-collar crime, and he dined at the White House at the invitation of President Theodore Roosevelt. But he was also labeled a reactionary nativist, on the basis of his later on immigration, and a eugenicist. Ross served as president of the American Sociological Society in 1914 and 1915, and was also, interestingly, the son-in-law of Lester Frank Ward, the first president of the ASS. Tall in stature, Ross was a “large figure” in many senses, and comparable to Sorokin who had risen high in the world of Russian politics as well as the academy. Figures like Ross, Sorokin and Theodore Roosevelt were more typical of the late nineteenth and early twentieth centuries, and they seem to have vanished from the American scene.

prominent sociologists in the U.S. in the middle decades of the twentieth century.

This analysis, however, goes beyond the conceptualization of the earlier article by considering also the process of competition and rivalry across scientific generations. For the “ethos of science” (a concept popularized by Merton) actually implies a mixed or ambivalent relationship between earlier and later groups of scientists (Merton 1942; 1973). On the one hand, younger members of the scientific community must learn from their elders, often in apprentice-like relationships that involve collaborative research, writing, publication and the search for external research grants. These relationships seem to be generally characterized by high solidarity and an acceptance by newcomers of their subordination to their predecessors who are the current “owners” and “managers” of the field or, one might say, its ‘adult members.’ But incoming generations (that is, the “heirs apparent” or “management trainees”) are always vulnerable, and subject to exploitation in the form of long hours of work at low rates of pay, sometimes exacerbated by a lack of appropriate recognition for their contributions that Merton (1968, 1988) memorably designated as the “Matthew Effect.”

On the other hand, the older, dominant generation is likewise vulnerable, because the scientific “ethos” implies that newer members transcend their predecessors, both in the nature of their investigations and also in their professional status. With the passing of time, especially as older generations approach retirement age (i.e., as “adults” become “senior citizens”), younger generations must step forward to assume leadership roles and become the dominant “adults” as well as “the new owners and managers” of the scientific enterprise. We can thus think in terms of at least three linked generations that include: (1) those in preparation; (2) those currently dominant; and (3) those formerly dominant whose influence is declining. The end result is a continual process of “flipping” or “inversion,” a “superordination-subordination dialectic,” in which “the last become first, and the first become last” in a professional, if not a Biblical sense. Economist Joseph Schumpeter’s notion (1942) of “creative destruction” might be applied here. Also the phrase “standing on the shoulders of giants” that Merton (1965) especially liked, which portrays the younger as rising to previously unattained heights by placing the older, literally, under

their feet. From the perspective of German sociologist Max Weber (1946), “science as a vocation” requires current generations of scientists to support younger colleagues, even “at their own expense” one might say, as a prerequisite of progress. But flesh and blood human beings are not always stoic or self-effacing, as the Sorokin-Merton case will demonstrate.

Merton himself commented on these dynamics, referring to them as “the ambivalence of scientists”:

Young scientists can have no happier condition than being apprenticed to a master of the scientific art. But they must become their own [persons], questing for autonomy and not content to remain in the shadow of great [scientists] (Merton 1976: 35).

This observation, made from the perspective of junior, less powerful partners in intergenerational relationships, is helpful in the understanding the case to be discussed, though it needs to be supplemented, as indicated above, by a consideration of the ambivalence of seniors, both those who currently hold power and those whose power is slipping away.

What follows is based mainly on correspondence between Sorokin and Merton that is preserved in the Robert K. Merton Papers in Butler Library, at Columbia University, though I also draw upon a small number of letters in the Talcott Parsons Papers as well as certain official records at Harvard. These materials allow us to create a narrative portrait of a relationship that extended over four decades and also to distinguish several distinct phases of interaction. What emerges is a story of mutual admiration and mutual aid combined with mutual critique and the pursuit of contrasting paths in sociology. Although there was always ambivalence between Sorokin and Merton, the letters reveal periods of relative harmony and easy cooperation, along with times of unease and distrust, including moments of resentment and anger. Importantly, the term “ambivalent” applies in a double sense, first to the personal bonds of a dyadic relationship, and second to those of a collective relationship between generations in science.

The analysis will also incorporate a limited discussion of the relationships that both Sorokin and Merton had with Talcott Parsons, who can be considered a representative of an intermediary generation, or perhaps a half-generation between those in training like Merton and those well-established like Sorokin. Parsons (1902-1979) joined Harvard’s so-

ciology department the year it opened but only, Sorokin (1963) says, because he, as department chair, overcame the resistance of university administrators to this transfer of a junior member of Economics. In this way, Sorokin helped create the opportunity for Parsons to rise to the top of the sociological profession and thereby become a rival to himself. At the same time, Sorokin's advocacy unintentionally prepared the way for Parsons to become a teacher and mentor to Merton, which would pull Merton away from Sorokin. There was thus a Harvard-based triad that contained three possible two-against-one alliances (i.e., dyads within a triad), as discussed by sociologist Georg Simmel (Wolff 1950; Caplow 1968).

Prelude: An Awestruck Moment

The Sorokin-Merton correspondence reveals that their initial encounter took place in December 1929, when Merton attended a research paper session at the annual conference of the American Sociological Society, in Washington, D.C. Then a third year undergraduate and sociology major at Temple College in Philadelphia, Merton had been brought to the conference by his mentor, professor George Simpson, for whom he served as a research assistant¹. Archival materials do not reveal what Merton thought as he listened to a presentation by Professor Hornell Hart

¹ In his Charles Homer Hoskins lecture, "A Life of Learning," Merton (1994: 10) reports that he helped gather material for Simpson's Ph.D. dissertation by "classifying, counting, measuring, and statistically summarizing all the references to Negroes over a span of decades in Philadelphia newspapers." The goal of the project was to gauge changes in the public imagery of Negroes — a term, Merton reminds his audiences, that was considered in the late 1920s to be more respectful than "blacks," even though the reverse is now the case. By working with Simpson, Merton became acquainted with a number of prominent African-Americans, including Ralph Bunche and Franklin Frazier, as well as Alain Locke, the first black Rhodes scholar who had trained at Harvard. In addition, he met African-Americans in the Philadelphia area who were "physicians, lawyers, writers, artists and musicians." All of this, as well as a course on race relations that he took at Temple, prepared him to teach Sociology 17, Race Relations and Cultural Contact, at Harvard in the late 1930s.

on “Some Measurements of Social Progress”¹, but they report what immediately followed. Professor Pitirim Sorokin, then still on the faculty of the University of Minnesota, rose during the discussion segment and delivered an incisive and apparently devastating critique of Hart that Merton never forgot (see Hart 1931)².

Indeed, as Merton (1957a) later revealed, he decided at that electric moment that he wanted to study under Sorokin. This interior event, imperceptible to others, might be described as “serendipitous,” an idea that fascinated Merton and about which he later published (Merton and Barber 2006). But whether serendipity or divine providence or random chance brought about the initial contact, the timing was remarkably good, on both sides. For Sorokin had quite recently accepted the offer of a full professorship at Harvard University, with the understanding that he would build a program of sociology there (Johnston 1995). In order to accomplish this, Sorokin would need bright, young and eager students like Merton, whom he recruited on the spot. Reflecting on this encounter sixty-five years later, Merton (1994: 11) commented:

I would surely not have dared to apply for graduate study at Harvard had Sorokin not encouraged me to do so. After all, my college advisers had warned me that Temple was still not fully accredited. To which I replied, rather ineptly, that it was the scholar Sorokin, not the institution Harvard, that mattered most to me.

¹ Temple College (now Temple University) traces its origins to 1884 when a Protestant minister, Russell Conwell, began offering classes in the basement of his Baptist Temple, at night to local working-class students in North Philadelphia. It was not, generally speaking, a gateway to top tier graduate schools such as Harvard’s, and Merton’s sense of having come from a relatively low level undergraduate institution may help explain his lifelong gratitude to Sorokin for “raising him up.” Sorokin himself had attended night school in order to compensate for the limitations of his early schooling, and he might have felt a bond with Merton in this regard.

² Sorokin’s lack of faith in “progress” set him at odds with many U.S. sociologists and other liberal academics, who often categorized him as a “white Russian” based on his well-known animosity toward the Bolsheviks. These clashing views shaped some critical reviews of Sorokin’s major work, *Social and Cultural Dynamics*, as well as his published responses to reviewers.

Phase One: International Master and American Apprentice

Merton applied to Harvard the following academic year, 1930—1931, while Sorokin was in Cambridge but teaching in the Department of Economics, which had done much to nurture sociology for several decades (Nichols 1992). Merton was accepted into Harvard's graduate school for the fall 1931 term, the very semester when the new Department of Sociology began operations¹. But all did not go smoothly. Merton was from a relatively poor economic background, the Great Depression had severely reduced the U.S. economy, and Harvard could only provide very limited scholarship assistance, in fact only four hundred dollars. In order to supplement this, the university included in its acceptance letter an application for work as a waiter in one of the Harvard dining halls or in a cooperating restaurant in Harvard Square.

By the following spring the economic situation was still quite serious, and this moved Sorokin to send a letter on Merton's behalf to his friend Edward Ross at the University of Wisconsin. Writing on February 18th, Sorokin (1932) gave Ross the following report:

Mr. Merton is now pursuing graduate study in the department of sociology, largely under my personal direction. His mid-year grades were all A's, and he is probably the most brilliant of our graduate students this year. I should most certainly like to keep him here, but I am not sure that we can offer him a fellowship large enough to make it possible for him to stay another year.

¹ Merton was one of 428 students who entered the Harvard Graduate School of Arts and Sciences in 1931, when the school had a total enrollment of 1,105. Two Ph.D.'s in sociology were granted during the 1931—1932 academic year. One went to Norman E. Himes, who did a thesis on contraceptive practices and who obtained a position in sociology at Colgate University. The other was given to Nathan E. Whetten who did a dissertation on trade centers in Canadian provinces. Interestingly, Vervon O. Watts received a doctoral degree in economics with sociology as a special field and a thesis on the technological concept of production. John P. Wrenette also earned a Ph.D. in economics and subsequently became an assistant professor of sociology at Storrs Agricultural State Experiment Station in Connecticut. The cases of Watts and Wrenette show the close connection at Harvard between economics and sociology that persisted into the early 1930s. See Official Register of Harvard University 1933.

Fortunately, Harvard managed to provide one thousand dollars, and Merton remained. The incident illustrates how members of established generations often act as protectors or guardians of those in training, even on occasion arranging for a prize pupil to develop in a competing program.

Meanwhile, Merton's apprenticeship proceeded. As he took doctoral coursework he also became a researcher on what would be Sorokin's major work, *Social and Cultural Dynamics*. His particular assignment was to gather empirical data on fluctuations of scientific discoveries in Europe over a period of many centuries. This experience would again be highly serendipitous for Merton, as it would provide a basis for his doctoral dissertation and the publications that would flow from it, including several journal articles and a lengthy monograph (Merton 1938a) in George Sarton's influential series, *OSIRIS*. Sorokin's *Dynamics* project, supported by Rockefeller Foundation monies to hire researchers¹, thus enabled Merton's emergence as a leading figure in the development of the sociology of science in the United States².

Sorokin also indirectly helped Merton to get published by asking him to write, in his place, a paper on recent French sociology to be presented at a professional conference. Though this was more command than request, Merton made the most of the situation, recalling:

This turned out to be the first of several such unpredictable and fruitful occasions provided by the expanding opportunity structure at Harvard. This one was doubly consequential, for it catapulted me at once ... into the role of published scholar and led to my being invited to do the first essay-review of Durkheim's newly translated *Division of Labor in Society*. ... these

¹ Some faculty at Harvard referred to the researchers on Dynamics as "a White Russian WPA," which was an uncharitable comparison with the Works Progress Administration of Franklin Roosevelt's "New Deal," a program that provided jobs for the unemployed. Sorokin himself was often labeled a "White Russian" in academic circles, which is arguably unfair since, despite his anti-Bolshevism he hardly desired to revive tsarism. In the 1920s and 1930s, however, many academics and liberals were sympathetic to the "workers' state" of the Soviet Union.

² Proposals were submitted to the Rockefeller Foundation, and monies were distributed to faculty at Harvard, via the Committee for Research in the Social Sciences of which Sorokin was a voting member.

two papers „, laid the groundwork for ... my own mode of structural and functional analysis (Merton 1994: 11—12).

It's also possible that Merton benefitted by observing Sorokin in the classroom, though there does not seem to be any direct evidence on this point. Former students and other observers have described Sorokin as “an incomparable showman” with “astonishing physical vitality” (Coser 1977), who would fill multiple blackboards with detailed erudite notes amid a cloud of chalk dust (Merton and Riley 1980). He was passionate and provocative, sometimes beginning class with a remark such as, “I have been reading my friend Lundberg. He is not born for this work.” Sorokin would also play music to demonstrate fluctuations of taste and style. Students reported seeing tears in his eyes while listening to works that especially moved him, such as Beethoven's “Mass in B Minor.” Some also recalled Sorokin striding rapidly to a waste basket, pulling out an empty soda bottle and then challenging them to show any connection between that object and other objects in the room, to explain whether the relationship was one of a “system” or a “congeries.”

Archival records show that Merton assisted Sorokin from the fall of 1934 through the fall of 1937, and that he worked in three undergraduate courses: Sociology A, Principles of Sociology (7 semesters); Sociology 1, Contemporary Sociological Theories (1 semester); and Sociology 5a, Problems of Sociological Method (1 semester). Enrollments were relatively large, especially in the foundational Sociology A, which attracted 182 students during the 1935—1936 academic year, as well as 118 in fall 1937. Most were seniors, juniors or sophomores, though Problems of Sociological Method had ten graduate students among its nineteen enrollees. Merton's particular job as TA was to run discussion sessions, usually a couple of days after one of Sorokin's lectures, to clarify and reinforce the week's material. He also performed menial duties such as bringing books to Sorokin from Widener Library and returning volumes that Sorokin had finished reading.

During the 1937—1938 academic year Merton began teaching independently, and he handled courses for four consecutive semesters. These included Sociology 4, Social Organization and Structure, which he taught twice, to a total of ninety students, including twenty-four graduate stu-

dents¹. In the fall of 1938 Merton also taught Sociology 17, Race Relations and Cultural Contact to seventeen students, including two graduate students. Interestingly, his courses drew higher enrollments than did those of Parsons on institutions and on sociological theory. Throughout this period Merton also carried out tutorial duties, both for men at Harvard and for women at nearby Radcliffe College².

There are many indications that Merton excelled in the classroom. For instance, at the time he left Harvard for Tulane University, Talcott Parsons wrote a friend that Merton was “far and away our most effective teacher.” Later, at Columbia University, some of Merton’s courses gained local renown, attracting not only a broad range of students but also many others from the metropolitan area who “sat in” unofficially (Marsh 2010). One listener, Professor David Elesh, recalls Merton’s lectures as “meticulously crafted works of art” (Schultz 1995: 74), and Merton himself affirmed this in an interview about his teaching:

¹ Examination papers in the Harvard University Archives show that Sociology 4 was the setting in which Merton first presented his ideas of “manifest and latent functions” as an “oral publication” (Merton 1994) a decade before their appearance in *Social Theory and Social Structure* (see Nichols 2010). Other archival documents show clearly that Merton was deeply engaged in efforts to develop functional analysis in the late 1930s, and he planned to bring out a book in this area more than a decade before Parsons’s influential publications of a “structural-functional” model in *The Social System* (Parsons 1951) and *Toward A General Theory of Action* (Parsons and Edward Shils 1951, Harvard University Press). In fairness, it should be mentioned that Parsons did significant work on functionalism in the 1940s, especially on an “analytical theory of stratification” and on the position and prospects of sociological theory. But the idea that Parsons “led the way” in the development of functionalism and that Merton “followed along” and “fine-tuned” Parsons’s ideas, is simply wrong. The earliest Harvard-based advocate of the functional approach was actually Merton’s classmate and friend, Kingsley Davis, who was influenced primarily by social anthropologist W. Lloyd Warner who was at Harvard from 1929 to 1935.

² At Radcliffe, Merton encountered Louisa Pinkham who would become the first woman doctoral fellow in sociology at Harvard in the early 1940s and a teaching assistant to Parsons. Pinkham, whom Merton described as his “favorite tutee,” would give influential expert testimony (under her married name, Louisa Holt) in the landmark civil rights case *Brown v. Topeka Board of Education* that would result in the U.S. Supreme Court ruling that public education systems based on racial separation were Unconstitutional.

... I prepared every lecture with great care. I did so even when I had ostensibly lectured on that “same” subject many times before. ... The intensive preparation involved new ideas, new aspects of old problems, new materials ... (Persell and Merton 1984: 360).

It seems fair to say that, like Sorokin, Merton was a showman or performer — a description never applied to Parsons — though he was more low-key, seductive rather than overpowering (Swedberg 2018). He could also be tough and demanding, as Arthur K. Davis (2013: 1) experienced when Merton (then still Sorokin’s assistant) “dispassionately atomized a juvenile term paper of mine.” For many both Sorokin and Merton, as educators, were unforgettable.

Meanwhile Sorokin and Merton developed a more personal relationship. For though he tended toward a tragic vision of the times, Sorokin also had a sociable side as manifested by informal parties for faculty and graduate students that he hosted at his home in Winchester. One doctoral student later recalled how he had spontaneously stood on a chair and begun singing at one such gathering, possibly under the influence of a punch being served, whose ingredients Sorokin would not reveal. It was quite likely in this setting that Pitirim and Elena Sorokin not only got to know Merton better but also became acquainted with his wife, the former Suzanne Carhart whom Merton had met at Temple and had married in 1934¹. In this way, the master-apprentice relationship became what Sorokin (1947) would call “multi-bonded.”

Phase Two: Dissident Journeyman

While still working closely with Sorokin, Merton came under the influence of other members of Harvard’s Department of Sociology, in-

¹ Robert K. Merton and Suzanne Carhart were married for 34 years and had three children, namely, Robert C., Stephanie and Vanessa. Suzanne, whose field was social work, became a homemaker during the marriage. She died in 1992. Robert C. Merton, who became a professor at MIT and at the Harvard Graduate School of Business Administration, won a Nobel Prize in economics, in 1997, for work on the valuation of derivatives. Stephanie Merton Tombrello founded a non-profit organization SafetyBeltSafe USA, while Vanessa Merton became a professor and dean of law at Pace University.

cluding economic historian Edwin F. Gay (Merton 1994), physiologist Lawrence J. Henderson (Nichols 2010) and economist-sociologist Talcott Parsons¹. While valuing all of these, Merton found himself especially drawn to Parsons, who was then a vulnerable instructor and not yet a formidable rival to Sorokin. Merton (1980) came to know Parsons well through participation in an advanced course on theory, Sociology 21, in conjunction with which Parsons created a discussion circle (“the Adams House group”) that kept detailed written notes about its lively sessions (Johnston 1995)². There was an undeniable playfulness in the exchanges, probably facilitated by the fact that Parsons was only about ten years older than most early participants. By contrast, Sorokin, Parsons’s senior by thirteen years, was at least two decades older than most students. Also, as Barry Johnston (1986) notes, Sorokin was at a later phase of his career than Parsons. At this stage, Parsons treated Merton and other graduate students as near peers and as collaborators, and they found

¹ The analysis here does not deal with Merton’s relationship with another very important mentor, the distinguished historian of science, George Sarton (1884—1956), who had an office in Widener Library where he edited two important journals, *ISIS* and *OSIRIS*. Born in Belgium, he received a Ph.D. at the University of Ghent in 1911. Sarton and his family emigrated to the United States in 1915. Sarton developed an association with the Carnegie Foundation, which supported his work. He became a lecturer on the Harvard faculty in 1920 and received annual, Carnegie-funded reappointments until 1940, when President James B. Conant arranged for his promotion to professor of the history of science. As Merton recounts, he approached Sarton in fall 1933, at the start of his third year of graduate study when he was beginning dissertation research on science in England in the seventeenth century. Sarton gave Merton a place to work within his office suite, used him as a reviewer, published some of his early articles and eventually made him an associate editor. Sarton also published, in 1938, a revised version of Merton’s 1936 dissertation and thus helped launch him as an important early figure in the sociology of science. See Merton, “George Sarton: Episodic Recollections by an Unruly Apprentice.” Merton’s use of the term “unruly” again suggests the pattern discussed above, namely that of Merton never becoming a fully committed disciple of his teachers and mentors but having a somewhat ambivalent relationship with them all.

² The official title of the course was, “The Sociological Theories of Hobhouse, Durkheim, Simmel, Toennies and Max Weber.”

this quite exhilarating¹. Like Sorokin, Parsons loved European sociological theory, but he wanted to produce a more American paradigm, another factor that attracted the doctoral students. Indeed, in the mid-1930s Parsons's emerging model of "the voluntaristic theory of action" resembled the social psychological approach of "the definition of the situation" then prominent at the University of Chicago, an approach that strongly appealed to Merton (Nichols 2010)².

An especially important event in Merton's development was Parsons's translation and classroom use of Max Weber's famous 1905 essay, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism," published in 1930 just about the time Merton was applying to Harvard. Merton came to believe that Weber's line of analysis could be extended from the realm of economics to that of science. He worked intensively to apply Weber's theory to the data he had been gathering for Sorokin's *Dynamics*. The initial result was a master's thesis on "Puritanism, Pietism and Science" that he submitted to Sorokin. To Merton's dismay, Sorokin sent a letter stating that although Merton's work was "okay" as "a term-paper," it could not withstand serious scrutiny in terms of the systems model of cultural change that Sorokin was then developing (Merton 1996). In a state of near panic, Merton responded that he was attempting something more modest, namely, explaining the disproportionate representation of Protestants among early modern British scientists. Sorokin ultimately accepted the thesis, despite his strong belief that the approach of explaining one "factor" by another, rather than applying a logic of system formation, was wrong.

¹ Sorokin's autobiography suggests that he likewise socialized with graduate students while at the University of Minnesota. Carle Zimmerman, who knew Sorokin at both Minnesota and Harvard, remarked that Sorokin seemed to have a "change of personality" after coming to Harvard, perhaps in the effort to "do great things" there.

² The "definition of the situation" concept is primarily identified with W. I. Thomas and is also presented in a book, *The Child in America* (1928) that he published with his wife, Dorothy Swaine Thomas. Interestingly, W. I. Thomas spent a year at Harvard in the mid-1930s and we may assume that Merton had direct contact with him at that time. Many of Merton's best-known publications are based on some notion of situational definitions, all the way from his 1938 article on "social structure and anomie" to his 1988 article on "the Matthew Effect, II."

Merton continued his researches and produced a two-volume dissertation in 1936, entitled "Sociological Aspects of Science in Seventeenth Century England," in which he again relied on the Weberian "Protestant ethic" logic, rather than Sorokin's (1937) schema of fluctuating "culture mentalities." Sorokin, the chair of the thesis committee, accepted the work and Merton received the Ph.D. at a relatively young age. A revised version of the dissertation, as noted, appeared in George Sarton's series, *OSIRIS*, two years later, under the revised title, "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England" (Merton 1938a). From this perspective, one might conclude that Parsons had "won the competition" for Merton, and Sorokin might have begun to feel that the two were forming a permanent "coalition within the triad" (Caplow 1968).

But that would be an oversimplification. For despite his inclination toward Parsons and the Weberian view of historical change, Merton had also become a coauthor, with Sorokin, of two journal articles. The first (Sorokin and Merton 1935), a byproduct of the wide-ranging research that underlay *Dynamics*, was a brief historical analysis of Arabian intellectual development from the eighth through the fourteenth centuries. The second and more important joint publication (Sorokin and Merton 1937) was a "methodological and functional analysis" of "social time." When the first three volumes of *Social and Cultural Dynamics* appeared in 1937, Sorokin also briefly noted that the chapter entitled "Movement of Scientific Discoveries and Technological Inventions" had been produced "in co-operation with R. K. Merton and J. W. Boldyreff" (Sorokin 1937, Vol. II: 125). Merton would later list this as one of his publications. Interestingly, despite Merton's closeness to Parsons over several decades, the two never became coauthors. Thus, Parsons might have regarded Sorokin and Merton, at least at times, as a coalition within their triad.

As these events unfolded, Sorokin became increasingly aware of Merton's relationship with Parsons, and he began to see Merton somewhat critically as "doing variations on the themes of Parsons." Such "variations" were especially evident in Merton's 1938 article, "Social Structure and Anomie," which became one of the most widely cited articles ever published in the *American Sociological Review*. Merton began with the idea of "anomie," sometimes translated as "normlessness," that had been articulated by French sociologist Emile Durkheim (1858—1917)

whom both Sorokin and Parsons respected. But he reformulated the idea in terms of an approach that Parsons was then developing, namely, the “means-ends schema,” a foundation of Parsons’s (1937) first major work, *The Structure of Social Action*. Merton’s treatment of anomie also incorporated the idea of opportunity, which echoed Max Weber’s “life chances.” Since that time, Merton’s article has been consistently cited in chapters on deviance in introductory sociology textbooks, as well as in theory chapters in texts on criminology and juvenile delinquency, and a considerable body of empirical research based on it has emerged. In a similar way, Merton’s influential 1936 article, “The Unintended Consequences of Purposeful Social Action,” is largely traceable to Parsons’s treatment of “rational action” (again largely rooted in Weber), rather than to Sorokin’s cultural analysis. Thus, Merton’s early “Parsonsian” writings became some of his “greatest hits,” whereas his publications with Sorokin have been largely forgotten¹.

As a teenager and young adult, Merton had occasionally performed magic, and some might say that his effort to work closely with both Sorokin and Parsons was another “clever trick,” especially in later years as the relationship between his mentors deteriorated badly. But the magic worked². Merton maintained his positive relationship with both, always regarding them as more distinguished than himself, and he honored both at the time of their passing, and even many years afterwards. Observers have sometimes wrongly cast Merton as a mere disciple of Parsons, despite Merton’s original and influential advocacy of a “middle range” approach and his development of a style of functional analysis that differed significantly from Parsons’s “system-needs” model. Merton dissented from both his mentors, but their intergenerational solidarity endured.

¹ Like most sociologists in the 1930s, Merton generally “left culture to the anthropologists” and concentrated instead on “interaction,” though with a strong social psychological emphasis. See Lawrence T. Nichols, “The Enduring Social Psychology of Robert K. Merton” for more on this often unnoticed aspect of Merton’s work.

² And it appears that the magic works still. For Merton’s date of birth is always given as 1910, despite the fact that his application to Harvard, preserved in his papers at Columbia, actually said 1908.

Phase Three: More Nearly Peers

As noted, Merton left Harvard in 1939 for a position as associate professor at Tulane University. After a year, he was named chair of the university's small department of sociology, and in this capacity he began to interact with Sorokin in a different way. In one letter, for instance, Merton (1940) inquired about the progress of two graduate students at Harvard, namely, Bernard Barber and Harry Johnson, whom Merton hoped might join him in New Orleans¹. Merton's elevation meant that he and his former teacher were now more nearly professional peers, though of course Sorokin remained at the pinnacle of sociology in the U.S., while Merton was still climbing the professional ladder.

In the spring of 1941 Merton sent a note in which he addressed his former thesis chair rather casually as "P. A.," a nickname for Sorokin used by some faculty and students at Harvard. Merton (1941b) asked specifically for a letter on behalf of Logan Wilson whom he wanted to hire at Tulane. Sorokin (1941c) responded the following week, telling Merton that he was ill but that he had sent the letter regarding Wilson to the dean of the college at Tulane.

In fall 1941 Merton took another significant step by accepting an appointment at Columbia University, even though this meant a demotion in rank, from full professor at Tulane (where he had been quickly promoted)

¹ Bernard Barber (1918—2006), who graduated summa cum laude in 1939, had been a student in Merton's undergraduate classes at Harvard in the late 1930s. The two later became colleagues in New York, with Merton at Columbia and Barber at affiliated Barnard College, and they often collaborated, especially in the area of the sociology of science. Correspondence in the Merton papers reveals a collegial relationship but one in which there was an evident distance, with Merton—about ten years older than Barber--always the superordinate. By contrast, Merton shared an easy fellowship with his graduate student peer Kingsley Davis (1908—1997), who earned a Harvard Ph.D. the same year as Merton (1936), who would also later have an appointment at Columbia and who served as president of the American Sociological Association two years after Merton. Interestingly, there were moments when Merton felt that Barber, despite their closeness, had failed to give due credit to his works—another instance of tension between generations in science.

to mere assistant professor in Morningside Heights. Upon receiving this news, Sorokin (1941) sent congratulations, reassuring Merton that he had chosen “wisely,” even though, Sorokin said, Columbia ought to have granted associate rank. Sorokin also predicted that Merton would rise quickly in his new setting. Since Columbia was a far more prestigious university than was Tulane, Merton’s move also helped raise his professional stature. Significantly, this also indirectly benefited Sorokin, who could claim some credit for his top student reaching the top tier of the American university system.

But all did not go smoothly in New York, where Merton was soon diagnosed with exhaustion and had to take leave to recover during his very first semester. He revealed his situation to Talcott Parsons in early December, telling him that “some weeks ago ... it wasn’t at all difficult to spend 16 hours a day in bed” (Merton 1941c). A couple of weeks later, in response to a letter from Parsons, Merton (1941d) revealed the depth of his feelings for his former mentor.

As you have probably guessed many times in the past, I find it difficult to talk about matters which are most significant to me; not least of all about a relationship which means as much to me as ours. Have you sensed that for ten years you have been my private exemplar of a decent human being and a real scholar? More than you can possibly realize I have found all manner of support in your moral and intellectual integrity. I’ll say no more because a display of sentiment has always embarrassed me.

Whether Sorokin also knew of Merton’s illness is not clear, but other letters from this period likewise indicate a comfortable relationship between Sorokin and Merton, with an ease of communication and personalized sharing. Thus, in 1940, upon learning of the birth of Merton’s first child, Sorokin (1940) sent a joyous note from himself and his wife Elena, wishing newborn Stephanie “a happy and smooth travel along the thorny and happy road of life that lies before her.” In November 1943 Sorokin sent a brief note inquiring whether Merton could come to Harvard as a visiting lecturer for the spring 1944 term. He also mentioned having stopped by Merton’s office during a recent trip to New York, in hopes of a visit, and was sorry that Merton had not been in.

But tensions sometimes arose, especially in 1945 when Harvard’s Department of Sociology, now chaired by Talcott Parsons, searched for two

new colleagues to be given tenured appointments. Parsons (1945) very much wanted to bring Merton back to Cambridge, and he had the support of others, especially social psychologist Gordon W. Allport (1945) and cultural anthropologist Clyde Kluckhohn (1945). But Sorokin (1945a, 1945b) opposed the appointment, on the grounds that Merton had not developed much since his years at Harvard, and that his dissertation remained his best published work. Harvard rural sociologist Carle C. Zimmerman (1945a, 1945b), Sorokin's friend and coauthor, took the same position. Due to restrictions on relevant historical records, it is difficult to trace the full sequence of events. Merton himself told Barry Johnston (1995: 156, 317n) that he declined an offer from Harvard, largely in order to continue his collaborative work with Paul Lazarsfeld at Columbia¹. In the end George C. Homans and Samuel Stouffer, neither of whom would now be regarded as Merton's equal, filled the permanencies. Parsons, we might assume, probably resented Sorokin's opposition.

Sorokin apparently felt considerable unease over the situation and the danger of alienating Merton. He therefore sent a letter (Sorokin 1945c) that attempted to explain what he called his "indecisive" attitude regarding Merton's proposed candidacy, which caught Merton somewhat by sur-

¹ Paul Felix Lazarsfeld (1901—1976) was born and raised in Austria. He earned a Ph.D. in applied mathematics in 1925 at the University of Vienna, but his interests shifted to psychology. In 1929 he was appointed a lecturer in applied psychology at the University of Vienna, and he founded at the same time a research institute in that field. In 1933, Lazarsfeld emigrated to the United States with the help of a Rockefeller Foundation grant. He subsequently became the director of the Office of Radio Research at Princeton University (again with Rockefeller support) from 1937 until 1940, when the Office was transferred to Columbia University. It subsequently became the Bureau of Applied Social Research, which Lazarsfeld continued to direct. Meanwhile he also became a member of Columbia's Department of Sociology, where he became Merton's friend and collaborator. Merton and Lazarsfeld published jointly on propaganda analysis and mass communication. They also wrote a unique co-autobiographical study, "Friendship as a Social Process: A Substantive and Methodological Analysis," published in *Freedom and Control in Modern Society*, edited by M. Berger, T. Abel and C. Page (New York: Van Nostrand, 1954), pp. 18—66. Merton also expressed his admiration for Lazarsfeld in his Haskins lecture.

prise, because, he said, Parsons had not informed him that he was under consideration. Sorokin expressed the view that adding Merton might strengthen the department where it was already strong, in the area of sociological theory, and this would mean that other gaps in the curriculum would remain. Archival documents at Harvard show that Sorokin did indeed raise this point during the internal debate over the hiring, but it also seems clear that this was subordinate to his overall view that Merton had simply not “done enough.”

Merton (1945), who might have felt resentful or even angry, responded politely that he appreciated Sorokin’s concerns, but did not feel that his interests “overlap those of the present Harvard department to the extent that they did some six or seven years ago.” As further reassurance of his high regard, Sorokin also revealed that he had sent letters on Merton’s behalf to Robert MacIver and Robert Lynd at Columbia, in connection with Merton’s appointment and promotion there. It seems that Sorokin very much wanted to avoid a rupture, despite the apparent fact that he did not believe Merton’s scholarly record warranted a tenured position at Harvard.

Phase Four: Status Reversals

In 1946, Harvard launched an experiment in integrating portions of the social sciences, namely, a new Department of Social Relations (1946—1972) that Talcott Parsons chaired for the unit’s first decade (Johnston 1995; Nichols 1998; Johnston 1998). This policy shift, hailed by Dean Paul H. Buck and other advocates as a bold innovation, reduced sociology from an independent department to what members called a “wing” of the new organization. The launch of Social Relations followed several years of backstage maneuvering, with correspondence within the group of activists and meetings by invitation only, and the planners were careful to keep Sorokin in the dark. Interestingly, during this secretive phase Parsons (1944) sent Merton a copy of a key document, namely, a detailed memorandum on the proposed reorganization, telling Merton he should keep this strictly confidential.

These machinations, however, ignited what became known locally as “the second Russian Revolution,” as Sorokin vented his outrage at the demise of the unit he had chaired, including one very public instance at a din-

ner with the Visiting Committee appointed to assess the “Soc Rels” experiment. Talcott Parsons had tried to forestall such conflict by recommending in 1944 that Sorokin be given a new professorship in the philosophy of history that would remove him entirely from the department. The result was an intense animosity between Parsons and Sorokin, who increasingly withdrew and transferred his still considerable energies to running the new Harvard Center for Altruistic Integration and Creativity that he launched in 1949 with financial support from the Eli Lilly Foundation. From one point of view, this was a new beginning for Sorokin and the fruit of his massive labor on “the crisis of our age” (Johnston 1995). But many at Harvard, as well as many sociologists in the U.S., regarded Sorokin, then approaching the age of sixty, as in decline, even someone who no longer needed to be taken seriously. In Erving Goffman’s terms (1962), he suffered from “spoiled identity” in the context of professional American sociology (Nichols 1989), although he still enjoyed support among some academics and the general public, and although his works continued to be widely translated internationally.

Merton meanwhile continued to rise. In 1949 he brought out what is generally considered his major work, a collection of essays entitled *Social Theory and Social Structure*, for the purpose of what he called “codification” in social science. The volume’s initial chapter, on functional analysis, proved especially influential. All but two chapters had already appeared in print, sometimes in lesswell known journals, and Merton pulled them together and grouped them into sections that reflected his range of interests. *STSS* also contained Merton’s influential plea for a “middle range” approach to building the field of sociology, that is, one that went beyond mere fact finding and “journalistic-style” sociology, but one that also avoided what C. Wright Mills (1959) later castigated as “grand theory,” which some associated with both Parsons and Sorokin.

Merton acknowledged “debts” to both Sorokin and Parsons early in the volume. Sorokin, he said, “helped me escape from the provincialism of thinking that effective studies of society were confined within American borders” and also from thinking that the primary subject-matter of sociology was social problems (Merton 1949: 17). He credited Parsons, whom he called “my teacher and friend,” for stirring up intellectual enthusiasm “rather than creating docile disciples” (Merton 1949: 17). Nevertheless,

STSS can be regarded as Merton's "declaration of independence" from both of his mentors, and even a manifesto for "Columbia style" sociology.

Merton took issue with Sorokin's major work, *Dynamics* in Chapter 8, "The Sociology of Knowledge," an essay that had appeared several years earlier in the volume *Twentieth Century Sociology* (Gurvitch and Moore 1945). Characterizing Sorokin's overall position as "idealistic and emanationist," Merton attacked the logic of the analysis:

... it appears plainly tautological to say ... that "in a sensate society and culture the Sensate system of truth based on the testimony of the organs of senses has to be dominant." For sensate mentality has already been *defined* as one conceiving of "reality as only that which is presented to the sense organs." (Merton 1949: 227)

Merton further alleged that Sorokin had made inconsistent statements about his own epistemological position, that he had failed to show any connection between "existential conditions" and dominant "culture mentalities," and that he had not explained why particular groups in a society shared a particular mentality. Merton also took issue with Sorokin's defense of the "truth of faith," which rested on "intuition," complaining that while intuition might well be a source of scientific discovery it could not by itself validate discoveries.

Parsons meanwhile had been moving strongly toward functional analysis, and away from his 1937 paradigm of "the voluntaristic theory of action" that seems not to have attracted any significant following¹. He now sought Merton's views on his developing formulations, and sent him, in the fall of 1949, four draft chapters of what would become his major mature book, *The Social System* (Parsons 1951). Parsons was then also president of the American Sociological Society, and he was acquiring a reputation as the best general theorist in American sociology. He had sought Merton's comments even when Merton was an instructor at Harvard, but this was different, for he was evidently concerned about Merton's response.

¹ For Parsons's own account of the development of his thought see his memoir, "On Building Social Systems Theory: A Personal History," *Daedalus* 99, 4 (1970): 826—881. See also Bernard Barber, "Parsons's Second Project: The Social System: Sources, Development and Limitations," *The American Sociologist* 29, 2 (summer 1998): 77—82.

Parsons had good reason to feel this way, because at the 1947 annual meeting of the American Sociological Society, Merton, had voiced incisive criticisms of Parsons's paper on "the position of sociological theory." Merton took "strong exception" to Parsons's assertion that sociology's main task was to deal with "theory" rather than "theories," saying:

I believe that our main task *today* is to develop special theories applicable to limited ranges of data—theories, for example, of class dynamics ... or the flow of power and interpersonal influence in communities — rather than to seek here and now the "single" conceptual structure adequate to derive all these and other theories. (Merton 1948: 166)

Several decades later, Merton (1994: 13) recalled the incident, as well as his ambivalent relationship toward Parsons as theorist, in his autobiographical Haskins lecture:

Although much impressed by Parsons as a master-builder of sociological theory, I found myself departing from his mode of theorizing ... I still recall the grace with which he responded in a public forum to my mild-mannered but determined criticism of his kind of general theory. I had argued that his formulations were remote from providing a problematics and a direction for theory-oriented empirical inquiry into the observable worlds of culture and society and I went on to state the case for "theories of the middle range" as mediating between gross empiricism and grand speculative doctrines.

Merton (1949) had reiterated and further explicated his view in the introductory chapter of *Social Theory and Social Structure*. Consequently, in December 1949, very shortly after sending Merton the draft chapters from *The Social System*, Parsons (1950:5) confronted their differences explicitly in his presidential talk, characterizing Merton's stance as a "reluctance to recognize the importance of high levels of generality." He softened this criticism by describing Merton as "my highly esteemed friend and former student," but he did not surrender his claim to primacy. For Parsons believed he was doing work that no one else had attempted—indeed to such a degree that his Social Relations colleague, social psychologist Jerome Bruner saw Parsons as in "an auto-intoxicative" state (Nichols 1998).

Archival documents at Columbia reveal there were additional grounds for Parsons to be concerned about Merton's attitude. For Merton had been teaching a course on sociological theorizing, Sociology 213—

214, in which he directed students to examine carefully all of Parsons's theoretical statements. The ultimate lesson of this exercise was that Parsons's work, though filled with definitions, actually contained nearly no empirical generalizations (Swedberg 2018), and that therefore the Merton-Lazarsfeld approach was much to be preferred. In this way, Merton created, one might say, his own version of the "Adams House group," distanced himself from Parsons and recruited students for what would become known as "Columbia style" sociology.

In late 1952 there was a very unpleasant, though brief, conflict in the Sorokin-Merton relationship. Reacting to the omission of his name in a published bibliography on the sociology of science written by Merton and Bernard Barber, Sorokin sent an angry note in which he referred also to a book he had recently sent Merton, *History, Civilization and Culture: An Introduction to the Historical and Social Philosophy of Pitirim A. Sorokin*, by British historian Frank R. Cowell¹.

Sorry I sent you Cowell's Introduction to Sorokin's theories. If before its sending I had read Merton-Barber *Bibliography for the Sociology of Science* I would certainly have avoided to send you a book that flagrantly contradicts your non-mentioning Sorokin's name ... I do not want to cause any discomfort either to you and Barber ... and to some of my former students who seem to be anxious to obliterate my name and contributions. (Sorokin 1952a).

A day later, however, Sorokin sent a handwritten apology:

Please do not pay any attention to my yesterday's letter. It was an impulsive momentary reaction of an irritable little man who has not ob-

¹ Frank Richard Cowell (1897—1978), eight years Sorokin's junior, was a British historian best known for his books *Cicero and the Roman Republic* (1948) and *Everyday Life in Ancient Rome* (1960), who became very interested in Sorokin's work and published two books explicating and advocating it. *History, Civilization and Culture* appeared in 1952. In 1970, shortly after Sorokin's death, Cowell brought out *Values in Human Society: The Contributions of Pitirim A. Sorokin to Sociology*. Surviving letters show that Sorokin was extremely pleased by *History, Civilization and Culture*, praising it as "a brilliant variation on my main themes." Also, interestingly, since Sorokin was an avid gardener, Cowell brought out a book in 1978 on *The Garden as a Fine Art, from Antiquity to Modern Times*.

tained, as yet, a control of his little ego by a bigger and wiser “self.” (Sorokin 1952b)

Merton meanwhile had also hastened to repair the breach, begging forgiveness for the omission in the bibliography. What is especially striking about the episode is the rapidity of the effort on both sides to restore good relations. Also noteworthy is Sorokin’s expression of fear and resentment that younger generations in science were intentionally “obliterating” his work — a feeling very likely experienced, in a patterned and predictable way, by members of declining generations as they witness the ascendance of those they formerly trained and supervised. Indeed, this brings to mind the stages of dying famously stated in Elizabeth Kubler-Ross’s pioneering work: denial, negotiation, anger, depression, acceptance.

Subsequently, in 1953, Merton became the chair of sociology at Columbia. Sorokin’s thirteen years as department chair had ended in 1944, and Parsons’s twelve-year term directing Sociology and then Social Relations would conclude in 1956. Merton, then in his mid-forties, represented the new generation of administrative and professional leadership. A few years later, in 1957, Merton rose to the presidency of the American Sociological Association, coincidentally at the same age as Parsons had been, forty-seven. Sorokin meanwhile had reached the age of sixty-eight, had already retired from teaching as required by Harvard’s rules, and was approaching the mandatory age of retirement from the university (seventy).

Merton’s presidential address, “Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science,” built on his doctoral work at Harvard. Merton (1957b: 639, 640, 655) referenced Parsons three times, in footnotes about “moral obligation,” “institutionalized motivation” and “active and passive deviance,” but he did not mention Sorokin or the research that he himself had done for *Social and Cultural Dynamics*. This omission might be explained—speculatively--in various ways. A more charitable view is that Merton felt that *Dynamics* dealt with “cultural systems” rather than “institutions” in the interactionist sense that U.S. sociologists favored, as in Bernard Barber’s work, *Science and the Social Order* (1952) that Merton cited. A less charitable view would be that Merton wished to avoid publicly associating his work with that of Sorokin, espe-

cially *Dynamics*. It might also have been the case that Merton saw Parsons, then still at the peak of his fame, as the relevant “standard of comparison” for his own career.

Indeed, for many, Merton was now Parsons’s only rival, or even someone who surpassed Parsons in terms of the lucidity of his writings and his ability to integrate sociological theory with empirical research. Newer generations, especially the large influx that followed World War II, would also have said that Merton had superseded Sorokin, whose earlier writings had been largely forgotten and whose more recent works on altruism were being largely ignored. Indeed, Sorokin himself (1957a) praised Merton’s “growth which brought you to the position of possibly the most influential leader of American sociology to younger and middle generations.”

While these various movements, up and down in “social space,” followed the logic of generational succession, another movement occurred on the personal level that reaffirmed earlier solidarity, and created a new bond. The occasion was the publication of a one-volume edition of *Dynamics* (Sorokin 1957b), along with Sorokin’s decision to send a complimentary copy to Merton with the following inscription: “To my darned enemy and dearest friend Robert—from Pitirim.” As he would later write (Merton 1996: 27), Sorokin’s choice of words seemed

... pointedly, and, I like to think, lovingly ambivalent. Its first component is to remind me of my failure to adopt the Sorokinian theory in the dissertation; the second alludes to our fourfold relationship in which I was engaged back then, as his teaching and research assistant, dogsbody, young collaborator, and appreciator (albeit a critical one) ...

Perhaps Merton should have said a “fivefold” relationship that involved also a father figure and a son. For the relatively brief inscription triggered a powerful emotional response and Merton (1957a) sent Sorokin a letter that poured out his feelings, as he had to Parsons in 1941.

The generosity of your inscription ... I shall never forget. ... That a teacher should so address his pupil is a cardinal deed and I treasure it.

... I owe so very much to you that I can never repay. It was your being at Harvard that led me to Harvard. A raw, uninformed youngster, I came with almost no inkling of what the intellectual life in general and sociology in particular could mean. It was your wide-ranging scholarship, un-

matched among sociologists of the time, that led me ... I despaired many times then, as I often have since, of living up to the standards of historical knowledge and language skills which you took as a matter of course. But, at least, I acquired a respect for these and have since tried to do ... all I could to justify my having been your student.

Merton's note elicited a comparably sentimental response from Sorokin (1957a) that suggests he might well have long had a paternalistic feeling toward his star pupil.

I am very deeply touched by your letter and by your two volumes with their inscriptions which you kindly sent to me. They unmistakably show your sincere affection and real friendship for me. On my part, I have always had a warm place in my heart for you and Mrs. Merton. I am glad that now we have brought these mutual affections out. I hope that these ties now would be binding us in the future. You know well that during your student days, and even days of instructorship, I regarded you as practically the most brilliant student among the graduate students of Minnesota or Harvard. With great interest I have followed your subsequent growth which brought you to the position of possibly the most influential leader of American sociology to younger or middle generations.

In 1959 another role reversal occurred when Sorokin (1959a), on the verge of mandatory retirement, asked for Merton's assistance in obtaining a research grant to support three projects: (1) the dynamics of moral phenomena; (2) recent sociological theories; and (3) an integral philosophy. Referring to Merton as "one of the influential members of the Department of the Behavioral Sciences of the Ford Foundation," Sorokin expressed the hope of obtaining about ten to thirty thousand dollars. Subsequent correspondence shows clearly that Merton (1959b) made efforts, ultimately unsuccessful, to secure funding. Sorokin (1959b) responded warmly:

Most cordial thanks for your kindest letter and for all the efforts which you have undertaken on my behalf. Regardless of the fruitfulness or fruitlessness of your efforts, I deeply appreciate them.

Three decades earlier, Sorokin had been able to access funds that the Rockefeller Foundation had given to Harvard, monies that allowed him to hire Merton and other researchers for *Dynamics*. But now, the process of generational succession placed him in a dependent position.

Phase Five: Nearly Peers Once More

As already noted, by the late 1950s Sorokin's status within the sociological profession in the U.S. had long been in decline, largely due to the rejection by academic peers of the analysis in his major work, *Dyanmics*, and also because many sociologists regarded his more recent studies of altruism as moralizing rather than as science. Sorokin had also severely criticized much of his own profession in the 1956 volume, *Fads and Foibles in Sociology*, which a reviewer from the University of Chicago had labeled "a pitiable climax to a distinguished career" (Horton 1956). Meanwhile, as reflected in his correspondence with Merton, Sorokin had come to feel that many colleagues were against him and might even be trying to "erase his name."

Merton did much—almost certainly more than anyone else — to effect a reconciliation and to restore Sorokin to a place of honor in the U.S. In 1962 he arranged for Sorokin to participate in a session he organized for the American Sociological Association conference, where Sorokin gave a paper on "the practical influence of generalized sociological theories." At about the same time, Merton became very actively involved in a grassroots effort, initially led by Otis Duncan, to get Sorokin's name placed on the 1963 ballot for president of the ASA. Duncan, Merton and others, including Sorokin's longtime colleague and friend Carle C. Zimmerman, succeeded in forcing a second round of balloting by writing in Sorokin's name on the first ballot. The initial nominees, Wilbert E. Moore (another graduate of the department Sorokin had chaired) and Arnold Rose, chose not to withdraw and Sorokin swept to a landslide victory (Johnston 1987).

Meanwhile Merton made further tangible contributions to Sorokin's restoration by coauthoring essays for two *festschrift* volumes, namely, *Pitirim A. Sorokin in Review* (edited by Philip Allen) and *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* (edited by Edward A. Tiryakian, a professor at Duke University who had been Sorokin's teaching assistant in the early 1950s). In the Allen volume, Merton, along with fellow Harvard graduate and Columbia colleague Bernard Barber, took issue with some of Sorokin's formulations in the sociology of science, especially the emphasis on the role of intuition in scientific knowledge. Sorokin (1963c) provided a rejoinder in which—importantly—he treated his former students

and critics respectfully, as relative peers (Nichols 1989). For the Tiryakian volume Merton wrote a paper with Elinor Barber on “sociological ambivalence” that did not directly engage Sorokin’s writings.

Interestingly, Talcott Parsons (2013) also participated in the Tiryakian volume, contributing an essay on “Christianity and Modern Industrial Society” that contested Sorokin’s analysis of religion from a Weberian perspective of “inner-worldly” religiosity. Evidently concerned about how Sorokin might respond, Parsons (1959) sent a draft to Merton, telling him:

I am naturally very anxious to have your comments ... with special respect naturally to what you feel about my statements of Sorokin’s position and the tone in which I have stated anything that is explicitly or implicitly critical of that position.

Merton (1959a) sent a very reassuring response, telling Parsons that the draft was “one of your best formulations.” With regard to Parsons’s main concern, Merton said:

I think the tone is just right. It straightforwardly acknowledges the clash of opinions without any vestige of polemic. It states the issues on which differences occur and states them fairly. I’m persuaded that P.A. will greatly appreciate the hearing you have given his own views even though he might not find it possible to accept yours ... In a word, I think you have carried it off nobly ...

The two thus formed another temporary coalition within the triad, mostly to honor Sorokin, though Parsons’s essay might be interpreted uncharitably as disguised aggression. But only Merton could have bridged the gap between his two mutually alienated mentors. And probably only Merton could have re-introduced Sorokin to professional sociological conferences in the U.S., thereby performing a service somewhat reminiscent of what George Simpson did for Merton in 1929.

Sorokin’s election as ASA president resulted in a renewed connection with many members of the field and also in an introduction to newer generations that knew little or nothing of his earlier, path-finding publications. Now, amid the social turbulence and anti-Vietnam-war activism of the mid-1960s, some found inspiration in Sorokin’s writings, especially his recent condemnation of the criminality of ruling groups (Sorokin and Lunden 1959). As a result, some would soon wear buttons that proclaimed, “Sorokin lives!” at the annual ASA conference.

Coincidentally, Talcott Parsons had been serving as the secretary of ASA, and he reportedly threatened to resign if Sorokin were elected president. But in the end Parsons stayed, and he collaborated with Sorokin in planning the program of the 1965 conference in Chicago. Given Parsons's prominence at that time, his acceptance of Sorokin can be considered a significant step in Sorokin's restoration to a place of honor. For this, like Merton's support, consisted in the public linkage of an identity in good standing with one that had been damaged. It was, one might say, a form of "vouching" for the worth of another, in this case within the realm of social science.

In his presidential address, "Sociology of Yesterday, Today and Tomorrow," Sorokin (1965c) mostly maintained a diplomatic tone. Beginning with the premise that the history of many disciplines exhibited an alteration between periods of analytical fact-finding and periods of synthesizing, he predicted that sociology would in the future choose to move beyond a recent emphasis on fact-finding to new creative syntheses. He mentioned Merton's "middle-range" approach and implied that this involved the danger of remaining in the increasingly sterile fact-finding mode that could only illumine small "specks" of the vast sociocultural universe. But he presented a much sharper critique of what listeners very likely understood as Parsons's approach, because Sorokin explicitly rejected key terms that Parsons favored. As he asserted:

... many of the recent abstract theories suffer from an "ascetic detachment" from empirical sociocultural realities. Representing a peculiar mixture of "ghostly" social-system models, devoid of empirical content, mechanistic analogies of "equilibrium," "inertia," "thermodynamic laws," "cybernetic feed-back" or "homeostasis," and speculative "pre-requisites" for systems' self-preservation, these abstract schemas of social systems form abstract networks with mesh so large that practically all "empirical fish" slip through, leaving nothing in the hands of the fisherman-researcher. (Sorokin 1965c: 842)

Thus, despite its generally courteous tone, Sorokin's address might be interpreted as a claim that his approach, called "integral sociology," had succeeded where Merton's middle-range and fact-finding emphasis and Parsons's "ghostly" social-systems model had failed. But at least within the context of the "restoration ceremony" at ASA (Nichols 1989), both Parsons

and Merton were willing to be generously tolerant, to “not take it personally.” They showed restraint or forbearance, as Sorokin also did by tempering his criticisms, and in this way the former Harvard-based triad was finally restored, on the best available terms.

Sorokin seems to have experienced a satisfying “afterglow” following the 1965 ASA conference in Chicago, even though he had to undergo an appendectomy. Upon returning from the hospital in mid-September, he found a book Merton (1965) had written and sent, *On The Shoulders of Giants*. He therefore sent Merton a letter (Sorokin 1965a) thanking him for the volume and for Merton’s “friendly remarks” in the plenary session that he had chaired. Calling it “a truly joyful experience,” Sorokin also expressed his pleasure at the participation of former Harvard students Robert Bierstedt and Wilbert E. Moore that made for a happy reunion. A couple of weeks later he wrote again, praising Merton for the volume that Merton nicknamed “*OTSOG*”:

I have greatly enjoyed reading your *On The Shoulders of Giants*. It is not only a sample of careful research in the history of certain ideas at a definite historical period but what is more important it is a literary masterpiece. Hearty congratulations! (Sorokin 1965b)

Less than two years later, Sorokin’s health deteriorated, and he received a terminal diagnosis in spring 1967. Realizing that time was short, he wrote to Merton:

... I have been “existing” (not living) with depressive moods, boredom and practically waiting for death to put an end to this empty, painful, and boring existence. Since death is inevitable for all human beings, and since I have been given a fairly long life—and rich, eventful life, I do not have any reason to complain ... at the near-by “exit” from the kingdom of life. ... If this happens to be my “farewell note,” I wish you everything good and creative. (Sorokin 1967a)

In late November of that year, Merton sent a heartbroken response, telling Sorokin he had tried many times to do so but could not find the right words. Sorokin replied:

Warmest thanks for your warm and truly friendly letter! Your good feeling and attitude to me are fully reciprocated on my part. I always had the warm spot in my “heart” for you; have rejoiced at your creative work and growth to the most eminent leadership for the American and the

world's sociologists; have been proud that in a slight way I have been connected with this leadership in the form of our early cooperation; in brief (it is a curious phenomenon) we both seem to have been more appreciative and more warmly bound together than we both have shown "externally"—in our articles and papers about each other and in our overt behavior. At this last part of my life I am happy to have been associated mutually with you and I wish you a still greater continuation of your creative work in the future. (Sorokin 1967b)

Such was the mentor's final blessing to his star pupil whom he came to treasure as a friend.

In early 1968, Merton joined other mourners at a service for Sorokin in Harvard's Memorial Chapel. In keeping with longstanding practice, a committee of peers had prepared a "memorial minute" that concluded as follows:

Pitirim Sorokin was a complex and in some ways a paradoxical man. Carrying with him the tragic burdens of a life spent largely in exile, he felt deeply the conflicts of the time in which he lived and gave them notable expression. His influence on social science and beyond, through both his writing and his teaching, has been immense. (Bales et al. 1968).

The committee included sociologists Robert F. Bales and George C. Homans, anthropologist Frances Kluckhohn Taylor and clinical psychologist Robert W. White, and it was chaired by Talcott Parsons. Pitirim's widow Elena sent Merton a handwritten note of thanks, addressed, "Dear Bob." She added: "Since your son is in school here perhaps sometimes you could come here for lunch or dinner during the ESA meetings in Boston" (Sorokin 1968).

Postlude: Sorokin and Merton at the Millenium

Following Sorokin's death, there were a number of organized efforts to preserve his memory and honor his legacy. Sorokin's papers had been given to the University of Saskatchewan, in Saskatoon, Canada, through the efforts of a former student, Richard DuWors. A condition of the gift was that the university hold a Sorokin lecture annually, and that these talks be published. Sorokin's friend Carle Zimmerman spoke on "Sorokin: The World's Greatest Sociologist," and Elena Sorokin shared her experience of

“Life with Sorokin.” Meanwhile the American Sociological Association established a Sorokin Award for outstanding research on social change.

Introductory textbooks in sociology often mentioned Sorokin, but usually briefly, in chapters on social change, where he was identified—wrongly—as a proponent of a “cyclical” view. In 1977, however, Lewis Coser, a former student of Merton’s, helped restore Sorokin to a place of honor by adding a chapter on him to the second edition of *Masters of Sociological Thought*. Don Martindale (1975), a sociologist at the University of Minnesota who had maintained a friendly relationship with Sorokin for several decades, did likewise in a short volume, *Prominent Sociologists Since World War II*. And in 1995 Donald Levine, a University of Chicago sociologist, re-engaged with Sorokin’s works in his volume *Visions of the Sociological Tradition*.

Merton had not participated in these efforts, but in the late 1990s he became involved with the emergent Sorokin revival in Russia, the Komi Republic and other parts of the former Soviet Union (e.g., Doykov 2005; Krotov 2005, 2012; Sapov 2013; Smetanin et al. 2009; Zyuzev 2010). Professor Nikita Pokrovsky of the University of Moscow had initiated a correspondence with Merton, partly in conjunction with the translation Merton’s writings into Russian. As a result, Merton, then approaching ninety, contributed a paper to the event called “The Return of Pitirim Sorokin,” and this was published in the proceedings of the conference (Kravchenko and Pokrovsky 2001). Seven decades after their first, serendipitous encounter, Merton was still happy to honor his former teacher, mentor, coauthor and friend as “in a class by himself.”

Conclusion

The paper has examined a relationship that is both typical and unique. It is typical in the sense of embodying institutionalized processes and patterns, especially the interaction between a teacher from an older, and a pupil from a younger generation. Here the older generation of scientists is initially superordinate, but it is later superseded, in a relatively orderly way, by its younger counterparts. The traditional “ethos of science” requires both the early submission of the younger and also their later displacement of their teachers. This pattern might be compared, in some respects, to the

processes of “invasion and succession” in both plant and human communities (Park and Burgess 1921).

The analysis recognized antagonistic aspects of the Sorokin-Merton relationship that unfolded even as both maintained a formal politeness and a personalized courtesy. Thus, Merton really did reject Sorokin’s emphasis on culture, as well as Sorokin’s theory of change, and he rejected also Sorokin’s emphasis on vast “supersystems.” And Sorokin really did reject Merton’s application of Weber’s “Protestant ethic” theory, really did much to block Merton’s possible tenured appointment at Harvard, and really did characterize much of Merton’s mature work as “variations on themes of Parsons”¹.

The discussion also probed the ways in which the already complex Sorokin-Merton relationship was further complicated by the presence of another colleague who had an ambivalent relationship with them both, namely, Talcott Parsons. From a “generational” perspective, Parsons was in an intermediary position by being thirteen years younger than Sorokin and less than ten years older than Merton. By the logic of generational succession, this group should have displaced the group that included Sorokin. Meanwhile Parsons was Merton’s teacher and superior, but there was more closeness between them than in the Sorokin-Merton relationship of that period. Indeed, there was also an affectionate quality, though perhaps mainly on Merton’s side. Later, as reported above, Merton would develop into a major rival to Parsons.

When Sorokin first came to Harvard in 1930, Parsons did not pose the slightest threat to his stature, as he was a young and vulnerable instructor in economics whose only sociological publication was a translation of Weber’s 1905 essay. But Parsons became a threat by aspiring to do general sociological theory and articulating two paradigms, namely, the voluntaristic theory of action and functionalist systems analysis. Merton’s strategy of “middle range” sociological work, by contrast, was much more modest, much less of a challenge to Sorokin.

¹ In his final work, *Sociological Theories of Today*, Sorokin (1966: 455n) softened this criticism somewhat, saying, “Nevertheless, like Beethoven’s variation on Mozartian themes or Brahms’ variation on the themes of Paganini, Merton’s variations are admirable in many ways and certainly contribute a great deal to our knowledge.”

There was also much mutual rejection between Sorokin and Parsons, along with an animosity not seen in the Sorokin-Merton relationship. In the early 1930s Sorokin condemned a manuscript on institutions that Parsons submitted for his comments. Not long thereafter he told Parsons that his first major work *The Structure of Social Action*, was virtually “unreadable” and that its conceptual scheme was weak (Johnston 1995). In the early 1950s he had his teaching assistant (Tiryakian) place under the doors of all the faculty in Social Relations a table comparing Parsons’s recent formulations with his own earlier ones, thus nearly accusing Parsons of outright plagiarism. Sorokin tried to publish this table in the *American Sociological Review* but the editor and the entire editorial board rejected it, which led to an angry exchange of letters. Sorokin (1966: 420—431) included the table in his final book, which came out *after* the apparent public reconciliation between Parsons and Sorokin at the 1965 ASA conference.

In a similar way, Parsons’s embrace of Weber’s “innerworldly” religiosity was a direct dissent against Sorokin’s diagnosis of modern secularization. Initially, this was simply a difference of view. After receiving tenure, however, Parsons became more openly aggressive. Thus, in an influential journal article, Parsons (1940: 841) explicitly rejected Sorokin’s approach to social stratification, calling it a “dangerous usage” and “a two-dimensional spatial analogy” and he offered an “analytical” alternative. At about the same time, knowing he had the support of influential members of the faculty to succeed Sorokin, he set up a meeting with Harvard President James B. Conant to complain about Sorokin’s administrative performance. Several years later, shortly before his elevation as chair, he told Dean Paul Buck, that the organization of sociology had been “badly bungled” and that Sorokin should never have been selected to lead a great intellectual development. Immediately upon becoming chair he fired the departmental secretary, Marjorie Noble, whom he considered too loyal to Sorokin (Johnston 1995: 155—156), and he sought to have Sorokin removed via a professorship in the philosophy of history.

Had there not been such acrimony between Sorokin and Parsons, or had they not been in the same academic department, it is possible that Sorokin might have supported the proposal of bringing Merton to Cambridge in the mid-1940s. But, in the actual circumstances, a ten-

ured appointment for Merton would likely have meant an important ally for Parsons, especially given Merton's commitment to the development of functional analysis.

An especially intriguing aspect of the Sorokin-Merton relationship is that, despite Merton's deep commitment to the "ethos of science" and its implied succession of generations, he did not wish to be elevated above his former teacher and coauthor. He likewise tended to defer to Parsons as a larger figure in sociology, even while dissenting from Parsons's approach to theorizing.

The analysis here also dealt with the factor of emotions involving two very distinguished scholars who were, first and foremost, flesh-and-blood passionate human beings. For them, the project of building a science of sociology, to which both were deeply committed, was far more than a mental exercise. It was also, always, an affair of the heart.

Sociologists have long been aware of the accomplishments of both Sorokin and Merton, as individuals. What has not been generally noticed is the linkage between these achievements, that is, the sense in which they were joint achievements. Sorokin and Merton were much more than coauthors in the 1930s during a typical teacher-student relationship. There were longtime collaborators, sometimes working directly and sometimes indirectly, who helped one another succeed over a period of four decades. And yet they sometimes did act at cross-purposes. By examining both sides of this dyadic dialectic, and also situating it within a professional triad as well as the intergenerational dialectic of ever reversing superordination and subordination, this paper has attempted to illumine both individual careers and larger dynamics of the social sciences.

References

1. Allen, Philip J. (ed.). 1963. *Pitirim A. Sorokin in Review*. Durham, NC: Duke University Press.
2. Allport, Gordon W. 1945. Letter to Dean Paul H. Buck, 14 February. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.
3. Bales, Robert F., Homans, George C., Parsons, Talcott, Taylor, Florence Kluckhohn and Robert C. White. 1968. "Pitirim A. Sorokin, Memorial Minute

Adopted by the Faculty of Arts and Sciences Harvard University, December 3, 1968." *Harvard University Gazette* 44, 15 (December 28, 1968).

4. Barber, Bernard. 1952. *Science and the Social Order*. New York: Free Press.

5. Caplow, Theodore. *Two Against One: Coalitions in Triads*. Englewood, NJ: Prentice Hall.

6. Coser, Lewis. 1977. *Masters of Sociological Thought*. 2nd ed. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

7. Davis, Arthur K. 2013 [1963]. "Lessons from Sorokin." Pp. 1—7 in *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, edited by Edward A. Tiryakian. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

8. Doykov, Y.V. 2005. *Modern Thought of P.A. Sorokin*. Archangelsk: Emigration History Research Center.

9. Goffman, Erving. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

10. Gurvitch, Georges and Wilbert E. Moore. 1945. *Twentieth Century Sociology*. New York: Philosophical Library.

11. Hart, Hornell, 1931. *The Technique of Social Progress*. New York: Holt.

12. Horton, Donald. 1956. "Review of *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*," *American Journal of Sociology* 62, 3 (November): 338—339.

13. Johnston, Barry V. 1986. "Sorokin and Parsons at Harvard: Institutional Conflict and the Origin of a Hegemonic Tradition," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 22, 2: 107—127.

14. Johnston, Barry V. 1987. "Pitirim A. Sorokin and the American Sociological Association: he Politics of a Professional Society," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 23, 2: 103—122.

15. Johnston, Barry V. 1995. *Pitirim A. Sorokin: An Intellectual Biography*. Lawrence, KS: University Press of Kansas.

16. Johnston, Barry V. 1998. "The Contemporary Crisis and the Social Relations Department at Harvard: A Case Study in Hegemony and Disintegration," *The American Sociologist* 29, 3: 26—42.

17. Kluckhohn, Clyde. 1945. Letter to Dean Paul H. Buck, 16 February. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.

18. Kravchenko, Sergey A., and Nikita E. Pokrovsky (eds.). 2001. *The Return of Pitirim Sorokin*. Moscow: International Kondratieff Foundation.

19. Krotov, Pavel. 2005. "Pitirim Sorokin's Autobiography as a Reflection of His Altruistic Transformation," *Sociology* 1.

20. Krotov, Pavel. 2012. "Pitirim Sorokin Studies in the Context of the New Section on Altruism, Morality, and Social Solidarity in the American Sociological Association," *The American Sociologist* 43: 366—373.

21. Levine, Donald. 1995. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

22. Marsh, Robert. 2010. "Merton's Sociology 215—216 Course," *The American Sociologist* 41, 2: 99—114.

23. Martindale, Don. 1975. *Prominent Sociologists Since World War II*. Columbus, OH: Merrill.

24. Merton, Robert K. 1936a. "Sociological Aspects of Scientific Development in Seventeenth Century England." Unpublished doctoral dissertation, Harvard University.

25. Merton, Robert K. 1936. "Puritanism, Pietism and Science," *Sociological Review* 28: 1—30.

26. Merton, Robert K. 1936b. "The Unintended Consequences of Purposive Social Action," *American Sociological Review* 1: 894—904.

27. Merton, Robert K. 1938a. "Science, Technology and Society in Seventeenth Century England." Pp. 362—632 in *Osiris: Studies on the History and Philosophy of Science and on the History of Learning and Culture*. Bruges, Belgium: Saint Catherine Press.

28. Merton, Robert K. 1938b. "Social Structure and Anomie," *American Sociological Review* 3, 5: 672—682.

29. Merton, Robert K. 1939. Letter to Pitirim A. Sorokin, 26 September. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

30. Merton, Robert K. 1940. Letter to Pitirim A. Sorokin, 26 January. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

31. Merton, Robert K. 1941a. Letter to Pitirim A. Sorokin, 25 April. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

32. Merton, Robert K. 1941b. Letter to Pitirim A. Sorokin, 18 May. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

33. Merton, Robert K. 1941c. Letter to Talcott Parsons, 2 December. In the Parsons Papers, Harvard University Archives, Pusey Library.

34. Merton, Robert K. 1941d. Letter to Talcott Parsons, 17 December. In the Parsons Papers, Harvard University Archives, Pusey Library.

35. Merton, Robert K. 1942. "A Note on Science and Democracy," *Journal of Legal and Political Sociology* 1: 115—126.

36. Merton, Robert K. 1945. Letter to Pitirim A. Sorokin, 10 October. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

37. Merton, Robert K. 1948. "Discussion of Parsons's 'The Position of Sociological Theory,'" *American Sociological Review* 13, 2 (April): 164—168.

38. Merton, Robert K. 1949. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.

39. Merton, Robert K. 1957a. Letter to Pitirim A. Sorokin, 22 October. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

40. Merton, Robert K. 1957b. "Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science," *American Sociological Review* 22, 6: 635—659.

41. Merton, Robert K. 1959a. Letter to Talcott Parsons, 17 April. In the Parsons Papers, Harvard University Archives, Pusey Library.

42. Merton, Robert K. 1959b. Letter to Pitirim A. Sorokin, 1 May. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

43. Merton, Robert K. 1965. *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript*. New York: Free Press.

44. Merton, Robert K. 1967. Letter to Pitirim A. Sorokin, 25 November. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

45. Merton, Robert K. 1968. "The Matthew Effect in Science," *Science* 159 (January): 56—63.

46. Robert K. Merton. 1973. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Edited by Norman W. Storer. Chicago: University of Chicago Press.

47. Merton, Robert K. 1976. *Sociological Ambivalence*. New York: Free Press.

48. Merton, Robert K. 1980. "Remembering the Young Talcott Parsons," *The American Sociologist* 15: 68—71.

49. Merton, Robert K. 1988. "The Matthew Effect in Science, II: Cumulative Advantage and the Symbolism of Intellectual Property," *ISIS* 79: 606—623.

50. Merton, Robert K. 1994. "A Life of Learning: Charles Homer Haskins Lecture," *Occasional Paper* 25, American Council of Learned Societies.

51. Merton, Robert K. 1985. "George Sarton: Episodic Reflections by an Unruly Apprentice," *ISIS* 76: 470—486.

52. Merton, Robert K. 1996. "The Sorokin-Merton Correspondence on Puritanism, Pietism and Science, 1933—1934." Pp. 21—28 in *Sorokin and*

Civilization: A Centennial Assessment, edited by Joseph B. Ford, Michel P. Richard and Palmer C. Talbutt. New Brunswick, NJ: Transaction.

53. Merton, Robert K., and Bernard Barber. 1963. "Sorokin's Formulations in the Sociology of Science." Pp. 332—368 in *Pitirim A. Sorokin in Review*, edited by Philip Allen. Durham, NC: Duke University Press.

54. Merton, Robert K., and Elinor Barber. 1963. "Sociological Ambivalence." Pp. 91—120 in *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*. New York: Free Press.

55. Merton, Robert K., and Elinor Barber. 2006. *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

56. Merton, Robert K., and Matilda White Riley (eds.). 1980. *Sociological Traditions from Generation to Generation: Glimpses of the American Experience*. Norwood, NJ: Ablex.

57. Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford.

58. Nichols, Lawrence T. 1989. "Deviance and Social Science: The Instructive Case of Pitirim Sorokin," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 25, 4: 335—355.

59. Nichols, Lawrence T. 1992. "The Establishment of Sociology at Harvard: A Case of Organizational Ambivalence and Scientific Vulnerability." Pp. 191—222 in *Science at Harvard University: Historical Perspectives*, edited by Clark A. Elliott and Margaret Rossiter. Bethlehem, PA: Lehigh University Press.

60. Nichols, Lawrence T. 1996. "Intergenerational Solidarity in the Creation of Science: The Ross-Sorokin Correspondence, 1921—1931," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 32, 2 (April): 135—150.

61. Nichols, Lawrence T. 1998. "Social Relations Undone: Disciplinary Divergence and Departmental Politics at Harvard, 1946—1970," *The American Sociologist* 29, 2: 83—107.

62. Nichols, Lawrence T. 2010. "Merton as Harvard Sociologist: Engagement, Thematic Continuities and Institutional Linkages," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 46, 1: 72—95.

63. Nichols, Lawrence T. 2010. "Merton as Harvard Sociologist: Engagement, Thematic Continuities and Institutional Linkages," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 46, 1 (winter): 72—95.

64. Nichols, Lawrence T. 2016. "The Enduring Social Psychology of Robert K. Merton: Motivating Sentiments, Reference Groups and Self-Fulfilling Prophecies," *The American Sociologist* 47, 2: 356—381.

65. Park, Robert E., and Ernest Burgess. 1921. *An Introduction to the Science of Society*. Chicago: University of Chicago Press.

66. Parsons, Talcott. 1940. "An Analytical Approach to the Theory of Social Stratification," *American Journal of Sociology* 45, 6 (May): 841—862.

67. Parsons, Talcott. 1944. Letter to Robert K. Merton, 12 January. In the Parsons Papers, Harvard University Archives, Pusey Library.

68. Parsons, Talcott. 1945. Letter to Dean Paul H. Buck, 19 February. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.

69. Parsons, Talcott. 1948. "The Position of Sociological Theory," *American Sociological Review* 13, 2 (April): 156—164.

70. Parsons, Talcott. 1950. "The Prospects of Sociological Theory," *American Sociological Review* 15, 1:3—16.

71. Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. New York: Free Press.

72. Parsons, Talcott. 1959. Letter to Robert K. Merton, 3 April. In the Parsons Papers, Harvard University Archives, Pusey Library.

73. Parsons, Talcott. 2013 [1963] "Christianity and Modern Industrial Society." Pp. 33—70 in *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*, edited by Edward A. Tiryakian. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

74. Persell, Caroline Hodges, and Robert K. Merton. 1984. "An Interview with Robert K. Merton," *Teaching Sociology* 11, 4 (July): 355—386.

75. Sapov, V. V. (ed.). 2013. *Pitirim Alexandrovich Sorokin*. Moscow: ROSSPEN.

76. Schultz, Ruth W. 1995. "The Improbable Adventures of an American Scholar: Robert K. Merton," *The American Sociologist* 26, 3: 68—77.

77. Schumpeter, Joseph A. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Routledge.

78. Smetanin, A. F., Rozhkin, E. N., Shabaev, V. E., Zherbtsov, I. L., Krotov, P. P., Goncharov, I. A. and N. F. Zyuzev. (eds). 2009. *Pitirim A. Sorokin Studies in the History and Culture of the 20th Century*. Syktyvkar: Institute of Language, Literature and History, Komi Scientific Center.

79. Sorokin, Elena P. 1968. Thank You Note to Robert Merton. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

80. Sorokin, Pitirim A. 1932. Letter to Edward A. Ross, 18 February. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

81. Sorokin, Pitirim A. 1937. *Social and Cultural Dynamics*, Volumes I to III. New York: American Book Company.

82. Sorokin, Pitirim A. 1941a. Letter to Robert K. Merton, 7 February. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

83. Sorokin, Pitirim A. 1941b. Letter to Robert K. Merton, 1 May. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

84. Sorokin, Pitirim A. 1945a. Letter to Dean Paul H. Buck, 15 February. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.

85. Sorokin, Pitirim A. 1945b. Letter to Dean Paul H. Buck, 15 September. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.

86. Sorokin, Pitirim A. 1945c. Letter to Robert K. Merton, October (n.d.). In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

87. Sorokin, Pitirim A. 1949. Letter to Robert K. Merton, 1 October. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

88. Sorokin, Pitirim A. 1952a. Letter to Robert K. Merton, 16 September. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

89. Sorokin, Pitirim A. 1952b. Letter to Robert K. Merton, 17 September. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

90. Sorokin, Pitirim A. 1956. *Fads and Foibles in Modern Sociology*. Chicago: Regnery.

91. Sorokin, Pitirim A. 1957a. Letter to Robert K. Merton, 5 November. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

92. Sorokin, Pitirim A. 1957b. *Social and Cultural Dynamics*, One Volume Edition. New York: Extending Horizons Books.

93. Sorokin, Pitirim A. 1963a. *A Long Journey: The Autobiography of Pitirim Sorokin*. New Haven, CT: College and University Press.

94. Sorokin, Pitirim A. 1963b. Letter to Robert K. Merton, 14 March. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

95. Sorokin, Pitirim A. 1963c. "Reply to My Critics." Pp. 414—426 in *Pitirim A. Sorokin in Review*, edited by Philip J. Allen. Durham, NC: Duke University Press.

96. Sorokin, Pitirim A. 1965a. Letter to Robert K. Merton, 15 September. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

97. Sorokin, Pitirim A. 1965b. Letter to Robert K. Merton, 27 September. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

98. Sorokin, Pitirim A. 1965c. "The Sociology of Yesterday, Today and Tomorrow," *American Sociological Review* 30: 833—843.

99. Sorokin, Pitirim A. 1966. *Sociological Theories of Today*. New York: Harper and Row.

100. Sorokin, Pitirim A. 1967. Letter to Robert K. Merton, 30 September. In the Robert K. Merton Papers, Butler Library, Columbia University.

101. Sorokin, Pitirim A., and Walter Lunden. 1959. *Power and Morality: Who Shall Guard the Guardians?* Boston: Beacon Press.

102. Sorokin, Pitirim A., and Robert K. Merton. 1935. "The Course of Arabian Intellectual Development, 700—1300 A.D.: A Study in Method," *Isis* 22, 2: 516—524.

103. Sorokin, Pitirim A., and Robert K. Merton. 1937. "Social Time: A Methodological and Functional Analysis," *American Journal of Sociology* 42, 5: 615—629.

104. Swedberg, Richard. 2018. "How Do You Make Sociology Out of Data? Robert K. Merton's Course on Theorizing (Soc 213—214)," *The American Sociologist* (November), Online First.

105. Tiryakian, Edward A. (ed.). 1963. *Sociocultural Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Reissued in 2013, with a new preface by Edward A. Tiryakian, by Transaction Publishers.

106. Weber, Max. 1930 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons. New York: Scribners.

107. Weber, Max. 1946. "Science as a Vocation." Pp. 129—156 in *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited by Hans H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford.

108. Wolff, Kurt. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.

109. Zimmerman, Carle C. 1945a. Letter to Dean Paul H. Buck, 14 February. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.

110. Zimmerman, Carle C. 1945b. Letter to Dean Paul H. Buck, 18 September. In the Papers of the Deans of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University Archives, Pusey Library.

111. Zyuzev, Nikolay F. 2010. *Pitirim Sorokin's Philosophy of Love*. Syktyvkar: ESKOM.

ПЕДАГОГИКА

УДК 378.022:81:243

DOI: 10.34130/2223-1277-2019-2-187-199

В. М. Гурленов, Ю. И. Трофимова

Как понимать и использовать феномен ситуации в обучении иностранным языкам

В статье поднимается проблема ситуативного обучения иностранным языкам. Уточняется термин «ситуация» и его понимание, необходимое для грамотного построения лично направленного образовательного процесса. Для осмысления явления «ситуация» используется физиологический термин «раздражимость». Перечисляются факторы, определяющие ситуативное поведение обучающегося, вызванное вовлечением его в целенаправленные психические состояния.

Ключевые слова: *ситуация, раздражение, раздражимость, причинность раздражимости, факт раздражимости, векторы раздражения, психическое состояние.*

V. M. Gurlenov, Y. I. Trofimova. How to understand and make use of the phenomenon situation in foreign language teaching

The article addresses the problem of situation-based foreign language teaching. The term "situation" is clarified as well as its comprehension which is needed for the literate formation of personality-centered educational process. The physiological term "irritability" is used to reflect on the phenome-

non "situation". The article sets out factors determining the situational student's behavior, induced by the student's involvement into task-oriented mental states.

Keywords: *situation, irritation, irritability, causation of irritability, fact of irritability, irritability vectors, mental state*

При объяснении возникающих проблем в практике обучения иностранным языкам необходимо всякий раз уяснять, какая глубинная действительность стоит за каждым термином, привлекаемым методикой для понимания степени эффективности используемой технологии. На важность поиска причинного объяснения теоретических постулатов в реальном мире указывал Л. С. Выготский: «Во всяком естественно-научном понятии, как бы ни была высока степень его абстракции от эмпирического факта, всегда содержится сгусток, осадок конкретно-реальной действительности, из научного познания которой он возник» [1, с. 313].

В отношении понятия *ситуация*, столь широко используемого далеко не только в методике обучения иностранным языкам, по настоящее время нет определенности, хотя это явление подробно изучалось многими науками. Попробуем восстановить, как этот термин определялся учеными, работавшими в области языкового образования (иностраные языки). Анализ позволит нам вскрыть недоговоренность в достаточно схожих концепциях, которая, как нам кажется, присутствует в практическом применении термина по сей день.

Р. К. Миньяр-Белоручев: «Ситуацией принято называть отрезок действительности, который обычно характеризуется по времени суток, года и летосчисления, по месту (страна, город, предприятие, местожительство, тип естественной среды и т. д.), по внутренней и внешней обстановке, характерной для данного региона» [2, с. 158]. Запомним, что ситуация — это «**отрезок действительности**», т. е. некий фрагмент жизнедеятельности, локализованный в пространстве и времени.

С. Ф. Шатилов: «Под речевой ситуацией понимаются экстралингвистические обстоятельства (место, время, условия и т. д.), часто в сочетании с лингвистическим контекстом, которые побуждают человека реагировать речевыми действиями, решать в этой связи ком-

муникативные задачи» [3, с. 71]. Ученый определяет ситуацию как то, что **побуждает** человека к деятельности **извне**.

Е. И. Пассов: «... ситуация — это система взаимоотношений собеседников, а не окружающие их предметы» [4, с. 126]. Мы видим, как ученый переносит явление побуждения к действиям в процесс общающихся людей. Отметим, что косвенно Е. И. Пассов утверждает, что **вне человека ситуации нет**.

Б. П. Годунов определяет ситуацию как «комплекс взаимодействующих предметно-речевых внешних и внутренних обстоятельств, мотивационно обуславливающих и структурно регулирующих речевое поведение учащихся как в содержательном, так и в формальном отношении» [5, с. 72—73]. В этом определении важно выделить рациональное зерно. Несмотря на то что в данном определении Б. П. Годунов предметную активность человека причисляет к обстоятельствам, он постоянно подчеркивал, что направленность деятельности человека на ее предмет всегда должна быть доминирующей в его (речевом) поведении. Представляется, что **предметная обусловленность активности человека** не является обстоятельством его деятельности и должна выделяться особо.

Обобщенное понимание психологической ситуации находим в *Национальной психологической энциклопедии*: «Психологическая ситуация — сложная структура сигналов, которые личность получает в определенный период времени, та часть внутреннего и внешнего мира, которая воспринимается человеком. Она не равнозначна внешним стимулам, хотя события физической среды обычно важны для психологической ситуации» [6]. Авторы *Энциклопедии* совершенно справедливо отходят от доминирующего понимания ситуации как набора стимулов. Определение к тому же наводит на мысль, что под ситуацией следует понимать комплекс внутренних импульсов (установок, целеполаганий, реакций, отношений и т. п.), которые влияют на (речевое) поведение деятельностного человека.

Попробуем найти ту «конкретно-реальную действительность», которая, с нашей точки зрения, лежит в основе феномена психологической ситуации. Обнаружение ее позволит отчетливо понять, как использовать этот термин в процессе обучения иностранным языкам.

Прежде всего, разделим, как это делает Р. К. Миньяр-Белоручев, фрагменты жизнедеятельности человека на отрезки действительности, локализованные в конкретном пространстве и времени. Другими словами, ситуация — это то, что древние очень точно называли *hic et nunc* — «здесь и сейчас». Это первая особенность ситуации, но это еще не ситуация.

Общепринятое представление состоит в том, что ситуация, являясь совокупностью обстоятельств или условий, побуждает человека к активности. Такое понимание феномена ситуации приводит к достаточно широкому разбросу мнений, как только речь заходит об уточнении значимых для обеспечения побуждения обстоятельств или условий (об этом см. выше). Представляется, что феномен ситуации как совокупности обстоятельств или условий является вторичным в факте побуждения человека к активности. Базовым и смыслообразующим для феномена *ситуация* является присутствие в ней живого существа — человека. Именно для него «*hic et nunc*» могут стать ситуативно значимыми. Как это происходит?

Физиологи уже давно заметили, что существует нечто, что делает животное активным. Этот факт был назван ими «раздражимость». В общем виде раздражимость определяется как «свойство живых организмов реагировать на различные воздействия (раздражители) соответствующими изменениями на уровне клетки, ткани или всего организма» [7]. Если животное, оказавшись в «*hic et nunc*», испытывает раздражимость, оно будет проявлять себя активным образом. Возникает ситуация. Первичным в явлении ситуации является факт раздражимости в пребывании человека в серии актуальных «здесь и сейчас». В самом деле, человек испытывает согласие или разногласие, встречаясь с являющимся ему миром в актуальных «*hic et nunc*». Если этот факт раздражимости в актуальных «*hic et nunc*» состоялся, возникает ситуация, если нет — нельзя говорить о феномене ситуации. Примеров тому, как усилия преподавателей иностранных языков оказывались нулевыми при попытке «воссоздать ситуацию», то есть смоделировать «здесь и сейчас» без предварительного внесения искры раздражения, множество.

Таким образом, факт раздражимости (один раздражитель или комплекс раздражителей) в актуальных обстоятельствах («*hic et*

пункс») и будем называть ситуацией. Ситуация, следовательно, есть феномен актуализации, проявления субъекта (личности, когда мы говорим о человеке), активно осваивающего мир.

В этом контексте факт раздражимости важно понимать как разнопричинный. Он может быть вызван как внешними факторами (обстоятельствами), так и внутренними (позицией субъекта, его нуждами, предпочтениями и под.). Действительно, в жизни человека бывают моменты, когда он, сам того не желая, «попадает в ситуацию» (воздействуют только внешние факторы)», и бывают такие, когда он сам стремится «создать ситуацию» (желание объясниться, например). В том и в другом случае «запускным механизмом» будет являться факт раздражимости. Таким образом, правы оказываются все работающие в области обучения иностранным языкам ученые, определяющие ситуацию в различных контекстах: это и отрезок действительности, и экстралингвистические обстоятельства, и комплекс взаимодействующих предметно-речевых внешних и внутренних обстоятельств, и динамичная система взаимоотношений общающихся. При этом важно понять, что будет являться в «hic et nunc» раздражающим моментом, и на этом строить обучение.

Попробуем выяснить причинность раздражимости, которая формирует образ ситуации в ориентировочно-регулятивной деятельности субъекта. Выявление и понимание векторов причинения становится особенно важным при организации образовательного процесса.

Итак, ситуация возникает при наличии «hic et nunc», в которых присутствуют:

- заинтересованный субъект;
- предмет активности субъекта;
- пространственно-временные обстоятельства.

В случае ситуации общения раздражение в «hic et nunc» должно быть уточнено: оно может проистекать:

- от предмета активности субъекта (главным образом — предмета речи);
- локальных внешних пространственно-временных обстоятельств, среди которых находится одно специфическое обстоятель-

ство — другой(ие) субъект(ы). Назовем его (их) оппонентом (оппонентами);

— внутренних обстоятельств субъекта активности.

Принимая во внимание факт присутствия в общенческих «hic et nunc» специфического обстоятельства — оппонента(ов), необходимо следующее уточнение особенностей проявления в них раздражимости. В этом случае раздражимость может потенциально причиняться:

— предметом речи;

— локальными временными обстоятельствами;

— локальными пространственными обстоятельствами;

— внутренними обстоятельствами субъекта речемыслительной активности;

— особенностями проявления активности субъекта речемышления и оппонента(ов) (действующих лиц).

Дальнейшая детализация раздражимости приводит к следующему:

1. В предмете речи могут «раздражать»:

— *его качественные характеристики*. Импульс раздражения может быть рассудочным, эмоциональным, оценочным:

• рассудочная раздражимость имеет место, когда происходит логическая обработка содержания предмета речи для придания ему определенности и организованности. Она может быть реализована в следующих психических состояниях:

— *Что это?, Кто это?* (называние);

— *Где?* (локация);

— *Какой?, Какая?, Какие?* (характеризация);

— *Каков?, Какова?, Каковы?* (атрибуция);

— *Что делает?, Что делают?* (предикация);

— *Почему так?* (причина);

— *Что дальше?* (следствие);

— *Что нужно сделать, чтобы... ?* (целесообразность);

— *Когда?* и др.

• эмоциональная раздражимость имеет место, когда человек встречается с чем-то нестандартным, не соответствующим его представлениям о мире (в обстановке, в поведении людей, в развитии со-

бытий, в мнениях и т. п.). Она может быть реализована в следующих психических состояниях (вопросительный и восклицательный знаки говорят о вопрошающих и утверждающих эмоциях):

- Это нелогично/абсурдно?!
- Это таинственно?!
- Это сказочно?!
- Это неожиданно?!
- Это страшно?!
- Это ужасно?!
- Это печально?!
- Это забавно?!
- Это смешно?!
- Так не бывает?!

• оценочная раздражимость имеет место, когда человек выражает свое отношение (негативное/позитивное/безразличное) к содержанию предмета речи. Она может быть реализована в следующих психических состояниях:

- Это интересно/не интересно/безразлично.
- Это плохо/хорошо/безразлично.
- Это правильно/неправильно/безразлично.
- Это истинно/не истинно.
- Это красиво/некрасиво/безразлично.

— **его количественные характеристики.** Импульс раздражения может возникать в случае произвольной модификации количественных параметров содержания предмета речи. Этот импульс может быть реализован в следующем психическом состоянии:

- *Что будет, если в содержании предмета речи:*
 - изменить количество действующих лиц/факторов/проблем и пр.;
 - ввести/изменить хронологию событий;
 - ввести количественные измерения;
 - модифицировать речь с использованием шкал:
 - 1/2/3, ...,
 - много/мало,
 - достаточно/недостаточно,
 - больше/меньше,

● а также введения в речь регламентирующих моментов: дат, цифр и др.

— **история его появления и развития.** Импульс раздражения возникает, когда необходимо воссоздать то, что предшествовало, и то, что должно последовать в событийной канве содержания предмета речи. Этот импульс может быть реализован в следующих психических состояниях:

- *Интересно, почему так получилось?*
- *Что было до этого?*
- *А что будет дальше? Чем все это закончится?*

— **его структурно-системная организация.** Импульс раздражения возникает, когда достаточно хаотичное восприятие содержания предмета речи необходимо организовать в стройное представление ситуации для дальнейшего обсуждения. Этот импульс может быть реализован в следующем психическом состоянии:

— *Предлагаю обсудить/раскрыть/обратить внимание на такие-то моменты в такой-то взаимосвязности;*

— **его контекстная представленность.** Импульс раздражения возникает, когда содержание предмета речи интерпретируется в другом содержательном контексте. Этот импульс может быть реализован в следующем психическом состоянии:

— *Что будет, если перенесем содержание предмета речи в другие условия/обстановку/среду?*

— **его функциональные свойства.** Импульс раздражения возникает, когда появляется желание узнать, решению каких задач может послужить содержание предмета речи. Этот импульс может быть реализован в следующем психическом состоянии:

— *Это нам пригодится для...;*

— **его дискурсная актуальность.** Импульс раздражения возникает при переносе содержания предмета речи на жизнь субъекта речи. Этот импульс может быть реализован в следующем психическом состоянии:

— *Я делаю это так же/по-другому, потому что:*

- *я вижу так же/по-другому;*
- *я отношусь так же/по-другому;*
- *я хочу так же/по-другому;*

- я думаю так же/по-другому;
- меня волнует то же/другое;

— **его информативная новизна и необычность (неожиданность)**. Импульс раздражения возникает при двусторонней потребности обладать и делиться информацией по поводу содержания предмета речи. Этот импульс может быть реализован в следующих психических состояниях:

— *Я знаю то, что никто не знает, и хочу этим поделиться* (обладание информацией);

— *Я знаю, что об этом знает/ют ..., и тоже хочу об этом узнать* (желание обладать информацией);

— *Я могу найти только...* (поиск информации);

— *Я могу (рас)сказать только...* (отбор, фильтрация информации);

— *Я могу рассказать подробно* (детализация информации);

— *Я могу ещё (рас)сказать ...* (добавление информации);

— *Я могу сказать то же самое о...* (идентичность информации);

— *Я могу найти и представить в определенном порядке* (упорядочивание информации);

— *Я могу рассказать об этом разным людям и в разных аудиториях* (адаптация информации);

— *Я знаю, где это найти* (источники информации);

— *Я знаю, для чего это мне нужно* (функции информации);

— **его проблемная заостренность**. Импульс раздражения возникает при появлении некоторой трудности, противоречия в содержании предмета речи и желании найти нужное решение. Этот импульс может быть реализован в следующих психических состояниях:

— альтернативного выбора: *Я должен склониться к одному из предложенных вариантов, объясняя свой выбор*;

— проблемного состояния: *Я должен предложить свое понимание, решение жизненной проблемы*.

2. Само по себе малейшее изменение локальных временных или пространственных обстоятельств является сильным раздражителем.

3. Субъект речемышления и оппонент(ы) (действующие лица — когда общенческая ситуация воспринимается не изнутри, а со стороны) могут «поставлять» следующие раздражители:

- их количество (один, двое, несколько, много);
- их социальный статус (мать-домохозяйка; сын-школьник; приятель);
- их личностные основы и притязания (потребности, мотивы, ценности, цели и под.);
- их характерологические особенности (восхищается всем; лаконичный «сухарь», любит только цифры);
- их ситуативные реакции-состояния (испугался, удивился, обрадовался);
- их вид (обычный/необычный);
- их поведение (обычное/необычное);
- специфика их отношений.

Итак, мы сможем организовать лично ориентированное, подлинно ситуативное, обучение при двух условиях:

- если мы усмотрим потенциальные векторы раздражения в «hic et nunc» (учебных и аутентичных материалах, задаваемых программой, УМК или преподавателем);

- а также, если с помощью умелой мотивирующей установки мы сможем вовлечь обучающихся в желаемые нами психические состояния, в основе которых субъективное возникновение импульса раздражимости, вызывающего образ ситуации, побуждающей и опосредствующей его активность (0 *психических состояниях* в контексте обучения иностранным языкам см. [8]).

Следует обратить особое внимание на то, что основное раздражение, как правило, идет от предмета, на который направлена активность живого существа. Понятно, что модус этого основного раздражения может меняться, если определенные обстоятельства «hic et nunc» приобретают свойства раздражителя. **Факт раздражимости, вызванной предметом активности субъекта и модифицируемой актуальными обстоятельствами, приобретающими свойства раздражителя, и будем называть ситуацией.** Ситуация, следовательно, есть феномен актуализации, проявления субъекта, активно осваивающего окружающий мир (ориентирующегося в нем и изменяющего его).

В связи с этим следует развеять ложное представление о том, что если мы воссоздадим ситуацию (в значении обеспечим «hic et

пунс»), то тем самым мотивируем обучающегося. Все обстоит наоборот: если будет обеспечен факт раздражимости в «hic et nunc», вовлекающий обучающегося в желаемое психическое состояние (возникновение образа ситуации), то тем самым будет обеспечено его соответствующее ситуативное поведение. Ситуация — в человеке, а не вне его.

Ситуация есть обнаружение, противоречивость и следствие факта раздражимости в «hic et nunc», а не его причина. При этом обнаружение факта раздражимости соответствует усмотрению ситуации, противоречивость факта раздражимости — разрешению ситуации, следствие факта раздражимости — проекциям ситуации.

Библиографический список

1. Выготский Л. С. Собрание сочинений в 6 т.: Т. 1: Вопросы теории и истории психологии. М.: Педагогика, 1982. 488 с. URL: http://elib.gnpbu.ru/textpage/download/html/?book=vygotsky_ss-v-6tt_t1_1982&bookhl (дата обращения: 15 января 2019 г.).

2. Миньяр-Белоручев Р. К. Методика обучения французскому языку: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. «Иностр. яз.». М.: Просвещение, 1990. 224 с.

3. Шатилов С. Ф. Методика обучения немецкому языку в средней школе: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. «Иностр. яз.». М.: Просвещение, 1986. 223 с.

4. Пассов Е. И., Кузовлева Н. Е. Урок иностранного языка. Ростов н/Д: Феникс; М.: Глосса-Пресс, 2010. 640 с.

5. Годунов Б. П. Функционально-познавательный подход к обучению иностранным языкам как педагогической специальности. Статьи и доклады. Сыктывкар: Коми пединститут, 2010. 130 с.

6. Национальная психологическая энциклопедия. URL: <https://vocabulary.ru/termin/psihologicheskaja-situacija.html> (дата обращения: 1 февраля 2019 г.). URL: <https://vocabulary.ru/termin/psihologicheskaja-situacija.html>

7. Биология. Современная иллюстрированная энциклопедия. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_biology/4744/РАЗДРАЖИМОСТЬ (дата обращения: 1 февраля 2019 г.).

8. Гурленов В. М. Роль понятия «психическое состояние» в объяснении процессов овладения иностранным языком // V международная мультидисциплинарная конференция «Актуальные проблемы науки XXI века», 15 декабря 2015 года. М.: Международная исследовательская организация «Cognitio», 2015. С. 17—21.

References

1. Vygotskii L. S. *Sobraniye sochinenii v 6 t.: T. 1: Voprosy teorii i istorii psikhologii* [Collected works in 6 vol.: Vol. 1: The issues of theory and history of psychology]. Moscow, Pedagogika Publ., 1982. 488 p. (In Russ.) Available at: http://elib.gnpbu.ru/textpage/download/html/?book=vygotsky_ss-v-6tt_t1_1982&bookhl (accessed 15.01.2019)

2. Minyar-Beloruhev R. K. *Metodika obuchenia frantsuzskomu yazyku: Ucheb. posobie dlya studentov ped. institutov po spetsial'nosti "Inostrannyye yazyki"* [Methods of French language teaching: textbook for pedagogical institutes students, specialty "Foreign languages"]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1990. 224 p. (In Russ.)

3. Shatilov S. F. *Metodika obuchenia nemetskomu yazyku v srednei shkole: Ucheb. posobie dlya studentov ped. institutov po spetsial'nosti № 2103 "Inostrannyye yazyki"* [Methods of German language teaching in secondary school: textbook for pedagogical institutes students, specialty "Foreign languages"]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1986. 223 p. (In Russ.)

4. Passov E. I., Kuzovleva N. E. *Urok inostrannogo yazyka* [Foreign language lesson]. Rostov-on-Don, Fenix Publ.; Moscow, Glossa-Press Publ., 2010. 640 p. (In Russ.)

5. Godunov B. P. *Funktsional'no-poznavatel'nyi podhod k obucheniyu inostrannym yazykam kak pedagogicheskoi spetsyal'nosti. Stat'i I doklady* [Functional-cognitive approach to foreign language teaching as pedagogical specialty. Articles and reports]. Syktyvkar, Komi pedinstitute Press, 2010. 130 p. (In Russ.)

6. *Natsional'naya psikhologicheskaya entsiklopediya* [National encyclopedia of psychology] (In Russ.) Available at: <https://vocabulary.ru/termin/psihologicheskaja-situacija.html> (accessed 01.02.2019)

7. *Biologiya. Sovremennaya illustrirovannaya entsiklopediya* [Biology. Contemporary picture encyclopaedia] (In Russ.) Available at: https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_biology/4744/РАЗДРАЖИМОСТЬ (accessed 01.02.2019)

8. Gurlenov V. M. Rol' pon'atiya "psikhicheskoye sostoyaniye" v obyasnenni protsessov ovladeniya inostrannym iazykom [The role of the notion "psychological condition" in the explanation of the process of acquiring a foreign language]. *Sbornik statey mezhdunarodnoy issledovatel'skoy organizatsii «Cognitio»* [The set of articles of the international research organization «Cognitio»]. St. Petersburg, Cognitio Publ., 2015, pp. 17—21. (In Russ.)

Д. Б. Дашибалова

Интерференция в употреблении падежных окончаний в письменной речи студентов при изучении корейского языка¹

Статья посвящена разбору ошибок, связанных с употреблением падежных окончаний корейского языка в письменной речи, возникающих под интерферирующим воздействием русского языка. Анализ письменных сочинений студентов-филологов второго курса позволил определить наиболее распространенные ошибки, а также предположить причину их возникновения. В результате было выделено три группы ошибок. Было выявлено, что образование таких ошибок детерминировано игнорированием дифференциальных признаков корейских падежей при их употреблении по причине отсутствия подобных признаков в русском языке.

Ключевые слова: межъязыковая интерференция, корейский язык, падеж, именительный падеж, винительный падеж, родительный падеж, дательный падеж, местный падеж, выделительная частица.

D. B. Dashibalova Interference in the use of case endings in the writing of students during the study of the Korean language.

The article is devoted to the analysis of errors associated with the use of case endings of the Korean language in writing from the interference of the Russian language. The analysis of written essays by second-year philology students made it possible to identify the most common mistakes, as well as to suggest the reason for their occurrence. Three groups of errors were identified. As a result, it was found that the formation of such errors is determined by ignoring the differential signs of the Korean cases when they are used, due to the absence of such signs in the Russian language.

¹ Примечание: Работа выполнена под руководством доктора педагогических наук, профессора Н. Ж. Дагбаевой.

© Дашибалова Д. Б., 2019

Keywords: *interlingual interference, Korean, case, nominative case, accusative case, genitive case, dative case, local case, excretory particle.*

Введение. Интерференция определяется как случаи отклонения от норм любого из языков в условиях двуязычия [1, с. 22]. Как показывает практика, интерференция наблюдается под влиянием доминирующего, как правило, родного для изучаемого языка, в противовес трансференции — положительному переносу языковых навыков и умений. Интерференция в сознании билингва может проявляться на всех уровнях языка: фонологическом, лексическом, грамматическом, орфографическом, лингвострановедческом и культурном [2, с. 102]. В статье мы рассмотрим случаи неправильного употребления падежных окончаний в письменной речи, возникающего под влиянием грамматической интерференции русского языка на корейский язык.

Грамматический уровень языка подразумевает синтаксические правила организации текстов из слов, синтагм и предложений, а также слово- и формообразование [3, с. 305]. Интерференция, в свою очередь, происходит, когда эти правила расстановки, согласования и выбора или изменения грамматических единиц доминирующего языка, в нашем случае русского, применяются к изучаемому языку, т. е. корейскому, тем самым нарушая его правила [4, с. 36]. В результате анализа письменных работ студентов мы определили, что 70 % сочинений содержат ошибки в употреблении именно падежных окончаний корейского языка, что осложняет восприятие текста адресатом и оказывает негативное влияние на коммуникативный процесс. Поскольку правильное употребление данных морфологических единиц является одним из базовых умений, то возникает необходимость устранения таких ошибок уже на раннем этапе изучения языка, что требует поиска эффективных методических подходов и системы упражнений.

Мы полагаем, что анализ ошибок, совершаемых студентами при употреблении падежных окончаний, позволит нам выявить пути преодоления интерферирующего воздействия русского языка, а также станет отправной точкой в разработке продуктивной методики обучения студентов письменной речи на корейском языке.

Основная часть. Практическим материалом для анализа послужили письменные работы, выполненные на протяжении года студентами-филологами II курса Восточного института ФГБОУ ВО «БГУ им. Доржи Банзарова», изучающими корейский язык как основной восточный язык.

Вопрос взаимодействия языков становился предметом исследования многих ученых. Так, последствия длительного взаимодействия контактирующих языков, происхождение новых языков и диалектов изучали И. А. Бодуэн де Куртенэ, А. Мейе, Л. В. Щерба. Термин интерференция приобрел популярность в научных кругах после выхода в свет работы У. Вайнрайха «Языковые контакты». В современных условиях, когда владение одним и более иностранными языками стало необходимостью, проблема интерференции в процессе изучения иностранного языка приобретает особую актуальность и рассматривается многими исследователями (Н. Д. Гальскова, А. Е. Карлинский, Е. М. Верещагин, А. А. Леонтьев, И. А. Зимняя). Одним из наиболее важных вопросов является поиск способов нейтрализации интерферирующего воздействия доминирующего языка на другой. Так, разные исследователи предлагают опираться на рациональный (М. Н. Игнатова) и функциональный (L. Nazarenko) подходы в обучении языку, использовать особую стратегию коррекции ошибок (О. Л. Добрынина, Hanna Y. Touchie), следовать принципу опоры на родной язык при обучении грамматической стороне речи (С. В. Самарская) и т. д.

В нашем исследовании приняли участие 16 студентов, которые в течение второго года обучения написали около 70 сочинений на разные темы. Анализ показал, что 87 % студентов имеют трудности, связанные с употреблением падежных окончаний. Так, 70 % письменных работ содержали ошибки, связанные с неправильным употреблением падежных окончаний именительного и винительного падежей — 49,9 %, далее дательного и местного падежей — 31,3 % и выделительной частицы (основной падеж) и именительного падежа — 18,8 %. Наиболее часто совершаемой ошибкой является замена окончания именительного падежа окончанием винительного падежа. В случае употребления дательного и местного падежей отмечается преобладающее количество ситуаций, когда вместо оформ-

ления существительного окончанием дательного падежа его место занимает окончание местного падежа. Что касается замены окончания именительного падежа выделительной частицей, то употребление частицы встречается гораздо чаще.

Причина вышеперечисленных ошибок заключается в интерферирующем влиянии грамматической системы русского языка, а именно несоотнесимостью некоторых падежей с падежами корейского языка. Такая интерференция обозначается как межъязыковая, в противовес внутриязыковой интерференции. Грамматическая межъязыковая интерференция проявляется в нарушении синтаксических и морфологических правил изучаемого языка. Как правило, она чаще проявляется на начальных этапах изучения языка, что обусловлено недостаточной сформированностью навыков и умений, впоследствии количество таких ошибок сокращается или они исчезают вовсе. Под влиянием внутриязыковой интерференции ошибки возникают вследствие конфликта усвоенных знаний, умений и навыков изучаемого языка и новой информации. Например, в случае употребления многозначных грамматических конструкций либо конструкций, имеющих сходное значение, ввиду нераспознавания или незнания различительных признаков, нюансов их употребления, а также при компенсации нехватки лексики попыткой словообразования на основе грамматических знаний языка. Чем больше различий между языковыми системами родного и изучаемого языков, тем ярче проявляется интерференция.

Корейский язык относится к алтайской языковой семье и является языком агглютинативного типа в отличие от русского языка, относящегося к флективным языкам. Принадлежность к разным группам обуславливает значительные различия языковых систем русского и корейского языков. Так, предложения в корейском языке имеют определенный порядок по типу «подлежащее — прямое дополнение — сказуемое», в то время как в русском языке сказуемое предшествует дополнению. Если в корейском языке определение предшествует определяемому слову, то в русском языке причастный оборот следует за определяемым словом. Кроме того, наличие категории направленности действия, категории попытки действия, различных аналитических конструкций в противовес русским видо-

вым формам, вежливых стилей речи, вежливых эквивалентов лексических единиц — всё это может вызвать затруднения у студентов в процессе изучения языка. Зато в корейском языке нет понятия рода, спряжения, что частично облегчает процесс изучения языка. Словоизменение в корейском языке происходит по типу агглютации, т. е. присоединении падежных окончаний после основы слова. Падежи корейского и русского языков имеют существенные различия в их употреблении, что и провоцирует неправильное их восприятие. Далее мы подробно рассмотрим ошибки, совершенные студентами в процессе продуцирования письменной речи под влиянием русского языка.

Именительный падеж / Винительный падеж

이/가 vs 을/를

	Русский язык	Корейский язык
Именительный падеж	Кто? Что?	Кто? Что?
Родительный падеж	Кого? Чего?	Чей?
Винительный падеж	Кого? Что?	Кого? Что?

Именительный падеж также путают с винительным падежом и наоборот, несмотря на то, что винительный падеж корейского языка не имеет существенных отличий, он также оформляет дополнение и отвечает на те же вопросы: кого? что? Давайте рассмотрим на примерах.

난 아직 취직하는 것에 대한 계획을 없어요. *У меня еще нет планов относительно будущего места работы.* В корейском языке данная фраза дословно будет звучать так: *у меня планы отсутствуют* 난 계획이 없어요, где слово *план* является подлежащим. В русском же языке слово «*планов*» — дополнение, выраженное существительным в родительном падеже. Итак, мы видим, что слово *план* при переводе на русский превращается в дополнение, оформленное родительным падежом. Родительный падеж в русском языке отвечает на вопросы: *кого? чего?* На похожие вопросы: *кого? что?* в корейском языке отвечает винительный падеж, в то время как родительный падеж выполняет функцию обозначения притяжательности и отвечает на вопрос: *чей?* По этой причине студенты в процессе мысленно-

го планирования предложения заменяют окончание именительного падежа окончанием винительного падежа, осуществляя негативный перенос правил управления, которые существуют в русском языке, на корейский язык.

Особенность следующего примера заключается в неверном оформлении подлежащего:

외국인들이 러시아에 대해 아는 것을 (이 — правильный вариант) **많지 않아요.** *Знания иностранцев о России невелики.* Так эта фраза будет звучать на корейском, однако на русском мы чаще говорим: *Иностранцы знают о России мало.* Здесь подлежащее одно и выступает в этой роли слово *иностранцы*, в связи с этим студенты могут допустить подобную ошибку, полагая, что двух подлежащих в предложении не может быть. Однако они не учитывают, что логика построения предложения в корейском языке отличается от русского языка. Так, здесь **외국인들이 러시아에 대해** выполняет определительную функцию к подлежащему **아는 것**, образованному путем субстантивации, и как подлежащее требует окончание именительного падежа.

Дательный падеж / Местный падеж

에 vs 에서

Дательный падеж в корейском языке имеет обширные функции, так он обозначает временной промежуток, указывает адресата и адресанта действия, направление действия, а также может указывать место действия. Местный падеж используется для обозначения места действия или отправной точки действия. Как показывает практика, интерферирующее воздействие русского языка наблюдается только при употреблении функции обозначения направления и места действия, поэтому мы рассмотрим эти два случая.

I. Обозначение места действия

Русский язык	Корейский язык
В / на + существительное + глагол	существительное + 에 + глагол статальный (있다 / 없다 / 살다)
	существительное + 에서 + глагол (активный)

Если в русском языке обстоятельство места представлено существительным в предложном падеже, то в корейском языке место обозначения действия разграничивается на дательный и местный падежи. Употребление того или иного окончания определяется глаголом. Так, в случае употребления стательных глаголов (있다 — *есть, быть, находиться*; 없다 — *отсутствовать*; 살다 — *жить*) существительное оформляется окончанием *-에*. Например, 방에 가구가 없어요. *В комнате нет мебели*; 지갑에 돈이 있다. *В кошельке есть деньги*; 울란우에 살아요. *Я живу в Улан-Удэ*. Во всех остальных случаях, т. е. когда используется активный глагол, необходимо ставить окончание *-에서*.

친구는 지금 톨리아티에서 (*에* — *правильный вариант*) 있고 저는 울란우데에서 (*에* — *правильный вариант*) 있어서 자주 못 봐요. *Так как подруга сейчас находится в Тольятти, а я в Улан-Удэ, мы не можем часто видеться.*

Ошибочное употребление окончания *-에서* с глаголами *있다, 없다* можно объяснить тем, что в русском языке для обозначения места существует только один падеж — предложный, поэтому такое падежное распределение функций, которое существует в корейском языке, нам не знакомо, в связи с чем многие в процессе продуцирования письменной речи забывают или не осознают данный различительный признак.

II. Обозначение направления

Русский язык	Корейский язык
В / на + существительное + глагол	Существительное + <i>-에</i> + глагол

В русском языке существительное, обозначающее пункт направления, оформляется винительным падежом, в корейском же языке подобную функцию выполняет дательный падеж.

학교 에서 (*에* — *правильный вариант*) 입학하다. *Поступил(а) в университет.*

18 살에 대학교 에서 (*에* — *правильный вариант*) 입학하고 남자와 사귀었어요. *В 18 лет поступила в университет и встретила парня.*

운이 나쁘게 기숙사 에서 (*에* — *правильный вариант*) 들어갈 수 없어서 집을 구하는 문제가 생겼어요. *Ей не повезло, и она не*

смогла попасть в общежитие, поэтому возникла проблема поиска жилья.

2004년에 엄마와 여동생이 2명 함께 러시아 에서 (어 — правильный вариант) 이사했는데 아직 익숙하지 않았어요. Мы с мамой и двумя сестренками переехали в Россию в 2004 году, но я до сих пор не привыкла.

В вышеприведенных предложениях проиллюстрирована наиболее частая ошибка, обнаруженная в процессе анализа письменных работ студентов. Часто путают окончание дательного падежа -에 с окончанием местного падежа -에서. Предположительно происходит это потому, что в процессе составления письменного текста на начальных этапах обучения идет проговаривание на родном для изучаемого языке. В русском языке и «общежитие», и «Россия» являются обстоятельствами места действия, соответственно логично, что необходимо употребить частицу местного падежа. Также вводит студентов в заблуждение то, что окончание -에 в случае употребления со стательными глаголами тоже может обозначать место действия.

Именительный падеж / Выделительная частица

이/가 vs 은/는

Именительный падеж	Выделительная частица
Констатация факта	Выделение акцента
Вводит новую информацию	Отсылка к ранее сказанному факту
Не сочетается с другими падежными окончаниями	Может сочетаться с другими падежными окончаниями

Если в русском языке существует один именительный падеж для обозначения подлежащего, то в корейском языке отдельно выделяются именительный падеж (-O|/-가) и выделительная частица (-은/-는) (Ю. П. Когай, Ю. Н. Мазур). Хотя некоторые ученые обозначают выделительную частицу как основной падеж (по терминологии А. А. Холодовича), мы склонны считать ее именно частицей, поскольку сфера ее употребления значительно шире: так, она может оформлять подлежащее, дополнение, сказуемое, обстоятельство, а кроме того может сочетаться с другими падежными окончаниями или за-

менять их. В чем же отличия этих показателей? Если окончание именительного падежа несет в предложении значение простой констатации факта, то употребление выделительной частицы позволяет акцентировать ту или иную информацию в предложении. Давайте рассмотрим следующие примеры:

이 책이 아주 재미있어요. *Эта книга очень интересная.*

이 책은 아주 재미있어요. *А вот эта книга [по сравнению с другими книгами / именно эта книга] очень интересная.*

В первом случае говорящий констатирует факт того, что книга интересна, тогда как во втором случае говорящий ставит акцент на том, что именно эта книга, например из множества других или по сравнению с другими, более интересна. На русский язык можно перевести, используя союз *а*.

Более ярко семантика выделительной частицы проявляется при противопоставлении, например:

동생이 노래 부르기를 좋아하는데 내가 좋아하지 않아요.

Сестренка любит петь, я не люблю.

동생은 노래 부르기를 좋아하는데 난 좋아하지 않아요.

Сестренка любит петь, а [в отличие от сестренки] я не люблю.

Данные примеры хорошо иллюстрируют функцию выделительной частицы, какой оттенок она привносит в предложение второго варианта, в отличие от первого. Интересно то, что выделительная частица и окончание именительного падежа могут существовать совместно в одном предложении, выделительная частица будет обозначать тему предложения, а именительный падеж, собственно подлежащее, т. е. структура предложения будет разворачиваться от большего к меньшему. Например,

장미는 향기가 좋아요. *У роз хороший аромат.*

В этом примере слово «розы» (장미) является темой предложения и выступает как совокупность всех присущих им качеств (сорт, цвет, размер, аромат и т. д), «аромат (향기)» является подлежащим, развивающим тему предложения, показывая объект, о котором говорится в предложении [5, с. 230]. Здесь можно проследить, что если в одном предложении встречаются и выделительная частица, и окончание именительного падежа, то при переводе на русский язык подлежащее «аромат» превращается в прямое дополнение. Основываясь

на анализе письменных работ, можно сказать, что студенты плохо видят разницу между -이/-가 и -은/-는. Причина состоит в отсутствии подобного разделения в русском языке, поэтому часто студенты используют и выделительную частицу, и окончание именительного падежа как равные, взаимозаменяющиеся показатели подлежащего, причем в основном происходит неверное замещение окончания именительного падежа частицей -은/-는. Отчасти в качестве причины можно назвать то, что в самом начале изучения языка студенты проходят тему «Знакомство» и учатся представлять себя, а на корейском языке это звучит как 저는 X 입니다, где X — это имя, т. е. первый изученный показатель именительного падежа — это выделительная частица, что оказывает влияние на доминирующее употребление этого показателя в речи, как устной, так и письменной. Возможно, это происходит потому, что подлежащее, оформленное данной частицей, при переводе на русский всегда будет также выступать в роли подлежащего. Давайте рассмотрим примеры неправильного употребления -은/-는 и -이/-가.

<...> 레몬에이드식당은 도심에 있는 편한 곳인데 많은 사람들은 레모네이드 식당에 점심을 먹으러 가요. *Кафе «Лимонад» удобно располагается в центре города, а множество посетителей приходит сюда на обед.*

Это наглядный пример некорректного употребления выделительной частицы, которое вызвало искажение содержания сообщения. Автор сочинения, рассказывая о данном кафе, хотел развить тему предложения, что кафе «Лимонад» (레몬에이드식당은) находится в удобном месте, и поэтому туда ходит пообедать много людей. Правильнее было бы написать: «...사람들이 레모네이드 식당에 점심을 먹으러 가요...», что соответствует изначальному замыслу говорящего. Однако, употребив выделительную частицу во второй части предложения, автор как бы противопоставил кафе и людей, тем самым придал предложению искаженный смысл.

Выводы. Таким образом, мы видим, что ошибки в употреблении падежных окончаний происходят вследствие межъязыковой интерференции такого типа, когда дифференциальный признак, присутствующий в изучаемом языке, игнорируется ввиду его отсутствия в родном языке. Оказывать влияние на совершение ошибок могут и

психологические факторы. Проанализировав работы, мы можем сказать, что фактически письменные работы являются фиксацией устной речи. Поскольку устная речь идет непрерывным потоком, субъект акцентирует свое внимание на активизации вокабуляра и отборе нужных грамматических форм, в то время как употребление меньших грамматических единиц, таких как падежи, практически не осознается и происходит на автоматическом уровне. Поэтому при продуцировании речи на письме эти ошибки переходят в текст, однако в отличие от устной речи, здесь они более заметны и неправильное их употребление иногда приводит к нарушению логического содержания сообщения.

По этой причине необходимо формирование данного навыка уже на начальном этапе обучения. Поскольку в учебной литературе практике употребления падежных окончаний уделяется небольшое количество времени, вследствие чего обучающиеся компенсируют этот недостаток, применяя правила употребления, сложившиеся в родном языке, то мы полагаем, что необходимо разрабатывать модель обучения, опираясь на родной язык студентов. Сопоставительное изучение позволит более детально проследить закономерность употребления конкретных морфологических единиц не только в изучаемом языке, но и родном языке, сравнить и выявить отличия. Развитие навыков и умений личностной и интеллектуальной рефлексии, как субъектного свойства личности к осознанию неосознаваемых личностных смыслов, внутренней работе, приводящей к качественным изменениям личности, самоанализу, самоконтролю и организации своей деятельности, будет способствовать не только более осознанному усвоению материала, но и его анализу [6, с. 24]. Кроме того, способность к рефлексии подразумевает способность к пониманию того, как воспримет тебя или твое сообщение собеседник [7, с. 11]. Задача учебного процесса — запустить механизм развития данных способностей, что благотворно скажется не только на качестве образовательного процесса, но и на развитии личности в целом. Анализ ошибок, в свою очередь, позволит выявить пробелы, разработать способы их восполнения, что послужит отправной точкой создания эффективной методической модели обучения письменной речи студентов на корейском языке.

Библиографический список

1. Вайнрайх У. Языковые контакты. Состояние и проблемы исследования. К.: Вища школа, 1979. 263 с.
2. Добрынина О. Л. Технология непрерывного иноязычного образования: Учим студентов распознавать и исправлять ошибки в письменной речи // Непрерывное образование: XXI век. 2018. Вып. 1 (21). С. 1—12.
3. Гальскова Н. Д., Гез Н. И. Теория обучения иностранным языкам. Лингводидактика и методика: учеб. пособие. М.: Академия, 2006. 336 с.
4. Вайнрайх У. Одноязычие и многоязычие // Новое в лингвистике / сост., вступ. ст. и примеч. В. Ю. Розенцвейга. М.: Прогресс, 1972. С. 25—60
5. Ли Иксоп. Корейский язык. М.: РОО «Первое марта», 2005. 484 с.
6. Россохин А. В. Рефлексия и внутренний диалог в измененных состояниях сознания: Интерсознание в психоанализе. М.: Когито-Центр, 2010. 304 с.
7. Попков В. А. Рефлективные стратегии познавательной деятельности в высшем профессиональном образовании. М.: Изд-во ИУО РАО, 2004. 200 с.

References

1. Vajnrjajh U. *Yazykovye kontakty. Sostoyanie i problemy issledovaniya* [Language contacts. State and problems of research]. Kiev, Vishcha shkola, 1979, 263 p. (In Russ.)
2. Dobrynina O. L. *Tekhnologiya nepreryvnogo inoyazychnogo obrazovaniya: Uchim studentov raspoznavat' i ispravlyat' oshibki v pis'mennoj rechi* [Technology of continuous foreign language education: Teaching students to recognize and correct mistakes in writing]. *Nepreryvnoe obrazovanie: XXI vek* — Continuing Education: XXI century, 2018, no. 1 (21), pp. 1—12. (In Russ.)
3. Gal'skova N. D., Gez N. I. *Teoriya obucheniya inostrannym yazykam. Lingvodidaktika i metodika*. [Theory of learning foreign languages. Lingvodidactics and methods]. Moscow, Akademiya, 2006, 336 p. (In Russ.)
4. Vajnrjajh U. *Odnoyazychie i mnogoyazychie* [Monolingualism and multilingualism]. *Novoe v lingvistike* [New in linguistics], sost., vstup. st. i primech. V. Yu. Rozencvejga. Moscow, Progress, 1972, pp. 25—60. (In Russ.)
5. Li Iksop. *Korejskij yazyk* [Korean]. M., ROO «Pervoe marta», 2005. 484 p. (In Russ.)

6. Rossohin A. V. *Refleksiya i vnutrennij dialog v izmenennyh sostoyaniyah soznaniya: Intersoзнание v psihoanalize* [Reflection and internal dialogue in altered states of consciousness: Interconsciousness in psychoanalysis]. Moscow, Kogito-Centr, 2010, 304 p. (In Russ.)

7. Popkov V. A. *Refleksivnye strategii poznavatel'noj deyatel'nosti v vysshem professional'nom obrazovanii* [Reflexive strategies of cognitive activity in higher professional education]. Moscow, IUO RAO, 2004. 200 p. (In Russ.)

С. И. Колбышева

Педагогика искусства: психологический аспект

В статье актуализируется проблема взаимосвязи искусства и психологии; анализируются основные направления развития психологии искусства; рассмотрены основные подходы к изучению психологического аспекта в искусстве; предлагаются в обобщенном виде практико-ориентированные векторы развития педагогики искусства, выделенные на основе принципов психологии.

Ключевые слова: художественное образование, педагогика искусства, психология искусства, произведение искусства, художественно-творческая деятельность, художественное восприятие, художественные эмоции, художественный вкус, художественное мышление.

S. I. Kolbysheva. Pedagogy of Art: psychological aspect

The article actualizes the problem of the relationship between art and psychology; analyzes the main directions of development of psychology of art; identifies and justifies approaches to the study of the psychological aspect in art; offers a generalized form of practice-oriented vectors of development of pedagogy of art, developed on the basis of the principles of psychology.

Keywords: art education, pedagogy of art, psychology of art, work of art, artistic and creative activity, artistic perception, artistic emotions, artistic taste, artistic thinking.

Везде — в фонетике, в морфологии, в лексике и семантике, даже в ритмике, метрике и музыке — за грамматическими и формальными категориями скрываются психологические.

Л. С. Выготский

Введение. Интерес психологической науки к сфере искусства известен уже с конца XIX века. Крупнейшие ученые-психологи

В. Вундт, Г. Фехнер, литературовед А. А. Потебня, известные деятели искусства К. С. Станиславский, С. М. Эйзенштейн в научных трудах в той или иной степени отразили специфику художественного творчества и определили теоретические векторы исследования взаимодействия психологии и искусства. Эталоном разработки психологического компонента художественной культуры является работа «Психология искусства» Л. С. Выготского, сыгравшая в последующем развитии обеих областей гуманитарного знания значительную роль. Фундаментальные идеи Выготского были положены в основу более поздних психологических исследований (А. Н. Леонтьев, А. Я. Зись, Б. М. Теплов, С. Х. Раппопорт, В. И. Петрушин, А. А. Мелик-Пашаев и др.) и учтены в междисциплинарных изысканиях представителей герменевтики, структурализма, семиотики (М. М. Бахтин, Ю. М. Лотман, М. Л. Гаспаров, Е. Я. Басин и др.).

В настоящее время проблема взаимосвязи психологии и искусства становится востребованной, в том числе и в педагогических науках. В связи с переориентацией знаниевой парадигмы образования в сторону образования «понимающего», приоритетными в педагогических исследованиях (а именно в педагогике искусства) становятся конкретно-научные вопросы социально-психологических основ художественного восприятия, сущностного (а не формального) динамического взаимодействия человека с произведением искусства, разработки стратегий понимания художественного текста в широком смысле и заложенной в нем системы художественных образов в узком.

Показательно, что каждое из этих направлений глубоко связано с психологией искусства — научной областью, появление которой детерминировано спецификой рассматриваемого нами взаимодействия эстетики и искусствоведения, и стало основанием для создания наиболее значимых в современный период теоретических и методических трудов ведущих научных школ. Вместе с тем ретроспективный взгляд на развитие научной мысли в области художественного образования позволяет судить о том, что если вышеперечисленные конкретно-научные проблемы в той или иной степени активизировались и нашли отражение в научной литературе, то основательных разработок в концептуальном отношении — с пози-

ции современных психологических представлений о человеческой деятельности и человеческом сознании [1] — на текущий момент явно недостаточно.

Различия в подходах к изучению психологического аспекта педагогики искусства обусловили появление широкого диапазона концептуальных трактовок данного феномена, что, в свою очередь, приводит к постепенному разрыву между двумя фундаментальными научными областями и, соответственно, снижению научного интереса к художественному образованию в целом. В настоящей статье предпринята попытка выделить концептуальные основания педагогики искусства, базирующиеся на данных психологии, предъявленных научному сообществу в последние десятилетия, и предложить, таким образом, общие методологические ориентации, которые, с одной стороны, помогут решить проблему поливариантности трактовок педагогики и психологии искусства, с другой — станут исходным моментом решения ряда практических задач в этих научных областях.

Основная часть. Исторически выделение и осмысление психологического аспекта искусства ученые связывают прежде всего с природой художественного творчества. При ее изучении внимание специалистов, как правило, концентрируется на двух позициях: художественно-творческой деятельности, нацеленной на создание произведения искусства, и деятельности перцептивной, вовлекающей в творческий процесс личность воспринимающего [2, с. 7]. В обеих выделенных позициях — деятельностном состоянии автора и деятельностном состоянии реципиента — рассмотрены два ключевых подхода, которые для понимания сущности психологического аспекта искусства представляются нам особенно важными [3, с. 38—39].

Искусство как объект психологического исследования рассматривал Л. С. Выготский. Преимущество данного подхода, по мнению ученого, заключается в том, что в процессе изучения художественного произведения превалирует методология психологии, инструментом анализа является «язык объективной психологии», а главным интерпретатором образной системы произведения искусства выступает психолог [4], не только регулирующий, но и частично контролиру-

ющий психику участников творческого процесса. В качестве основного метода анализа произведения искусства Выготский предложил объективно-аналитический метод, направленный на выявление и понимание роли психики человека в художественно-творческой деятельности. Широкая популярность метода обеспечила выход сферы искусства из узкого диапазона искусствознания в более широкий круг научных областей.

Искусство как механизм решения психологических проблем характеризует В. П. Зинченко. Известный психолог сосредоточил внимание на особых структурах художественного произведения, воздействующих на сознание реципиента. В рамках подхода широко представлены модели эмоциональной реакции человека на явления художественной культуры, конкретные регулятивные структуры, побуждающие воспринимающего к осмыслению произведения, а также разработанные на их основе стратегии и техники понимания искусства. Позднее была выделена и изучена суггестивная функция искусства, базирующаяся на эмоциональном вовлечении реципиента в образную систему художественного произведения. Это событие значительно обогатило сферу психологии искусства, расширив также и содержательное наполнение художественно-творческой деятельности.

Второй подход (искусство как механизм решения психологических проблем) представляется нам более интересным в связи с его практической направленностью. В зависимости от решаемых (в том числе и образовательных) задач на основе данного подхода разработаны и реализуются уникальные методики, предлагающие различные способы организации художественной деятельности человека во всем многообразии ее видовой дифференциации. В существующих методиках можно вычлениить общие моменты, фиксирующие эмоциональную, эстетическую и этическую составляющие как личности (творца и реципиента), так и художественного творчества (процесса создания художественного произведения и процесса художественного восприятия). Для анализа перечисленных составляющих в психологии существуют специальные методы исследования, многие из которых, например методы регистрации эмоциональных реакций, личностного конструкта, триадического выбора, множе-

ственных идентификаций и др., успешно экстраполированы в педагогику искусства — еще одну область гуманитарного знания, в которой психологический аспект искусства нашел некоторое преломление. Чтобы понять, какое значение для педагогики искусства представляет психика человека, а также те или иные психологические трактовки основных вопросов искусства, попытаемся в общих чертах обрисовать узловые моменты пересечения рассматриваемых научных областей.

Эмоциональное начало. Эмоции отражают отношение и реакцию человека на происходящие (в том числе и художественные) события и явления. Это те внутренние сигналы, которые соединяют окружающую действительность с психикой человека, его жизненным опытом и потребностью в творческом самовыражении [1, с. 100]. Не каждая эмоция может стать художественной: она возникает только при взаимодействии с образной системой произведения искусства («... движение эмоции служит важнейшим фактором образа») [5, с. 268]. Продуцируя и обеспечивая деятельность воображения, памяти, мышления и других психических процессов, художественная эмоция становится мотивационным и регулятивным центром творческого процесса. В свою очередь художественные эмоции являются основой чувственной сферы личности, с одной стороны, обусловленной и формируемой в социуме, с другой — отвечающей за социальное поведение человека и гармонизирующей его жизнь.

Воспитание культуры художественных эмоций и чувств личности по своей значимости превосходит иные задачи педагогики искусства. Дидактическое значение данной сферы заключается прежде всего в ее оценочной деятельности. В работе «Философская эстетика и психология искусства» авторы Е. Я. Басин и В. П. Крутоус утверждают, что задача оценки и определения места в ценностной иерархии личности решается с участием не столько интеллекта, сколько эмоций [2, с. 20]. Эмоциями человек видит, слышит, оценивает; эмоции осуществляют отбор существенных характеристик художественного образа; эмоционально-чувственные раздражения выступают толчками к более сложной творческой деятельности [4]. Т. е. именно эмоционально-чувственная сфера управляет потребностями, знаниями, способностями человека, задавая определенное направление их

развития. Несмотря на связь с социумом, эмоции и чувства глубоко личностны. И чем глубже личностный фактор, тем полнее личность переживает состояния эмпатии, творческой интенции, катарсиса, возникающие в процессе художественного творчества и усиливающие понимание выбора своего действия, поступка. Культура чувств в итоге определяет культуру общества [6, с. 237].

Эстетическое начало. На эмоционально-чувственном выстраивается собственно эстетическая субстанция, трактуемая в научной литературе как чувственное познание (А. Г. Баумгартен), ценностное отношение к миру чувств (М. С. Каган), неутилитарное отношение к действительности (В. В. Бычков), творческо-гуманистическое отношение человека к миру и к самому себе (С. Х. Раппопорт), общечеловеческая ценность (Ю. Б. Борев). Категория эстетического плотно связана с состояниями эстетического удовольствия и наслаждения, сопровождающими процесс восприятия произведения искусства. Переживание эстетического удовольствия и наслаждения, в свою очередь, является условием получения специфического опыта освоения художественной реальности — эстетического опыта. Французский эстетик Микель Дюфрен в своем исследовании «Феноменология эстетического опыта» в структуре данного понятия выделил опыт художественного творчества и опыт восприятия. В. В. Бычков, анализируя работу Дюфрена в проекте «Триалог», в качестве основы эстетического опыта предложил рассматривать эстетический вкус: «на его основе создается подлинное произведение искусства, и с его помощью оно и воспринимается реципиентом» [7, с. 161—162].

Развитие эстетического вкуса как психолого-педагогическая проблема не случайно в истории художественного образования была выделена ранее всего. Эстетический вкус является ориентиром человека в освоении искусства, и от уровня его развития зависит целостность эстетического опыта, творческая направленность, а также степень получения удовольствия и наслаждения в общении с художественными событиями и явлениями. В настоящее время главным средством развития вкуса представители педагогики искусства считают специально организованную художественную деятельность: знакомство с искусством, получение и углубление знаний о нем,

формирование практических умений, совершенствование мастерства [8]. Высокий уровень эстетического вкуса, по мнению большинства ученых, и отражает понимание эстетического как своеобразной «второй природы», возникшей в результате соединения объективного и субъективного [9, с. 107—108].

Этическое начало. Современные ученые эстетическое часто соотносят с духовным развитием личности. Так, в работе «Размышления о душе и духовном развитии» В. П. Зинченко отметил: «Гигантским шагам души должны предшествовать малые шаги — шаги соприсутствия, содействия, сочувствия, сопереживания, сострадания, соучастия, сопричастия, вчувствования в сокровенное... Совершая такие шаги, впадая в состояние понимания мира, другого человека, произведения искусства, самой себя, душа будет расти и крепнуть» [10, с. 2—28].

Взяв за основу точку зрения М. С. Кагана о том, что искусство есть «массив способов и плодов деятельности людей, который ориентирован экзистенциально, то есть направлен на воплощение, утверждение и развитие духовности» [11, с. 100], обратим внимание на духовную составляющую как ядро эстетического опыта человека. В. В. Бычков трактует духовность личности (соотносимой с эстетической сущностью искусства) как «поле духовно-внесознательных, как правило, невербализуемых или трудно вербализуемых процессов» [7, с. 163]. Эта позиция заявлена и в трудах В. П. Зинченко, считающего, что исключение духовности из психологии значительно обедняет эту науку: духовный слой «должен играть ведущую роль, одушевлять и воодушевлять бытийный и рефлексивный слои» [12, с. 101—102]. В этом смысле духовность оперирует основными категориями этики — добра, красоты, веры, истины, связанными, в свою очередь, с внутренним миром человека, его духовной свободой, которая, аккумулируя интуицию и волю человека, выражается в его рефлексии, оценочном отношении к эстетическим явлениям и событиям, а также к явлениям и событиям внешнего мира. Постепенно в процессе постижения искусства формируется система нравственных установок личности, проявляющихся впоследствии в поведении человека в тот или иной период его жизни. В этом и состоит, собственно, воспитательный эффект искусства.

Таким образом, взаимосвязь психологии и искусства подтверждена целым рядом теоретических и экспериментальных исследований. Результаты систематической работы стали основой для разработок, связывающих фундаментальные достижения ученых с педагогической практикой. В системе художественного образования широкие масштабы приобрели прикладные исследования, в которых рассматриваются *психолого-педагогические основы художественно-творческой деятельности и художественного восприятия* обучающихся.

В рамках первого направления поднимаются вопросы о предметных результатах творческой деятельности (то есть, ориентация на непосредственный продукт), в связи с чем анализируются преимущественно организационные моменты творческого процесса. В их числе характеристика педагогических условий для развития художественных способностей, мышления; процесса формирования эстетического опыта; дидактически обусловленного выбора инструментов и материалов для решения художественных задач; алгоритмов творческой деятельности, указывающих на оптимальные способы реализации художественного замысла. В рамках второго направления обобщены материалы, посвященные изучению эмоционально-ценностных, «отношенческих» (термин Н. Е. Щурковой [13, с. 190]) результатов обучающихся в процессе восприятия художественного произведения: выстраивание эмоционального вектора и поведенческих реакций в освоении искусства; моделирование стратегий принятия и понимания художественного образа; разработка методов концентрации внимания на внутренних и внешних факторах (эстетические переживания, явления, события) и др.

Выводы. Художественно-творческая деятельность вовлекает как творца, так и реципиента в мир объективированных средствами определенного вида искусства «вторичных образов», возбуждая эмоционально-чувственную сферу, формируя эстетический опыт, развивая эстетическое сознание, корректируя духовное состояние. Художественное творчество захватывает человека целиком, пробуждая осознаваемые и неосознаваемые им пласты психики. Психическое напряжение, возникающее при встрече с художественным произведением, постепенно нарастает при погружении в

его образную систему и достигает своего апогея в момент катарсиса (высшего проявления воздействия искусства). В конечном результате субъективная художественная картина мира отдельного человека содержит в себе «остатки психического» [14], и именно это психическое является «регулятором и строительным материалом», а также центром управления образом художественной картины мира — его семантической полнотой и движениями структурных элементов в пространственно-временном континууме.

Библиографический список

1. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. 4-е изд. М.: Изд-во МГУ, 1981, 584 с.
2. Басин Е. Я., Крутоус В. П. Философская эстетика и психология искусства: учеб. пособие. М.: Гардарики, 2007. 287 с.
3. Артамонов Д. Г. Психологические аспекты анализа произведений искусства // Северо-Кавказский психологический вестник. 2012. № 10/2. С. 38—42.
4. Выготский Л. С. Мышление и речь: монография. 5-е изд., испр. М.: Лабиринт, 1999. 352 с.
5. Эйзенштейн С. М. Избранные произведения: в 6 т. М.: Искусство, 1964—1971. Т. 2. 593 с.
6. Панихина Е. А. Культура чувств и ее воспитание в образовательном процессе // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2011. № 5—6. С. 232—236.
7. Бычков В. В., Маньковская В. В. Метафизические аспекты эстетического опыта // Вестник славянских культур. 2015. № 2 (36). С. 161—176.
8. Каган М. С. Эстетика как философская наука: унив. курс лекций. СПб.: ТК Петрополис, 1997. 543 с.
9. Грузков В. Н., Субботина С. А. Искусство как фактор развития эстетического вкуса // KANT. 2012. № 1 (4). С. 107—111.
10. Зинченко В. П. Размышления о душе и ее воспитании // Вопросы философии. 2002. № 2, 3. С. 2—28.
11. Каган М. С. О понятии «гуманитарная культура» и роли гуманитарности на современном этапе истории человечества // День науки в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов: материалы междунауч. конф. СПб., 1996. С. 98—101.

12. Зинченко В. П. Посох Осипа Манделъштама и трубка Мамардашвили: К началам органической психологии. М.: Новая школа, 1997. 336 с.

13. Щуркова Н. Е. Прикладная педагогика воспитания: учебное пособие. СПб.: Питер, 2005. 366 с.

14. Артемьева Е. Ю. Основы психологии субъективной семантики. М.: Наука; Смысл, 1999. 350 с.

References

1. Leont'ev A. N. *Problemy razvitiya psihiki* [Problems of the development of the psyche]. Moscow, Izd-vo MGU, 1981, 584 p. (In Russ.)

2. Basin E. Ya., Krutous V. P. *Filosofskaya ehstetika i psihologiya iskusstva* [Philosophical aesthetics and the psychology of art]. Moscow, Gardariki Publ., 2007, 287 p. (In Russ.)

3. Artamonov D. G. *Psihologicheskie aspekty analiza proizvedenij iskusstva* [Psychological aspects of the analysis of works of art]. *Severo-Kavkazskiy psikhologicheskii vestnik* — North-Caucasian Psychological Bulletin, 2012, no. 10/2, pp. 38—42. (In Russ.)

4. Vygotskij L. S. *Myshlenie i rech'*. Moscow, Labirint, 1999, 352 p. (In Russ.)

5. Eyzenshteyn S. M. *Izbrannye proizvedeniya* : v 6 t. [Selected Works in 6 vol.]. Moscow, Iskusstvo, 1964—1971, vol. 2, 593 p. (In Russ.)

6. Panihina E. A. *Kul'tura chuvstv i ee vospitanie v obrazovatel'nom processe* [Culture of feelings and its upbringing in the educational process]. *Vestnik KGU im. N. A. Nekrasova* — Vestnik of Kostroma State University, 2011, no 5—6, pp. 232—236. (In Russ.)

7. Bychkov V. V., Man'kovskaya N. B. *Metafizicheskie aspekty ehsteticheskogo opyta* [Metaphysical aspects of aesthetic experience]. *Vestnik slavyanskikh kul'tur* — Bulletin of Slavic Cultures, 2015, no. 2 (36), pp. 161—176. (In Russ.)

8. Kagan M. S. *Eстетика как философская наука: univ. kurs lektsiy* [Aesthetics as a philosophical science: univ. lecture course]. St. Petersburg, Petropolis, 1997, 543 p. (In Russ.)

9. Gruzkov V. N., Subbotina S. A. *Iskusstvo kak faktor razvitiya ehsteticheskogo vkusa* [Art as a factor in the development of aesthetic taste]. *KANT* — KANT, 2012, no. 1 (4), pp. 107—111. (In Russ.)

10. Zinchenko V. P. *Razmyshleniya o dushe i duhovnom razviti* [Reflections on the soul and its education]. *Voprosy filosofii* — Questions of Philosophy, 2002, pp. 2—28. (In Russ.)

11. Kagan M. S. *O ponyatii «gumanitarnaya kul'tura» i roli gumanitarnosti na sovremennom ehtape istorii chelovechestva* [On the concept of «humanitarian culture» and the role of humanity at the present stage of human history]. *Den' nauki v Sankt-Peterburgskom gumanitarnom universitete profsoyuzov: Materialy konferencii* [The Day of Science at the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions: proceedings of the international scientific conference]. St. Peterburg, 1996, pp. 98—101. (In Russ.)

12. Zinchenko V. P. *Posoh Osipa Mandel'shtama i trubka Mamardashvili: K nachalam organicheskoy psihologii* [The staff of Osip Mandelstam and the Mamardashvili pipe: Towards the beginnings of organic psychology]. Moscow, Novaya shkola, 1997, 336 p. (In Russ.)

13. Shchurkova N. E. *Prikladnaya pedagogika vospitaniya* [Applied pedagogy of education]. St. Petersburg, Piter Publ., 2005, 366 p. (In Russ.)

14. Artem'eva E. Yu. *Osnovy psihologii sub'ektivnoj semantiki* [Fundamentals of the psychology of subjective semantics]. Moscow, Nauka, Smysl, 1999, 350 p. (In Russ.)

С. В. Смирнова

Многомерное образование: к постановке проблемы

Статья посвящена введению в проблематику многомерности и динамичности в образовании, которые позволяют синтезировать цели, ценности и смыслы образования, обеспечивая достижение стратегически значимых образовательных ориентиров. В основу исследования положена авторская концепция многомерности в образовании как одновременное и разновекторное достижение планируемых результатов образования, рассмотренная с помощью анализа системно-деятельностного подхода. Акцентируется внимание на феноменах социального и образовательного пространства, характеризующих актуальные процессы в современном образовании. В задачи статьи входит осмысление образовательной реальности как динамичного и многомерного феномена.

Ключевые слова: многомерность образования, динамичность, образовательное пространство, развитие личности, ценности и смыслы образования.

S. V. Smirnova. Multidimensional education: the problem statement

Deals with the problem of multidimensionality and dynamism in education, the article focuses on the phenomenon of social and educational environment, introduces the concept of multidimensionality that characterizes the current processes in modern education. So far as no change in the child's behavior or character can be the result of any single influence, it is necessary to develop a holistic system of multidimensional education and personal development that can guarantee the achievement of strategic targets of the State and society.

Keywords: multidimensionality education, dynamism, educational environment, personality development, values and meanings of education.

Основные стратегические документы государства, признавая образование высшим приоритетом и общественным благом, фиксируют его как стратегически значимый ориентир. К этим документам, содержащим описание целей, ценностей и основных принципов государственной политики в области образования, в числе прочих, относятся: Государственная программа РФ «Развитие образования» на 2018—2025 годы (утверждена постановлением Правительства РФ от 26 декабря 2017 года № 1642, с изменениями на 29 марта 2019 года (далее — ГПРО), Федеральный закон от 29.12.2019 «Об образовании в РФ» № 273-ФЗ, Концепция долгосрочного социально-экономического развития РФ на период до 2020 года (утверждена распоряжением Правительства РФ от 17.11.2008 г. № 1662-р), Стратегия государственной молодежной политики в РФ до 2025 года (утверждена распоряжением Правительства РФ от 29 ноября 2014 г. № 2403-р), Стратегия развития воспитания на период до 2025 года (утверждена распоряжением Правительства РФ 1 июня 2015 года) и т. п.

Однако несмотря на качественно и всесторонне прописанную стратегию, практически отсутствует тактика решения проблемы, поскольку с методической точки зрения (как учить, воспитывать, развивать, обеспечивая достижение целей и ценностей современного образования) и дидактической точки зрения (чему именно учить и на каких именно смысловых ценностях воспитывать) — перечисленные документы не содержат необходимого для педагога инструментария, спроектированного на основе актуальных концепций и выстроенного по принципу системного научно-методического и процессуального подхода. (Вслед за академиком А. М. Новиковым, мы понимаем под актуальными концепциями «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на объяснение явлений, процессов и связей между ними» [1, с. 57].)

В настоящее время четко обозначены образовательные концепции: системно-деятельностного обучения (А. Н. Сухов, А. Г. Асмолов), проблемного обучения (М. И. Махмутов), развивающего обучения (Д. Б. Эльконин и В. В. Давыдов) и т. п., имеющие комплексный характер решения учебных задач, тогда как воспитательные концепции отражают, как правило, какой-то один аспект, не являясь комплексными (к примеру, концепция педагогической поддержки ребенка

и процесса его развития (О. С. Газман), концепция воспитания как педагогического компонента социализации ребенка (М. И. Рожков, Л. В. Байбородова), концепция воспитания на основе потребностей человека (В. П. Созонов) и т. п). Также проблемным аспектом воспитательных концепций является то, что они далеко не всегда содержат системный и комплексный методический инструментарий. В то же время в логике системно-деятельностной идеологии современных образовательных стандартов вся образовательная, а значит и воспитательная деятельность, должна подчиняться единым системным основаниям.

Федеральное образовательное законодательство включает воспитание в образовательный процесс, ставит его на первое место и определяет образование как «единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства, а также совокупность приобретаемых знаний, умений, навыков, ценностных установок, опыта деятельности... в целях интеллектуального, духовно-нравственного, творческого, физического и (или) профессионального развития человека...» [2, с. 1].

Основные принципы государственной образовательной политики, указанные в федеральном законе, также предполагают «свободное развитие личности, воспитание взаимоуважения, трудолюбия, гражданственности, патриотизма, ответственности, правовой культуры, бережного отношения к природе и окружающей среде, рационального природопользования» [2, с. 3—15].

ГПРО в качестве одной из трех стратегических целей на 2018—2025 годы (помимо качества образования и его доступности) ставит «воспитание гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов Российской Федерации, исторических и национально-культурных традиций» [3, с. 5].

Таким образом, воспитание и развитие личности учащихся формулируется как приоритетное направление образовательной политики, насущная потребность общества и требует детальной разработки системного теоретико-методологического инструментария.

При этом очевидно, что указанные в данных стратегических документах ценности не могут быть взаимоисключающими или требующими ранжирования при реализации. Данные ценности являются равнозначными и требуют одинакового количества внимания и усилий всех участников образовательного процесса. Также они должны реализовываться и культивироваться в образовательной среде в равных условиях и одновременно, а не в порядке какой-либо очередности, быть мобильными и способными к функционированию и развитию в условиях многозадачности.

Поэтому можно утверждать, что основные отличия современной и актуальной, способной отвечать на вызовы времени системы образования (включающей в первоочередном порядке воспитательную составляющую), должны состоять в динамичности и многомерности. В предыдущих работах [4; 5] мы указывали, что «ее динамичность строится на основе понимания того, что личность не развивается согласно плану воспитательной работы, а предполагает способность учиться и изменяться, соотносить свои действия с позиций «точек роста» и принципа «здесь и сейчас». А многомерность обеспечивается за счет акцента на ценностные идеалы и развитие, которое происходит одномоментно в различных направлениях, с различной глубиной восприятия, зависящей от актуальных жизненных условий каждого конкретного участника образовательного процесса» [5, с. 197].

В целом многомерность понимается нами как разновекторная направленность того или иного явления, происходящая одномоментно с различной глубиной проникновения.

Для понимания феномена многомерности приведем цитату профессора В. П. Сергеевой о попытке по-новому взглянуть на теорию воспитания: «...Воспитание рассматривается с позиции его многомерности как компонент социализации..., как передача и усвоение культуры. При этом необходимо учитывать много- и разнофакторность воспитания как целенаправленного влияния на детей, сложность и противоречивость движущих сил развития. С этим связана и другая, принципиальная и для исследователей, и особенно для практиков воспитания идея: никакое изменение в поведении или характере ребенка не может быть следствием какого-то одного влияния» [6, с. 6].

Полностью соглашаясь с тезисом, что никакие изменения в ре-бенке не могут быть следствием какого-то одного влияния, допу-стим, что данный тезис справедлив также для всего образования, что подтверждает идею его многомерности.

При этом идея многомерности в образовании, очевидно, мо-жет быть рассмотрена исключительно во взаимосвязи с феноме-ном образовательного пространства (образовательной среды) как основополагающего воспитательного (образовательного) яв-ления. Только с помощью проектирования образовательного про-странства становится возможной одновременная и разновектор-ная реализация целей и ценностей воспитания, воздействующая на всех участников образовательного процесса.

Это обусловлено тем, что, как отмечает автор концепции средово-го подхода в образовании проф. С. В. Кривых, «образование зависит от среды, в которой протекает развитие человека... Создать формирую-щую личность среду — значит способствовать реализации гуманисти-ческой концепции образования, ее целей и задач... А роль педагога за-ключается не столько в передаче знаний, умений и навыков, сколько в организации соответствующей образовательной среды, в которой ученик обучается, опираясь на личностный потенциал...» [7, с. 107].

Поэтому, обосновывая постановку проблемы многомерности об-разования, необходимо учитывать особенности функционирования образовательного пространства, к которым можно отнести следую-щие, значимые для нашего исследования, принципы:

- единства содержания и структуры пространства;
- приоритетности процесса над результатом;
- опосредованной (косвенной) передачи опыта подрастающим поколениям;
- одновременного воздействия на все органы чувств участни-ков;
- приоритетности ценностно- и смыслообразующих воздей-ствий.

Можно заметить, что в этих характеристиках пересекаются не-сколько смежных понятий: уклада, пространства и среды, также де-монстрирующих многомерную смысловую природу данного фено-мена.

Так, петербургский ученый Тамара Берсенева в монографии «Воспитательный потенциал уклада жизни в русской культурной традиции», проведя обзор определений уклада, данных в словарях С. И. Ожегова, А. П. Евгеньевой и С. Фасмера, понимает «под термином "уклад" установившийся порядок, сложившийся образ жизни, включающий в себя нравственные, религиозные и идеологические устои жизни, традиционно передающиеся от поколения к поколению» [8, с. 32].

Одновременно с осмыслением фундаментальной основы уклада жизни идет процесс описания и проектирования образовательных сред, при котором среда понимается как «...система влияний и условий формирования личности, а также возможности для саморазвития, содержащаяся в ее окружении. В этом смысле "среда" понимается как окружение» [9, с. 13].

Л. С. Выготский считал, что «социальная среда есть истинный рычаг воспитательного процесса, и вся роль учителя сводится к управлению этим рычагом» [10, с. 90].

Известный специалист по проектированию образовательных сред — профессор В. А. Ясвин — указывает, что «среда человека охватывает комплекс природных (физических, химических, биологических) и социальных факторов, которые могут влиять прямо или косвенно, мгновенно или долговременно на жизнь и деятельность людей» [11, с. 11].

В целом, как доказывают ученые, «характер образовательной среды, как правило, определяется целями образования, которые формируются в соответствии с внешними требованиями к современным образовательным институтам и учреждениям. При этом сама образовательная среда, в свою очередь, «выдвигает» набор требований к образовательному процессу — внутренние требования» [12, с. 2].

Исследователь влияния социально-культурной среды на личностное развитие человека Л. А. Касиманова указывает, что современные трактовки понятия «среда» определяются контекстом. Так, к примеру, с точки зрения социологии, Д. Ж. Маркович и П. А. Сорокин определяют среду как «социальное *многомерное* пространство ценностно-ориентированных отношений индивидов, определенным об-

разом иерархизированных, где есть возможность социального перемещения индивидов как в горизонтальном, так и вертикальных направлениях» [13, с. 95].

Действительно, Питирим Сорокин в труде «Человек. Цивилизация. Общество» описывал структуру пространства таким образом: «Социальное пространство в корне отличается от пространства геометрического. Люди, находящиеся вблизи друг от друга в геометрическом пространстве (например, король и его слуга), в социальном пространстве отделены громадной дистанцией. И наоборот, люди, находящиеся очень далеко друг от друга в геометрическом пространстве (например, два генерала из одной армии, один из которых в Америке, а другой — в Китае), могут быть очень близки социально.

Евклидово геометрическое пространство — трехмерное. Социальное же пространство — *многомерное* (курсив наш. — С. С.), поскольку существует более трех вариантов группировки людей по социальным признакам, которые не совпадают друг с другом (группирование населения по принадлежности к государству, религии, национальности, профессии, экономическому статусу, политическим партиям, происхождению, полу, возрасту и т. п.)» [14, с. 299—300].

Так, со времен выдающегося российско-американского социолога и до сих пор образовательное пространство, социальное по своей природе, понимается в многомерных аспектах, где равнозначное влияние имеют образовательные институты, образовательные процессы и образовательная среда.

Разработчики теории воспитательных систем Л. И. Новикова, Н. Л. Селиванова, считают основным механизмом создания образовательного пространства «взаимодействие коллективов, руководствующихся едиными педагогическими задачами, принципами и подходами» [15; 16]. Но как бы ни создавалось образовательное или воспитательное пространство, следует учитывать условия эффективного его функционирования: наличие цели, единую педагогическую концепцию, ориентированную на приоритеты гуманистических ценностей; «мягкую» структуру пространства, его диалоговый режим, событийность, разветвленную систему взаимоотношений [16, с. 36].

Актуализируя важность воздействия среды (пространства), можно напомнить, что Министерство образования Российской

Федерации еще в 2001 году указывало, что формирование компетенций у обучающихся возможно только в условиях специально организованной среды [17, с. 1]. В современном образовательном стандарте созданию единого образовательного пространства также отводится центральное место [18, с. 2]. Однако образовательное пространство, не являясь носителем системных многомерных (действующих во всех направлениях одновременно) ценностей воспитания, образования и передачи опыта молодым поколениям, будучи разрозненным, не сможет выполнять функции, возложенные на него стратегическими документами. Поэтому сегодня назрела острая потребность в модернизации системы образования с учетом идей многомерности.

В настоящее время очевидным становится, что проектирование образовательного пространства (уклада, среды) на основе актуальных концепций является необходимым для обучающихся всех возрастных и социальных групп. При этом исследователи отмечают, что «при построении описательной модели не следует чрезмерно детализировать саму модель. Важно получить целостную картину, каркас. Сама модель будет более многообразной и многоаспектной» [16, с. 15]. Однако такого типа пространство создаётся в большей степени на эмоциональном, а не на системном уровне.

Переходя от понятия от многоаспектности к понятию многомерности образовательного пространства, в наших предыдущих работах мы указывали на то, что в современных исследованиях встречается значительное количество смыслов, вкладываемых в понятие «многомерность»: это многомерность знания, сознания, бытия, систем, процессов, технологий и т. п. В различных отраслях науки сегодня встречаются указания на многомерность как феномен, формируются концептуальные основы данного разнопланового явления, которые соприкасаются с понятием многомерности, разрабатываемым нами применительно к области образования.

Результаты проведенного нами аналитико-сравнительного обзора позволяют выявить содержание понятия «многомерность в образовании» как «одновременное и разновекторное достижение планируемых результатов образования с использованием технологий и методов, обеспечивающих становление актуального духовно-нравственного мировоззрения личности» [5, с. 125].

Рассмотрение перечисленных выше характеристик образовательного пространства подводит к возможности постановки проблемы многомерности образования и формулировании ее как проблемы синтеза целей, ценностей и смыслов образования в некую целостную систему, исключающую одномерные подходы и использующую принципы динамичности, разнонаправленности и одновременности.

Отсюда вытекает необходимость разработки целостной системы многомерного образования и развития личности, способной гарантировать достижение стратегических целевых ориентиров государства и общества.

Разработка такой системы, включающей методическую, дидактическую и инструментальную составляющую, позволит решить проблему синтеза целей, ценностей и смыслов многомерного образования, что будет способствовать развитию гуманистически направленной образовательно-воспитательной системы.

При этом методический инструментарий разработанной системы должен быть доступен для каждого педагога: используя понятные методические инструменты, молодой учитель будет способен разработать и апробировать творческую идею, начиная с репродуктивного уровня, чтобы через этот уровень переходить к собственному пониманию происходящих процессов. Педагог-стажер будет обеспечивать учащимся трансляцию ценностей образования на эвристическом уровне, а педагог-мастер — на креативном. Тем самым будет запущен также механизм наставничества и передачи педагогического опыта, при котором каждый педагогический работник будет видеть свою «зону ближайшего развития», свои точки роста.

Технологии и методы, положенные в основу концепции многомерного образования и развития личности и описанные в наших предыдущих работах, подразумевают системное обоснование ценностно-целевого, содержательного, результативного и технологического блоков в применении многомерного подхода. Векторы многомерного образования при этом направлены на развитие склонностей и способностей, потенциала учащихся и их саморазвитие. Динамичность, тесно связанная с содержанием образовательного пространства, проявляется в возможности самостоятельного кон-

струирования учащимися необходимых средств и инструментов развития, в употреблении и управлении этими инструментами.

Таким образом, рассмотренные в работе феномены: многомерности, динамичности, социального и образовательного пространства — определяют направления поисков ценностно-смыслового проектирования системы образования, основанного на современных концепциях. Проектирование такой системы, снабженной актуальным педагогическим инструментарием, становится всё более важным по мере усложнения структуры общества и его взаимодействия с окружающим миром, многомерным по своей природе. Поэтому проблема синтеза целей, ценностей и смыслов образования на многомерной основе представляется приоритетной задачей модернизации образования.

Библиографический список

1. Новиков А. М. Методология образования. 2-е изд. М.: Эгвес, 2006. 488 с.
2. Об образовании в Российской Федерации: Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ // Российская газета. № 303. 31.12.2012.
3. Государственная программа Российской Федерации «Развитие образования» на 2018—2025 годы (утв. постановлением Правительства РФ от 26.12.2017 № 1642 (с изменениями на 29 марта 2019 года). URL: <https://docs.edu.gov.ru/document/3a928e13b4d292f8f71513a2c02086a3/> (дата обращения: 26.04.2019 г.)
4. Смирнова С. В. Динамичная система многомерного развития личности учащихся как современный воспитательный тренд // Вестник Оренбургского гос. пед. ун-та. Электронный научный журнал. 2016. № 3 (19). С. 194—204. URL: <http://vestospu.ru/archive/2016/articles/Smirnova3—19.html> (дата обращения: 26.04.2019 г.)
5. Смирнова С. В. Обзор концепций многомерности в различных отраслях знания как основа идеи многомерности в образовании // Ученые записки РГСУ. 2017. № 3. С. 124—131.
6. Теоретические основы воспитания: учебник для студ. сред. проф. учеб. заведений / В. П. Сергеева, Э. К. Никитина, М. Н. Недвецкая и др. : под ред. В. П. Сергеевой. М.: Издательский центр «Академия». 2010. 272 с.

7. Кривых С. В. Соотношение понятий «среда» и «пространство» в социокультурном и образовательном аспектах // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 2 (27). С. 106—111.

8. Берсенева Т. А. Воспитательный потенциал уклада жизни в русской культурной традиции : монография. СПб.: СПбАППО, 2007. 171 с.

9. Ковалев Г. А. Психологическое развитие ребенка и жизненная среда // Вопросы психологии. 1993. № 1. С. 13—23.

10. Выготский Л. С. Педагогическая психология / под ред. В. В. Давыдова. М.: Педагогика, 1991. 480 с.

11. Ясвин В. А. Образовательная среда: от моделирования к проектированию. М.: Смысл, 2010. 365 с.

12. Башмакова Н. И., Рыжова Н. И. Поликультурная образовательная среда: генезис и определение понятия // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 2

13. Касиманова Л. А. Влияние социально-культурной среды на личностное развитие // Социальное взаимодействие в различных сферах жизнедеятельности: материалы III Международной научно-практической конференции / отв. ред. Е. И. Бражник, Н. Н. Суртаева, С. В. Кривых. СПб.: Экспресс, 2013. С. 94—101 URL: https://www.herzen.spb.ru/img/files/lkkppf//socialnaya_pedagogika/Sbornik_Soc_vzaimodeiystvie_2013.pdf (дата обращения: 26.04.2019 г.).

14. Сорокин П. А. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Союмонов: пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. 543 с.

15. Селиванова Н. Л. Современные представления о воспитательном пространстве. URL: https://portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1191501007&archive=&start_from=&ucat=& (дата обращения: 26.04.2019 г.).

16. Шамова Т. И., Шибанова Г. Н. Воспитательная система школы: сущность, содержание, управление. М.: ЦГЛ, 2003. 200 с.

17. Рекомендации по совершенствованию «Уклада школьной жизни» в условиях обновления структуры и содержания общего образования: Письмо Минобразования РФ от 17 сентября 2001 г. № 22-06-1222. URL: <https://base.garant.ru/1586987/> (дата обращения 26.04.2019).

18. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования (утв. приказом Министерства образования и науки РФ от 6.10.2009 г. № 373) с изменениями и дополнениями от 26 ноября

2010 г., 22 сентября 2011 г., 18 декабря 2012 г., 29 декабря 2014 г., 31 декабря 2015 г. URL: <http://www.consultant.ru/> (дата обращения: 26.04.2019 г.).

References

1. Novikov A. M. *Metodologiya obrazovaniya* [Methodology of education]. Izdanie vtoroje. Moscow, Egves, 2006, 488 p. (In Russ.)

2. Federal'nyj zakon ot 29.12.2012g. № 273-FZ «Ob obrazovanii v Rossijskoj Federacii» [Federal law «An education in the Russian Federation»]. *Rossiyskaya Gazeta*, no. 303, 31.12.2012. (In Russ.)

3. *Gosudarstvennaya programma Rossijskoj Federacii «Razvitie obrazovaniya» na 2018—2025 gody (utv. postanovleniem Pravitel'stva RF ot 26.12.2017 № 1642 (s izmeneniyami na 29 marta 2019 goda))* [The State program of the Russian Federation «Development of education» for 2018—2025] (In Russ.) Available at: <https://docs.edu.gov.ru/document/3a928e13b4d292f8f71513a2c02086a3/>. (accessed 26.04.2019)

4. Smirnova S. V. Dinamichnaya sistema mnogomernogo razvitiya lichnosti uchashchihsya kak sovremennyj vospitatel'nyj trend [Dynamic system of multidimensional development of students' personality as a modern educational trend]. *Vestnik Orenburgskogo gos. ped. un-ta, Elektronnyj nauchnyj zhurnal* [Bulletin of the Orenburg State. ped. university], 2016, no. 3 (19). pp. 194—204. (In Russ.) Available at: <http://vestospu.ru/archive/2016/articles/Smirnova3—19.html> (accessed 26.04.2019)

5. Smirnova S. V. Obzor koncepcij mnogomernosti v razlichnyh otraslyah znaniya kak osnova idei mnogomernosti v obrazovanii [Review of the concepts of multidimensionality in various fields of knowledge as the basis of the idea of multidimensionality in education]. *Uchenye zapiski RGSU* [Scientific notes of RSSU], 2017, no. 3, pp. 124—131. (In Russ.)

6. *Teoreticheskie osnovy vospitaniya* [Theoretical foundations of education] uchebnik dlya stud. sred. prof. ucheb. zavedenij / V.P. Sergeeva, E. K. Nikitina, M. N. Nedveckaya i dr. : pod red. V. P. Sergeevoj. Moscow, Izdatel'skij centr «Akademiya». 2010. 272 p. (In Russ.)

7. Krivyh S. V. Sootnoshenie ponyatij «sreda» i «prostranstvo» v sociokul'turnom i obrazovatel'nom aspektah [Correlation of concepts «environment» and «space» in socio-cultural and educational aspects]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* [The world of science, culture, education], 2011, no. 2 (27), pp. 106—111 (In Russ.)

8. Berseneva T. A. *Vospitatel'nyj potencial uklada zhizni v russkoj kul'turnoj tradicii* [Educational potential of the way of life in the Russian cultural tradition]. Sankt-Peterburg, SPbAPPO, 2007, 171 p. (In Russ.)

9. Kovalev G. A. *Psihologicheskoe razvitie rebenka i zhiznennaya sreda* [Psychological development of the child and life environment]. *Voprosy psihologii* [Psychology issues], 1993, no. 1, pp. 13—23 (In Russ.)

10. Vygotskij L. S. *Pedagogicheskaya psihologiya* [Pedagogical psychology] / Pod red. V.V. Davydova. Moscow, Pedagogika, 1991, 480 p. (In Russ.)

11. Yasvin V. A. *Obrazovatel'naya sreda: ot modelirovaniya k proektirovaniyu*. [Educational environment: from modeling to design]. Moscow, Smysl, 2010, 365 p. (In Russ.)

12. Bashmakova N. I., Ryzhova N. I. *Polikul'turnaya obrazovatel'naya sreda: genezis i opredelenie ponyatiya* [Polycultural educational environment: the Genesis and definition of the concept]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education], 2014, no. 2, (In Russ.)

13. Kasimanova L. A. *Vliyanie social'no-kul'turnoj sredy na lichnostnoe razvitie* [The Influence of socio-cultural environment on personality development]. *Social'noe vzaimodejstvie v razlichnyh sferah zhiznedeyatel'nosti: Materialy III Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii / Otv. red. E.I. Brazhnik, N.N. Surtaeva, S.V. Krivyh*. SPb., Ekspres, 2013, pp. 94—101 Available at: https://www.herzen.spb.ru/img/files/lkkppf//socialnaya_pedagogika/Sbornik_Soc._vzaimodejstvie_2013.pdf (accessed 26.04.2019).

14. Sorokin P. A. *Civilizaciya. Obshchestvo* [Civilization. Society] / Obshch. red., sost. i predisl. A. Yu. Soyumonov: Per. s angl. Moscow, Politizdat, 1992, 543 p. (In Russ.)

15. Selivanova N. L. *Sovremennyye predstavleniya o vospitatel'nom prostranstve* [Modern ideas about educational space]. (In Russ.). Available at: https://portalus.ru/modules/shkola/rus_readme.php?subaction=showfull&id=191501007&archive=&start_from=&ucat=& (accessed 26.04.2019).

16. Shamova T. I., Shibanova G. N. *Vospitatel'naya sistema shkoly: sushchnost', sodержanie, upravlenie*. [The educational system of the school: the essence, content, management]. Moscow, CGL, 2003, 200 p. (In Russ.)

17. *Pis'mo Minobrazovaniya RF ot 17 sentyabrya 2001 g. № 22-06-1222 «Rekomendacii po sovershenstvovaniyu «Uklada shkol'noj zhizni» v usloviyah obnoveniya struktury i sodержaniya obshchego obrazovaniya»* [The Letter of the Ministry of education of the Russian Federation of September 17, 2001 № 22-

06-1222 «Recommendations for improving the «Way of school life» in terms of updating the structure and content of Basic General education». (In Russ.) Available at: <https://base.garant.ru/1586987/> (accessed 26.04.2019).

18. *Federal'nyj gosudarstvennyj obrazovatel'nyj standart nachal'nogo obshchego obrazovaniya* [Federal state educational standard of primary General education] (*utv. prikazom Ministerstva obrazovaniya i nauki RF ot 6.10.2009 g. № 373*) *s izmeneniyami i dopolneniyami ot: 26 noyabrya 2010 g., 22 sentyabrya 2011 g., 18 dekabrya 2012 g., 29 dekabrya 2014 g., 18 maya, 31 dekabrya 2015 g.* (In Russ.) Available at: <http://www.consultant.ru/> (accessed 26.04.2019).

РЕЦЕНЗИИ

DOI: 10.34130/2223-1277-2019-2-238-245

Т. Н. Федуленкова

Рецензия на монографию Н. А. Кузьминой: Интертекст: тема с вариациями. Феномены языка и культуры в интертекстуальной интерпретации. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2018, 272 с.

Fedulenkova T. N. Review on the monograph: Intertext: theme and variations. Phenomena of language and culture in intertextual interpretation. M.: Book House «LIBROKOM», 2018, 272 p.

Научные публикации последних лет объединяет утверждение об интертекстуальности СМИ как отражении миро- и самоощущения современного человека. Не подвергая сомнению этот тезис, автор монографии Н. А. Кузьмина обращает внимание читателя на тот факт, что существуют разные категории СМИ, разные виды интертекстуальности и, наконец, разные типы языковых личностей — журналистов и читателей СМИ.

Интересно, что автор прежде всего вводит разграничение интертекстуальности и прецедентности. В соответствии с излагаемой теорией интертекстуальность понимается автором как глубина текста, определяемая его способностью накапливать информацию

как посредством отражения действительности, так и опосредованно — извлечением информации из других текстов. Следуя за классиками философии языка и культуры (Ю. М. Лотман, В. Н. Торопов, А. Н. Веселовский), автор связывает интертекстуальность с такими понятиями, как традиция, семиотическая память культуры, деривационная история языка, диахроническая матрица текста, смысловая многомерность, «растяжимость для новых откровений мысли».

Рассмотрение интертекстуальности как критерия гносеологической и эстетической валидности текста — «если произведение не обладает этим свойством, оно не имеет шансов войти в науку, литературу <...> в культуру в целом» [с. 203] — приводит автора к утверждению, что интертекстуальность есть один из способов трансляции кода культуры. Кстати, эта плодотворная идея перекликается с поиском носителя и хранителя кода культуры в пространстве фразеологии национального языка у М. Л. Ковшовой [1; 2].

Реализация интертекстуального тезаруса и интертекстуальной компетенции видится в зависимости от коммуникативных условий и типа речевой культуры носителя языка: *элитарного* (широкая и глубокая активная область интертекста) и *среднелитературного* (знание по преимуществу прецедентных феноменов массовой культуры).

Рассуждая об интерпретации интертекстуальных знаков, автор высказывает предположение о существовании двух типов прагматических условий восприятия интертекстуальных явлений — текстовых и когнитивно-личностных.

Как известно, введение терминов *прецедентность* и *прецедентный текст* в метаязык лингвистики обычно ассоциируют с именем Ю. Н. Караулова [3], и вот уже более трех десятков лет понятие прецедентных феноменов активно используется лингвистами, причем нередко в значении, тождественном значению термина *интертекстуальность*. Предлагая разграничить эти понятия, Н. А. Кузьмина рассуждает следующим образом. Интертекстуальность соотносится с эстетической ценностью, культурной значимостью, вневременностью: интертекстуальные знаки есть феномены культуры, предполагающей межпоколенную связь. Прецедентность же соотносится с тем, что происходит в настоящее время и актуально сегодня.

ня, но совсем не обязательно сохранит свою значимость завтра. Интертекстуальные знаки проверены временем и традицией, так как они существуют в течение жизни нескольких поколений людей в виде особого культурного кода. С другой стороны, существование прецедентных феноменов ограничено временем их восприятия и репрезентации. Автор поэтому подчеркивает, что именно для прецедентных феноменов важна «техническая» поддержка прежде всего средствами массовой коммуникации, которая обеспечивает тотальную их рецепцию максимально широким кругом потребителей. Эти рассуждения приводят автора к следующему заключению: «интертекстуальность — это транслируемый код культуры как системы традиционных для человека ценностей материального и духовного характера, прецедентность же — явление жизни, которое может стать или не стать фактом культуры [с. 204].

В монографии подчеркивается обязательность прохождения (и, возможно, не один раз) интертекстуальными феноменами фазы прецедентности, как, например, романы Э. М. Ремарка, входящие в культурный фонд, переживали стадию прецедентности как минимум дважды: в 40-е годы в Германии и вторично в 90-е в России. С другой стороны, отмечается краткость существования текстов шлягеров или кинотекстов и ситуаций в политике (например, «дирижирование» Ельциным военным оркестром на аэродроме в Германии) в качестве прецедентных феноменов.

Такая дифференциация понятий делает очевидным факт, что специфика медиадискурса более связана с прецедентностью, чем с интертекстуальностью. Но именно прецедентные тексты могут выступать как «тексты влияния», которые понимаются автором как сильные тексты, вступающие в резонанс с читателем и рождающие новые метатексты. Под метатекстами понимаются вторичные произведения, разные по стилю и жанру:

а) переводы (для СМИ переводами допускается считать передачи, «скроенные» по западным лекалам — «Поле чудес», «Кто хочет стать миллионером» и др.),

б) критические отклики, положительные и отрицательные (сегодня не только в официальных СМИ, но и в Интернете — на форумах, в блогах, в социальных сетях),

в) речевые и идеологические реакции власти (перенесение скандальной передачи «Дом-2» из прайм-тайм на более позднее время и т.п.),

г) научные разборы (статьи и даже диссертации),

д) пародии, анекдоты (всегда означающие признание значимости явления),

е) включение цитат и свернутых цитат — знаков в разговорную речь носителей языка.

Автор считает уместным говорить о текстах влияния для отдельной языковой личности, для определенной референтной группы и о текстах влияния для некоторого социума в конкретный временной отрезок. Наряду с этим существуют также тексты влияния — прежде всего тексты СМИ и реклама — выходящие за рамки узкой референтной группы и имеющие адресатом массового читателя.

Не секрет, что в современном социуме нарушается естественный баланс между высокой и низкой культурой, происходит разрушение классической культуры, а низовая культура начинает выступать в виде официальной. Технический прогресс в системе средств массовой коммуникации, по мнению В. В. Миронова, привел к созданию единого глобального коммуникационного пространства, внутри которого «диалог практически невозможен, точнее неинтересен и лишен смысла или же упрощен до предела: это общение ради общения», общение без насыщения смыслами. Автор призывает читателя обратить внимание на характер общения в большинстве чатов Интернета и вопрошает: «Вы встречали там вопросы о смысле жизни?» [4, с. 237]. Дело в том, что доминирующим фактором оказывается не смысл или качество продукта творчества, а система его распространения, тиражирования. Современный массмедийный дискурс «способен сделать общезначимым событием все, что угодно» ... от словаря русского мата до химического состава гексогена. И действительно, вряд ли кому в голову придет всерьез рассуждать об эстетической ценности таких телетекстов, как «Наша Russia», «Дом-2» или «Comedy Club», но и, согласимся с Н. А. Кузьминой, трудно подвергнуть сомнению тот факт, что они являются текстами влияния.

Настаивая на разграничении обсуждаемых понятий, автор делает акцент на том, что, если интертекстуальные знаки связаны с механизмами памяти, значимыми для классической культуры, то прецедентные феномены, в свою очередь, связаны с механизмами забвения в современной низовой, массмедийной культуре. В целях аргументации своего утверждения автор апеллирует к современной философской мысли (В. Подорога, М. Эпштейн, Г. Люббе и др.), представители которой уверяют, что все основные механизмы массовой культуры могут быть сведены к технологиям забвения, и пишут о *сокращении настоящего, парадоксе ускорения* и *грамматике ускорения*, в результате чего происходит укорачивание временных интервалов, в которые мы можем рассчитывать на определенное постоянство наших жизненных отношений. Происходит резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей и целостной знаковой системы культуры, которая господствовала на протяжении столетий. И, как результат, новые ценности не успевают адаптироваться к системе культуры, людям некогда их впитывать, постоянно соотнося с предшествующими, а потому они начинают их осваивать. Вечные ценности заменяются временными, или относительными, и ценность современного произведения — это, как оказывается, чисто временной фактор.

Автор монографии высказывает опасение в том, что в современном обществе высокая культура, или культура памяти, разрушается, уступая более агрессивной низкой культуре, и, как следствие, утрачивается традиционная литературоцентричность культуры. Сферами влияния, порождающими прецедентные единицы, становятся массмедиа, которые по утверждению известного французского культуролога Абраама Моля, «фактически контролируют всю нашу культуру, пропуская ее через свои фильтры, выделяют отдельные элементы из общей массы культурных явлений и придают им особый вес, повышают ценность одной идеи, обесценивают другую, поляризуют таким образом все поле культуры». То, что не попало в каналы массовой коммуникации и не было включено в «технологии раскрутки», почти лишено шансов оказать влияние на общество. В результате культуролог приходит к выводу о том, что в настоящее время знания формируются не системой образования, а средствами массовой ком-

муникации: общество в целом и отдельный индивид не в состоянии уклониться от воздействия СМИ [5].

Тем не менее автор рецензируемой монографии предполагает, что интенсивность интертекстуальных знаков не зависит от типа СМИ, и предпринимает попытку проверить это предположение. Автор формулирует следующую гипотезу: «современный российский рынок СМИ, во-первых, в качественном отношении сравнительно однороден, во-вторых, ориентирован на столь же однородную в общекультурном плане читательскую аудиторию, дифференцированную разве что по профессиональным интересам, гендерному признаку или увлечениям. Если это так, то и нет существенных различий в интенсивности и характере функционирования интертекстуальных знаков в разных изданиях».

Проверить это оригинальное предположение было предложено студентам, магистрантам и аспирантам посредством анализа интертекстуального корпуса ряда журналов, а также телепередач КВН.

Как показала статистика, наблюдаются незначительные колебания по источникам прецедентных феноменов в соответствии с профилем издания: в «Total Film» отмечено больше обращений к сфере кино, в «Русском репортере», «Итогах» — к современной политике, в «Maxim» и «Cosmopolitan» — к шоу-бизнесу и светской жизни.

Однако, что само по себе небезотраднo, самым популярным во всех изданиях оказался национальный паремиологический фонд, включающий афоризмы, пословицы, поговорки, устойчивые выражения. Далее следует кино- и теледискурс: цитаты и прецедентные феномены из художественных и мультипликационных фильмов, названия телепередач. Почти одинаковое место занимают музыкальный дискурс — преимущественно цитаты шлягеров — и художественная литература, далее идут история, политика, реклама.

В результате автор имеет возможность поделиться своими выводами: в сегодняшней России нет существенного различия в функционировании интертекстуальных знаков в изданиях разного типа, и современный медиадискурс характеризуется общими процессами и общими принципами функционирования прецедентных феноменов.

Несмотря на дискуссионность претензий автора монографии по вопросу происхождения таких понятий, как *энергия интертекста*, *интертекстуальный тезаурус*, *интертекстуальная компетенция* и ряда других, книга представляет несомненный интерес не только для специалистов по филологии и культурологии, но и для более широкого круга читателей, тем более, что, с точки зрения синергетики, предлагаемая автором книга возбуждает определенные «резонансные возмущения», «микрофлуктуации», способные при определенных условиях вызвать изменения в области научного знания.

Библиографический список

1. Ковшова М. Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры. 2-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 456 с.
2. Федуленикова Т. Н. Лингвокультурологический метод в фразеологии М. Л. Ковшовой: индекс инновации // *European Social Science Journal* (Европейский журнал социальных наук). 2014. №. 4(43). Т. 2. С. 178—182. URL: <http://mii-info.ru/> (дата обращения: 11.08.2014).
3. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность. М.: Изд-во URSS, 2010. 264 с.
4. Миронов В. В. Средства массовой коммуникации как зеркало поп-культуры // *Язык СМИ как объект междисциплинарного исследования*. М.: Изд-во МГУ, 2003. С. 237—258.
5. Моль А. Социодинамика культуры. М.: Изд-во ЛКИ, 2008. 416 с.

References

1. Kovshova M. L. *Lingvokul'turologicheskiy metod vo frazeologii: Kody kul'tury* [Linguoculturological method in phraseology: Culture codes]. Moscow, Book House «LIBROKOM», 2013, 456 p. (In Russ.)
2. Fedulenkova T.N. *Lingvokul'turologicheskiy metod v frazeologii M. L. Kovshovoy: indeks innovatsii* [Linguoculturological method in the phraseology of M. L. Kovshova: Innovation Index]. *Yevropeyskiy zhurnal sotsial'nykh nauk — European Social Science Journal*, 2014, no. 4(43), vol. 2, pp. 178—182. (In Russ.). Available at: <http://mii-info.ru/> (accessed: 11.08.2014).

3. Karaulov Yu. N. *Russkiy yazyk i yazykovaya lichnost'* [Russian language and language personality]. Moscow, URSS Publ., 2010, 264 p. (In Russ.)

4. Mironov V. V. *Sredstva massovoy kommunikatsii kak zerkalo pop-kul'tury* [Mass media as a mirror of pop culture]. *Yazyk SMI kak ob'yekt mezhdistsiplinarnogo issledovaniya* [Media Language as an object of interdisciplinary research]. Moscow, Moscow State University Publishing House, 2003, pp. 237—258 (In Russ.)

5. Mol' A. *Sotsiodinamika kul'tury* [Sociodynamics of culture]. Moscow, LKI Publ., 2008. 416 p.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ LIST OF AUTHORS

Волкова Татьяна Федоровна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русской филологии института гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина» (г. Сыктывкар, Россия), e-mail: Volkovaf777@gmail.com

Volkova Tatyana Fedorovna, PhD, Professor at the Department of Russian Philology, Institute of Humanities, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Syktyvkar, Russia), e-mail: Volkovaf777@gmail.com

Гурленов Владимир Михайлович, кандидат педагогических наук, доцент кафедры немецкого и французского языков института иностранных языков ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина» (г. Сыктывкар, Россия), e-mail: vmgurlenov@gmail.com

Gurlenov Vladimir Mikhaylovich, PhD, Associate Professor, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Syktyvkar, Russia), e-mail: vmgurlenov@gmail.com

Дашибалова Дари Баторовна, аспирант 3-го года обучения кафедры английского языка и лингводидактики ФБГОУ ВО «Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова» (г. Улан-Удэ, Россия), e-mail: ochirova.db@yandex.ru

Dashibalova Dari Batorovna, Postgraduate Student at the English Language and Linguodidactics Department, Banzarov Buryat State University (Ulan-Ude, Russia), e-mail: ochirova.db@yandex.ru

Двинина-Мирошниченко Наталья Евгеньевна, аспирант ФГБОУ ВО «Московский государственный институт культуры», член Союза мо-

сковских композиторов, преподаватель Тверского музыкального колледжа (г. Химки Московской области, Россия), e-mail: nataljadvinina@rambler.ru

Dvinina-Miroshnichenko Natalya Evgenyevna, Postgraduate Student at the Moscow State Institute of Culture, Member of the Moscow Union of Composers, Teacher at the Tver Musical College (Khimki, Moscow Region, Russia), e-mail: nataljadvinina@rambler.ru

Зыков Сергей Николаевич, кандидат технических наук, доцент, профессор кафедры дизайна ФГБОУ ВО «Удмуртский государственный университет» (г. Ижевск, Россия), e-mail: zikov.sergei@yandex.ru

Zykov Sergey Nikolaevich, PhD, Professor at the Design Department, Udmurt State University (Izhevsk, Russia), e-mail: zikov.sergei@yandex.ru

Колбышева Светлана Ивановна, кандидат педагогических наук, ведущий научный сотрудник лаборатории гуманитарного образования Национального института образования (г. Минск, Республика Беларусь), e-mail: kolba68@mail.ru

Kolbysheva Svetlana Ivanovna, PhD, Senior Researcher at the Humanities Education Laboratory, National Institute of Education (Minsk, Republic of Belarus), e-mail: kolba68@mail.ru

Лоуренс Т. Николс, доктор социологии, профессор, Университет Западной Виргинии (г. Моргантаун, Соединённые Штаты Америки), e-mail: larry.nichols@mail.wvu.edu

Lawrence Nichols, Ph.D. professor of sociology in the Division of Sociology and Anthropology at West Virginia University (Morgantown, West Virginia, USA), e-mail: larry.nichols@mail.wvu.edu

Люсий Александр Павлович, доктор филологических наук, кандидат культурологии, профессор кафедры теории и истории культуры АНО ВО «Институт кино и телевидения (ГИТР)» (г. Москва, Россия), e-mail: allyus1@gmail.com

Liusyi Alexander Pavlovich, PhD, Professor at the Department of Theory and History of Culture, GITR Film and Television School (Moscow, Russia), e-mail: allyus1@gmail.com

Мартысюк Павел Григорьевич, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры психологии и конфликтологии Российского государственного социального университета, филиал в г. Минске, первый заместитель главного редактора журнала «Гісторыя і грамадазнаўства» (г. Минск, Республика Беларусь)

Martysiuik Pavel Grigoryevich, PhD, Professor at the Department of Psychology and Conflictology, Russian State Social University, First Deputy Editor-in-Chief of “History and Society” journal (Minsk, Republic of Belarus), e-mail: Pr_martis@yahoo.com

Симонов Александр Игоревич, кандидат философских наук, главный государственный инспектор Управления Министерства культуры Российской Федерации по Приволжскому федеральному округу (г. Н. Новгород, Россия), e-mail: simonoff-alex@rambler.ru

Simonov Alexander Igorevich, PhD, Chief State Inspector, Department of Ministry of Culture of the Russian Federation in Volga Federal District (Nizhny Novgorod, Russia), e-mail: simonoff-alex@rambler.ru

Смирнова Светлана Васильевна, кандидат педагогических наук, доцент, ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина» (г. Сыктывкар, Россия), e-mail: smirnovasv@syktsu.ru

Smirnova Svetlana Vasilyevna, PhD, Associate Professor, Pitirim Sorokin State University (Syktyvkar, Russia), e-mail: smirnovasv@syktsu.ru

Трофимова Юлия Ивановна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой английского языка ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина» (г. Сыктывкар, Россия), e-mail: adrom@mail.ru

Trofimova Yuliya Ivanovna, PhD, Associate Professor, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Syktyvkar, Russia), e-mail: adrom@mail.ru

Федуленкова Татьяна Николаевна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры иностранных языков профессиональной коммуникации Гуманитарного института ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых», член Российского Профессорского собрания, член Научного Совета по филологическим

наукам РПС, член-корреспондент РАН, г. Москва (г. Владимир, Россия),
e-mail: fedulenkova@list.ru

Fedulenkova Tatiana Nikolaevna, PhD, Professor at the Department of Foreign Languages of Professional Communication, Humanities Institute, A.G. and N.G. Stoletovs Vladimir State University, Member of the Russian Professorial Board, RPB Member of Scientific Council on Philological Sciences, Corresponding Member of RANH, Moscow (Vladimir, Russia), e-mail: fedulenkova@list.ru

Хренов Николай Андреевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Государственного института искусствознания (г. Москва, Россия), e-mail: nihrenov@mail.ru

Khrenov Nikolay Andreyevich, PhD, Professor, Chief Researcher at the State Institute of Art (Moscow, Russia), e-mail: nihrenov@mail.ru

Чупрова Елена Николаевна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии и педагогической антропологии СГУ им. Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия), e-mail: elena-ruseeva@list.ru

Chuprova Elena Nikolaevna, Ph.D, Assistant Professor at the Department of Cultural Studies and Pedagogical Anthropology, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Syktyvkar, Russia), e-mail: elena-ruseeva@list.ru

