

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



**Антропологии**  
Anthropologies

№ 1  
2023

[www.anthropologies.ru](http://www.anthropologies.ru)

ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



№ 1 (2023)

---

Главный редактор **Сергей Алымов**  
(ИЭА РАН)

Соредактор **Елена Филиппова**  
(ИЭА РАН)

Технический редактор **Елена Юрина**

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

**Дмитрий Арзютов**  
(Университет Оулу, Финляндия)

**Эльза-Баир Гучинова**  
(ИЭА РАН)

**Роман Игнатьев**  
(ИЭА РАН)

**Анна Круглова**  
(ВШЭ)

**Игорь Кузнецов**  
(Кубанский государственный университет,  
Институт языкознания РАН)

**Ксения Пименова**  
(Национальный фонд научных исследований  
/ Свободный университета Брюсселя, Бель-  
гия)

**Анна Соколова**  
(ИЭА РАН)

**Ольга Христофорова**  
(РГГУ/РАНХиГС)

**НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ**

**Брюс Грант**  
(Нью-Йоркский университет, США)

**Сергей Ушакин**  
(Принстонский университет, США)

**Питер Швайцер**  
(Венский университет, Австрия)

**Дмитрий Функ**  
(ИЭА РАН)

**Наталья Жуковская**  
(ИЭА РАН)

**Аня Бернштейн**  
(Гарвардский университет, США)

**Катрин Бун-Маркузе**  
(Университет Вашингтона, США)

**ОТДЕЛ РЕЦЕНЗИЙ**

**Мария Мочалова**  
(ИЭА РАН)

**Артем Пушкин**  
(ИЭА РАН)

## СОДЕРЖАНИЕ

«Антропологические поиски и гуманитарное знание в позднее советское время»  
(ответственный редактор М.Ю. Немцев)

### Статьи

**В.Ю. Файбышенко**

Этика ограниченного понимания:  
о метатеоретической мысли М.Л. Гаспарова .....5

**Н.А. Багдасарова**

Иллюстрация к хронотопу 1970-х: фрагментарное письмо  
в академическом дискурсе (на примере Ролана Барта и Арона Брудного).....27

**Г.А. Шагоян**

«Беседы у дерева» Левона Абрамяна:  
«магический реализм» в советской этнографии .....44

**М.Ю. Немцев**

«Эзотерическое сообщество» и антропологические знания  
в позднем советском обществе .....60

**М.Ю. Немцев**

Философская антропология и «родовое начало» как традиция.  
Два интервью О.И. Генисаретского.....92

**М.Ю. Немцев, В.В. Куклев**

«Люди расселин» в позднесоветской Москве.  
Интервью с Валентином Владимировичем Куклевым .....122

**В.В. Куклев**

Новый огонь на Лемносе.....151

### Памяти Юрия Ивановича Семенова (1929-2023)

**С.С. Алымов, Ю.И. Семенов**

Неоконченное интервью.....158

**У.Г. Николаева, Т.В. Пушкарева, Ю.И. Семенов**

Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым .....174

### Интервью

**С.С. Алымов, Т.А. Листова**

«Попробовать понять человека не с материалистической  
точки зрения мне кажется важным». Интервью с Т.А. Листовой. ....211

**С.С. Петряшин, О.М. Фишман**

«Ни одна идея, ни одно мероприятие не бывает вечно».  
Интервью с Ольгой Михайловной Фишман .....234

### Рецензии

**О.Ю. Артемова**

Мозаики мировой истории и глобализирующийся мир.  
Некоторые размышления о книге: Graeber, David & David Wengrow.  
The Dawn of Everything. A New History of Humanity.  
New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021 .....249

**Е.В. Миськова**

Рецензия на книгу: Зислин И. Очерки антропологической  
психиатрии. ИД «Городец», 2023 .....265

**С.И. Рыжакова**

«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток...» Размышления над книгой:  
Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe,  
1850–1939 / ed. by D. Demski and D. Czarnecka. Budapest; Baltimore;  
New York: Central European University Press, 2021 .....273



INSTITUTE OF ETHNOLOGY  
AND ANTHROPOLOGY  
RAS



№ 1 (2023)

---

Editor-in-Chief **Sergei Alymov**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

Co-editor **Elena Filippova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

Copy-editor **Elena Yurina**

#### EDITORIAL BOARD

**Dmitry Arzyutov**  
(The Ohio State University, Finland)

**Elsa-Bair Guchinova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS)

**Roman Ignatiev**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS,  
Russia)

**Anna Kruglova**  
(PhD, Russia)

**Igor Kuznetsov**  
(Kuban State University/Institute of Linguistics, RAS,  
Russia)

**Anna Sokolova**  
(Institute of Ethnology and Anthropology, RAS,  
Russia)

**Ksenia Pimenova**  
(National Fund for Scientific Research/Free University  
of Brussels, Belgium)

**Olga Khristoforova**  
(Russian State University for Humanities/Russian  
Presidential Academy of National Economy and Public  
Administration, Russia)

#### ADVISORY BOARD

**Bruce Grant**  
(New York University, USA)

**Serguei Oushakine**  
(Princeton University, USA)

**Peter Schweitzer**  
(University of Vienna, Austria)

**Dmitry Funk**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS, Russia)

**Nataliya Zhukovskaya**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS, Russia)

**Anya Bernstein**  
(Harvard University, USA)

**Kathryn Bunn-Marcuse**  
(University of Washington, USA)

#### REVIEWS

**Maria Mochalova**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS)

**Artem Pushchin**  
(Institute of Ethnology and  
Anthropology, RAS)

## CONTENTS

### The Theme of the Issue “Anthropological Explorations and the Humanities in the Late Soviet Period”

#### Articles

**Faybyshenko, V.**

The Ethics of Limited Understanding:  
On the Metatheoretical Thought of M.L. Gasparov .....5

**Bagdasarova, N.**

Dimensions of the Chronotope of the 1970s: Fragmentary Writing  
in Academic Discourse (with examples from Roland Barthes and Aron Brudny) .....27

**Gayane Shagoyan Levon Abrahamian’s**

«Conversations by the Tree»: «Magic Realism» in the Soviet Ethnography .....44

**Nemtsev, M.**

The «Esoteric Community» and anthropological knowledge  
in the Late Soviet society .....60

**Nemtsev, M**

Philosophical anthropology and Kinship as a Tradition.  
Two Interviews of Oleg I. Genisaretsky .....92

**Nemtsev, M., Kuklev V.**

«People of the Depths» in Late Soviet Moscow.  
Interview with Valentin Vladimirovich Kuklev .....122

**Kuklev, V.V.**

New Fire on Lemnos.....151

#### *In Memory of Yuri Ivanovich Semenov (1929-2023)*

**Alymov S. S., Semenov Yu.I.**

Unfinished interview .....158

**Nikolaeva, U.G., Pushkareva, T.V., Semenov Yu.I.**

Interview with Yuri Ivanovich Semenov .....174

#### *Interview*

**Alymov S. S., Listova T. A.**

«It is important to understand personality not from  
materialistic perspective». Interview with T.A. Listova .....211

**Petriashin, S.S., Fishman O.M.**

«No idea, no event lasts forever»:  
Interview with Olga Mikhailovna Fishman .....234

#### *Reviews*

**Artemova O. Yu.**

Mosaics of world history and the globalizing world. Some reflections on the book:  
Graeber, David & David Wengrow. The Dawn of Everything.  
A New History of Humanity. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021 .....249

**Miskova E. V.**

Book review: Zislin I. Essays on anthropological psychiatry. ID «Gorodets», 2023 .....265

**Ryzhakova S. I.**

«Oh, East is East, and West is West...» Reflections around the book:  
Staged otherness: ethnic shows in central and eastern Europe, 1850–1939 /  
edited by Dagnosław Demski and Dominika Czarnecka. Budapest;  
Baltimore; New York: Central European University Press, 2021 .....273



**Тема номера: «Антропологические поиски и гуманитарное знание в позднее советское время».**

**Ответственный редактор М.Ю. Немцев**

© В.Ю. Файбышенко

## **Этика ограниченного понимания: о метатеоретической мысли М.Л. Гаспарова**

**Ключевые слова:** Метатеоретическая рефлексия, творческая и исследовательская установки, субъективность, эпохе субъективности, понимание, текст, насилие

В статье предложен анализ метатеоретической рефлексии выдающегося филолога М.Л. Гаспарова. Метатеоретической рефлексией мы будем называть проблематизацию не теории, но собственной позиции ученого в отношении другого. Ее основной проблемой является «профессиональная субъективность» ученого в его взаимодействии с чужой субъективностью, а также непрофессиональные основания и следствия его позиции.

Гаспаров подвергает радикальному сомнению презумпцию понимания текста и коррелятивного ему понимания автора текста. Такое понимание есть эгоцентрическое насилие. Понимание должно быть результатом особых практик аскетического самоограничения исследователя, за которым следует перевод и реконструкция исследуемого текста. Такое понимание релевантно лишь в жестко очерченных границах. Следовательно, гуманитарное исследование приходит к пределу своих возможностей, реконструируя действия ограниченной и исторически конечной субъективности, определяемой отбором доступных ей возможностей. Они могут быть описаны в виде тезауруса.

Гаспаров вводит идею закрытого перечня значимых факторов, создающих поле перевода. Она позволяет определить соотношенность мест в общей системе координат. Но существование этой системы координат удостоверяется для исследователя опытом предельной уязвимости и аффицируемости личного существования. Текст оказывается данностью, которая возникает над первичной негативностью личного бытия и перекрывает эту негативность. Остается вопросом, в какой мере бытие текста ограничено его исторической генеалогией.

### **Введение**

В 1979 г. М.Л. Гаспаров опубликовал в журнале «Литературное обозрение» заметку «Филология как нравственность», содержание которой выглядело

**Файбышенко Виктория Юльевна** — кандидат филос. наук, доцент. Свято-Филаретовский институт, Москва [vfaib@mail.ru](mailto:vfaib@mail.ru). [orcid: https://orcid.org/0000-0003-0976-0236](https://orcid.org/0000-0003-0976-0236).

**Для цитирования:** Файбышенко В.Ю., Этика ограниченного понимания: о метатеоретической мысли М.Л. Гаспарова // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 5-26, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/5-26>.



скандалным по отношению к авторитетному дискурсу советской гуманитарной научности. Для многих оно осталось таким и тогда, когда прокламируемое единство языка и метода науки сменилось плюрализмом подходов:

«Филология начинается с недоверия к слову. Доверяем мы только словам своего личного языка, а слова чужого языка прежде всего испытываем, точно ли и как соответствуют они нашим. Если мы упускаем это из виду, если мы принимаем презумпцию взаимопонимания между писателем и читателем, мы тешим себя самоуспокоительной выдумкой. Книги отвечают нам не на те вопросы, которые задавал себе писатель, а на те, которые в состоянии задать себе мы, а это часто очень разные вещи. Книги окружают нас, как зеркала, в которых мы видим только собственное отражение; если оно не всюду одинаково, то это потому, что все эти зеркала кривые, каждое по-своему. Филология занимается именно строением этих зеркал — не изображениями в них, а материалом их, формой их и законами словесной оптики, действующими в них. Это позволяет ей долгим окольным путем представить себе и лицо зеркальных дел мастера, и собственное наше лицо — настоящее, неискривленное» (Гаспаров 2001: 112).

Манифест Гаспарова противостоит как позднесоветской концепции «объективной истины», которую, пусть в неполном и искаженном виде, отражают сознание читателя и сознание писателя, так и концепции «субъективной истины», открывающейся во встрече собеседников, отдаленных, но и соединенных некой постулируемой общностью — от культуры и традиции до человеческого бытия вообще.

В этой статье мы попытаемся разобраться в метатеоретической рефлексии М.Л. Гаспарова, ученого, соединившего занятия античной филологией, стиховедением, анализом поэтического текста и исследования русской модернистской поэзии в широчайшем диапазоне от В. Брюсова до В. Меркурьевой. Метатеоретической рефлексией мы будем называть проблематизацию не теории, но собственной позиции ученого как отношения к другому, ответственного за его дружость. В ее центре находится проблема «профессиональной субъективности» ученого в его взаимодействии с субъективностью его предмета и транспрофессиональные основания и следствия его позиции. Гуманитарное исследование всегда опирается на определенную технику субъективности, позволяющую соотнести самоподразумеваемое Я исследователя, носителя речи, держателя научного и культурного дискурса, с полагаемым Другим, реальность которого удостоверена исследуемым текстом. Можно сказать, что Другой оказывается и горизонтом исследования текста, и если не целенаправленным, то побочным продуктом исследования этого текста.

В статье упоминаются и анализируются работы Гаспарова, написанные с 1970-х по 1990-е годы: меняется повестка дня, с конца 1980-х делаются доступными для публичной рефлексии ранее запретные темы, но, осмелимся утверждать, метатеоретические установки Гаспарова сохраняют устойчивость, реализуя свою имманентную логику в столкновении с новыми раздражителями. Судя по критической обращенности к широко понимаемой «новой философии» от Бахтина до Деррида, выдающийся филолог Гаспаров видел в философии идейного противника, с которым приходится делить общую территорию. В 1990-е годы проблематика борьбы с авторитетным дискурсом,



к которому нужно было подтягивать философское обоснование гуманитарных методов, отошла в прошлое, и специфические конфигурации советской травмы накладывались на возможность артикулировать самые разные теоретические позиции. Гаспаров постулировал свою деятельность как борьбу за научность филологии, для чего требуется определить ее собственный домен. Этот традиционный вход в поле методологической рефлексии может подразумевать самое разное реальное содержание. В случае Гаспарова горизонт полемики задан и ростом «православного литературоведения», и модой на диалогизм, и шоком встречи с культурной ситуацией, которую тогда расплывчато называли «постмодерном», а Гаспаров (как и С.С. Аверинцев) именовал «деструктивизмом» (от «деконструкции» Ж. Деррида, но с отрицанием амбивалентности этого понятия). Для Гаспарова речь идет не о консервативном противостоянии «новым временам» и даже не о споре модернистского культурконструктивизма с постмодернистским разбором конструкций. Очень современным образом Гаспаров ставит под сомнение языки неявной власти, не сознающей себя как власть. Таким представляется ему язык гуманитарного исследования, насыщенный разнообразными «ценностями», и язык культурного производства в целом. Эта специфическая внимательность была нова для постсоветской гуманитарной среды, связывавшей проблему власти с давлением внешних идеологически мотивированных сил и институций. Она неожиданно сблизила Гаспарова с теми, кого он безусловно считал своими теоретическими противниками, например, с М. Фуко.

Гаспаров охотно носил речевую маску «морально устаревшего» старика-позитивиста. После публикации в 2001 г. принципиально внеаучной, но построенной на экзистенциальной рефлексии научности книги «Записи и выписки», стало ясно, что маска была видом игры — вполне постмодернистской по стилю, предельно серьезной по заданию.

Отдельные статьи, вошедшие в книгу, публиковались ранее в академических журналах. Но именно их перемешивание с алфавитно организованными пародийными лексиконами выписок и кратких заметок, воспоминаниями, письмами, переводами и собственными стихами создало эффект единства радикальной иронии и экзистенциального напряжения. При этом отношение формы и содержания книги парадоксально: статьи-манифесты строгой научности, требовавшие принципиального и окончательного разделения культурных позиций «ученого» и «творца», оказались внутри гипертекста, похожего на бахтинскую мениппею. Это требование, с предельной резкостью сформулированное на уровне элементов книги, не опровергалось, но как бы подвешивалось самим устройством ее целого. Такое соединение далековатых вещей пролило новый свет и на зазвучавшие авангардно афоризмы типа: «Мы не хотим признаться себе, что душевный мир Пушкина для нас такой же чужой, как древнего ассирийца или собаки Каштанки» (*Гаспаров* 2001: 112) (трудно понять, почему в качестве оппонента этой идеи предложен «деструктивист» или «постструктуралист»). Оно вызвало многочисленные возражения как раз у литературоведов традиционной ориентации (например, (*Сурат, Бочаров* 2002: 8)).

Ученые читатели заметили парадоксальный характер «Записей и выписок» как художественного жеста и произведения современного искусства (*Зорин* 2003; *Живов* 2006; *Кузмин* 1999). Остался в стороне вопрос о том, каким обра-





зом «ненаучный» характер книги выражает не только эстетическую сторону Гаспарова-ученого, но метагегоретическую рефлексию по поводу деятельности человека, направленной на деятельность других людей в истории.

### Насилие, познание, творчество

Внимательный читатель «Записей и выписок» не может не заметить, какую огромную место в ней занимает тема насилия. Это насилие обоюдно, оно исходит от любой стороны любого взаимодействия, его носителем может быть Я и Другой. Тень насилия падает на любой разговор о «диалоге» или «понимании». Вообще коммуникация предстает как ситуация блуждающего насилия, избежать которого можно, только приостановив ее спонтанность и выйдя из ее тотальности. Насилие институционально и сверхинституционально: оно происходит как из устройства человеческого сообщества, так и из самовыражения любого Я. Предельно ясно эта пессимистическая установка выражена в неожиданном ответе на вопрос журнала «Знамя» о подходящем России выборе между индивидуализмом и соборностью: «Прав человека я за собой не чувствую, кроме права умереть с голоду. Коллективизм и соборность для меня одно и то же — между сталинским съездом Советов и Никейским собором под председательством императора Константина для меня нет разницы. Я существую только по попущению общества и могу быть уничтожен в любой момент за то, что я не совершенно такой, какой я ему нужен. (Именно общества, а не государства: такие же жесткие требования ко мне предъявляет и дом, и рабочий коллектив). Я хотел бы, чтобы мне позволяли существовать, хотя бы пока я не мешаю существовать другим. Но я мешаю: тем, что ем чей-то кусок хлеба, тем, что заставляю кого-то видеть свое лицо...» (Гаспаров 2001: 88).

В самом научном производстве Гаспаров так же видит постоянную возможность насилия, и объектом этого насилия оказывается предмет познания. Если Фуко ищет микрофизику власти в самом конструировании предметности через построение нормы, Гаспаров находит ее в желании ученого преодолеть предметность предмета — его исходную твердость, непрозрачность для субъекта. Этому исходному желанию следует противопоставить этическую максиму «оставить свой предмет неприкасаемым» (Гаспаров 2001: 100).

Но может ли ученый оставлять свой предмет нетронутым, если он всегда участвует в полагании границ этого предмета? Для того, чтобы положительно ответить на этот вопрос, Гаспарову приходится предельно усилить установку на абсолютное различие, онтологическую бездну между гуманитарием и его предметом (пресловутое равенство Пушкина и собаки Каштанки). Если принять абсолютность этого различия, то «неприкосновенность предмета» и будет тем, что должен активно реконструировать ученый — не как конечную цель познания, но как его имманентное условие.

Гаспаров осуществляет философскую критику филологического разума, которую сам он склонен был понимать как критику философии. Он пишет: «Постструктурализм — стремление высвободиться из-под авторитетов? Но авторитетно ведь каждое письменное слово (т.е. допускающее перечтение) в отличие от устного. Если, чтобы вызволиться, я начинаю писать сам — это я борюсь за подмену одной власти другой, а мы знаем, что из этого бывает.



Пляшущий стиль Деррида — это атомная бомба в войне за власть над читателем» (Гаспаров 2001: 398). Эта формула имеет мало отношения к философским взглядам Деррида, в ней даже можно разглядеть характерно постсоветское отвращение ко всякой революционности. Но ее острота в утверждении: каждый, кто пишет, борется за власть. Не только философ-творец, говорящий от своего имени, но и ученый, пишущий свое имя мелким шрифтом, тоже испытывает соблазн писать от своего лица, пусть и не в интимно психологическом смысле. Значит, перед ученым стоит задача так работать над собственным письмом, чтобы оно учитывало эту исходную самоцентрированность субъективности и вычитало ее. Именно сознательное самоотрицание, рефлексивное вычитание себя должно лежать в основании научного метода гуманитария. Это требует особого рода аскезы, такого внимания к способу собственного присутствия, которое не сводится к готовым, технически понимаемым нормам научности. В рефлексии того, как это «себя» задает себе своего другого, Гаспаров создает особенную технику подозрения, неизбежно ставящую под вопрос не только себя, но и Другого.

В любой критической работе по десубстанциализации субъективности Гаспаров видит прежде всего новое ее утверждение — именно потому, что с его точки зрения в такой критике границы конвенциональных отношений между *субъектом-субъектом* и *субъектом-объектом* вновь сдвигаются в пользу критикующей субъективности. Говоря о проблемности понимания, Гаспаров постоянно прибегает к метафоре борьбы за власть. Кажется, ему должен был бы быть небезынтересен анализ знания-власти, осуществляемый Фуко. Но для Гаспарова и Фуко — прежде всего, фигура, притязающая на власть, утверждающая собственную авторскую субъектность за счет своего предмета.

Читателя, сколько-то знакомого с «новой философией», ее совокупный образ в трактовке Гаспарова должен озадачить неконкретностью и неисторичностью, отсутствием критики собственно философских проектов: Гаспаров борется с волей к власти, волей к эгоцентрическому вложению себя в текст, который он обнаруживает у «деструктивистов». Но его обвинения не специфицированы потому, что описывают первородный грех «творчества» вообще. Главная претензия, которую филолог предъявляет философам, заключается в том, что, выдавая себя за исследователей, они являются прежде всего творцами, причем творцами романтического типа: «Творческий деятель стремится к самоутверждению, исследователь — к самоотрицанию. Мне лично ближе второе: мне кажется, что в самоутверждении нуждается только то, что его не стоит» (Гаспаров 2000: 102). Дальше Гаспаров признает неизбежность культурного творчества, но для него первым долгом познающего является эпохе «творческой установки». По существу, «философы» и филологи, которые следуют за ними, переходят заповедную линию, несколько схожую с линией Платона. Эта черта пролегает между познанием, создающим знание, и творчеством, создающим объекты познания. Остановить имманентно присущую самоутверждению волю к насилию способно только полностью извлеченное от самоутверждения субъекта познание.

Итак, правильное поведение ученого очерчено границей, отделяющей познание от творчества. Само же творчество и есть вторжение, смещение, перенос границы. Именно в творческой реализации за счет борьбы с чужим словом Гаспаров обвиняет М. М. Бахтина, перенося «борьбу с чужим словом,



пробравшимся внутрь моего голоса», которую, по Бахтину, ведет автор и/или герой художественного произведения, на деятельность самого Бахтина. Гаспаров последовательно отождествляет *исследовательскую субъективность* Бахтина с *исследуемой* Бахтиным субъективностью: «Бахтин — это бунт самоутверждающегося читателя против навязанных ему пиететов» (Гаспаров 2002: 35). В исследователе Бахтине Гаспаров находит не только Бахтина-героя, претендующего быть автором, но и Бахтина-читателя, претендующего стать писателем. Для него между ними нет принципиального зазора. Это связано с тем радикальным подозрением, которое Гаспаров питает к самому исследованию чужой субъективности постольку, поскольку оно связано с конструированием собственной. Бахтин, выдвигающий в качестве первичной реальности исследования чужое слово, для Гаспарова всегда-уже успел это слово сфальсифицировать, подменив своим «читательским творчеством». Бахтин читает как читатель, и производит свою читательскую субъективность — «подлинную» как всякая естественная субъективность. Так же точно он сам становится полем проекций для своих последователей в их актах творческого прочтения: «Несвоевременные последователи сделали из его программы творчества теорию исследования. А это вещи принципиально противоположные: смысл творчества в том, чтобы преобразовать объект, смысл исследования в том, чтобы не деформировать его» (Гаспаров 2002: 35).

И установку Бахтина на исследование речевых жанров, и его открытие полифонии в романе Гаспаров понимает как личную волю к деформации чужого слова, которое неожиданный наследник пытается подчинить и сделать своим. Бахтинский тезис — слово в культуре не является по определению своим для субъекта, им порожденным словом — неожиданно оказывается еще одним способом самоутверждения субъекта посредством присвоения этого чужого слова.

Гаспаров последовательно превращает совсем не наивную, не «естественную», комбинирующую разные философские традиции работу Бахтина в наивную речь художника-авангардиста, начинающего историю с себя и ниспровергающего «традиции вообще». Понятно, что в 1979 г., когда вышла заметка о Бахтине, Гаспаров мог быть не осведомлен о богатом теоретическом бэкграунде последнего. Но это незнание превратилось в выбор. В этом тексте Гаспаров ясно формулирует тезисы, которым остается верен до конца. Он отчетливо эксплицирует собственную задачу: не реконструкция реального теоретического горизонта, в котором действовал Бахтин в двадцатые годы, но деконструкция роли, которую играет Бахтин как фигура консервативной культурной идеологии, укрепившейся в семидесятые (например, в круге В. Кожина), то есть как участник актуального «культурного творчества». Доказать, что Бахтин — авангардист нужно, чтобы сбросить с трона Бахтина-традиционалиста, защитника «органической целостности». И авангардизм, и консерватизм Гаспаров полагает эгоцентрическим вторжением в неприкосновенность чужого слова и одновременно вторжением настоящего в прошлое.

Но такое разоблачение Бахтина уже не находится в поле науки, поскольку не вполне соответствует фундаментальному требованию самого Гаспарова: не деформировать прошлое культуры в интересах настоящего. Ценой нарушения собственных правил Гаспаров ставит вопрос о том, что такое быть ученым — через проблематизацию непроговариваемых и непроблематизи-



руемых оснований этого занятия, укорененных, как видим, в позиции самого ученого как субъекта истории. Он ведет своего рода двойную игру, симулируя естественную установку, чтобы предьявить чужой метод как плод естественной установки.

Обвинение в «бунте читателя» как сознательно выбранной авангардной позиции, которое Гаспаров предьявляет Бахтину, на деле обнажает недостаточность сведения субъективности исследователя к произволу индивида. Поэтому Гаспаров очень эскизно, отсекая подробности, ставит вопрос о том, на каких основаниях и внутри какой структуры исторических отношений гуманитарий осуществляет свою активную преобразовательную деятельность. Получается, что ситуация зеркала, не способного встретиться ни с чем кроме своих проекций, фундирована не только эгоцентрическими иллюзиями конкретного индивида, но тем, как задается и пере задается *канон субъективности*, внутри которого выстраивается коррелятивное единство субъекта и его объекта.

### Субъективность первичная и восстановленная

Итак, в центре метатеоретической рефлексии Гаспарова оказалась проблема активности личности исследователя в производстве знания. В гуманитарных науках эта активность имеет особенно радикальный характер, поскольку гуманитарное знание не может до конца объективировать свой объект и, при всех методологических ограничениях, оказывается знанием личности о других личностях и их мире, то есть производством субъекта из произведенного знанием объекта, своего рода субъекта-объекта. При этом знающий конституирует собственную субъективность посредством ре-конструкции субъективности знаемого. Эту ситуацию Гаспаров рассматривает как рискованную и для субъекта-субъекта науки, и для ее субъекта-объекта, и, конечно, для производства самой объективности. Прояснение и профилактика этого риска упирается для него в вопрос об объективных границах познания субъективности.

Для Гаспарова творческая субъективность является первичной, всегда уже данной и соответственно незрелой, не прошедшей аскетической обработки. По существу, творчески действует не только «творец», но и всякий потребитель чужого слова, по определению его деформирующий. Культура есть история таких деформаций. Творческая субъективность не может оставить слово нетронутым, сохранить в исходной чуждости. Однако она производит объекты, которые ценны именно тем, что способны существовать отдельно от субъекта. Именно сфера вещей (текстов), лежащих между людьми, создает общее им пространство, которое и делает возможным понимание. Следовательно, релевантность понимания обусловлена опосредованностью (текстом) и ограничена возможностью реконструкции условий его производства: от технических до социально-исторических. Аскетическое самоотрицание, которого Гаспаров требует от ученого, может стать продуктивным действием только в служении вещам, произведенным творческой субъективностью. Но сама исследовательская деятельность меняет статус этих объектов — она приводит их к *объективности* и одновременно отсылает к их субъективной генеалогии. В идеальном виде исследование не только не должно быть результатом борьбы воли творца и воли исследователя, претендующего быть творцом (в такой претензии Гаспаров подозревает не только Бахтина или «деструк-



тивистов», но и мышление всякого агента культуры), оно должно поставить вопрос о производности каждой из них. На языке Гаспарова это означает, что исследователь должен представить субъективность своего субъекта-объекта как «точку пересечения общественных отношений», то есть как разложимые и доступные для исторического анализа отбор и взаимосвязь «чужих слов».

Но это еще не все: и предпосылкой, и предельным, выходящим за пределы конкретной задачи итогом такого объективирования чужой субъективности должно стать взятие в скобки носителя «своего слова», отказ от предпосылочного представления себя как цели и ока истории, отказ от субстанциализации субъективности в ее, в конечном счете, не личной, но исторически заданной позиции.

Именно так Гаспаров представляет историко-литературный подход Ю.М. Лотмана: «Человеческая личность для Лотмана не субстанция, а отношение, точка пересечения социальных кодов. Марксист сказал бы: «точка пересечения социальных отношений», — разница опять-таки только в языке. Именно благодаря этому оказывается, что Пушкин был одновременно и просветителем-рационалистом, и аристократом, и романтиком, и трезвым зрителем своего века, знал цену условностям и дал убить себя на дуэли. <...> Тынянов стал писать роман о Пушкине, когда увидел, что тот образ Пушкина, который сложился в его сознании, не может быть обоснован научно-доказательно, а только художественно-убедительно: образ — главное, аргумент — вспомогательное. У Лотмана (как и у Ключевского) — наоборот, каждый его портрет есть иллюстрация в собственном смысле слова, материал для упражнения по историко-культурному анализу, человек у него, как фонема, складывается из дифференциальных признаков, в нем можно выделить все пересекающиеся культурные коды, и автор этого не делает только затем, чтобы вдумчивый читатель сам прикинул их в уме. Здесь концепция — главное, а образ — вспомогательное» (Гаспаров 1997: 492).

Гаспаров называет концепцию личности как «точки пересечения социальных отношений» марксистской, но в точности та же формула дана в его «Записях и выписках» уже как перволичное высказывание<sup>1</sup>. Именно эта подчеркнута неоригинальная, «догматическая» мысль в разных формулировках повторяется в книге Гаспарова едва ли не чаще, чем какая-либо другая (см.: Гаспаров 2001: 9, 15, 96, 141, 259, 296, 297, 301, 372). Она образует исходное отношение я-субъекта к себе-объекту, которое должно быть структурно таким же, как любое отношение субъекта-исследователя к субъекту-объекту: «Так что мое дело как филолога — разобраться в источниках самого себя» (Гаспаров 2001: 142). Этот персонаж, субъект-объект дан как скрещение отношений, обнаруживающих на своем пути некую темноту, излишек, затруднение, неспособность — то исходное препятствие, которое должно быть преодолено во благо скрестившихся линий передачи смысла. В этом пересечении линий условно всеобщего возникает условно-собственное. Именно активно прео-

<sup>1</sup> Например: «Есть марксистское положение: личность — это точка пересечения общественных отношений. Когда я говорил вслух, что ощущаю себя именно так, то даже в самые догматические времена собеседники смотрели на меня как на ненормального. А я говорил правду. Я зримо вижу черное ночное небо, по которому, как прожекторные лучи, движутся светлые спицы социальных отношений. Вот несколько лучей скрестились — это возникла личность, может быть — я. Вот они разошлись — и меня больше нет» (Гаспаров 2001: 96).



долеваемое не-понимание и является месторождением опыта. В этой точке соединяется то, что Гаспаров считает своим исходным экзистенциальным переживанием, и то, что он полагает релевантным методом научной реконструкции чужого горизонта.

Поэтому программный антисубъективизм Гаспарова является не отрицанием, а своего рода метатеорией субъективности в гуманитарном исследовании. В этом аспекте Гаспаров вновь неожиданно близок Фуко. По свидетельству Н.С. Автономовой, М.Л. Гаспаров помогал ей в переводе «Слов и вещей» (Фуко 1977), и именно его руке мы обязаны окончательной отделкой финального пассажа книги о возможном исчезновении «человека» в будущей конstellляции эпистем, этого манифеста «теоретического антигуманизма»<sup>2</sup>. Гаспаров испытывал отвращение к стилю Фуко, но так ли далек он сам от мысли об исторической конечности конструкции «человек»?

Н.С. Автономова говорит о структуралистской и «антигуманистической» позиции Фуко эпохи «Слов и вещей»: «в этой работе антитеза языка, структуры, с одной стороны, и человека, смысла, с другой была четко очерчена» (Автономова 2019, 17). С большой степенью приближенности можно сказать, что метатеоретический подход Гаспаров соединил воедино полюса, которые у Фуко принадлежат разным биографическим этапам: «теоретический антигуманизм» метода и поиск «этики себя», особым случаем которой оказывается этика познания. Кроме того, в случае Фуко структурализм был альтернативой марксистского метода истолкования исторической реальности; так это было и у советских последователей структурного метода. Гаспаров, по собственному утверждению, не был «сознательным структуралистом», хотя его понимание предмета гуманитарного исследования как точки пересечения отношений может быть названо структурным. Но острое внимание к производству субъективности в науке совершенно независимым образом провело его через ряд примерно тех же вопросов, которыми в шестидесятые годы задавался один из учителей Фуко Луи Альтюссер, полагавший, что научный дискурс должен иметь нулевую степень присутствия субъекта, поскольку сам субъект есть результат идеологической интерпелляции (см., например: Althusser 2003: 33–85).

Однако построение науки, имеющей дело с отложениями субъективности и при этом совершенно свободной от идеологии субъекта, упирается в некие принципиальные ограничения. Альтюссер мог убедиться, что предпринятое им самим разделение Маркса на теоретика истории-ученого и идеолога-философа не может быть доведено до конца. Чуткость Гаспарова к точке, в которой встречаются марксизм и структурализм, обусловлена не специальным интересом к философии, совершенно скомпрометированной в кругу позднесоветских гуманитариев, но тем, как он видит саму проблему гуманитарных

<sup>2</sup> «Чеканностью этой концовки я обязана М.Л. Гаспарову. Он очень не любил Фуко, считая его автором претенциозным и многословным, однако брался местами редактировать мой перевод «Слов и вещей», а позднее читал — по моей просьбе — поздние книги Фуко из «Истории сексуальности» на предмет выверки того, как трактуются им античные сюжеты, и находил подчас отсутствие необходимого и акценты на второстепенном. В том, что касается перевода итоговой фразы «Слов и вещей», признаюсь, что все мои варианты были менее убедительными, тогда как гаспаровская фраза “человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке” навсегда врезается в память» (Автономова 2019: 17).



наук: производство знания о субъекте не только с трудом отделимо от вос-производства субъективности, но и включает в себя функцию историчности как исследующего, так и исследуемого.

Гуманитарная наука участвует в развертке субъекта как держателя и содержимого личной и всеобщей истории, извлекаемой из его объективных отложений. Такого рода развертка или извлечение возможны потому, что сами объекты уже поняты как проекции субъективности. Структура гуманитарного исследования предполагает, что субъектность исследователя, не сводимая в действительности к нулю, ограничена эксплицитными нормами, по которым она восстанавливает другую субъективность, следы которой проступают в исследуемых текстах. Этот нормативный субъект по определению не является конечным хозяином речи. Он обязан соотносить свою деятельность с неким всеобщим условием действия в истории, экспликацией которого является и его нормирующая активность, и активность восстанавливаемого субъекта. Таким образом, частноисторический субъект-объект всякий раз подтверждает это имманентное ему условие. Такой процесс корреляции субъективностей мы можем, заимствовав термин Альтюссера, назвать интерпелляцией в гуманитарной науке.

Гаспаров постоянно пытается произвести своего рода *epochè*, феноменологическую приостановку субъективности и упирается в не-обходимые основания интерпелляции.

### **Не-понимание как основа коммуникации. Необходимость тезауруса**

Фундаментальная установка, которую Гаспаров ставит под вопрос, это презумпция «первого» понимания, связывающего человека с человеком. И Гаспаров, и его друг и оппонент С.С. Аверинцев говорят о филологии как школе понимания. Но Аверинцев предполагает, что исходный опыт понимания у человека уже есть — в конце концов, любая культура выступает органом такого ограниченного, но органичного понимания. Гаспаров же доходит до гротеска, подчеркивая иллюзорность и даже этическую опасность такого опыта: «Просто: «Ведь есть же такая вещь, как просто понимать, которую вы упорно отрицаете», сказал мне С. Ав. («С., когда я позволял себе что-нибудь просто понимать, это всегда кончалось катастрофой».) «Просто» — это значит несообщимо» (Гаспаров 2001: 399). Понимание в том ограниченном виде, в котором оно вообще возможно, всегда идет вслед за фрустрацией непонимания; понимание есть следствие вскрытия исходного непонимания и взятия его под контроль. Понимание не предшествует познанию, но является итогом его признания и легитимации.

Ситуация познания противоестественна: Гаспаров много раз подчеркивает ее принципиальную непрямоту, непростоту, не-данность, не-рожденность. Эта ситуация сделана, а не дана по природе. Сама «контролируемость» ее производства есть некоторая гарантия того, что в ней мы можем освободиться от герменевтической иллюзии, выйти из круга естественного понимания, неизбежным содержанием которого является скрытое непонимание. Именно подавление этого пугающего непонимания позволяет настоящему присваивать прошлое, собственному — несобственное, правильному для меня — правильное для другого.



Не понимание должно быть очищено от непонимания. Наоборот, начальное не-понимание следует довести до методической чистоты, а потом по определенному алгоритму превратить в ограниченное понимание. Это не значит, что изначальное интуитивное «понимание» неверно. Оно в принципе существует вне зоны релевантности, вне деления на истинное и ложное: в царстве пресловутой творческой субъективности, всюду встречающей только свои зеркала.

От обыденного позитивизма исследователей позицию Гаспарова отличает именно то, что практический позитивизм в той или иной степени натурализует свои процедуры, а Гаспаров предлагает их возможно полную денатурализацию.

Но денатурализация работает не только на стороне субъекта — она требует очищения объекта исследования. Ведь герменевтические соблазны и иллюзии приходят со стороны объекта как объекта нашего желания, который всегда-уже успел аффицировать нас, пока мы определяли его объектность. В этом смысле не только Я посягаю на чужое слово в претензии понимания, но и оно обладает некой насильственно аффицирующей активностью по отношению ко мне: «Вот так и филологическое понимание есть лишь самозащита от нападения на нас непонятого нам мира в лице какого-то стихотворения» (Гаспаров 2001: 111).

Гаспаров подвергает подозрению саму волю к взаимодействию с другим, в котором всегда находит волю к поглощению другого в активной или пассивной позиции. Но эту волю нельзя остановить на собственной территории исследователя, потому что никакой собственной территории у него нет: он живет в конкретной истории, где никакая территория не собственная, но разными путями унаследованная или присвоенная. Значит, нужно деконструировать саму ситуацию изначальной совместности субъективности исследователя и субъективности, восстанавливаемой из текста.

Пушкин, по Гаспарову понятный нам не больше, чем китайская грамматика или собака Каштанка, — это субъект-объект, эксплицитным, несокрытым образом входящий в сферу ответственности интерпретатора. Мы избавляемся от «иллюзии» действующей на нас субъективности Пушкина для того, чтобы создать гомогенное поле вменения фигуре «Пушкин» некоторого устойчивого и проверяемого содержания. Пока мы находимся в отношениях непосредственного диалога с другим, другого для нас не существует, поскольку другой здесь только средство для завершения собственной субъектности. Познание, в идеальном виде, не исходит из презумпции «неповторимой индивидуальности», которая может быть пережита другой неповторимой индивидуальностью как целое, но восстанавливает чужую субъективность как структуру, поддающуюся верификации через соотношение с неким (пока не до конца дописанным, а то и вовсе еще не написанным) словарем, тезаурусом значений. Словарь должен быть верифицируемым и фальсифицируемым, эксплицитно предъявляемым и дополняемым новыми значениями вплоть до исчерпания. В мысли Гаспарова словарь оказывается реальностью, первичной по отношению к любому конкретному произведению или автору, но при этом равной именно совокупности их конкретных проявлений. Исследователь определенного автора, читая текст, строит его словарь (опираясь при этом на словарь





более высокого уровня — словарь эпохи, круга, языка) и исходя из словаря, трактует конкретный контекстуальный смысл. Создавая такой словарь, исследователь узнает и себя самого — тоже как словарь, тезаурус, точку пересечения общественных отношений.

Для Гаспарова построение тезауруса создает ситуацию десубъективации, именно потому, что возвращает поэтическое слово к его словарному значению, равно открытому и доступному всем (естественно, возвращает не навсегда, а в пределах определенной стадии познания). Здесь приостановлена аффективная активность как автора, так и исследователя: знание познает человеком, которому следует сознательно превратиться в инструмент этого знания, то есть произвести некоторые хорошо узнаваемые практики самодисциплинирования, лежащего в основании субъективности. Таким образом, субъективность, изгнанная на наивном уровне эгоцентрической захваченности, возвращается в радикальном виде когито. Ведь субъективность когито — прежде всего полагание границ, выражающее себя в самоограничении, способность прекратить аффицирование души непосредственным опытом.

Условием познания является решительный подрыв естественной установки, для которой всякий другой — только средство самоконституирования как автора собственной речи, собственной истории, собственного понимания. Этическая цель познания — создание во мне гносеологического условия бытия другого в его объективных проявлениях. Этот «другой» может существовать только в специально созданном поле всеобщих значений, а создание поля предполагает не трансцендентальную, но прагматическую интерсубъективность. В конечном счете — именно выстраивание этого общего поля, в котором различимы различия, и оказывается гносеологической целью познания. Сама же проблемность этой интерсубъективной всеобщности принимается как таковая — это предел, относительно которого возможно договориться<sup>3</sup>. Гаспаров, безусловно, не формулировал таким образом философские выводы из своих метатеоретических установок. Но смог высказать их афористически — в своей «ненаучной» книге.

Фактически, пессимизм Гаспарова относительно возможностей понимания не снимается даже и исполнением этих условий. На место понимания он ставит выучивание языка другого, возможное через составление словаря. Словарь предполагает перевод как приведение двух замкнутых миров в соотнесенность, а перевод предполагает наличие словаря, в котором миры уже соотнесены. Сама соотнесенность уже подразумевает каким-то образом случившуюся совместность. Так гаспаровская система воссоздает собственный герменевтический круг: словарь строит словарь, который строит его самого.

### **Понимание как перевод с воображаемого на реальный план**

Гаспаров формулирует те требования, которые исследователь-переводчик должен предъявить своему объекту, интерпеллируя его, чтобы осуществить восстановление субъекта, противопоставляемого воображаемому субъекту вчувствователей и понимающих.

<sup>3</sup> «Я всю жизнь старался, чтобы наука твердо опиралась на дважды два, но никогда не считал «четыре» объективностью: просто видел, что насчет дважды два люди лучше всего сумели договориться между собой (кроме человека из подполья)» (Гаспаров 2001: 129).



Разбор стихотворения должен начинаться с составления тезауруса всех слов стихотворения (а в перспективе всех слов автора вообще), распределенных по тематическим группам; тезаурус формальный должен стать функциональным, то есть распределять слова в группах по их реальным связям, а не по словарному значению. И вот уже из такого тезауруса можно восстановить стихотворение: как прозаическое изложение самых сильных, то есть самых существенных связей между словами. Такой пересказ и будет добытым нами знанием (*Гаспаров 1995: 275–285*). Но чье это слово? Кому оно принадлежит? Кто его произнес? Его произвело на свет аскетическое знание о нем, в некотором смысле освобождающее произведение как от субъективности ученого, так и от субъективности самого творца.

В разборе мандельштамовского «За то, что я руки твои не сумел удержать» [1986] (*Гаспаров 1995: 212–220*) Гаспаров вводит такую дефиницию художественного мира, которая должна убрать из этого концепта герменевтическую презумпцию: «Художественный мир — это тот мир, который реально изображается в литературном тексте (а не только воображается за ним и вокруг него), то есть список тех предметов и явлений действительности, которые упомянуты в произведении, каталог его образов» (Там же: 212).

В этом определении удивительно то, что художественный мир понимается как перечень самих реальных предметов и явлений (которые оказываются равны образам), а не семантических (смысловых) образований, по определению не равных никакому «реальному предмету». Именно этот сильный ход позволяет и даже требует ввести следующее уточнение: «различение реальных и условных (самостоятельных и вспомогательных, структурных и орнаментальных) образов становится очень важной предпосылкой всякого анализа художественного мира произведения» (*Гаспаров 1995: 213*). То, что Гаспаров, вслед за Ярхо, называет символом, оказывается вспомогательным образом по отношению к основному образу, который понимается как сам предмет (находящийся внутри мира произведения, но все же предполагающий единство с квазифизической реальностью). Вспомогательные образы в итоге должны быть сведены к реальным. По крайней мере, в своих пересказах Гаспаров поступает с ними именно так:

Более сложные случаи соотношения реальных и условных образов в произведении являются нам в литературе XX века. Требования к читателю и толкователю здесь остаются те же, что и в лермонтовском «Парусе»: сперва установить, что буквальное понимание сказанного поэтом (одушевленный парус и т. д.) в реальной действительности невозможно, и, стало быть, данный образ является не реальным, а условным вспомогательным; а затем определить субстрат, т. е. предположить, какие реальные образы и ситуации могут стоять за этими условными. И то, и другое часто бывает очень сложно (*Гаспаров 1995: 214*).

Дальше выясняется, что семантическая непрозрачность разбираемого стихотворения происходит от того, что Мандельштам отбросил указатели на реальный план происходящего, по отношению к которому Троя является только метафорой (например, слово «как») и тем самым создал семантическую иллюзию некоего «троянского мира»: «Вместе с начальной строфой был



отброшен ключ к семантике стихотворения — указание на то, что любовная тема является основной, а троянская — вспомогательной, и поэтому не нужно ожидать от нее связности и последовательности переходов от образа к образу» (Гаспаров 1995: 219).

Предполагается, что автор ведет с читателем игру, и правильным поведением читателя и исследователя будет именно деконструкция символического плана в пользу реального: «осознав, что перед ним не реальные образы, а условные вспомогательные, попытаться реконструировать по ним реальный план». «Разорванность и несвязность» вспомогательного плана «помогают читателю отделить в стихотворении основу от орнамента» (Там же).

Различение планов предполагает их онтологическую иерархию, а она определяется как раз реконструкцией авторской субъективности как поля реальных отношений. Субъект-объект восстанавливается по своим текстуальным отложениям, но это восстановление основано на редукции за-шифрованного к де-шифрованному. Понять стихотворение — значит разрушить ограду вспомогательных, а по существу, мнимых, затемняющих дело образов и вернуть авторскую субъективность к исходной точке, от которой автор ушел предельно далеко. Троя — фиктивна, несчастная любовь к Арбениной-Гильденбрандт и есть подлинное содержание разбираемого здесь стихотворения. Реальное торжествует над воображаемым, пытающимся отстоять себя, возводя ограду символического.

Реальная личность создает личность мнимую — творческую, маскирующую вспомогательными символами зияние реального. Исследователь восстанавливает эту «реальную» личность, возвращая ее к зиянию. Для этого он распутывает иллюзорные связи, из которых личность создала себе смысловой мир, превращая их в орнамент. Мы уже выяснили, что «вспомогательные» образы, с точки зрения Гаспарова, отнюдь не помогают пониманию. Что же они делают? Они создают ситуацию соблазна, ложного предложения, начинают ту самую «игру с читателем», на которую читатель, как и исследователь, должен ответить разоблачением. Чем сложнее для читателя это разоблачение, тем выше эстетическая ценность модернистского артефакта. Правильное чтение стихотворения должно стать переворачиванием позиций читателя и автора.

Итак, ученый, вроде бы склоняющийся перед чужим словом, вынужден отказывать восстанавливаемой им субъективности в ее главной исторической претензии — подняться над собственным «реальным», над собственной конкретной историчностью, «породить себя в прекрасном». Отказывать не на уровне какой-то редуцирующей, «снижающей» идеологии, а во исполнение своего долга перед этой объективностью этой субъективности. Разбор стихотворения вовсе не обязательно должен сводить содержание к интимно-биографической затекстовой ситуации, как в цитированном случае. В разборах стихов Хлебникова апелляции к «личному» нет. Но он предполагает, что само семантическое движение стихотворения может быть сведено к «основной линии» и очищено от орнаментальной.

То, что у нас получилось, как будто находится в явном противоречии с эксплицитной этикой Гаспарова, предполагающей защиту автора от агрессив-



ной активности интерпретатора. Но на более глубоком уровне именно это действие для Гаспарова и будет единственно научно релевантным восстановлением чужой субъектности. Исследователь должен создать ситуацию, обратную усилию авторской воли, чтобы увидеть работу главного и первого интерпретатора, философа самого себя, которым является сам автор. Именно его эгоцентрическую иллюзию творчества должен обрушить исследователь, но в самом обрушении — восстановить.

Мы видим, что именно означает противопоставление науки и творчества, научной и философской интерпретации, в метатеории Гаспарова. Философ, претендуя на исследовательское место, воспроизводит мнимую, воображаемую личность творца. Философ отказывается различать основные и вспомогательные, реальные и мнимые образы, создавая иллюзию символической взаимобратимости. Но философ держится за мнимое понимание символической личности не только и не столько для того, чтобы прикрыть свою рану, свою исходную уязвимость. Он нападает, он участвует в битве за власть — его вложение в конституируемое им «бытие другого», «речь другого» — это завоевание территории, которая оказывается целиком занята его собственной символической личностью.

Филолог же должен оставить чужое слово нетронутым, неповрежденным.

Но мы уже увидели, что исследовательская техника Гаспарова предполагает активную рекомбинацию и определение онтологического «веса» чужого слова. Таким образом, на первый план выходит субъективность исследователя не просто как носителя критического суждения, но как производителя самой техники ре-конструкции чужого поэтического мира. Эпохэ собственного присутствия методологически предваряет введение этого присутствия в игру. Собственно, именно эту проблему Гаспаров пытается решить в экспериментальной книге «Записи и выписки»: он вос-станавливает собственную субъективность по тем же правилам экспликации «точки пересечения силовых линий», по котором может быть, до известных пределов, восстановлен субъект-объект.

### **Цель творчества и цель исследования: воплотить историю и/или спастись от нее**

Итак, ученый заземляет себя в точке собственного причинения историей, чтобы создать условие объективного познания. Но, в свою очередь, эта аскетическая генеалогия личности превращается в телеологию, позволяющую оценить предельную реализацию поэта в истории как реализацию самой истории и самого слова. Гаспаров реконструирует поэтическую биографию Вергилия, демонстрируя именно конечное растворение суммы отношений в общей ткани:

Сливая свою волю с судьбой, человек уподобляется не менее чем самому Юпитеру, который в решающий момент отрекается от всякого действия: «рок дорогу найдет» (X, 113). Безликий, сам себя обезличивающий Эней кажется зияющей пустотой в ряду пластических образов античного эпоса, — но это пустота силового поля. Людей XIX века она удивляла, люди XX века научились ее ценить.



Не так ли сам Вергилий от произведения к произведению растворял себя в той судьбе, которая оказалась его уделом, — в поэзии? От полулирических «Буколик» он шел к дидактическим «Георгикам» и затем к мифологическому эпосу «Энеиды». В «Буколиках» читателю всех веков мерещился образ самого поэта; в «Георгиках» слышался его голос; в «Энеиде» поэта нет — он растворился в языке и мифе. Начиная это введение в поэзию Вергилия, мы видели высокого, смуглого и застенчивого человека, упорно, вдумчиво и неудовлетворенно трудящегося над стихами. Теперь мы можем забыть этого человека: перед нами — его стихи (Гаспаров 1995: 415).

Здесь сведены воедино две любимые мысли Гаспарова: личность как «пустота силового поля» и императив невторжения в чужое слово. Парадокс в том, что этот императив вменяется не ученому и его работе с «чужим словом», но поэту и его «собственному слову».

Вергилий оказывается совершенным поэтом и совершенным субъектом истории именно потому, что редуцировал себя до объективности слова и объективной роли его носителя. Он сам сделал свое слово чужим, неприкосновенным, отделил его от своего смертного лица. Финал статьи о Вергилии «Теперь мы можем забыть этого человека: перед нами — его стихи» (1979) и содержательно, и даже ритмически напоминает отредактированное Гаспаровым последнее предложение перевода «Слов и вещей» (1977). Судьба человеческого лица — растаять, но кто способен довести это растворение до конца?

Процесс растворения и есть история. У исследователя сложная, двойная задача: до-разложить индивидуальную непрозрачность чужого слова до конечной совокупности исторических выборов, а потом восстановить эту сложность — как доступное интересубъективному обзору поле решений, может быть, не дошедших в субъекте до последней определенности, но доопределенных будущим — тем будущим, которое доступно исследователю.

И здесь мы вновь оказываемся перед парадоксом. Ученый действует не на стороне «личности», жаждущей самореализации в истории, а на стороне той анонимной логики, которая реализуется в действиях и словах этой личности и создает ее «место». Гаспаров замечательно чувствителен к насилию, заключенному в логике истории, но не видит никакого способа теоретически «обойти» это конститутивное насилие, по-беняминовски высвободить прошлое проигравших вторжением времени-сейчас. Его революционная книга «Мандельштам. Гражданская лирика 1937 года» (Гаспаров 1996) деконструирует «героическую легенду» мандельштамоведения и показывает, что стихи Мандельштама состоят из материала советской культурной продукции и ориентированы на ее горизонт. «Стихи о неизвестном солдате» принадлежат тому же «художественному миру», что и «сталинская ода», и созданы тем же усилием присоединения к истории. В конце концов, логика самореализации и логика самообъективации (слияния с общепризнанным смыслом истории) совпадают. Однако, похоже, сам Гаспаров не до конца согласен с этим выводом.

Есть еще один пласт реконструируемой объективности субъекта, с которым «позитивной науке» нечего делать. Ученый не может не иметь опыта, со-



общающего его с этой реальностью, но должен вынести его на поля. Именно такими полями оказываются для Гаспарова лексиконы «Записей и выписок»: «Личность. Начало ненаписанной книги о римских поэтах: «Все эти стихи были бы написаны на тех же силовых линиях и без этих поэтов, но явление этих поэтов стягивало эти линии в такие-то пучки, и натяжение это было болезненно и для нитей и для скрепок — эта боль и составляет предмет нашего дальнейшего рассмотрения» и т. д.» (Гаспаров 2001: 259).

Предмет рассмотрения обозначен здесь так прямо, как Гаспаров никогда не позволил бы себе в научном тексте. Парадоксально ускользающий от опредмечивания инопредмет исследовательской ре-конструкции — *боль*. Страдание, создающее натяжение между символическим и реальным, скрытое преобразование боли отрыва в воссоединение с общим языком. Поэт создает шифровку, чтобы восстановить свою реальную личность до символической, ученый приостанавливает символическую личность, чтобы увидеть реальную и оправдать ее самой ее реальностью. То, что на уровне теории описывается как заданность историческим контекстом, здесь обнаруживает себя как непосредственность претерпевания, аффицируемость — первичный субстрат не содержания субъективности, но самой ее формы.

У ученого остается надежда, что текст, единственная объективность, доступная субъективности, сохраняет форму исчезающего лица, когда стирается случайность пересечения сложивших его причин:

Текст ведь тоже точка пересечения социальных отношений, а мне хочется представлять его субстанцией и держаться за него, как за соломинку. Может быть, это в надежде, что и я, когда кончусь, перестану быть точкой пересечения и начну наконец существовать — по крупинкам (крупинка стиховедческая, крупинка переводческая...), но существующим? (Гаспаров 2001: 297).

Тексты, которые позволяют забыть о лице, и есть та форма лица, которая может пережить неизбежную фантомность внутриисторического творчества.

В текстах М. Л. Гаспарова можно обнаружить продуктивное напряжение между теоретическим и метагегоретическим планом.

Гуманитарное исследование приходит к своему пределу в реконструкции действия ограниченной и исторически конечной субъективности, определяемого отбором доступных ей возможностей, которые могут быть описаны в виде тезауруса. Но сама эта реконструкция сопровождается практикой другого типа. Позитивистская наука филология здесь работает как этика или аскетическая практика себя. Гаспаров формулирует два этических правила понимания, которые, противореча друг другу, обуславливают друг друга: 1. «Разбирая толстую стену взаимопонимания по камушку с двух сторон, мы учимся понимать язык соседа — говорить и думать, как он. Чувство собственного достоинства начинается тогда, когда ты растворяешься в другом, не боясь утратить собственную «самость» и 2. «И последнее: чтобы научиться понимать, каждый должен говорить только за себя, а не от чьего-либо общего лица» (Гаспаров 2001: 97).



Презумпция исходной изоляции-в-непонимании в некоторой степени компенсируется идеей перевода: требуется понять, из чего состоит другой и из чего состоишь ты сам, определить соотношенность мест в общей системе координат. Но само существование этого общего удостоверяется для исследователя опытом предельной уязвимости и аффицируемости личного существования. Текст оказывается данностью, которая возникает над первичной негативностью личного бытия и перекрывает эту негативность.

Если субъект в своей активности остается во власти истории, то текст, который безусловно может быть понят только как внутриисторическое событие, обладает при этом некоторой способностью к трансисторическому существованию — потому что его рождение из суммы отношений необратимо приводит к появлению прочного и непрозрачного объекта. Но парадоксальным образом опора на непрозрачность текста порождает потребность в прозрачном тезаурусе, в котором все смутные семантические образования распределены по ячейкам общепонятного лексикона. Исторически единичное входит в лексикон и оказывается вариантом исторической нормы, сам лексикон строится исследователем, занимающим свое историческое место и способным отделить его от чужого места. Утверждение непонятности чужого языка не ведет к признанию его уникальности, наоборот, оно вынуждает реконструировать ту историческую, культурную, бытовую ситуацию, в которой он был бы понятен, то есть отсылал бы к совокупности источников. Такая генеалогия утверждает победу исторической нормы там, где мы хотели бы видеть аномалию, но может и помочь обнаружить аномалию по отношению к норме.

Гаспаров борется с тем, что можно назвать «жаргоном подлинности» применительно к гуманитарному исследованию: «Мандельштам написал в 1933 г. эпиграмму против Сталина, за которую в конце концов и погиб. И Мандельштам написал в 1937 г. оду в честь Сталина, которая его не спасла. Историк должен объяснить, как эти два произведения, два образа мыслей совмещались или сменяли друг друга в сознании Мандельштама. А для мифа достаточно объявить, что одно из этих настроений было “настоящим”, а другое “ненастоящим”, и им можно пренебречь. И, конечно, для современного человека не может быть сомнений, что “настоящим” должен быть Мандельштам эпиграммы, а не оды» (Гаспаров 1996: 17).

Это означает и то, что исследователь не имеет права апеллировать к аутентичному ядру реконструируемой субъективности (как и к глубинной сути культуры и других гипостазируемых сущностей). Понимание ограничено, поскольку неограниченное понимание есть осуществление власти представителя настоящего над прошлым, за которым стоит эгоистическая и нарциссическая телеология истории. Установка на ограниченное понимание не отвечает на вопрос о том, существует ли вообще аутентичное ядро субъективности и может ли оно быть эксплицировано из текстов. Но осуществив такую редукцию, Гаспаров смог обнаружить важный смысловой слой в стихах 1937 г. и увидеть другую перспективу исторического действия, из которой они писались.

## Заключение

Методологические принципы Гаспарова часто вызывали шок, поскольку Гаспаров выступал деструктором тех телеологических перспектив, которые



объединяют прошлое (субъекта-объекта) и настоящее (субъекта-субъекта) единством судьбы субъекта истории, которая в итоге приходит к своему оправданию и спасению, так что прошлое легитимирует настоящее, а настоящее — прошлое. Но это не значит, что собственная работа Гаспарова не включала в себя своего рода сотериологии. Можно сказать, что он заменяет «спасение» субъекта «спасением» его высказывания. Оно включает в себя реконструкцию текста (от идей и образов до фонетики) в тотальной данности его бытия, которая хотя и принадлежит истории, никогда не была этой историей востребована. Так эксплицированное и интерпретированное бытие неизбежно меняет историю, вынуждает пересматривать контракт прошлого и настоящего.

Гаспаровское радикальное сомнение обращено на основания понимания не для того, чтобы обнаружить их релятивность, но чтобы утвердить возможность ограниченной и неполной совместности, которая контролируется исследователем и ставит его самого под контроль. О природе и смысле этого контроля можно и нужно спорить. Можно сказать, что полемика Гаспарова с самыми разными фигурами, от Бахтина и «диалогистов» до деконструктивистов и постструктуралистов, определялась не их собственными философскими и теоретическими идеями, но сдвигом границ понимания в пользу позиции «настоящего», которое Гаспаров видит в основании этих идей.

Таким образом, горизонт полемики выходит за пределы методологии гуманитарных наук в общее для всех поле идеологического присвоения прошлого и коррелятивной ему присвоенности воображаемым прошлым. Проблематичной оказывается публичная сфера как таковая. И здесь метатеоретическая работа Гаспарова упирается в некоторые базовые ограничения, которые он осмысляет лишь косвенно. Ведь публичная сфера функционирует таким образом не только и не столько в результате когнитивных ошибок и иллюзий. Ее иллюзионизм в конечном счете определяется историчностью ее собственного бытия: разбор и определение исторически релевантного явно или неявно опирается на конституирование субъекта истории, который стягивает прошлое и будущее в определенной конфигурации Сейчас. Проблема заключается в том, насколько это *сейчас* способно выдержать дружость другого и множества других, гетерогенность настоящего, указывающую на гетерогенность прошлого. Ведь и сам Гаспаров, настаивавший на принципиальной разности перспектив прошлого и настоящего, исследователя и исследуемого, интерпретирует позицию Бахтина не изнутри его собственного настоящего (в реальной ситуации 1920-х годов позиция Бахтина не прочитывалась как авангардная, борьба идей имела гораздо более сложную конфигурацию). Он строит проекцию бахтинизма как определенной стратегии исторического действия, продолжающей действовать в «нашем» настоящем, и оспаривает ее. Эту асимметрию настоящего, утверждающего или пересматривающего «свое» прошлое, нельзя радикально преодолеть, но можно эксплицировать и научиться разделять разные уровни и перспективы бытия в истории.

Кроме того, важно помнить, что для Гаспарова отстаивание автономии прошлого было связано не с консервативной установкой на сохранение иерархий, но с утверждением принципиального равенства всех голосов для этики ученого. Гаспаров пытается разрушить логику репрезентации, в которой историческими фигурами оказываются те, кто выражают определенную «идею истории», те, кто символизируют собой непреходящие ценности и представ-





ляет неразрывность настоящего и прошлого, объединенного этими ценностями. Это означает не обязательное предпочтение «рядового» «выдающемуся» (Гаспаров посвятил большую часть своей деятельности как раз «выдающимся авторам»), но изменение самой оптики, обращенной на толщу анонимности, сокрытой в авторском слове.

Однако у внимательного читателя Гаспарова остается вопрос, обращенный к самой первичной диспозиции истории, в которую погружено для него авторское слово. Действительно ли слово не может нам предложить ничего, кроме болезненного согласия с этой историей? Искать ответ придется самостоятельно.

### Библиография

- Автономова Н. С.* Перевод в контексте культуры: судьба «Слов и вещей» Мишеля Фуко // Шаги / Steps. 2019. Т. 5. № 3. С. 10–37.
- Гаспаров М. Л.* Вергилий — поэт будущего // Избранные статьи. М.: НЛЮ, 1995. С. 395–416.
- Гаспаров М. Л.* «За то, что я руки твои...» // Избранные статьи. М.: НЛЮ, 1995. С. 212–221.
- Гаспаров М. Л.* О. Мандельштам: Гражданская лирика 1937 года. М.: РГГУ, 1996.
- Гаспаров М. Л.* Ю.М. Лотман: наука и идеология // Гаспаров М. Л. Избранные труды. Т. II. О стихах. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 485–494.
- Гаспаров М. Л.* Записи и выписки. М.: НЛЮ, 2001.
- Гаспаров М. Л.* М.М. Бахтин в русской культуре XX века // Михаил Бахтин: pro et contra. СПб.: Издательство РХГА, 2002. Т. II. С. 33–36.
- Зорин А. Л.* От А до Я и обратно (О «Записях и выписках» Михаила Гаспарова) // *Зорин А. Л.* Где сидит фазан...: Очерки последних лет. М.: НЛЮ, 2003. С. 82–91.
- Живов В. М.* Совершенный словоиспытатель: Памяти Михаила Леоновича Гаспарова // НЛЮ. 2006. № 77. С. 28–35.
- Кузьмин Д.* Еще раз к коллизии Колкер vs Гаспаров. [Электронный ресурс]. <http://www.vavilon.ru/diary/000921.html>.
- Сурат И., Бочаров С.* Пушкин. Краткий очерк жизни и творчества. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / Пер. Н.С. Автономовой. М.: Прогресс, 1977.
- Althusser L.* Three notes on the theory of discourses. // *Althusser L.* The Humanist Controversy and Other Writing (1966–67). L.; N.Y.: Verso, P. 33–85.



## Research Article

Faybyshenko, V. **The Ethics of Limited Understanding: On the Metatheoretical Thought of M.L. Gasparov** [Etika ogranichennogo ponimaniia: o metateoreticheskoi mysli M.L. Gasparova] *Anthropologies*, 2023, No 1, pp. 5-26, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/5-26>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Faybyshenko, V. Yu. | Saint Philaret's Institute, Moscow | [vfaib@mail.ru](mailto:vfaib@mail.ru) | orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0976-0236>.

**Keywords:** Metatheoretical reflection, creative and research attitudes, subjectivity, epoche of subjectivity, understanding, text, violence

### Abstract

The article offers an analysis of the meta-theoretical reflection of the outstanding philologist M.L. Gasparov. By metatheoretical reflection we mean problematization not of theory, but of the scholar's own position in relation to the Other. Its main problem is the «professional subjectivity» of the scholar in his interaction with subjectivity of the Other, as well as the extra-professional grounds and consequences of his position.

Gasparov radically questions the presumption of understanding the text along with understanding of the author of the text. Such understanding is viewed as egocentric violence. Gasparov proposes that understanding should be achieved by special practices of the researcher's ascetic self-restraint, accompanied by translation and reconstruction of the text under study. Such an understanding is relevant only within rigidly defined boundaries. Consequently, humanitarian research comes to the limit of its possibilities by reconstructing the actions of a limited and historically finite subjectivity determined by the selection of the possibilities available to it. These possibilities might be enumerated in a thesaurus.

Gasparov introduces the idea of a closed list of significant factors that create a translation field. It allows to determine the correlation of places in a common coordinate system. But the existence of this coordinate system is confirmed for the researcher by the experience of the ultimate vulnerability and receptivity of a personal existence. The text turns out to be a that emerges under pressure of primary force of negativity produced by a personal being but overcomes this negativity. The question remains to what extent the existence of the text is limited by its historical genealogy.

### References

- Autonomova, N.S. 2019. *Perevod v kontekste kulturi: sudba «Slov i veshchei» Mishelya Fuko* [Translation in the context of culture: the fate of Michel Foucault's Words and Things]. *Steps*, 5, 3: 10–37.
- Gasparov, M.L. 1995. *Vergilii — poet budushchego* [*Vergil — poet of the future*], Selected articles. M: NLO: 395–416.
- Gasparov, M.L. 1995. «Za to, chto ya ruki tvoi...» [«For I your hands...»], *Selected articles*. M.: NLO: 212–221.



- Gasparov, M.L. 1996. *O. Mandelstam: Grazhdanskaya lirika 1937 goda* [O. Mandelstam: The Civil Lyric of 1937]. M.: Russian Academy of Sciences.
- Gasparov, M.L. 1997. [M. Lotman: Science and Ideology] Yu.M. Lotman: nauka i ideologiya. *Selected Works, 2, On poetry*. M: Languages of Russian culture: 485–494.
- Gasparov, M.L. 2001. *Zapisi i vipiski* [Notes and extracts]. M.: NLO.
- Gasparov, M.L. 2002. M.M. Bakhtin v russkoi kulture XX veka [M.M. Bakhtin in the Russian culture of the twentieth century]. *Mikhail Bakhtin: pro et contra*, 2. SPb., RCHA: 33–36.
- Zorin, A.L. 2003. Ot A do Ya i obratno (O «Zapisyakh i vipiskakh» Mikhaila Gasparova) [From A to Y and Back (On the «Notes and Extracts» by Mikhail Gasparov)]. *Where a pheasant sits: Essays of recent years*. M., NLO: 82–91.
- Zhivov, V.M. 2006. Sovershennii slovoyspitateľ: Pamyati Mikhaila Leonovicha Gasparova [The perfect wordsmith: In memory of Mikhail Leonovich Gasparov]. *NLO*, 77: 28–35.
- Kuzmin, D. *Yeshche raz k kollizii Kolker vs Gasparov* [Once again to the collision Kolker vs. Gasparov]. URL: <http://www.vavilon.ru/diary/000921.html>.
- Surat, I., Bocharov, S. 2002. *Pushkin. Kratkii ocherk zhizni i tvorchestva* [Pushkin. A brief sketch of life and work]. M.: Slavic Languages.
- Foucault, M. 1977. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnikh nauk*. [Words and Things. Archaeology of the Humanities]. Translated by N.S. Avtomova. M.: Progress.
- Althusser, L. 2003. *Three notes on the theory of discourses. The Humanist Controversy and Other Writing (1966–67)*. London; New York: Verso: 33–85.



© Н.А Багдасарова

## Иллюстрация к хронотопу 1970-х: фрагментарное письмо в академическом дискурсе (на примере Ролана Барта и Арона Брудного)

**Ключевые слова:** текст, смысл, Арон Брудный, Ролан Барт, фрагментарное письмо, «смерть автора»

Эссе посвящено анализу дневников известного советского философа Арона Брудного за период с 1974 до 1989 г. Для анализа выбран сам стиль письма, который можно назвать «фрагментарным письмом». Обсуждается появление такого письма в 1970-е годы во Франции и СССР — на примере дневников и книг Брудного в сопоставлении с текстами Ролана Барта «Фрагменты речи влюбленного» и «Как нам жизнь вместе» — как часть общего хронотопа. Предлагается интерпретация возникновения и популяризации фрагментарного письма в академическом пространстве как момента сдвига в понимании роли автора в производстве смыслов. В 1970-е годы акцент смыслообразования сдвигается с фигуры автора на сам текст и на читателя, который взаимодействует с этим текстом.

Исследование позднесоветского культурного и академического ландшафта, безусловно, требует изучения процессов, происходивших на так называемой «периферии». Мне уже доводилось писать на эту тему в 2016 г., анализируя работы, посвященные общению, которые создавались в позднесоветском Фрунзе. Работа была опубликована в сборнике «Понятия о советском в Центральной Азии» (Багдасарова 2016). Этот сборник в целом ориентирован на представление такого взгляда на «советское», который существовал на «окраинах» СССР. Тогда я, вполне ожидаемо, предположила эпитафией к своей работе строки Бродского: «Если выпало в Империи родиться, лучше жить в глухой провинции у моря». Этот эпитафия отражает очень важный

**Багдасарова Нина Ароновна** – канд. психол. н., проф. Американского университета в Центральной Азии, Бишкек. bagdasarova\_n@auca.kg, nina.bagdasarova@gmail.com <https://orcid.org/0009-0008-4372-5454>.

**Для цитирования:** Багдасарова Н. А., Иллюстрация к хронотопу 1970-х: фрагментарное письмо в академическом дискурсе (на примере Ролана Барта и Арона Брудного) // *Антропологии/Anthropologies*. 2023. № 1. С 27-43, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/27-43>.



аспект научной жизни на периферии<sup>1</sup>. Как мне кажется, его можно связать с большими возможностями и свободой для самовыражения, что очень емко выражено в одной фразе. Здесь и присутствие сильной власти, и возможность избежать контроля, укрывшись где-нибудь далеко от того места, где эта власть сосредоточена — «в провинции». Между тем, провинцией очень часто пренебрегают, ее считают неважной, подспудно думая о ней как о «вторичной», неоригинальной, следующей за Центром — ей отказывают в самостоятельности и в субъектности. Однако стоит лишь чуть-чуть сместить фокус своего внимания — и можно обнаружить, что это не так. Именно это мы и пытались сделать, организовав симпозиумы и публикуя сборник в 2015–2016 гг. в Бишкеке.

Для более детального понимания того, какие идеи и авторы были важны для философов и психологов во Фрунзе 1970–1980-х годов, можно обратиться к моей статье в вышеупомянутом сборнике (*Багдасарова* 2016). Вкратце скажу, что фрунзенские ученые пересекались как на встречах, так и внутри публикаций, с коллегами не только из Москвы, но и из Тарту, Иваново, Еревана и других городов. Заметное влияние на них оказало общение с членами ММК — Московского методологического кружка (тоже «внутренняя» периферия своего рода, как и многие другие «кружки» того времени). В частности, герой моей статьи Арон Брудный дружил с Владимиром Лефевром, и это довольно тесное на тот момент общение сыграло серьезную роль в развитии идей каждого из них.

Конечно, ситуация сильно изменилась со временем, а сегодняшние интерпретации того, что происходило в тот период, существенно зависят от идеологической позиции интерпретаторов (включая меня). Я убеждена, что все, что связано с советским прошлым, до сих пор так или иначе «заряжено» эмоционально, хотим мы этого или не хотим. Это превращает нашу политическую позицию из пункта более или менее нейтральной рефлексии в место продолжения идеологической борьбы. И это, безусловно, очень важно, но в то же время такое, явное или неявное, отношение к советскому как будто «принижает» все, что было придумано или создано в то время, и не дает этим достижениям и успехам «подняться» над историческими условиями и стать просто частью какого-то всеобщего наследия, которое мы воображаем, размышляя о человечестве. Может быть, как раз поэтому нижеследующий анализ оказался максимально деидеологизированным, адресованным «чистому» движению мысли и письма. В конце концов, пересекая пространство и время, всех нас объединяет универсальная способность думать и понимать, несмотря на любые культурные и исторические различия.

### Объект анализа как вещь

У меня как у автора с данным текстом изначально сложные отношения. Прежде всего это отношения личные, поскольку текст посвящен первому «тому» 10-томного собрания дневников/записных книжек моего отца Арона Абрамовича Брудного, известного советского философа и психолога (далее

<sup>1</sup> При этом периферия могла быть не только географической, но и «отраслевой». Например, работы по лингвистике, семиотике, фольклору или структурной антропологии, включая большое количество переводов, существовали и в «центре», но не очень интересовали курирующие органы, а книги на эти темы могли публиковаться в таких издательствах, как «Радио и связь».



в тексте я иногда буду заменять его имя, отчество и фамилию аббревиатурой ААБ)<sup>2</sup>. Следует отметить, что этот «том» является самым первым из десяти блокнотов, записи в которых он начал вести в 1974 г. и продолжал это делать практически до конца жизни. Блокноты представляют собой обычные ежедневники, подобные очень толстым тетрадам, но имеющие как бы форму книг. В советское время и в ранние 1990-е такие блокноты в виде книжек не так уж часто попадались в продаже; их ему обычно дарили, и он ими очень дорожил. В итоге из них собралась целая коллекция, которую он так и не успел окончательно «исписать». Чем-то эти блокноты напоминают его «большие» книги. Как я постараюсь показать ниже, возможно, это сам принцип письма, но все-таки дневники и книги — это совершенно разные жанры. В этих рукописных «маленьких» книгах собраны короткие заметки, комментарии к цитатам, прочитанным текстам, событиям из жизни, просто размышления. Хотя «просто» размышлений, наверное, не бывает, и в этом собственно и состоит ценность подобных дневников — в возможности проследить связь между временем и размышлениями автора (Фото 1).



Фото 1

В последние годы жизни отец часто обсуждал со мной судьбу этих записных книжек; он очень хотел, чтобы они были изданы, но только после его ухода. Изданы именно как записные книжки. На самом деле почти все блокноты могут быть подготовлены к печати и изданы как раз в этом формате. Это была моя ответственность — сделать так, чтобы они увидели свет. Однако мне до сих пор не удалось подступить к решению этой задачи. Поначалу это были понятные эмоциональные сложности: даже прикоснуться к этим записям было больно, не говоря о том, чтобы отнестись к текстам профессионально — мешала наша тесная привязанность и мои чувства, связанные с переживанием

<sup>2</sup> Брудный Арон Абрамович (1932–2011) — доктор философских наук, профессор, автор известных работ, посвященных пониманию текста. Он родился во Фрунзе (теперь Бишкек) в 1932 г. в семье профессора-отоларинголога. Окончил школу экстерном и затем учился в Ленинградском медицинском институте и Киргизском государственном университете, получая одновременно два высших образования: медицинское и философское. После этого он писал две кандидатские диссертации, но в итоге выбрал философию. Защитил докторскую диссертацию о связи языка и сознания по семантике языка и стал профессором довольно рано — ему не было еще и 40 лет. По материалам его докторской диссертации во Фрунзе в 1972 г. вышла книга «Семантика языка и психология человека». Неоднократно читал лекции в МГУ и других университетах. Его наиболее известные книги были изданы уже на рубеже 1990-х и 2000-х годов: «Пространство возможностей» (1999), «Персонетика» (2003), «Наука понимать» («Психологическая герменевтика») (2005). Ему нередко предлагали перебраться в Москву, но он всегда выбирал Бишкек.



его ухода. Сегодня, спустя 12 лет после его смерти, работа над текстами стала возможна, и не просто возможна — во мне зародилось стойкое и «несгибаемое» намерение завершить этот проект. И вот тут начались сложности совсем другого рода.

Я не специалист по работе с архивами, я никогда не делала профессионального анализа дневников и другого рода записок, которые порой так блестяще издаются, как дополнения или даже составные части полного собрания сочинений некоторых авторов. Однако Арон Абрамович поручил эту работу именно мне, потому что, как мне хочется думать, доверял моей способности разобраться с этой задачей. Мы не так уж часто работали вместе, хотя я была рядом с ним и много помогала в то время, когда он писал свои большие книги — «Науку понимать» или «Психологическую герменевтику» (*Брудный* 2005) и «Пространство возможностей» (*Брудный* 1999). Я видела и ощущала метод его письма изнутри. И все же, все же, все же... освоить этот корпус текстов — записок, комментариев, размышлений — оказалось очень сложно. И наиболее сложным стал именно самый «первый том», который датирован 1974–1989 годами. Собственно, эти даты и являются фокусом данного номера журнала, посвященного развитию гуманитарного знания в позднем СССР, а записи в этом блокноте послужили вызовом, на который я попытаюсь ответить своим анализом.

Сразу оговорюсь, что жанр данного анализа не претендует на строгую академическую статью — это скорее эссе, набор ассоциаций, некая фрагментарная рефлексия. В общем, это анализ, сделанный в стиле того самого текста, который я и пытаюсь представить на этих страницах. Поэтому прежде чем обратиться к самому тексту записок, следует хотя бы в общих чертах описать, что это за текст и как к нему можно обратиться.

### Фрагментарное письмо, письмо для себя или что-то иное?

Как я и обещала с самого начала, я буду отталкиваться в своем анализе от своих ассоциаций. Сам ААБ, обсуждая издание этих записных книжек, приводил в пример записные книжки Витгенштейна и, видимо, представлял их презентацию ближе к витгенштейновскому формату. Это может быть более или менее посильной задачей практически для всех десяти книжек (хотя я пока в этом тоже не совсем уверена), для всех — кроме первой. Если следующие блокноты содержат много ясных комментариев и фрагментов в форме размышлений, с минимальным вкраплением дневникового письма, то первый том достаточно близок именно к дневнику.

Это дневник с заметками типа «Звонил Юлику<sup>3</sup>», «Сдал статью» или «Заплатил за квартиру», однако он параллельно заполнен не просто комментариями и размышлениями по поводу конспектов или цитат, но включает еще и огромное количество страниц со сценами из пьесы, посвященной римской

<sup>3</sup> Шрейдер Юлий Анатольевич (1927–1998) — советский/российский философ, близкий друг ААБ, с которым он состоял в постоянной переписке и тесно общался. Среди других его близких друзей, с которыми происходил обмен необходимо также упомянуть Алексея Алексеевича Леонтьева.



истории времен Мессалины, которую ААБ сочинял в те годы<sup>4</sup>. Существенная часть объема этого дневника заполнена стихами (чужими! — это цитаты и, судя по всему, очень важные и дорогие для определенного момента времени). Помимо подряд исписанных страниц, отведенных пьесе о Мессалине, можно выделить страницы с конспектами выступлений коллег на отдельных больших форумах и комментариями к ним (например, на всесоюзной конференции в Баку). Несколько страниц отведено спискам литературы, которую необходимо прочесть (скорее всего, эти списки связаны с поездками в Москву и возможностью поработать в библиотеке). Довольно много места отведено пробным попыткам экспериментирования — отдельным блоком выглядит задумка исследования с проведением интервью, в попытке описать *Zeitgeist*<sup>5</sup>. Это то самое исследование, которое многие годы спустя завершилось изданием книги «Персонетика. Глубокий рейд» (Брудный 2003).

Кроме того, необходимо описать организацию текста внутри записных книжек. Главной характеристикой именно данного «первого тома» (которая в более поздних записных книжках или не представлена, или представлена менее систематически) является наличие отдельных цитат-афоризмов внизу каждой страницы. Афоризмы написаны разноцветными ручками или чернилами и отделены чертой от остальной части страницы. Визуально они чем-то напоминают сноски, но функционально ими не являются. Скорее всего, эти высказывания были занесены в блокнот до того, как там появились какие бы то ни было другие записи и стали частью дизайна каждой страницы, обрамляя во всех остальных отношениях «чистый лист». Часть из этих афоризмов снабжена комментариями, другие же выглядят абсолютно независимыми от основного текста, который существует на странице. Безусловно, набор этих афоризмов требует отдельного анализа, но для начала важно зафиксировать сам факт их наличия, так как их роль в визуальном восприятии страницы огромна (они видны на всех фото).

Однако основной объем блокнота занят цитатами из прочитанных книг и статей, комментариями к ним и собственными соображениями на ту или иную тему. Жанр такого письма обозначить чрезвычайно сложно. Сегодня это мог бы быть блог с работающими ссылками на источники (а может быть и с фото по поводу каких-то личных событий). Для 1974 г. это выглядит как очень сложно устроенный «гипертекст» с отсылками не только к отдельным цитатам, которые оформлены обычным академическим порядком, но и к собственно авторским фрагментам текстов внутри самого тома заме-

<sup>4</sup> ААБ уделял большое внимание театру и сочинял в жанре пьес или коротких сенок различных тексты. Его пьеса «Спиритический сеанс» была поставлена в Московском театре «Поиск предмета» в 1997 г. Сцена «Метафизика игры», иногда называемая отрывком из пьесы «Салун «Последний шанс»», была опубликована во втором номере журнала «Апокриф» (<https://lizardian.livejournal.com/954463.html>) и разыграна на сцене дважды (в 2016 и 2018 гг.) во время событий, посвященных его творчеству.

<sup>5</sup> Ниже будет обсуждаться понятие «хронотопа», которое отнюдь неслучайно возникает в моем анализе. Размышления ААБ на тему *Zeitgeist* сыграли огромную роль в его теоретических поисках и находках. В частности, «Персонетика» является, возможно, уникальным для советской науки примером исследования «духа времени» посредством не только проведения (довольно необычного) интервью, но одновременно и путем создания литературного, отчасти художественного текста.





ток<sup>6</sup>. Для этого указывается страница и обозначение фрагмента, используя которые, фрагменты (рассеянные по всей записной книжке) можно собрать в отдельные, относительно цельные, тексты. Есть, например, фрагменты, которые относятся к общему заглавию «Гексамерон», а есть отрывки из текста, названного «Частные предположения» (ЧП) и некоторые другие. Список страниц с фрагментами из каждого такого цикла вынесен в начало записной книжки, наподобие оглавления — это явно было сделано намного позже (Фото 2 и 3). Сами же эти циклы отчасти вошли в более поздние статьи и книги: в «Психологическую герменевтику», «Пространство возможностей», «Персонетику». Однако существенная часть этих записей осталась не использованной, хотя, на мой взгляд, они по-прежнему представляют серьезный интерес. Я использовала часть из этих записей для философского консультирования в технике «медленного чтения» и на практике обнаружила их огромный потенциал.

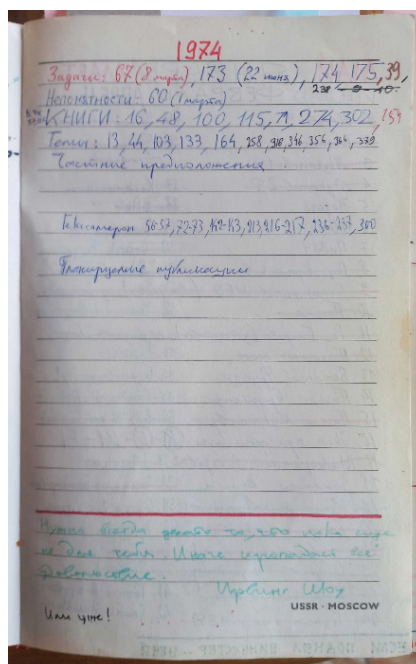
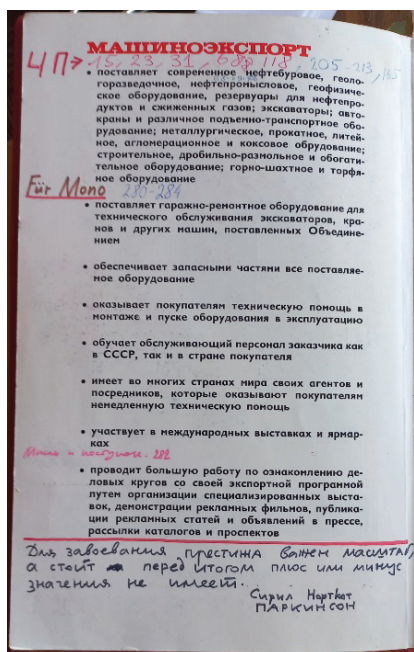


Фото 2 и 3

Таким образом, текст блокнота является пестрым, фрагментарным, но отнюдь не беспорядочным. С одной стороны, можно рассматривать этот тип текста как «письмо для себя», с учетом сокращений и одному автору ведомых отсылок. Скорее всего, изначально функция блокнота состояла именно в этом. С другой — текст, кажется, адресован не только автору. И это видно не по тому, как сделаны более поздние вставки, типа оглавления по циклам

<sup>6</sup> Сегодня требуется серьезное усилие воображения, чтобы понять, насколько необычно и сложно было создавать нечто подобное в ту эпоху, когда тексты существовали только в твердой копии и далеко не всегда были в доступе дома, хотя личная библиотека ААБ была громадной — до 10 000 томов, не считая журналов.



(которых, кстати, совсем немного), а по тем же афоризмам внизу каждой страницы, которые странным образом влияют на процесс чтения и похожи на отвлекающую провокацию. Кроме того, некоторые цитаты и комментарии к ним выглядят довольно полемично и приглашают к обсуждению. Но самое интересное внутри этого текстового коллажа — наличие некоторого обоснования для именно такого типа письма. Кому адресовано это обоснование? Самому себе или тому, кто возможно будет читать эти записки? Я попытаюсь проанализировать именно те фрагменты, которые описывают и определяют сам характер этого необычного текста, состоящего практически из всех возможных типов речи (кроме разве что технических инструкций по использованию приборов, хотя метафоры такого рода в этом странном тексте тоже присутствуют, и они важны для его понимания, как будет показано ниже).

### Текст блокнота, порождающий ассоциации

Как я уже упоминала выше, я не владею техниками работы с архивами, но пойду по пути собственных ассоциаций и постараюсь в конце этого пути достичь каких-то выводов. Как будет видно ниже из приведенных цитат — они действительно полны сокращений и внутренних отсылок. Я буду стараться давать максимальное количество комментариев к каждой короткой цитате, но это будут мои комментарии. В то же время (и это чрезвычайно важно для моего анализа!) каждый читатель имеет право на свои комментарии и свое понимание представленных фрагментов.

Итак, этот первый том записок у меня не вызывает никаких ассоциаций с Витгенштейном, однако кажется тесно связанным с письмом, характерным для поздних работ Ролана Барта: с «Фрагментами речи влюбленного» и с конспектами лекций для курса «Как нам жить вместе» в Коллеж де Франс. Следует отметить, что в данном блокноте Барт упоминается лишь однажды, ближе к концу тома, но в библиотеке ААБ были все его переведенные книги (и не в одном варианте), которые он знал довольно хорошо. Однако книги эти не входили в круг его чтения в период написания данного дневника, за исключением самых последних страниц, которые относятся к концу 1980-х годов. Существенные для моего анализа тексты были переведены позже: «Смерть автора» появилась в 1994, «Фрагменты речи влюбленного» — в 1999, конспекты «Как нам жить вместе» — в 2015 г. Напоминаю, что первые записи в блокноте появились в 1974 г. (и большая часть фрагментов, которые я буду цитировать, относится как раз к середине и второй половине 1970-х годов).

Несмотря на то, что непосредственного знакомства с текстами Барта, посвященными фрагментарному письму, у ААБ в те годы быть, скорее всего, не могло, моя ассоциация не представляется мне случайной. Упомянутые выше книги Барта были написаны в 1976–1977 гг., то есть примерно в то же время, когда заполнялся анализируемый блокнот. Фрагментарное письмо в то время (1970-е годы) уже не было серьезной инновацией, но интересно, что оно становится все более популярным и для него ищется обоснование. Барт сознательно выбирает для своего курса «о жизни вместе» (также, как и для «речей влюбленного») этот формат — набор фрагментов, которые не образуют нарративной непрерывности. Он ссылается на Ницше, в трактовке П. Клоссовски, который говорит, что иллюзия непрерывности нашего существования возникает за счет языка:



...мы мыслим себя непрерывными, хотя живем лишь прерывисто; однако эти прерывистые состояния связаны лишь с тем, как мы используем или не используем неподвижность языка: быть сознательным — значит использовать ее... необходимо переломить неподвижность языка, подойти вплотную к нашей фундаментальной прерывистости («Мы живем лишь прерывисто») ... Поэтому наш курс должен складываться как последовательность прерывистых единиц: фигур. Я не захотел (я не отказался?) группировать их по темам ... Это как игральные карты. Заметьте: игра (game) — нормативна, она стремится победить, преодолеть беспорядок изначально данного, случай она рассматривает как беспорядок. То же и с карточками: и во всякой игре — game (игре в карты) единицы объединяются в семьи (по-прежнему, до сих пор): черви, пики, каре, сет, стрит. Мы же тасуем карты и достаем их в той последовательности, как они выпадут... Девиз карточного игрока: «снимаю», то есть действую против неподвижности языка (Барта 2016: 68).

Такова достаточно широко известная позиция Барта по поводу фрагментарного «прерывного» письма, письма, которое приближает нас к некоторой подлинности переживаний, в отличие от письма нарративного и аргументативного, в котором наши переживания встроены в уже существующие шаблоны историй или в уже существующую логику готовых аргументов.

Рассмотрим теперь то, как обосновывается формат разношерстных и разрозненных записок в блокноте ААБ. Я выбрала для анализа несколько фрагментов, обозначенных буквой А и номерами, все эти А-фрагменты, по-видимому, относятся к циклу «Частные предположения» (ЧП) и разбросаны по разным страницам. Я отталкивалась от фрагмента А-9/23 со страницы 31. Возле этого фрагмента были сверху надписаны ссылки и на фрагменты с других страниц, часть из которых я тоже приведу ниже (Фото 4).

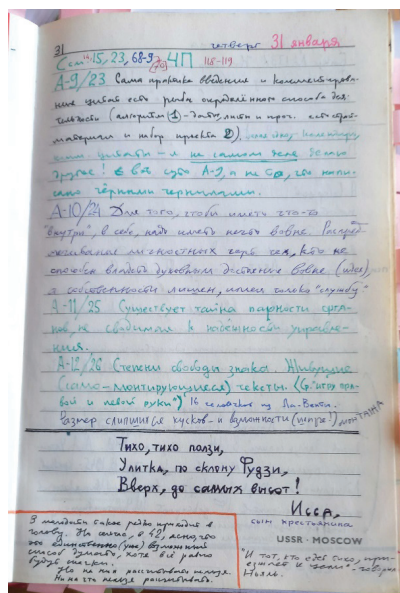


Фото 4



Стр. 31.

A-9/23 Сама практика введения и комментирования цитат есть рыба определенного способа деятельности (алгоритм (1) — даты, листы и проч. есть стройматериалы и набор проекта (2) Делая одно, — календарь, комм. цитаты — я на самом деле делаю другое! — вот суть A-9, а не то, что написано черными чернилами.

Таким образом, практика комментирования цитат — это создание самой ткани текста. Это не стройматериалы, это письмо как таковое. Чуть ниже эту мысль подтверждает фрагмент A-12.

Стр. 31

A-12/26 Степени свободы знака. Живущие, (само-монтирующие-ся тексты) <Ср. «игру правой и левой руки», 16 человек из Лавенты>. Размер слипшихся кусков — и возможности (шире!) монтажа.

Казалось бы, логика, или даже просто ожидание монтажа, противоположны идее Барта. Барт сознательно уходит даже от минимального ассоциативного объединения фрагментов у себя в тексте и выбирает для их презентации алфавитный порядок как гарантию того, что даже случайно никакого их объединения в самом тексте не произойдет. Но монтаж — это же соединение? Однако если пойти по сноскам к другим фрагментам под литерой «А», которые у ААБ аккуратно воспроизводятся как перекрестные ссылки возле каждого из них, как вперед, так и назад по тексту, то они помогут выявить существенную близость с бартовским отношением к «прерывному» тексту. Да, речь идет о возможном монтаже. Но что будет монтироваться? И как? Каков механизм этого монтажа? И зачем нужен тот монтаж? Гипотеза ААБ — монтаж нужен, чтобы понять, о чем речь, чтобы из текста извлечь смысл.

Для ответов на эти вопросы следует пройти по ссылке на страницы дневника 68 и 165 (Фото 5 и 6). Там возникает характерное сравнение смысла с материей, а текста с флотационной жидкостью.

Стр. 68

A-13/27 Флотация текста как модель: жидкий текст (подобрать жидкость!), на дно оседают: концепт или  $F_{inf}$  (по Игорю)<sup>7</sup>, затем другие слои.

A-15/29 Смысл целостен, его определение аналогично определению материи. Смыслы также отличны друг от друга как вещи. В вещах есть что-то, кроме материи и это «что-то» форма. А смыслы отличны потому <наоборот?>... <Вот почему слова = чистая форма?>

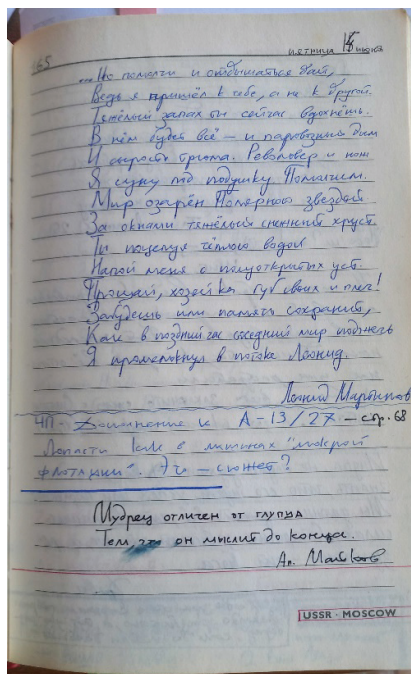
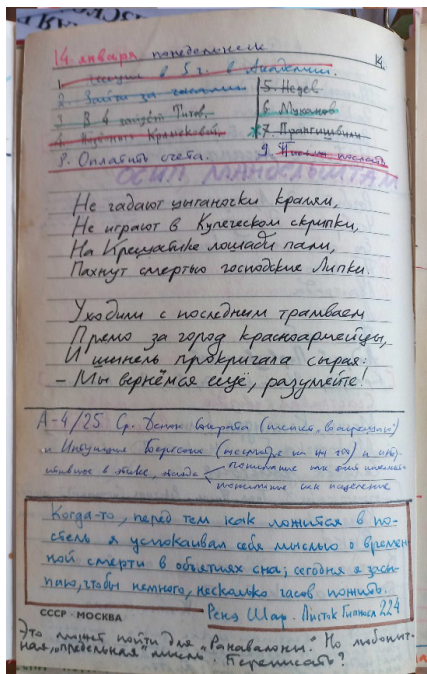
Стр. 165

ЧП — Дополнение к A-13/27 — стр.68. Лопасты как в машинах «морской флотации». Это сюжет?

<sup>7</sup> На кого сделана эта ссылка, требует дополнительного исследования.



Фото 5 и 6



Тут можно подробнее рассмотреть модель флотации. Чтобы отделить друг от друга различные вещества их сначала заливают водой, а затем перемешивают (например, с помощью вращающихся лопастей, как в миксере). Только после того, как получена равномерная взвесь этих веществ, они начинают отделяться друг от друга. Например, из смеси песка и глины, первым в осадок выпадет песок (как более тяжелое или крупнозернистое вещество), глина выпадет следующим слоем и т. д. Что нам дает эта метафора? Смыслы — это различные материи, вещества с разными свойствами. Текст — это флотационная жидкость — смесь различных веществ. Сюжет перемешивает смыслы внутри текста, чтобы машина заработала и начался процесс выпадения различных веществ (концептов, метафор) в осадок. Из них и возникнут, в итоге, разные смыслы. Форма в работе флотационной машины не важна; важна материя — свойства вещества. Обязателен ли в тексте сюжет? Текст — это уже флотационная машина, смыслы заключены в нем по определению<sup>8</sup>. Может ли сюжет не помогать, а мешать проявлению смыслов?

В этих фрагментах можно проследить и связь с Бартом, и определенное расхождение. ААБ открыто ставит вопрос о том, о чем Барт, практикуя «прерывное» письмо, напрямую не говорит — это вопрос о смысле. Смысл у Барта как бы выпадает в осадок просто по факту самого существования текста

<sup>8</sup> Везде в данных фрагментах подразумеваются осмысленные тексты или тексты, как их называл ААБ, «в принципе доступные пониманию».



(сколь угодно фрагментарного). Ответ на вопрос о роли сюжета для смысла у Барта будет, наверное, однозначным — сюжет мешает! Он затеняет «прерывность» бытия, он создает «иллюзию» смысла за счет наличия истории, он отдаляет нас от понимания нас самих. И тут уместно привести еще одну отсылку к другому фрагменту ААБ, одному из самых ранних в серии «А-фрагментов» — А-4/25 (Фото 7).

Стр. 14

А-4/25 Ср. Демон Сократа (шепчет «воспринимаю») и Интуиция Бергсона (несмотря ни на что) и интуитивное в этике

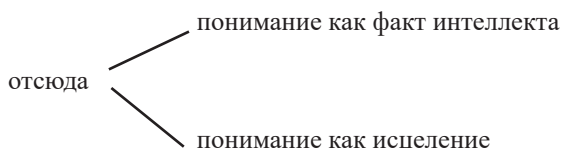
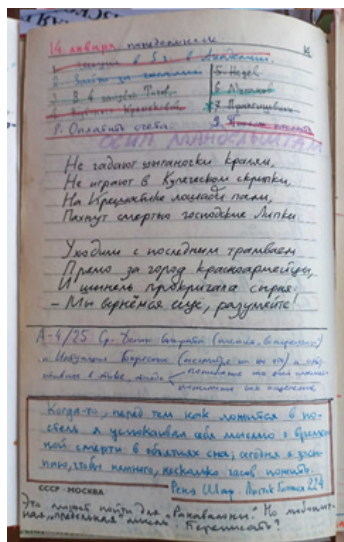


Фото 7



Здесь становится интересным целый ряд ассоциаций с Бартом. Безусловно, что «Фрагменты речи влюбленного» содержат в себе мощнейший исцеляющий эффект, что, скорее всего, входило и в замысел Барта (Барт 2002). Хотя эти фрагменты расположены в алфавитном порядке, любой человек, имевший опыт влюбленности, легко обнаруживает в этом наборе некое подобие сюжета — и это подобие хронологическое<sup>9</sup>. Мы можем говорить о том, что по прочтении всего текста «Фрагментов...» нечто выпадает в осадок: сложно назвать это смыслом в концептуальной (интеллектуальной) версии этого слова, но «понимание как исцеление» становится тем, что мы обретаем в итоге. И тогда гипотеза о том, что флотацию, выпадение смысла

<sup>9</sup> Хотя сами фрагменты не расположены в этом порядке — хронология позже «выпадает в осадок» вместо со смыслом.



в осадок, нам помогает осуществить сюжет (сюжет? сюжет как хронология? — все же с вопросительным знаком!), становится не такой уж далекой и от проекта Барта.

Но все же сходство очевидно — текст из фрагментов провоцирует инсайты и поэтому близок к исцелению. Хотя у Барта лопасти, работающие в машине, имеют источником мой собственный опыт, а не чью-то историю. То же самое можно, наверное, сказать и об инсайтах интеллектуальных. Работа с цитатами из блокнота ААБ и комментариями к ним подтверждает продуктивность данной метафоры. Сама техника «медленного чтения» базируется на фрагменте, который надо изучить — знание о полном тексте, из которого взят данный фрагмент, может в какой-то степени даже помешать процессу<sup>10</sup>.

### «Прерывное» письмо в общем хронотопе

Если рассматривать проект Барта по «прерывному» письму с попыткой сблизить письмо с жизнью субъекта и избавить его от иллюзии «непрерывности», которую мы получаем, пользуясь языком, он становится созвучным и проекту ААБ в его исследовании процессов понимания.

Самый первый том его записных книжек является и первой попыткой осуществить фрагментарное письмо, которое он впоследствии превратил в свой основной способ работы, а фрагменты, которые я выбрала для анализа, напрямую связаны с обоснованием такого типа письма.

Я отчетливо помню, как он «собирал» книгу «Наука понимать» (именно собирал!), которая потом переиздавалась как «Психологическая герменевтика». В середине листа А-4 была наклеена вырезанная из какого-то текста (или написанная от руки) цитата. Листы с цитатами раскладывались на всех доступных поверхностях. Он их рассматривал. Перекладывал. Потом выбирал какой-то из листов и начинал вокруг цитаты писать свой текст (конечно, при этом в ход шли уже и дополнительные листы чистой бумаги, которые исписывались целиком). Затем писался текст вокруг другой цитаты, затем вокруг третьей и т. д. После того, как все цитаты были окружены текстом, листы бумаги располагались в определенном порядке, иногда (довольно редко, кстати) с добавлением каких-то «переходов» и «связок». Переходы были не нужны не только потому, что текст оказывался связным, но, как я теперь понимаю, еще и потому, что им, связкам, было «отказано» в принципе. Письмо было принципиально фрагментарным.

То, что фрагментарность была делом принципа, доказывает и тот факт, что свою первую книгу «Семантика языка и психология человека» (1972) он переделал буквально за несколько недель до смерти. Он расчертил первоначальный вариант, удаляя крупные участки текста, а оставшиеся кусочки пронумеровал. Он начал обсуждать переиздание книги именно в таком формате, но сам этого сделать не успел. Уже после его смерти, к 85-летию юбилею, книгу так и издали под названием «Фрагменты (Семантика языка и психология человека)» (*Брудный* 2017).

<sup>10</sup> Подробнее о «медленном чтении» можно прочесть на сайте <http://raphp.ru>.



Зачем? Зачем и Барт писал подобным образом? Можем ли мы найти за этим некую общность? Может ли такое письмо быть понято как радикальное отрицание структурализма (а для Барта это был бы отказ от определенной части своей идентичности)? Как выбор такого письма для ААБ соотносился с теориями понимания и смысла (в которых структурные компоненты тоже были неизбежны, и он их, конечно, использовал)?

Не могу удержаться от еще одной цитаты (Фото 8 и 9).

Стр. 69

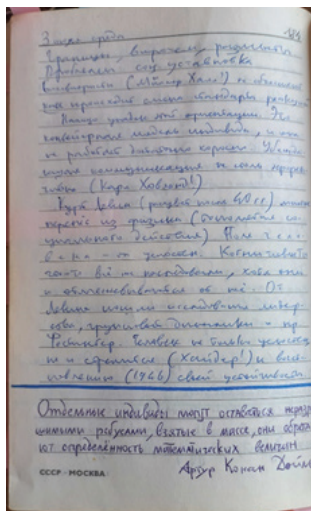
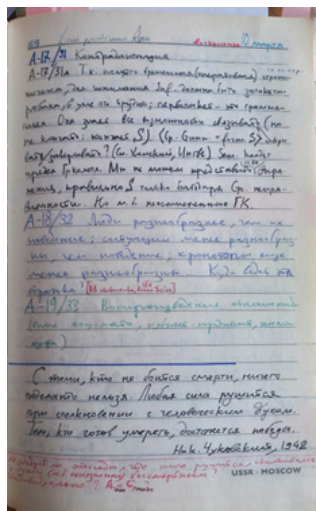
А-18/32

Люди разнообразнее, чем их поведение; ситуации менее разнообразны, чем поведение; хронотопы еще менее разнообразны... Куда ведет эта воронка? [NB статистика, 184 — Конан Дойль]

Стр. 184 (цитата на которую идет отсылка в скобках)

Цитата-афоризм внизу страницы: «Отдельные индивиды могут оставаться неразрешимыми ребусами, взятые в массу, они обретают определенность математических величин». Артур Конан Дойль.

Фото 8 и 9



Ключевым словом в этих цитатах, конечно, является слово «хронотоп» — понятие популярное в 1970-е годы в советской гуманитарной науке и ныне почти забытое. Хотя в блокноте ААБ Бахтин почти не упоминается, понятие хронотопа встречается несколько раз (возможно еще и потому, что ААБ имел медицинское образование, в молодости писал диссертацию по физиологии и, кроме Бахтина, хорошо знал и Ухтомского, так что его представления о хронотопе могли быть многомерны). «Хронотопы еще менее разнообразны»,





чем ситуации. А господствующий в литературе жанр, как писал сам Бахтин, определяется именно хронотопом. Можем ли мы эту идею Бахтина перенести из пространства литературы в пространство академического письма, для которого жанры тоже имеют значение? Сегодня ведь никто не пишет трактатов, так же, как и в XVI или XVII в. никто не писал статей...

Если да, то о чем нам может сказать близость между французским и советским философами, которые принадлежали к разным поколениям, но успели совпасть в своих жизнях в определенный период времени?<sup>11</sup> В чем особенность хронотопа, который заставил их выбрать фрагментарное «прерывное» письмо для выражения своих идей?

Мне представляется, что хронотоп того времени был зафиксирован Бартом в его знаменитой статье «Смерть автора» (Барт 1994). Смыслы больше не могут напрямую предлагаться или диктоваться «в открытую» убедительным (убеждающим?) авторским текстом. Текст создается автором как *нечто порождающее смыслы*, но эти смыслы возникают из текста самостоятельно, *при взаимодействии с читателем*. У ААБ эта мысль прослеживалась и в ранних работах, а уже в поздние годы у него вышла статья под названием «Текст как машина превращений», где эта идея прописана совершенно отчетливо (Брудный, Багдасарова 2007)<sup>12</sup>. И тогда уже неважно, насколько ААБ дорожил своими идеями, мечтал о признании и радовался как ребенок каждому достойному цитированию или ссылке на его работы (а он был по-детски тщеславен!). Мы уверенно можем говорить о том, что как минимум с 1974 г. (дневник начат, когда ему исполняется 42) он выбирает фрагментарное письмо. Письмо, при котором *приоритет по извлечению смысла отдается тексту*, смысл становится *материей текста*, он выпадает из него в осадок при чтении, при вращении лопастей машины «флотации», а эти лопасти — это то, *что в текст привносит читатель*, используя свою дискурсивную оптику и свой собственный жизненный опыт.

Барт написал «Смерть автора» в 1967 г., когда ему было 52, а «Фрагменты речи влюбленного» вышли в 1977 г. Эти временные и возрастные рамки говорят нам о том, что мы можем, по крайней мере, попробовать поразмыслить о существовании хронотопа, объединяющего движение мысли в Европе и позднем СССР. Если учесть, что исследования в сфере лингвистики, семиотики и структурной антропологии были одними из самых доступных в русскоязычных переводах и обзорах, то и философское осмысление многих феноменов и концептов в этой сфере могло сблизиться. Мне в данной конкретной связке Барта и Арона Брудного больше всего интересно то, что связь обнаружилась не в кибернетике или системном подходе, и даже не в структурной интерпретации текста. Близость проявилась на уровне экзистенциального вопрошания о том, как язык и текст связаны с нашим пониманием и с тем, как мы производим и находим смыслы. И проявилась она именно в самой *практике этого вопрошания, в «прерывном» письме*, в том, как автор создает из текста объект, порождающий смыслы, объект, открытый для понимания.

<sup>11</sup> Интересно, что Барт обсуждает возможность виртуальной встречи Ницше, Маркса и Фрейда, несмотря на поколенческий разрыв между ними (Барт 2016: 48).

<sup>12</sup> Редкий, если не уникальный, случай написания мной совместного текста с ААБ — моя часть, как я теперь это вижу — просто фрагмент на тему.



Возвращаясь к началу этого эссе, хочется повторить слова о важности анализа «чистого» движения мысли, не замутненного идеологией. Да, конечно, Барт был человеком левых убеждений, а ААБ был членом коммунистической партии. Да, хронотоп — это концепт напрямую связанный с исторической ситуацией, от которой наше мышление никогда не бывает свободно. Да, безусловно, мы не можем исключить политику из того, как мы мыслим. Убить в себе автора, сдать «на милость» читателя, позволить ему полную свободу быть субъектом чтения — это политическое решение. Но само движение к этому решению, само мышление, как пространство поиска истины — они превосходят сиюминутное и идеологическое как продукты истории. Они превращаются в фигуры логики и становятся чем-то вечным, чем-то, что останется грядущим поколениям, тем, что навсегда изменит их возможности думать и понимать.

## Литература

- Багдасарова Н.* Личность. Общее. Общение. Прогрессивная философия советской периферии // Понятия о советском в Центральной Азии: Альманах Штаба № 2 / сост. и ред. Г. Мамедов, О. Шаталова. Бишкек: Штаб-Press, 2016. С. 130–174.
- Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.
- Барт Р.* Фрагменты речи влюбленного. М.: Ад Маргинем, 2002.
- Барт Р.* Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Брудный А.* Метафизика игры // Апокриф. 1992. № 2. [Электронный ресурс]. <https://lizardian.livejournal.com/954463.html> (дата обращения: 15.09.2023).
- Брудный А.* Пространство возможностей. Бишкек: Фонд «Сорос-Кыргызстан», 1999.
- Брудный А.* Персонетика. М.: Лабиринт, 2003.
- Брудный А.* Психологическая герменевтика. М.: Лабиринт, 2005.
- Брудный А.* Фрагменты (Семантика языка и психология человека). Бишкек: Американский Университет в Центральной Азии, 2017.
- Брудный А., Багдасарова Н.* Текст как машина превращений // AUCA Academic Review 2007. № 2. С. 50–56. [Электронный ресурс]. [https://dspace.auca.kg/bitstream/123456789/93/1/Brudnyi\\_Bagdasarova\\_2007\\_2.pdf](https://dspace.auca.kg/bitstream/123456789/93/1/Brudnyi_Bagdasarova_2007_2.pdf) (дата обращения: 15.09.2023).



## Research Article

**Bagdasarova, N. Dimensions of the Chronotope of the 1970s: Fragmentary Writing in Academic Discourse (with examples from Roland Barthes and Aron Brudny) [Illyustraciia k hronotopu 1970-h: fragmentarnoe pis'mo v akademicheskom diskurse (na primere Rolana Barta i Arona Brudnogo)].** *Anthropologies*, 2023, No 1, pp.27-43, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/27-43>

**Nina Bagdasarova** | Ph.D., Professor American University of Central Asia (AUCA), Bishkek Psychology Department. Division of Social Sciences. | [bagdasarova\\_n@auca.kg](mailto:bagdasarova_n@auca.kg)  
nina.bagdasarova@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0008-4372-5454>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Keywords:** Aron Brudny, 'death of author', fragmented writing, Roland Barthes, sense, text

**Abstract:** The essay is devoted to the analysis of the diaries of the famous Soviet philosopher Aron Brudny from 1974 to 1989. The style of writing, which can be called «writing by fragments», is chosen for the analysis. We discuss the emergence of such writing in the 1970s in France and the USSR using the example of Brudny's diaries and books, in comparison with Roland Barthes' texts «A Lover's Discourse: fragments» and «How to Live Together», as part of a common chronotope. We offer an interpretation of the emergence and popularization of fragmentary writing in academia as a moment of shift in the understanding of the author's role in the production of meanings. In the 1970s, the focus of meaning-making moves from the figure of the author to the text itself, and to the reader who interacts with this text. To illustrate this thesis, materials from Brudny's diaries and Barthes' works are used.

## References

- Bagdasarova, N. 2016. Lichnost'. Obshhee. Obshhenie. Progressivnaia filosofia sovetskoi periferii [Personality. General. Communication. Progressive philosophy of the Soviet periphery]. *Ponyatiia o sovetskom v Centralnoi Azii: Almanakh Shtaba № 2*, eds. G. Mamedov, O. Shatalova. Bishkek: Shtab-Press: 130–174.
- Bart, R. 1994. Smert' avtora [Death of the author]. *Bart, R. Izbrannie raboty: Semiotika. Poetika*. M.: 384–391.
- Bart, R. 2002. *Fragmenty rechi vliublennogo* [Fragments of a lover 's speech]. M.: Ad Marginem.
- Bart, R. 2016. *Kak zhit' vmeste: romanicheskie simuliacii nekotorykh prostranstv povsednevnosti* [How to live together: romantic simulations of some everyday spaces]. M.: Ad Marginem Press.
- Brudnyi, A. 1992. Metafizika igry [Metaphysics of the game]. *Apokrif*, 2. URL: <https://lizardian.livejournal.com/954463.html> (accessed 15.09.2023).
- Brudnyi, A. 1999. *Prostranstvo vozmozhnostei* [The space of possibilities]. Bishkek: Fond Soros-Kyrgyzstan.



- Brudnyi, A. 2003. *Personetika* [Personetics]. M: Labirint.
- Brudnyi, A. 2005. *Psikhologicheskaiia germenetika* [Psychological hermeneutics]. M: Labirint.
- Brudnyi, A. 2017. *Fragmenty (Semantika yazyka i psikhologiiia cheloveka)* [Fragments (Semantics of language and human psychology)]. Bishkek: Amerikanskii Universitet v Central'noi Azii.
- Brudnyi, A., Bagdasarova, N. 2007. *Tekst kak mashina prevrashhenii* [Text as a transformation machine] // *AUCA Academic Review*, 2: 50–56. URL: [https://dspace.auca.kg/bitstream/123456789/93/1/Brudnyi\\_Bagdasarova\\_2007\\_2.pdf](https://dspace.auca.kg/bitstream/123456789/93/1/Brudnyi_Bagdasarova_2007_2.pdf) (accessed 15.09.2023).



© Г.А. Шагоян

## «Беседы у дерева» Левона Абрамяна: «магический реализм» в советской этнографии

**Ключевые слова:** Левон Абрамян, советская этнография, культурная антропология, этнография в Армении, постмодернистская антропология, магический реализм

В статье рассматривается работа Левона Абрамяна «Беседы у дерева» как подход, альтернативный советскому академическому мейнстриму в этнографии 1970–1980-х годов. Работа интересна необычной формой изложения (сочетание текста, рисунка, пустых параграфов) и затронутыми вопросами позиционирования исследователя, опережая некоторые задачи, ставшие предметом обсуждения в постмодернистской культурной антропологии. Для их решения автор выдумывает особый жанр, где научное и художественное повествование переплетены настолько, что такой подход сравнивается с «магическим реализмом», где переплетаются действительность и легенды, невероятное становится правдоподобным и наоборот. Автор «Бесед» тоже пытается соединить распавшийся и обособившийся миры, но современного и древнего человека, исследователя и исследуемого, перемешивая их так, что граница между ними становится неуловимой. Такая перспектива, казалось, должна была вызвать противодействие со стороны позитивистской советской науки. Однако Левон Абрамян не только не был отвергнут академическими институтами, но эта работа была опубликована в научных изданиях и обсуждалась на конференциях. Задача данной статьи — показать, как в позднесоветской Армении могли создаваться подобные работы, результатом каких образовательных, культурных, досуговых практик они могли быть, и как выстраивались неформальные научные связи, позволяющие таким работам пробиться в академические издания.

Вслед за семиотикой, постструктурализмом, герменевтикой и деконструкцией много говорят о возвращении к прямолинейности и реализму. Но чтобы вернуться к реализму, надо сначала его покинуть! Более того, для признания поэтического измерения этнографии не нужно отказываться от фактов и точного объяснения предполагаемой свободной игры поэзии. «Поэзия» не ограни-

**Шагоян Гаяне Арутюновна** – ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной академии наук Армении, [gayashag@yahoo.com](mailto:gayashag@yahoo.com)

**Для цитирования:** Шагоян Г. А., «Беседы у дерева» Левона Абрамяна: «магический реализм» в советской этнографии // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 44-59, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/44-59>



чивается романтическим или модернистским субъективизмом: она может быть исторической, точной, объективной. И, конечно, она столь же условна и институционально детерминирована, как и «проза». Этнография представляет собой гибридную текстовую деятельность: она пересекает жанры и дисциплины.

*Джеймс Клиффорд (Clifford 1986: 25)*

Фасад советской науки — это прежде всего учебники, журналы научных государственных учреждений и серии публикаций, в основном издательства «Наука», со строгим позитивистским языком, с узнаваемыми идеологическими тропами, в целом, с общим пониманием того, как должен выглядеть научный текст. Рефлексия исследователя относительно своего влияния на полевой материал, сомнения по поводу его эссенциализации и претензий на «объективное описание», проблема позиционирования — вопросы, которые не обсуждались не только в советской этнографии, но и в мировой культурной антропологии — стали актуальны ближе к 1990-м годам, особенно после сборника «Writing Culture» (1986), ставшего манифестом постмодернистской антропологии. В этом эссе на примере «Бесед у дерева» этнографа Левона Абрамяна я попробую показать, что помимо фасадной науки советская этнография имела кулуарные ниши научной жизни, где исследователи, даже если и были оторваны от мировых трендов, тем не менее каким-то образом попадали в них, а иногда заходили в области, ставшие модными значительно позже. Как это происходило, за счет чего удавалось прорвать институциональные рамки и скрепы научной традиции? Вопрос наполняется дополнительным объемом, когда речь идет о периферии советской науки. Армянская академическая этнография, если и ориентировалась на какой-то центр, то это, конечно, была Москва, поэтому вполне правомочно рассматривать ее как провинциальную не только в отношении мировой гуманитарной мысли, но и относительно советской центральной, в основном сосредоточенной в московском институте им. Н.Н. Миклухо-Маклая (ср.: *Соколов, Тутаев 2013: 239–275*. См. также дискуссию там же: 11–236). Понятно, что в советской науке имеющиеся диаспоральные связи не могли играть особой роли. При этом, хотя и опосредованно, но больше повлияли репатрианты<sup>1</sup>, которые вместе с собой привнесли некие отличные от советских знания и практики, особенно в неформальное/домашнее образование детей в Армении, что в определенных ситуациях оказалось существенным преимуществом.

Учитывая отличающиеся от советского мейнстрима тексты Л. Абрамяна, который при этом не был изолирован, не был отторгнут официальной наукой, невольно возникает вопрос: возможно, позиция «провинциального ученого» давала какие-то преимущества и возможности для советского научного плюрализма? Или все же это была ситуация двойного контроля — республиканского и московского, и, наоборот, надо было ловко лавировать между ними?

<sup>1</sup> После геноцида армян в Османской империи, разехавшиеся по разным странам армяне переезжали в Армению несколькими репатриационными волнами в 1920–1930-е, 1946–1949 и 1970-е годы.



Обсуждаемая работа Левона Абрамяна «Беседы у дерева» — это собрание небольших эссе, интерпретирующих повседневное поведение и самоощущение человека, как они выражены в армянских (но не только) пословицах, поговорках, мифах, обрядах и праздниках. Эти эссе/беседы, как следует из аннотации книги, которая в полной версии была издана в 2005 г. (*Абрамян 2005*), вряд ли вписываются в какой-нибудь определенный жанр. Первые рукописи «Бесед» еще в 1970-е годы стали расходиться по друзьям, коллегам и знакомым. Их не только передавали друг другу, но читали вслух, переписывали от руки, прибегая к хорошо усвоенным в этих кругах практикам самиздата, хотя текст не был ни диссидентским, ни антисоветским — он был, скорее, не совсем советским. Несоветским его можно назвать как по непопулярным темам (секс, испражнения, суеверия), так и по форме. Например, текст поделен не на главы, а на нумерованные параграфы. Некоторые абзацы представляют собой не письменные тексты, а ссылки на художественные произведения (рисунки, фильмы), причем не только представленные (§ 12) в работе, но и отсутствующие (§ 17, 113), это мог быть параграф — период времени, без каких-либо дополнительных пояснений (§ 197: февраль — ноябрь 1988 г.).

Когда один из вариантов «Бесед» в перестроечные 1980-е опубликовали в «Советской этнографии» в рубрике «На стыке жанров» (*Абрамян 1988: 121–131*), эту работу окрестили «антропологической поэзией». Кто-то предлагал относиться к «Беседам» как к философской антропологии (*Абрамян 2005: 4*), одна из московских коллег обозначила ее как «любимую эротическую литературу». Редакция «Советской этнографии» увидела в этом изложении параллели с магическим реализмом. Но когда в 1970-х стали переводиться работы латиноамериканских авторов, развивших этот жанр<sup>2</sup>, Л. Абрамян еще не был с ними знаком, а значительная часть «Бесед» тогда была уже написана и были отработаны основные принципы изложения. Но думаю, публикация книг в жанре магического реализма помогла восприятию этнографических комментариев Абрамяна в форме медитации и внутреннего диалога и сделала возможной их издание в 1988 г. в ведущем научном журнале, пусть в статусе «экспериментального текста».

Если кто-то и повлиял на Абрамяна, то это был не классик магического реализма Г. Маркес, а другой латиноамериканский автор, Х.Л. Борхес. Однако и с его работами Абрамян познакомился после первой публикации «Бесед» в 1979 г. (*Абрамян 1979: 55–84*), и влияние этого автора сказалось, скорее, на его постсоветской книге «Armenian Identity in a Changing World» (*Abrahamian, 2006*), где отдельные нарративы армянского национального дискурса изложены как расходящиеся тропы, в подражание идеальному лабиринту Борхеса (1981). Более того, некоторые очерки из «Бесед» (например, § 206) были переработаны в научный текст и в таком виде включены в монографию про армянскую идентичность (*Ibid.: 131–132, 233–234*).

Вообще «Беседы» на долгие годы стали параллельным строгому академическому изложению миром, откуда автор черпал темы для своих последующих научных публикаций (например, § 15–19, 29–31, 128–137), или наоборот, уже

<sup>2</sup> Первый перевод работ Г. Маркеса на русский язык появился в 1971 г. (роман «Сто лет одиночества»), другие основные работы также были переведены в 1970-е годы.



опубликованные научные статьи переписывал в эссе для «Бесед» (например, § 150–155 или 201–202). Они стали пристанищем, куда автор уходил, чтобы избавиться от сковывающих скреп позитивистской рамки, но из него лучше открывались гуманитарные проблемы изучения человека.

В этом смысле «Беседы» были скорее антропологией, чем этнографией. Это были рассуждения о человеке в контексте относительности своей культуры, с герменевтическими заходами и структуралистскими интерпретациями, но описывающие ситуацию, когда «поэзия, магия, наука и искусство еще не были расчленены, но с учетом сегодняшнего состояния знания и нашей необратимой расщепленности» (Абрамян 2005: 4).

«Беседы у дерева» не были задуманы для публикации, они писались как дневник, где отменялся привычный «хронотоп» антропологического исследования: время и место. Сначала автор планировал, что в книге будет 365 эссе, но позже решил избавить читателя от такого «календарного» чтения, сделав книгу принципиально открытой и «бесконечной». Она была не только всеохватной — мало ли «всеобщих историй» — но находилась как бы вне времени<sup>3</sup>, где «первобытный человек» синкретизировался с современным. Это был незаметный переход в структуралистскую парадигму, близкую к позиции К. Леви-Строса. Предметом исследования становилась не столько конкретная культура, сколько структура человеческого мышления, реконструкция «мирового человека» — одного из популярных образов семиотической антропологии. Но, в отличие от структуралистов-семиотиков, в «Беседах» это делалось в лучших традициях постмодернистов, там нет субъектно-объектных отношений с описываемым полем.

Хотя работа названа «Беседами», но непонятно, кто с кем беседует: учитель с учеником, современный человек с первобытным, этнограф с туземцем или это беседа с самим собой? Можно бесконечно продолжать этот ряд потенциальных собеседников, но важно то, что в итоге была задана рамка для появления ощущения интертекста. По ходу диалога образы собеседников уходили в тень, становились неуловимыми, иногда сливались, менялись местами, но никогда не приобретали какой-либо субъектности. Автор осознанно уничтожал «авторство» и образ «этнографа-наблюдателя». С этой целью он убрал свой второй параграф, где в первой версии работы был указан более или менее осязаемый собеседник, сложно сказать, который из двух. Абрамян разработал свои принципы редакции текста, главным из которых было не редактировать эссе после написания, а только редуцировать — сокращать или вовсе убирать какие-то параграфы, но при этом оставляя их след — нумерацию. Тем самым текст приобретал большую неопределенность или, если хотите, «магическую реальность». Например, к отсутствующему второму параграфу автор в последующих эссе делал несколько отсылок, где упоминал собеседника оттуда так, как если бы читатель имел возможность прочитать этот параграф. Такое грубое нарушение «научного аппарата» (отсылка к несуществующему тексту) вводило не только дополнительную интригу, но и выдавало «несерьезность» автора, присущую постмодернистской художественной литературе.

<sup>3</sup> В издании «Бесед» 2005 г. последний абзац помечен как 207-й, однако ряд абзацев отсутствует — автор удалил их по своим соображениям, хотя они могли призрачно появляться как ссылки.





Подобное отношение к своему предмету сложно найти в научной антропологии. Неслучайно веселую этнографическую зарисовку о Шекспире в буше (*Bowen 1966*) Лоре Бахоннан пришлось определить как роман, а себя подать под псевдонимом Баувен (*Clifford 1986: 13, 270*). С учетом похожей несовместимости принципов постмодерна с предшествующими научными парадигмами антрополог С.А. Тайлор доказывал неизбежность гибели научной мысли и необходимость поиска новых форм «диалога» вместо этнографического монолога, отсылающего к «первичному тексту» туземца. Тайлор считал, что такой текст еще не написан. Поэтому, единственный из всех авторов-постмодернистов, участвующих в сборнике «*Writing Culture*», он не разбирает конкретной работы, поскольку пока не нашел объекта своего анализа. Более того, он сомневался, что такая работа в принципе возможна. Но его описание «будущей этнографии» мне кажется наиболее точным описанием «Бесед»: «[Постмодернистская этнография] выдвигает на первый план диалог, а не монолог, и подчеркивает характер сотрудничества этнографической ситуации в отличие от идеологии трансцендентального наблюдателя. Фактически она отвергает идеологию «наблюдатель-наблюдаемый», когда ничего не наблюдается и нет никого, кто был бы наблюдателем. Вместо этого происходит взаимное, диалогическое производство дискурса, своего рода рассказа. Мы лучше понимаем этнографический контекст как кооперативное повествование, которое в одной из своих идеальных форм привело бы к полифоническому тексту, ни один из участников которого не имел бы решающего слова во фреймировании рассказа или всеобъемлющем синтезе — дискурс о дискурсе. Это может быть просто сам диалог или, возможно, ряд сопоставляемых паратактических рассказов об общих обстоятельствах, как в синоптических Евангелиях, или, возможно, только последовательность отдельных рассказов в поисках общей темы, или даже контрапунктическое переплетение рассказов, или темы и вариаций. В отличие от традиционного рассказчика сказок или своего коллеги-фольклориста, этнограф не стал бы сосредотачиваться на монофоническом исполнении и повествовании, хотя он и не обязательно исключал бы их, если бы они были уместны в контексте» (*Tyler 1986: 126*).

Понятно, что Абрамян, писавший свои «Беседы» в начале 1970-х, занимавшийся культурой австралийских аборигенов, с которыми ему так никогда и не довелось поработать вживую, был далек от проблем позиционирования автора, которые в постмодернистской антропологии ставились в первую очередь именно в отношении к своему полю. В «магическом реализме» Абрамяна трансцендентные границы «своего» и «чужого» легко пересекались его двумя собеседниками. Меняясь местами, они охотно объясняли друг другу логику своего видения «первобытно-современного» мира, не особо задумываясь над проблемами жанрового фреймирования их диалога.

Поскольку повествование ведется от первого лица, причем в случае обоих собеседников, с обильным использованием армянского фольклорного материала, создается ощущение, что это автоэтнографический текст<sup>4</sup>, что также делает больше отсылок к постмодерну, чем к семиотике или структурализму, с которыми соотносил себя Абрамян-этнограф. Он никогда не претендовал на постмодерн. Да и про интерпретативную антропологию Абрамян

<sup>4</sup> Ср. с оценкой Нормана К. Дензина, который предлагает рассматривать автобиографию как постмодернистскую этнографию для перехода с позиции описания народов к позиции этнографии на основе эксперимента и собственного опыта (*Denzin 1989*).



узнал лишь в 1990-х годах, когда появилась возможность лично встретиться с Клиффордом Гирцем. Видимо, поэтому в абрамянском сочинении нет постмодернистского высокомерия к предшественникам-позитивистам или структуралистам. Они не только не «отменяются», но структурализм как минимум просвечивает через весь его текст, если не через все работы. При этом постмодернистская форма «Бесед» не дань моде, которая должна была наступить, как мы знаем, лет через 20–30, а свой изобретательный путь к вопросам, ставшими существенными в антропологической рефлексии конца XX в. В 1970-е же годы Абрамян просто обходит проблему «объекта исследования», как и признанные параметры научного описания. Ему неинтересны эти формальные рамки, которые сделали бы такую работу практически невозможной. Его текст притягателен тем, что он, не замечая этих нерешенных вопросов, пытается передать свое понимание Человека — объекта исследования антрополога — как некой общей философской проблемы. Эта рефлексия антрополога и первобытного мыслителя в одном лице (или в диалоге), в отличие от самобичевания постмодернистских антропологов, не деконструирует науку со слабой перспективой пересборки, а, наоборот, заманивает в увлекательную художественную среду, где этнография живет по своим правилам, придуманным или обнаруженным автором. В «Беседах» художественный и научный жанры настолько переплетены (достаточно взглянуть на ссылочный аппарат, где перемежаются научная и художественная литература), что читатель не может их идентифицировать. Но этот текст его увлекает, а в советской действительности еще и отвлекает — от реальности, в том числе от политической повестки советской этнографии (Ср. *Хири* 2022). Подозреваю, что «Беседы» были востребованы и расходились по рукам в 1970–1980-х годах в первую очередь из-за неординарности формы и художественного изложения. Тогда как вышедший в форме отдельной книги наиболее полный вариант в издательстве «Языки славянской культуры» в 2005 г. остался почти незамеченным. К тому времени читатель уже был избалован постмодернистскими текстами и в художественной литературе, и в научной. Отдельными монографиями стали выходить различные автоэтнографии и исследования, оформленные как диалог с информантом, которого стали вежливо называть «собеседником», оставляя за ним право на собственный голос. Открывая площадку для этого голоса, аналитика исследователя часто заменялась большими цитатами из интервью, закрепляя новую научную «нормаль». В этом смысле текст Абрамяна совершенно не постмодернистский, вопрошающий и отвечающий там абстрактны и взаимозаменяемы. Здесь важнее «вопросо-ответная» форма, которая скорее заимствована из индийских «Брахман», чем из этнографического опыта или какой-либо научной традиции.

Как же стало возможным написание такого текста в 1970-е годы? Чтобы ответить на этот вопрос, поближе познакомимся с биографией автора и средой его становления<sup>5</sup>.

Левон Абрамян (1947 г.р.) начал писать «Беседы» еще до того, как стал профессиональным этнографом, и это один из, видимо, самых существенных факторов, объясняющий формат этой работы. Прежде чем поступить в аспирантуру в московский Институт этнографии, Абрамян успешно окончил фа-

<sup>5</sup> Основные факты биографии взяты из интервью с Левонем Абрамяном, опубликованным на армянском языке (Ушрицянц 2022: 234–240; Շաղոյան 2017: 310–317).



культет физики Ереванского государственного университета, где еще два года преподавал курс «молекулярной физики». То есть это не случай ухода в гуманитарии, потому что «не получилось» в точных науках. На вопрос, как произошел раскол с физикой и уход в «лирики», он отвечает, что раскола не было, поскольку вопросы происхождения человека его интересовали всегда: до поступления в ВУЗ, во время учебы и после. На факультете физики, куда почти полностью перешел его школьный класс с математическим уклоном, ему было интересно учиться, и в университетские годы он не задумывался над тем, что надо менять факультет или профессию. При этом первое выступление на студенческой конференции физиков Абрамян делал относительно переинтерпретации проблем, поднятых в работе Фрейда «Тотем и табу». С точки зрения сегодняшних стереотипов о советской системе образования, да и времени в целом, меня, конечно, смущает сама возможность такого выступления в Ереванском государственном университете. Впрочем, Левон был увлечен Фрейдом еще в школе (в 1964–1965 гг.), где работы психоаналитика, которые хотя и не были запрещены, но расходились в основном в распечатанных на машинке версиях, в том числе и среди учеников. Они сыграли роковую роль в биографии школьника Левона, который решил рассмотреть роман М. Горького «Мать» именно с психоаналитической перспективы, вклеив в свое школьное сочинение заранее приготовленные иллюстрации. То есть принцип сочетания текста с рисунками (что использовалось не раз в «Беседах»), где рисунок — не просто иллюстрация, а самодостаточный текст, у него сформировался уже в школьные годы, когда они вместе с другом Гагиком Карамяном издавали школьную юмористическую газету «Карабл» (аббревиатура от КАРамян и АБрамян Левон) с карикатурами Левона. За содержание сочинения Абрамян получил кол, с пояснением «за пренебрежительное отношение к советской литературе», из-за чего окончил школу не с золотой, а с серебряной медалью. Но на факультете физики, где концепция Фрейда рассматривалась не в контексте советской литературы, а проблем близнечества и дуальной организации, она оказалась вполне ко двору.

Другой вопрос, как и почему будущего физика могла заинтересовать такая этнографическая проблема. После реабилитации погибшего в советском лагере в 1943 г. А.М. Золотарева в 1964 г. вышла его книга «Родовой строй и первобытная мифология», которую Левону подарил его друг, будущий фольклорист-герменевт Вардан Айрапетян. Работа Золотарева определила не только дальнейший интерес Абрамяна к проблемам первобытных социальных организаций, но и подсказала поле, где искать ответы на заинтересовавшие его вопросы — в культуре австралийских аборигенов. Именно тогда Левон начинает писать свои первые размышления в форме бесед по настоянию того же Вардана Айрапетяна, ставшего основным собеседником и адресатом многих текстов Абрамяна. Но интерес к проблемам дуальных организаций, мифологеме близнечества и другие подобные вопросы продолжали оставаться в пределах внеинституционального интереса Левона, скорее, как хобби. А увлекался он многим.

Советская система образования позволила Левону еще школьником ходить в кружок кинолюбителей при Дворце пионеров, что определило его глубокий интерес к кино. Впоследствии он с удовольствием принял предложение сняться в фильме Сергея Параджанова «Цвет граната». Интерес к культуре Индии стал поводом для того, чтобы они с другом стали по самоучителю



учить санскрит (друг, химик Ашот Амбарцумян, впоследствии опубликовал на армянском переводы некоторых стихов из Панчатантры). Тогда же, во второй половине 1960-х годов до «советских хиппи» доходит увлечение йогой и медитацией, что не обошло и Левона. В «Беседах» мы можем услышать отголоски всех этих «практик девиантного досуга» позднесоветского человека, которые с трудом сочетались со стереотипным образом *homo soveticus*. Несоответствие этому образу тем больше с учетом того, что именно поколение, родившееся в поздние сороковые и пятидесятые, можно считать собственно советским, поскольку в школе их не только учили по советской программе, но и преподавали люди, которые сами были обучены в советской школе.

Конечно, было еще и семейное воспитание родителей, дедушек и бабушек, рожденных не в советской стране, а в случае Левона успевших пожить в двух империях — Персидской и Российской. Но его родители, инженеры-строители водного хозяйства, более или менее успешно вписались в советскую производственную систему (впрочем, пару раз они чудом избежали ареста и ссылки). Вопреки советской атомизации общества, бабушка Левона своим примером научила его глубоко переживать боль других — важное профессиональное качество эмпатии этнографа.

Но не менее важным оказалось влияние другого учителя детства — домашнего преподавателя английского языка Газароса Чкеряна, приехавшего из Греции, где он после того, как потерял всех своих родных во время геноцида армян в Турции, попал в детдом. На волне армянской репатриации (*Panosian* 1998: 72–102; *Մտմամբ* 2010) Чкерян переехал в СССР, стал преподавать английский в медицинском институте, но за невинный анекдот, рассказанный на уроке, был сослан в Сибирь, где заболел туберкулезом, отчего впоследствии умер. Но ни туберкулез, ни ссыльное прошлое не были помехой тому, чтобы отдавать ему на домашнее обучение детей в Ереване после его возвращения из ссылки. Как вспоминает Левон, многие его ровесники учились у Чкеряна. Вообще домашним преподаванием иностранных языков тогда занимались в основном репатрианты, которых в волну 1946–1949 гг. прибыло в Армению около 100 тысяч человек. Это, кстати, отразилось и на том, что в Армении сформировалась неплохая переводческая школа, да и выпускники некоторых специализированных языковых школ, где преподавали те же репатрианты, отличались хорошим знанием разных иностранных языков, а не только русского.

Для Абрамяна знание английского стало важным преимуществом, когда он решил переквалифицироваться из «технарей» в «гуманитарии» (многие работы он читал в оригинале задолго до того, как они были переведены на русский), а в позднесоветские годы, с учетом знания английского, его назначили курировать иностранных специалистов, командированных в Академию наук Армении. Это знание позволило ему также стать одним из первых выездных армянских этнографов.

Другим важным учителем Левона, который повлиял на его мировоззрение, был художник-реставратор Акопджан Гарибджанян. Сложно сказать, почему Левон его называет своим учителем, поскольку он у него не обучался рисованию, но познакомился с ним в качестве молодого художника. Поводом послужил отказ в 1972 г. принять на молодежную выставку авангардного искус-



ства в Ереване его сюрреалистическую картину «Незабываемое утро 1911 г.» (вошедшую в «Беседы у дерева», § 113), прошедшую три художественных совета. Но блюстители из ЦК комсомола ее не пропустили. Тогда член жюри, известный армянский художник Минас Аветисян, который отстаивал работу на худсоветах, решил показать ее старому мастеру — Гарибджаняну, человеку с непростой судьбой. Во время геноцида его семья бежала из турецкого Сурмалу в Тифлис. Там он женился на местной немке, которую вместе с дочерью во время войны сослали в Казахстан, а оттуда они переехали в Германию. Связь с семьей была навсегда потеряна, и Гарибджанян жил свои последние годы отшельником в Ереване. Благодаря «Незабываемому утру» началась долгая дружба Левона с художником, у которого он перенял несколько отстраненный, неспешный взгляд «наблюдателя», который смотрит на мир поверх суеты. Лучше всего этот «взгляд» передает рассказ Левона о своем учителе, который как-то во время работы над реконструкцией старой двери обронил: «Работу надо делать так, как будто впереди целая вечность». Это, конечно, не лучший совет ученому, которому сегодня надо укладываться в дедлайны, порхать из одного проекта в другой. Но для советского ученого, который мог себе позволить писать в стол или жить параллельно институциональной науке в мире своих интересов, этот совет оказался зерном, попавшим в хорошо удобренную почву. Левон писал и пишет свои «Беседы» так, как будто перед ним вечность, правда, постсоветский быт меньше к этому располагает.

Эти образы необходимы, чтобы лучше представить себе возможные миры позднесоветского человека в Армении, пусть не среднестатистического, но тем не менее одного из вариантов локальных сред, которые, как мы узнали из работы А. Юрчак (*Юрчак 2005*), весьма успешно сосуществовали и уживались с перформативным официозом. К сожалению, нет подобных работ относительно других советских республик, где повседневные практики отличались не только от официальной картины мира, но и от российской неформальной. Неслучайно, например, в советское время ходила шутка, что у СССР есть свои США и ФРГ, это Соединенные штаты Армении и Федеративная республика Грузии. В данном случае локальные отличия повседневности важны, поскольку «Беседы» были написаны до становления Абрамяна профессиональным этнографом, и фактически отражали мир молодого интеллектуала-одиночки в Ереване, своего рода «фриульского мельника» XX в. Другой вопрос, как же ему удалось не только писать, да и жить в отличной манере (например, он был известен как один из модников, последователей ереванских стиляг), но и вписаться при этом в официальную советскую науку, поступить в аспирантуру (без гуманитарного образования), вовремя защитить диссертацию, вернуться в армянскую академическую жизнь, продолжать писать «Беседы», издать их в советском научном журнале?

Предложение поступить в аспирантуру по этнографии поступило от отца однокурсника и близкого друга Левона, Гранта Аракеляна, в доме которого они часто обсуждали интересующие обоих «технарей» проблемы далеко не только физики. Грант впоследствии издал несколько монографий по философии математики и физики, а по возвращении Левона из Москвы стал одним из соавторов «Разговора о круглых и абсолютных числах»<sup>6</sup>, которые писали

<sup>6</sup> Части этой работы будут опубликованы в 2023 г. в специальном выпуске «Армянского гуманитарного вестника» (журнал Института археологии и этнографии НАН РА, выходящий на русском и английском языках), посвященном памяти Вардана Айрапетяна.



четыре друга (помимо Гранта и Левона, это были герменевт Вардан Айрапетян и этнограф Ара Гулян). Но это было гораздо позже, в начале 1980-х годов. А тогда, в 1970-е, отец Гранта, директор Института археологии и этнографии в Ереване археолог Бабкен Аракелян организовал встречу Левона с заведующими отделом этнографии Дереником Вардумяном и отделом этносоциологии Эммой Карапетян. Они должны были протестировать его и определить, стоит ли посылать его в целевую аспирантуру по этнографии в Москву. Левон дал им почитать свои «Беседы», которые к тому времени уже были в некотором объеме написаны. Под впечатлением от прочитанного Вардумян посоветовал почитать брошюру армянского философа Г. Брутяна о гипотезе Сепира-Уорфа (Брутян 1968). На что Левон признался, что не читал Брутяна, но вкратце пересказал гипотезу Сепира-Уорфа, которую хорошо знал по работе самого Уорфа. Это впечатлило экзаменаторов, как и знание в целом имеющейся на тот момент этнографической литературы. В итоге они довольно серьезно отнеслись к «Беседам». Более того, некоторые эссе стали поводом для обсуждения вопроса, что считать предметом изучения этнографии — локальную культуру или общечеловеческие структуры мышления.

Эта дискуссия продолжилась в Москве, куда вместе с будущими участниками очередного Конгресса антропологов и этнографов СССР собрались и некоторые этнографы из ереванского института, в том числе и Д. Вардумян. Левон Абрамян присоединился к ним (за свой счет), чтобы в Москве обсудить возможность аспирантуры, найти руководителя. Спор о предметном поле этнографии продолжился дома у Сергея Александровича Арутюнова, где традиционно принимали ученых из Армении. Поводом послужил один из эпизодов «Бесед». Левон утверждал, что, изучая реакцию человека на перебегающую ему дорогу черную кошку, этнограф должен поставить вопрос, почему человек делает обороты в левую сторону, и что означает начало и конец пути. Вардумян же настаивал, что в этом случае этнограф должен ставить вопросы, «почему кот и почему в Армении». Отметив, что это не альтернативные вопросы, Арутюнов тем не менее признался, что ему постановка Левона нравится больше. Он поддержал Левона не только в этом споре, но и в дальнейшем всячески опекал. Можно сказать, что это был первый зеленый свет «Беседам» в профессиональной среде, что удивительно, поскольку в эссе игнорировались этнические рамки культур, на установление, понимание и канонизацию которых во многом работала советская этнография, внося свой посильный вклад в идеологический тезис «национальное по форме, социалистическое по содержанию» (См. Хирш 2022).

На окончательное решение Левона в 1974 г. поступать в аспирантуру повлияло совершенно не связанное с наукой событие. Дело в том, что после того, как он снялся в фильме Сергея Параджанова «Цвет граната», он подумывал о карьере в мире кино и уже примерял на себе роль ассистента Параджанова в фильме по мотивам сказок Андерсена, над которым тот начал работать. Но в этом году кинорежиссера арестовали, и Левон решил, что альтернативой кино может стать только этнография. Сама проблема выбора между этими двумя перспективами говорит о «романтизированном» восприятии этнографии (ср. образ «чудака-антрополога», сложившийся еще в колониальной антропологии XIX в.) (Клакхон 1998: 25–36), видимо, самого «магического» из советских «реализмов». Расширение культурных рамок вне пределов этнического (Левона не волновали экзотизирующие описания



традиционного народного быта) было возможно разве что в контексте исследования первобытных культур. В аспирантуру Института этнографии АН СССР он поступил с темой диссертации «*Особенности отражения дуальной организации в праздничной жизни и мифологии (по материалам Австралии и Океании)*». Руководителем работы согласился стать Абрам Исаакович Першиц, возглавлявший сектор истории первобытного общества.

В годы аспирантуры Абрамян подружился с Игорем Крупником, который в те же годы тоже учился в аспирантуре, но одновременно работал секретарем Московского филиала Географического общества СССР (МФГО). Он организовал в этом Обществе семинар, где Левон представил некоторые эссе из «Бесед», а в 1979 г. опубликовал их в небольшой брошюре Географического общества тиражом в 500 экземпляров (Абрамян 1979: 55–84). Даже такой небольшой для советских времен тираж должен был пройти цензуру. Но на работу Левона не обратили внимания, видимо, потому что там была другая громкая история со статьей М.А. Членова, которую редактор отказывался принимать. Редколлегия вопрос разрешила необычным образом — автора со скандальной статьей оставили (Членов 1979: 36–43), но поменяли редактора выпуска. Подобные развороты, конечно, не самый привычный порядок в советских издательствах, но поздние советские годы имели множество лагун идеологического контроля, куда с одинаковым успехом пробивались и новаторские работы, и около- или квазинаучные теории, которым позволялось существовать, но на них обычно не обращали внимания.

Второй раз «Беседы» публично были представлены в 1980 г. на конференции «Культурные взаимовлияния во всемирном историческом процессе» в п. Мозжинка, организованной советом молодых ученых Института стран Азии и Африки при Московском государственном университете. Ее инициатор, африканист Карен Мелик-Симонян, в те годы работал в редакции журнала «Наука и религия». В отличие от семинара в Географическом обществе, прошедшего на ура, здесь была и резкая критика, и похвала (в частности, со стороны С.А. Арутюнова). Прослеживая траекторию легитимации «Бесед», можно сказать, что, возможно, не последнюю роль в этом сыграли этнические сети, где «своих поддерживали», и личные дружеские связи (с Игорем Крупником и Михаилом Членовым, с которыми Левон ездил в экспедицию на Чукотку, а вместе с Игорем организовывал молодежные семинары в Москве). Конечно, личные связи играют важную роль в организации научной жизни в любом сообществе, но особенность позднесоветского контекста заключалась в умении игнорировать или умело обходить институциональные и идеологические правила, создавать «свои» пространства для производства интеллектуального продукта с пониманием и принятием того, что он не будет востребован государством, но при этом предназначен для узкого круга «посвященных» профессионалов.

В московской жизни «Беседы» обросли многими новыми параграфами, которые иногда писались буквально на ходу. Например, параграф 121 Левон писал в метро. Хотя основное время уходило на диссертацию, которая была вовремя закончена и успешно защищена (оппонентом был Вяч.Вс. Иванов). Тогда же, благодаря Вардану Айрапетяну, Левон познакомился с В.Н. Топоровым, который читал рукопись «Бесед» задолго до их публикации и беседовал о некоторых из них с Левоном.



Жанр «Бесед» был использован и в другой, коллективной работе с участием Левона, которую я упоминала — в «Разговоре о круглых и абсолютных числах», где участники беседы были уже конкретные люди, а разговор — не виртуальный, а вполне реальный — проходил регулярно по средам на протяжении нескольких лет (1981–1984 гг.) на квартире одного из соавторов. Мнение Топорова для участников бесед было настолько важно, что они пересылали ему новые главы. Эти «беседы» остались незаконченными из-за неразрешимого интеллектуального спора между философом-неопифагорейцем и филологом-герменевтом, но рукопись «Чисел» тоже передавалась из рук в руки. Сложности возникали, когда кто-то из коллег хотел сослаться на какие-то положения этой работы. В советское время сослаться на рукопись было не принято, это вызвало бы излишний интерес «бдящих» органов. Поэтому некоторые коллеги сослались на «Разговор о числах», которые якобы хранились в архиве Института этнографии и археологии. Внутри института никто особо не проверял архивы, и никто бы не стал оспаривать факт наличия там этой рукописи. В архиве института действительно до сих пор можно найти самые невероятные описания местных «летописцев», «этнографов-корреспондентов», которым институт зачислял описание локальной материальной и нематериальной культуры.

Во время всего написания «Разговора о числах» вопрос об их публикации также не рассматривался. Это были устные беседы и письменные тексты для себя и, опять же, узкого круга единомышленников. Подобные внекарьерные научные практики позднесоветского периода фактически компенсировали отсутствие публичных научных дискуссий, где не надо было оглядываться на цензуру. Параллельно кабинетной науке вполне процветала «кухонная», чему способствовала «экономика» советской науки. То, что не очень поощрялось официальными институтами, тем не менее становилось предметом исследования, исходя из личного любопытства ученого, ведь зарплата штатного научного сотрудника мало зависела от количества и качества производимой им формальной продукции. В каком-то смысле наука периода «стагнации», видимо, была наименее ангажированной. Спущенная на тормозах научная бюрократия могла даже получить финансирование на «внеидеологические» конференции и проекты. Причем «по краям империи» ангажированность была даже ниже, чем в Москве (ср. развитие семиотики в Тартусском центре или семиотические конференции в Армении). Московские друзья Абрамяна сильно удивились, когда узнали, какую исследовательскую тему («О концах тела»)<sup>7</sup> для текущего года тот закрепил за собой в Институте археологии и этнографии в Армении. Представить такую тему в Москве практически было невозможно.

Конечно, степень свободы сильно зависела не только и не столько от формальных институций, сколько от конкретных людей, отвечающих за них. И в Ереване можно было столкнуться с цензорами более строгими, чем в той же Москве. Например, Левону пришлось пересмотреть свою диссертацию, когда он готовил ее для публикации в Ереване. Местному цензору глава про табу показалась настолько подозрительной, что пришлось ею пожертвовать, чтобы книгу согласились издать (Абрамян 1983), хотя в Москве эта глава была напечатана без каких-либо проблем (Абрамян 1979: 106–117). Кстати,

<sup>7</sup> В работе рассматривались фольклорные тексты и обряды о волосах, ногтях, конечностях человека.





она была основана на упомянутом первом докладе, который Левон когда-то прочитал на студенческой конференции.

Тем не менее, ереванский Институт археологии и этнографии был гораздо более «свободным» пространством. Здесь заявленная Левоном тема о «концах тела» вызвала недовольство только лишь тем, что к концу года он действительно представил внушительный объем текста. Опасения вызвало не содержание, а сам факт написания, поскольку это было чревато эффектом прецедента и изменения правил для остальных, ведь институтская рутинная работа 1980-х годов вовсе не вменяла в обязательство ереванским этнографам производство текстов, тем более в срок. На деле ереванский институт стал еще одним местом для «бесед» коллег, которые приходили туда пообщаться, а не работать, что практически невозможно, когда у ученого не отдельное помещение, а одна комната на несколько человек. Но это были свои институтские «кухонные разговоры», которые ничем не уступали хорошим семинарам. Можно сказать, что наряду с формальной наукой, в тех же институтских стенах теми же актерами создавалась и неформальная наука, часть которой потом получала признание, представлялась в формате докладов на конференциях, а часть уходила в стол или становилась достоянием «устного» интеллектуального багажа.

Несмотря на то, что «Беседы» и обсуждаемые в них темы казались слишком абстрактными и не имеющими отношения к проблемам «на земле», неожиданным образом именно они стали одним из первых «прикладных» проектов армянской этнографии. Под самый занавес советской науки один из друзей Левона, психолог и психиатр Гагик Назлоян под впечатлением параграфов из «Бесед» о зеркальных двойниках разработал свой метод маскотерапии, основанный на создании портрета — «зеркального двойника больного». В поздние советские годы его московская клиника пользовалась большой популярностью, а в постсоветское время он открыл филиал и в Ереване. В книгу (Назлоян 1994), где Назлоян подробно описывает свой метод, были включены также соответствующие главы из «Бесед у дерева» (Абрамян 1994: 93–104). А интервью Левона с Гагиком Назлояном, где доктор рассуждает о перспективах своего метода, вошло в сборник под названием «Беседы у костра» (Назлоян, Абрамян 1994: 105–113). Если разговоры у костра нас отсылают к образу неформальных откровенных бесед (например, очень популярных в пионерских лагерях), то беседы у дерева не имеют такой прямой ассоциации, и невольно возникает вопрос, почему именно у дерева и какого именно. Объяснение названия этой работы лучше всего дает Т. Цивьян в предисловии к книге Г. Назлояна: «Это философские раздумья, название которых обращает нас к Древней Греции: философы, встречающиеся у портика, называли себя стойками, а те, кто беседовал друг с другом, прогуливаясь, — перипатетиками («гуляющими»). Здесь Учитель ведет беседу под деревом, но мы должны представлять себе не только раскидистый дуб, платан, липу и т. д., в тени которой расположились ученики, но и особую символику выбора места: это космическое дерево, дерево жизни, дерево познания» (Цивьян 1994: 10).

Это дерево у сегодняшнего читателя, наверно, вызвало бы ассоциации, скорее, с деревом из фильма «Аватар» режиссера Дж. Кэмерона, под которым не беседуют, а благодаря которому исцеляются. Образно говоря, «магический реализм» «Бесед у дерева» в «Беседах у костра» обернулся в «реалистическую магию» исцеления.



## Литература

- Абрамян Л.* Беседы у дерева // Советская этнография. 1988. № 5. С. 121–131.
- Абрамян Л.* Беседы у дерева. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Абрамян Л. А.* «Мифы о Начале» и проблема первого табу // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. С. 106–117.
- Абрамян Л. А.* Беседы у дерева (этнографические заметки) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира / ред. Г.И. Пучков, М.А. Членов. М.: Московский филиал географического общества, 1979. С. 55–84.
- Абрамян Л. А.* Беседы у дерева // Г. Назлоян, Зеркальный двойник: утрата и обретение, М.: Друза, 1994. С. 93–104.
- Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология, Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1983.
- Брутян Г. А.* Гипотеза Сепира-Уорфа: лекция, прочитанная в Лондонском ун-те в 1967 г. Ереван: Луйс, 1968.
- Клакхон К.* Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб.: «Евразия», 1998.
- Назлоян Г.* Зеркальный двойник: утрата и обретение. М.: Друза, 1994.
- Назлоян Г. М., Абрамян Л. А.* Беседы у костра // Г. Назлоян, Зеркальный двойник: утрата и обретение, М.: Друза, 1994. С. 105–113.
- Сokolov М., Тутаев К.* Провинциальная и туземная наука // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 239–275.
- Хириш Ф.* Империя наций. Этнографическое знание и формирование Советского союза, М.: НЛЮ, 2022.
- Цивьян Т. В.* Предисловие // Г. Назлоян, Зеркальный двойник: утрата и обретение, М.: Издательство «ДРУЗА», 1994.
- Членов М. А.* Языческий обряд низложения династии в Киевской Руси (реконструкция) // Обычаи и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира / ред. Г.И. Пучков, М.А. Членов, М., 1979. С. 36–43.
- Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение, М.: НЛЮ, 2005.
- Abrahamian L.* Armenian Identity in a Changing World. Costa Mesa, Ca: Mazda, 2006.
- Bowen E. S.* [Pseud. of Laura Bohannon], Shakespeare in the Bush // Natural History. 1966. August-September. [Электронный ресурс] <https://www.naturalhistorymag.com/picks-from-the-past/12476/shakespeare-in-the-bush>.
- Clifford J.* Introduction // Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, ed. by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Ca: University of California Press, 1986.



*Denzin N. K.* Interpretive Biography // *Qualitative Research Methods*. Newbury Park: Sage, 1989. Vol. 17.

*Panossian R.* The Armenians: Conflicting Identities and the Politics of Division // Charles King & Neil J. Melvin, *Nations Abroad: Diaspora Politics and International Relations in the Former Soviet Union*, New York: Routledge, 1998. P. 72–102.

*Tyler S. A.* Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document // *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Ca: University of California Press, 1986.

*Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Ca: University of California Press, 1986.

Ա. Ստեփանյան. XX դարի հայրենադարձությունը հայոց ինքնության համակարգում, Երևան, «Գիտություն», 2010.

Հ. Մարության, Հ. Մարությանի հարցազրույցը ՀՀ ԳԱԱ Թղթակից անդամ Լևոն Աբրահամյանի հետ (Ծննդյան 70-ամյակի առիթով) // Պատմաբանասիրական հանդես, 2022, էջ 234–240.

Գ. Շագոյան, Հարցազրույց ՀՀ ԳԱԱ Թղթակից անդամ Լևոն Աբրահամյանի հետ (Ծննդյան 75-ամյակի առիթով) // Պատմաբանասիրական հանդես, 2017. էջ 310–317.

**(перевод арм. на англ)**

*A. Stepanyan.* Repatriation of the XX century in the system of Armenian identity. Yerevan, «Science», 2010.

*V. Marutyan.* Marutyan’s interview with Corresponding Member of the National Academy of Sciences Levon Abrahamyan (on the occasion of the 70th anniversary of his birth) / *Historical and Philological Journal*, 2022, pp. 234–240.

*S. Shagoyan,* interview with corresponding member of the National Academy of Sciences Levon Abrahamyan (on the occasion of the 75th anniversary of his birth) // *Historical and Philological Journal*, 2017. P. 310–317.

**Research Article**

**Shagoyan G. Levon’s Anrahhamian’s “Conversations be the Tree”: “Magic Realism” in the Soviet Ethnography [“Besedy u dereva” Levona Abramiana: “magicheskii realism vsovetскоi etnografii]. *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 44-59, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/44-59>**

**Gayane Shagoyan** | leading researcher, Institute of Archeology and Ethnography, National Academy of Sciences of Armenia | [gayashag@yahoo.com](mailto:gayashag@yahoo.com) |

© **Institute of Ethnology and Anthropology RAS**



### Abstract

The essay considers Levon Abrahamian's work «Conversations by the Tree» as an alternative approach to the Soviet academic mainstream in 1970–80s ethnography. The work is interesting due to its unusual form of presentation (combination of text, drawing, empty paragraphs) and the issues raised by the positioning of the researcher, ahead of some of the tasks that have become the subject of discussion in postmodern cultural anthropology. Responding to them, the author invents a special genre, where scientific and artistic narratives are so intertwined that such an approach is compared with «magic realism», where reality and legend are intertwined, the incredible becomes plausible and vice versa. The author of the Conversations is also trying to connect the disintegrated and isolated worlds, but modern and ancient man, ethnographer and native, mixing them up so that the border between them becomes elusive. Such a prospect, it seemed, was bound to evoke opposition from positivist Soviet science. However, Levon Abrahamian not only was not rejected by academic institutions, but this work was published in academic publications and discussed at conferences. The purpose of this article is to show how such works could be created in late Soviet Armenia, what educational, cultural, leisure practices they could have resulted from, and how informal scolar ties were built, allowing such works to break into academic publications.

**Keywords:** Levon Abrahamian, Soviet ethnography, cultural anthropology, ethnography in Armenia, postmodern anthropology, magical realism



© М.Ю. Немцев

## «Эзотерическое сообщество» и антропологические знания в позднем советском обществе

**Ключевые слова:** антропология в СССР, Валентин Куклев, Евгений Шифферс, инфраструктура, оккультизм, позднесоветское общество, позднесоветский эзотеризм, советская философия, эзотерическая сцена, эзотерическое сообщество

В 1960–1980-х годах в СССР сформировалась коммуникативная среда, в которой обсуждались и развивались антропологические идеи и практики. В статье эта среда описана как «эзотерическое сообщество». Его составляли люди, реализующие собственные антропологические интересы и проекты в альтернативных официальной философии и науке формах. Для обозначения коммуникативного аспекта этого неформализованного сообщества вводится понятие «эзотерическая сцена». Ключевой особенностью антропологического знания полагается его актуальная или потенциальная связь с телесными практиками и другими возможностями экспериментов с повседневностью и собственной жизнью в целом. С помощью этих критериев — антропологического интереса и возможности его применения к самому себе — предложено отличать «эзотерическое знание» от «оккультного». В статье охарактеризована инфраструктура данного «эзотерического сообщества», состоящая из пространственной и информационной инфраструктур. Показана сложность его отношений с советским государством, которое стремилось ограничивать и контролировать распространение таких знаний, и в то же время фактически распространяло их через просветительскую пропаганду. В качестве кейсов кратко проанализированы биографии двух ярких представителей московского «эзотерического сообщества» — Евгения Шифферса и Валентина Куклева. Исследование «эзотерического сообщества» важно для полноты реконструкции всего процесса развития и распространения антропологических идей в позднесоветском и постсоветском обществе.

### Введение

Дискуссии и исследования антропологических проблем в позднем советском<sup>1</sup> обществе формировались в очень широком контексте. Для его понимания недостаточно исследования истории лишь дисциплинарно оформленной

**Немцев Михаил Юрьевич** — старший научный сотрудник Тюменского государственного университета. [nemtsev.m@gmail.com](mailto:nemtsev.m@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>.

**Для цитирования:** Немцев М. Ю., «Эзотерическое сообщество» и антропологические знания в позднем советском обществе // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 60-91. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/60-91>.

<sup>1</sup> Под «позднесоветским» понимается период истории СССР, связанный с оттепелью как модернизацией и затем с ее последствиями. Это период с середины 1950-х годов до конца существования СССР.



мысли. Необходима реконструкция конкретных обстоятельств развития и распространения идей и практик, удовлетворявших антропологические интересы самых разных людей. Для самопознания необходимы какие-то факты, теоретические концепции, опыт разнообразных практик. Соответственно под «антропологическими идеями» будем понимать все темы и направления исследований, связанные с прояснением вопросов самопознания, самоидентификации, с «проблемой человека» в широком смысле слова. Антропологические идеи образуют «общую почву» для философии, гуманитарных и естественных наук и религии.

Академические и образовательные институты и массовая культура не могли удовлетворить антропологические интересы. Православная церковь и тем более другие религиозные организации, потенциально предназначенные именно для этого, не имели достаточного влияния в атеистическом идеократическом обществе. Поэтому в ситуации «оттепельного» прекращения массового террора, «разворота» государственной идеологии к человеческому фактору, развития образовательной системы в СССР уже в 1960-е годы сформировалась среда, где люди, следуя своим антропологическим интересам, могли получать доступ к антропологическим идеям, экспериментировать с различными практиками и обмениваться результатами своих исследований.

Утвержденная государством философия марксизма-ленинизма, которая в СССР преподавалась в обязательном порядке во всех высших учебных заведениях, была практически лишена материалов для осмысления «проблемы человека». Она пыталась осуществлять гегемонию в том числе и на основе собственной антропологической модели (Kalashnikov 2016). Эта слабость идеологии вполне осознавалось и разработчиками курсов, и идеологами. Но идеологический аппарат государства больше не мог ни монополизировать источники интеллектуальных трансформаций, ни препятствовать распространению альтернативных антропологических идей самого разного происхождения.

Невозможность соотнести положения марксизма-ленинизма со своей собственной жизнью закономерно отчуждала тех, кто мог действительно интересоваться философией в поисках ответов на вопросы самопознания и самоидентификации. Поэтому движение в сторону «философской антропологии» (хотя это название таким образом не употреблялось) уже в 1960-е начинается и в официальной марксистско-ленинской философии, связанной с обеспечением функционирования государственной идеологии, и в среде тех, кто искал ей альтернативы в рамках того же дисциплинарного поля или выходя за его пределы (Альмов 2020; Устинов 2022). Это лишь одно из проявлений кризисного состояния «общественных наук» в целом, которое побуждало найти возможность ответить на свои вопросы самостоятельно.

Уже в 1960-е годы в СССР, в первую очередь в крупнейших городах, формируется среда таких самостоятельных антропологических исследований, обсуждений и экспериментов. Этот период завершается к середине 1980-х, когда «многие из лидеров... нашли возможность уехать на Запад, другие <...> стали активно налаживать контакты по интеграции в Западное сообщество т. е. вливаться в широкий спектр движения нью-эйдж; в то же время из-за границы стали приезжать представители различных Новых религиозных движений (Общества сознания Кришны, Церкви объединения и т. п.), составляя



активную конкуренцию нашей кружковщине» (Носачев 2012: 55). Таким образом, речь идет об истории периода с начала 1960-х по конец 1980-х годов. Этот период окончательно завершился при «открытии» бывшего советского общества и начале его быстрой культурной глобализации.

История этой среды образует важную часть истории антропологической мысли в СССР и России, хотя входившие в ее состав группы, течения и отдельные персоналии зачастую для современного взгляда совершенно маргинальны. После исчезновения СССР накопленные в этой среде тексты были открыто опубликованы, а сформировавшиеся в ней активисты получили возможность заявить о себе совершенно открыто, публиковаться, собирать учеников и т. д. Это повлияло на интеллектуальный и духовный климат постсоветского общества, в том числе на формирование многих исследователей и влиятельных авторов. В самом общем смысле история этой среды позволяет восстановить историю позднесоветского и постсоветского «антропологического воображения». Его источники, как это вообще свойственно воображению, крайне разнообразны, даже причудливы.

В первой части статьи представлена перспектива исторического описания и социально-антропологического осмысления этой среды. Она определяется здесь как «*эзотерическое сообщество*». Во второй части рассматриваются две биографические истории как примеры карьер в «эзотерическом сообществе». Главный вопрос этой статьи: кто и как обсуждал антропологические проблемы в 1960–1980-е годы в СССР<sup>1</sup>?

### К понятию «эзотерическое сообщество»

В 1974 г. московский философ Александр Пятигорский эмигрировал в Великобританию. Вскоре в первом номере эмигрантского журнала «Континент» он описал сообщества, которые оставил в СССР, предложив в работе «Заметки о метафизической ситуации» очерк этого коммуникативного пространства. Это был, по-видимому, первый опыт не просто художественного описания, но философской рефлексии всего этого коммуникативного пространства с точки зрения его участника (Пятигорский 1974: 211–224; 2012).

Пятигорский по умолчанию пишет о своем родном городе Москве. Он отмечает: в отличие от предшествующей истории, там стали думать о метафизике, «и до странности много» (Там же: 211). Он основывается на собственном повседневном опыте, в котором разговоры играли важнейшую роль, поэтому этот очерк подчеркнуто выделяет коммуникативные аспекты ситуации. «Метафизики просто говорят и пишут. Говорят не на семинарах, а просто со своими друзьями, тоже метафизиками. Пишут не для опубликования, а просто, чтобы не забыть» (Там же: 213). Под «метафизикой» он подразумевает здесь философское мышление вообще, в том числе и антропологические изыскания.

<sup>1</sup> В данной статье идет речь почти исключительно об истории, локализованной в г. Москве. Это существенное ограничение охвата, к сожалению, обусловлено как исследовательскими интересами автора, так и объективной неравномерностью в изучении интеллектуальной и общественной истории СССР. Любые процессы в столице обычно происходят интенсивнее и впоследствии удастаиваются преимущественного внимания исследователей, но столица не имеет монополии на них. Устранить такое пространственное (топологическое) неравенство принципиально важно для дальнейших исследований позднесоветского общества.



Пятигорский акцентирует эфемерность, или «промежуточность» положения участников «метафизической ситуации»: независимо от предшествовавшей дисциплинарной специализации и профессии, они думают (через них действует «безличная сила сознания») (Там же: 214) и приходят к «метафизическим идеям», которые обсуждают в подходящей для этого ситуации. Такая может возникнуть на официальной лекции или семинаре, либо на неформальном семинаре. Он выделяет три характерных аспекта «метафизической ситуации»:

1) для ее участников важнейшей проблемой является осмысление своей ситуации (т.е. противостояние давлению идеологии в процессе самопознания);

2) для них завершился период «неестественного» разделения философии на светскую и религиозную, поскольку они обнаружили «на своем собственном мышлении, что всякое *последовательное* философствование неизбежно приводит именно к религиозной метафизике» (Там же: 218). Поэтому обращение к религиозным текстам вполне легитимно вне принадлежности к какой-либо религиозной группе;

3) особую роль играет отношение к «проблеме номинации», то есть отказ «метафизиков» от самоидентификации как представителей или представительниц какой-либо существующей группы или института. «Метафизическая ситуация» описана Пятигорским как топос индивидуальных экспериментов в самосознании и самоопределении, в котором большую роль стали играть религиозные традиции. Принципиальным определением всей ситуации можно считать такое его высказывание: в «метафизической ситуации»

...мы имеем дело с экзистенциальной потребностью в самоотожествлении, которая может быть религиозно отрефлексирована. Именно в отношении рефлексии московская метафизическая ситуация обнаруживает с начала 60-х годов все более и более резкое разделение теоретически мыслящих людей на методологов, систематологов и чистых метафизиков, разделение, которое никогда (и слава Богу!) не было никак организационно оформлено, но всегда было весьма четко персонологически мотивировано (Там же: 223).

При этом можно говорить об отказе от «организационного оформления» в тех формах, которые были предложены государством. «Оформлением» являлась вся сформировавшаяся в тот период коммуникативная среда. В ней существенные для «официальных» государственных институций дисциплинарные границы не имели значения, хотя эта коммуникативная среда опиралась на них как на инфраструктуру (см. ниже).

«Персонологическая мотивация» здесь означает в первую очередь высокую самостоятельность в выборе участниками «ситуации» интересующих их тем и методов решения важнейшей проблемы — самопознания. Антропологический подход к ее исследованию позволяет рассматривать в этом сообществе прежде всего активистов со своими индивидуальными стратегиями. Определение ее как «метафизической» не вполне точно, поскольку ведущим для ее активных участников был антропологический интерес.





Центробежная ориентация по отношению к наличным официальным и традиционным институтам и заметная в текстах и воспоминаниях ориентация на познание и восстановление неких забытых («древних») или экзотических антропологических знаний и методов позволяет назвать все множество активистов, о которых идет речь, «эзотерическим сообществом». Поскольку это сообщество не было формализовано какими-либо институтами, располагаясь как бы поверх них, и было прежде всего коммуникативным, его можно также назвать «эзотерической средой» (*milieu*).

Понятие «эзотеризм» многозначно, и в данном случае оно представляется подходящим для схватывания двух особенностей этого сообщества: сравнительной отстраненности (т.е. «эзотеричности») от других интеллектуальных сообществ того периода (философских, научных, художественных и т.д.), и общего интереса к скрытому (тайному, недоступному и т.д.) знанию. Причем это антропологически ориентированное знание, т.к. оно могло быть использовано участниками эзотерической сцены автопоэтически, т.е. для самопознания и самоизменений. Эзотеризм индивидуалистичен, но взаимодействие людей с эзотерическими интересами создает «эзотерическую сцену», доступную наблюдению и социально-антропологическому исследованию. На этой сцене появляются лидеры, знание о них и способность соотносить собственные практики с теми, которые демонстрируют виртуозы, создают у участников сцены ощущение наличия некоего сообщества «своих» или «избранных».

Биргит Менцель определяет «российскую оккультную субкультуру» XX в. как «культовую среду» (Менцель 2013: 204). Это понятие предполагает чрезвычайно широкий охват эмпирического материала. Оно было введено в 1972 г. Колином Кэмпбеллом в качестве рамочного для всего множества наблюдаемых исследователями отдельных активистов, религиозных и парарелигиозных групп, объединенных только идеологией ценности поисковой активности (*seekership*), мистицизмом и оппозиционностью по отношению к «официальной» (доминирующей) культуре (Campbell 2002). Полезно определение этой среды именно как «культовой», поскольку оно указывает на ее генетическую связь с организованными религиозными культурами. Однако это понятие оказывается одновременно и слишком общим для обсуждаемого здесь множества — оно объединяет и тех, кто движим антропологическим интересом, и потенциальных лидеров сект, и людей с неконвенциональными познавательными интересами, далекими от антропологии (исследователей паранормальных явлений (НЛО), сторонников плоской Земли и пр.), — и слишком «политизированным», поскольку оппозиционность к истеблишменту «организованных религий» у Кэмпбелла является системообразующим признаком. Для позднесоветской «эзотерической сцены» это было характерно лишь отчасти: сам институт «организованной религии» был слаб и воспринимался многими как полуоппозиционный. Характерно что Менцель далее использует термин Кристофера Партриджа «окультура» (соотнося ее подъем в СССР с глобальным распространением движения нью-эйдж<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> Критика этого отождествления советского эзотеризма с западным New Age в подходе Менцель (см. Agadjanian 2014).



На мой взгляд, принципиальным для определения «эзотерического сообщества» является именно антропологический интерес его участников. Антропологическая тематика создает зону схождения многих интересов. Это промежуточная земля между академической философией, позитивной наукой (что существенно важно для позднесоветского общества с его scientистской идеологией), религиями (официально представляемыми в форме «легитимной» истории религий) и телесными практиками. Под «телесными практиками» я имею в виду экспериментальное или систематическое применение к самому себе тренировочных методик, обоснованных или прямо предписанных эзотерическими знаниями. Эти «телесные практики» формировали экзистенциальное измерение антропологического знания. Именно телесные практики с их перспективой личного эксперимента над собственной жизнью выделяют «эзотеризм» как особый род знаний. Участники эзотерических семинаров далеко не всегда систематически занимались йогой, голоданием, соблюдали посты или пищевые запреты, медитировали и т.п. Но они имели дело со знаниями, чьим референтом был непосредственный опыт других, и которые потенциально могли быть использованы для обоснования собственных экспериментов с телесными практиками.

Эти последние варьировали от очень популярных среди позднесоветского «образованного класса» и терпимых государственной идеологией методик оздоровления и самолечения до полузапретных йоги и медитации и вплоть до воспринимаемых как принадлежащие аутентичным традициям религиозных ритуалов и боевых искусств. Позднесоветское общество не было чуждо некоторому просвещению в области телесных практик, которые могли бы быть интересны и представителям «эзотерической сцены». Например, методики медитации распространялись в подцензурной литературе и публиковались под названием «аутотренинг» и «самовнушение». В аннотации к книге Николы Петрова «Самовнушение в древности и сегодня» говорилось: «Автор обращает внимание на древневосточные учения, которые в очищенной от мистики форме могут помочь овладеть собственными психическими реакциями» (Петров 1986). Фактически рекламой йоги был документальный фильм «Индийские йоги — кто они?» (реж. Альмар Серебренников, студия «Киевнаучфильм». 50 мин), показанный по центральному телевидению впервые в 1970 г. Крайне популярны в 1960–1990-е годы были книги психиатра В.Л. Леви, где для массового читателя были описаны простейшие психотерапевтические техники. Сам он называл их книгами по «индивидуальной психотехнике». Представители «эзотерического сообщества» искали более сложные методы, иногда постулируя их принципиальные отличия от того, что описано в массовой и официально разрешенной литературе.

Эта неопределенность положения «эзотерической сцены» относительно государственной идеологии соотносима с неоднозначностью отношения самого советского государства к ней. Петер Крастев выделяет три парадигмы:

1) «контролируемый эзотеризм» — в форме «парапсихологии» он подчинен контролю со стороны (государственных институтов) естественных наук<sup>3</sup> и спецслужб; это преимущественно запретительный подход;

<sup>3</sup> К таковым с определенным допущением можно отнести и психиатрические службы.



2) эзотеризм как угроза обществу — запрет обществ, лож и групп, возникших еще на рубеже XIX–XX вв., физическое уничтожение их членов;

3) коррекционный контроль со стороны государственной власти — внимание к эзотеризму как идеологическому «отклонению» (*deviance*) с готовностью принять меры вплоть до физической изоляции отдельных индивидов, в т. ч. с использованием психиатрических институций (*Krasztev 2019: 40*).

Репрессивный период (2-я парадигма) фактически закончился еще к 1950-м годам, но существовала угроза возвращения политики, согласной этой парадигме. Так, в 1972 г. произошла расправа с явно «эзотеричной» группой учеников (*сангхой*) наставника тибетского буддизма Бидии Дандарона в Улан-Удэ; сам Дандарон не пережил заключения. Как оценивали уровень опасности для себя разные участники «эзотерического сообщества», теперь определить затруднительно, но в безопасности они не были.

В то же время, угрожая репрессиями, советское государство проявляло некоторый интерес к «эзотеризму» в виде научных исследований эзотерических практик (парадигма 1), использования исследовательских работ участников этой сцены (*Менцель 2013*) и пр. Стремление к знанию, пусть и «неконвенциональному» с точки зрения идеологов и потенциально-протестному с точки зрения спецслужб, позволяло участникам «эзотерического движения» находить себе место в обществе, где познавательный исследовательский интерес высоко оценивался и поощрялся государственной идеологией. Факт существования разнообразных «необъяснимых явлений» эксплуатировался научным просвещением и стал фактом массового сознания (*Голубев 2021*). К этим парадигмам можно было бы прибавить еще одну:

4) «Мягкое» побуждение к эзотеризму через просветительскую пропаганду. Под этим надо понимать распространение знаний о самом существовании альтернативных официальным антропологическим знаниям (таких как индийская йога), обусловленное государственной системой массового просвещения (лекции общества «Знание», массовые научно-популярные издания и телепрограммы и т. д.).

### **Оккультизм и «эзотерическое сообщество» в условиях «эпистемологического принуждения»**

Важно отметить, что «эзотеризм» отличается от оккультизма. Эти понятия часто используются фактически как синонимы (*Krasztev 2019: 41*). «Оккультизм» Нового времени и современности можно рассматривать как отдельное социальное и культурное явление, относя к нему совокупность эзотерических учений, нацеленных, с одной стороны, на использование обрядов и ритуалов, имеющих целью обретение дополнительных возможностей, и, в то же время, на поиск научного обоснования этих обрядов и ритуалов вплоть до создания собственной оккультной науки с использованием результатов современного естествознания. Оккультные практики могут быть позаимствованы из традиционных религий или изобретены «самостоятельно». При этом для оккультистов, возможно, даже в большей мере, чем для классических эзотериков, важна легитимация этих знаний как тайных, скрытых или даже запретных (*Ganholt 2014; Forrester 1998*). Ориентация на позитивные науки отличает



окультизм от традиционной, исключительно практически-ориентированной магии. Вероятно, его основной отличительной чертой является постулирование возможности управления некими свойствами реальности, которые, как считают оккультисты, до настоящего момента «официальной» академической наукой не изучаются или вовсе не могут быть изучены современными научными методами.

Некоторые участники позднесоветской эзотерической сцены интересовались оккультизмом, например, как аспектом древних и экзотических традиций. Однако в целом он не получил распространения. Отдельных ее активистов можно считать стихийными оккультистами<sup>4</sup>. Например, легендарный ленинградский создатель эзотерической группы Тоша (Владимир Шуктомов) создал свою «систему символов и иероглифов (Дисса), призванных вызывать магические силы» (*Менцель* 2013: 221). Но деятельность Тоши не имела никакого продолжения.

К успешным примерам объединения интереса к «восточной духовности» (буддизму, теософии и т.д.) и телесной практики в виде эмблематического «восточного» боевого искусства каратэ, сведения о котором имели безусловно «западное» происхождение, можно отнести «астральное каратэ». С 1969 г. в Москве Валерий Аверьянов во главе небольшой группы энтузиастов создает некую практику, получившую такой название (*Panin* 2017). Она подразумевает манипуляции с «энергиями» и имеет явную оккультную окраску. «Астральное каратэ» пережило породившие его условия советского закрытого общества и легло в основу существующей до сих пор «школы» (также известна как «Ахарата йога») (*Аверьянов* 2010).

Окультизм не получил заметного распространения в описываемом «эзотерическом сообществе», вероятно, в силу совпадения прежде всего двух обстоятельств:

1) крайне низкого «среднего уровня» знаний о религиях и религиозных традициях в позднесоветском обществе. Религиозные традиции были фактически неизвестны. Это, с одной стороны, привлекало к ним, религиозноведческие знания были престижны (о массовом движении интеллигенции к религии см.: *Митрохин* 2020), а с другой стороны, затрудняло идентификацию оккультизма как практически, а не формы «символической метафизики» или этического учения. Интересно, что происхождение такого популярного эзотерического учения как «рериховство» из западного оккультизма даже не распознавалось его новыми адептами, а воспринималось как синтез науки и этики, либо вполне «натуралистически» как презентация знаний из экспедиций в Центральную Азию<sup>5</sup>;

<sup>4</sup> Киевский эзотерик Владимир Данченко написал несколько критических работ об эзотерической сцене с позиции «внутреннего критика». Он деконструировал «эзотерические» антропологические представления, а именно те, которые можно опознать как оккультно направленные (энергетический вампиризм и т.д.) В самиздате они распространялись под псевдонимом № 20 (См.: *Данченко* (№ 20) бт.).

<sup>5</sup> Впрочем, такая двойственность восприятия соответствовала двойственности статуса наследия Н.К. Рериха в рамках позднесоветской идеологии. Оно позиционировалось одновременно и как «научно-философское учение» (*Гиндилис, Фролов* 2001), и как часть национального художественного и литературного наследия.



2) Сциентизм официальной идеологии и связанный с ним престиж позитивного знания предполагал возможность поиска «научных», т.е. «естественных» объяснений оккультных явлений. Если в западных обществах оккультизм стремился создать новую науку, то советская наука сама была готова проявить к нему интерес (Менцель 2013) — пусть и в форме «контролируемого эзотеризма». Это парадоксальное проявление «эпистемологического принуждения» (Голубев 2021) к сциентизации объяснений всех наблюдаемых явлений, в том числе так называемых «сверхъестественных», отчуждало «эзотерическое движение» от оккультизма.

Об историческом и современном эзотеризме существует обширная литература. Исследования эзотеризма, как правило, тематически пересекаются с исследованиями оккультизма (более маргинальной темой в академическом смысле) и *конспирологии* (историей разнообразных тайных и закрытых обществ). Социальная граница этого сообщества не могла быть определена. Это затрудняет его исследование как отдельного предмета интеллектуальной истории. Кроме того, оно ускользает от идентификации как политическое явление. Некоторые из «эзотериков» были вполне лояльными советскими гражданами, с успешными академическими карьерами, хотя их, вероятно, следует считать представителями советского разномыслия (Фирсов 2008). Сам этот феномен является характерным порождением закрытых обществ с правящей идеологией и исчезает при «открытии» таких обществ — так «эзотерическое сообщество» дезинтегрировалось с прекращением существования СССР. Некоторые примыкали к диссидентским кругам или же постепенно оказывались в той или иной открытой оппозиции советскому государству. Другие предпочитали выстраивать собственные стратегии адаптации, которые затруднительно определить как *про-* или *анти*советские. Например, В.В. Куклев в интервью (публикуемом в данном номере) так объяснял свое решение не завершать обучение во ВГИК и, соответственно, отказ от карьеры в советской киноиндустрии: «...надо было либо бороться, либо как-то пристраиваться, а я не хотел ни того ни другого, потому что это трата сил, так же как трата сил на диссидентство. Ну что бороться с системой, которая, как любая система, сама падает, только надо подождать. <...> Советской Союз был громаден, но семантически не точен, поэтому и рухнул. В общем, во ВГИКе надо было просто сделать какие-то усилия, получить эту бумагу, да, но я не стал этого делать» (Немцев 2023). Здесь заметно дистанцирование, но не политический протест. Он предпочел собственные исследования и движение между официальными и неофициальными институтами позднесоветской Москвы (см. ниже об этой стратегии).

В подобном выборе можно опознать стратегию сознательного «выпадения» (*drop out*), позволяющую достигать поведенческой автономии. Как пишет об этой стратегии в своем предисловии к сборнику, посвященному «альтернативным пространствам при социализме», Дж. Ферст, «все они сознательно хотели установить дистанцию — пространственную, ментальную и идеологическую — от режима, под которым они жили. И они хотели это сделать, скорее не делая, чем делая что-то. Именно этот отказ от участия, а не громкие акции, в центре нашего исследования» (Fürst 2016: 3). Но эта дистанция нужна была для сосредоточения «на своем», на решении антропологических вопросов (т.е. для «впадения» в нечто другое, для *drop in*). Личные жизненные траектории участников «эзотерического движения» формировались сочетанием



избранных ими стратегий drop out и drop in, которые, разумеется, зависели от конфигурации доступных им возможностей; в этом отношении большой столичный город всегда предоставляет больше вариантов.

### Инфраструктура «эзотерического сообщества»

Для существования «эзотерической сцены» критически важны приток антропологической информации и возможности для ее накопления, обсуждения и испытания. Поэтому для исследования нужно отдельно выделять инфраструктуру эзотерического сообщества. Их можно разделить на (1) *пространственные* и (2) *информационные*.

**1. Пространственная инфраструктура** состоит из «социальных мест», где такие события бывают возможны на регулярной основе. *Регулярность (рутинность)* принципиально важна. Она делает возможным не только информационный и эмоциональный обмен, но превращение такого общения в образ жизни. Для этого должны были происходить непосредственные встречи участников и сравнительно спонтанные разговоры. В этом случае они образуют «цепочки интерактивных ритуалов» (Коллинз 2002: 67–68), а те в совокупности и формируют социальную топологию «эзотерического движения». Там, где существуют такие ритуалы, там и возможна *сцена*, а на ней наблюдаются типичные микросоциологические процессы, значимые для исторической реконструкции. Поэтому важно восстановить прежде всего места воспроизводства таких интерактивных ритуалов.

В позднем СССР были созданы поистине уникальные условия для появления такой инфраструктуры. В нее надо включать:

*1.1. Семинары и коллоквиумы в специализированных исследовательских учреждениях.* Поскольку учебные заведения находились под жестким идеологическим контролем, нужно прежде всего говорить об академических и отраслевых исследовательских институтах. Примерный список московских семинаров того времени приводит М. Пугачева (Пугачева 2011: 120).

*1.2. «Домашние семинары».* Надо отметить, что их распространение стало возможно благодаря массовому вводу индивидуального, т. н. «хрущевского» жилья в СССР. Подобные семинары иногда требовали очень большого расхода личного времени. А.М. Пятигорский пишет (достоверность этого сообщения установить не удалось):

Я знаю одного очень старого человека, который всю жизнь читал в каком-то институте электротехнику и одновременно у себя дома вел нескончаемый семинар на тему «Платон, Гегель, христианство и наша жизнь». И это были не какие-нибудь случайные разговорчики. Начавшись в 1949 году, этот семинар до 1971 года прерывался, кажется, только один раз (когда тяжело заболел кто-то из главных его руководителей). Он не прекращался даже на летнее отпускное время. После смерти его основателя выяснилось, что архив семинара составляет около тридцати тысяч печатных страниц (Пятигорский 1974: 212) («Наша жизнь» в названии семинара, вероятно, указывает на его «антропологическую» ориентацию. — М.Н.).



К таким семинарам можно отнести также различные домашние чтения и лекции; атмосфера таких лекций воспроизведена В.М. Розиным (Розин 2002). Содержательно отличить «официальные» семинары от домашних невозможно, одни перетекали в другие; на семинары приглашали «интересных людей» с выступлениями на темы, уходящие в стороны от официальных.

В биографическом интервью социолог А.Д. Ковалев говорил о регулярных семинарах под руководством Ю. Левады в Институте конкретных социологических исследований: «Семинар — просто ничем не ограниченная свобода, на семинары приходили разные культурные миры, иногда нам как бы и чуждые. Вот в этой связи я вспоминаю Григория Померанца с его культурологическим подходом. <...> Уже в годы перестройки он опубликовал тот доклад, кажется, в журнале «Человек»». (Лугачева 2012: 153). Здесь философ, известный публикациями по истории религий классической Индии, выступает с докладом на социологическом семинаре в советском институте, потому что его работа интересует участников семинара, хотя «официально» те должны быть заняты теоретической социологией. Это типичная ситуация для эзотерической сцены.

1.3. «Салоны». Это места более формализованных ритуалов, которые благоприятствовали установлению связей (наращиванию социального капитала). В отличие от семинара, «салон» не предполагает содержательной работы. В Москве 1970-х годов «салоны», где происходили представления работ художников и подобные артистические практики, были привлекательным местом для поиска учеников теми, кто хотел стать лидером какого-нибудь «движения», распространения своих идей и т.д. (Крижевский 2008).

1.4. «Места встреч». Спонтанно возникающие и лишённые формализации места интеракций, которые в качестве таковых на какое-то время становятся известны людям из «эзотерического движения». Примером может быть описанная в разных воспоминаниях, в т.ч. в биографической прозе А.М. Пятигорского, «курилка в Ленинской библиотеке» (Пятигорский 2011). Разумеется, невозможно перечислить все места, где могли происходить встречи и обсуждения. В число таких мест также надо включать студии художников.

**2. Информационная инфраструктура** образована всей совокупностью доступных текстов вместе с методами доступа к ним. Сложности доступа к нужной литературе, поиск информации о такой литературе, развитие практик доступа, хранения и обмена текстов — заметная часть воспоминаний об этой сцене.

При этом еще раз можно вернуться к тому парадоксу, что советская политика массового просвещения создавала необходимые предпосылки для развития разнообразных, в том числе и антропологических интересов, — но не создавала достаточных условий для их удовлетворения. Ограничение доступа к текстам вплоть до его криминализации — одна из конститутивных черт советской идеократии (взгляд «изнутри» на функционирование системы ограничений доступа к переводам философских работ см. в автобиографическом очерке В.В. Бибихина «Для служебного пользования» (Бибихин 2003)). Она стремилась контролировать распространение критически важной информации. Полный контроль был невозможен. И, тем не менее, он привел



к появлению особой конфигурации, подразделявшей информацию по степени доступности на:

2.1. *Литература «общего доступа»* (доступная, например, через книжные обмены, обычные букинистические магазины), важная для «эзотерической сцены»:

- «официальные» научные и популярные издания;
- «старая» литература — дореволюционные издания, в том числе русская религиозная философия<sup>6</sup>.

2.2. *Библиотеки* — государственные и частные (домашние книжные собрания). Доступ к ним иногда зависел от непрозрачной системы допусков, доступов и т. д., образуя типичную «серую зону»; при этом даже в государственных библиотеках существовали богатые книжные собрания, к которым можно было иногда получить доступ (Kukuljin 2023). Фактор наличия библиотек безусловно выделял Москву в масштабах всей страны как уникальное место, особенно ресурсно оснащенное для развития «эзотерической сцены». В библиотеках происходили и важные знакомства, поскольку наличие на столе определенной книги уже само по себе емко характеризовало будущих знакомых.

2.3. *Самиздат*. Обычно под «самиздатом» понимают созданные с помощью печатной машинки и распространяемые по внегосударственным (неофициальным) каналам печатные работы, распространение и хранение которых потенциально могло повлечь за собой репрессивные меры со стороны государства. Наиболее известны в советской истории литературный и политический самиздат. Под «эзотерическим самиздатом» можно понимать тексты, посвященные антропологическим и религиозно-антропологическим темам. К таковым относятся как собственно религиозные тексты любых религий, так и тесты для «экспериментов над собой»: переводы методических пособий по йоге, наставления по медитации и т. п. Аналогичным образом распространялись и переводы религиозно-философских работ.

А. Комароми в известной статье определяет самиздат как «исторически ограниченную систему производства и циркуляции текстов в СССР после Сталина и до Перестройки, так же, как и созданный этой системой корпус текстов <...> как особый «модус существования» текста» (Komaromi 2012: 72). Это последнее уточнение особенно важно в случае с эзотерическими текстами: в конце перестройки существовавшие в частных собраниях тексты «из самиздата» стали массово издавать в книжном и журнальном форматах, и они изменили на глазах «модус существования» в течение нескольких лет.

<sup>6</sup> А. В. Марков замечает, что именно в этот период тексты Николая Бердяева благодаря его стилю коротких афористичных фраз приобрели особый статус среди интересантов: их «было легче всего подключить к полному циклу производства философского знания: чтение, цитирование и распространение оказывались как будто органическими частями одного процесса ускоренного развития философского знания, сопровождающего религиозное обращение отдельных лиц, участвующих в распространении текстов Бердяева» (Марков 2022: 94). Дело еще и в антропологической ориентации философии Бердяева.





Тексты, которые в самиздате «мигрировали» из «обычных» книг в машинописные переводы и их копии, затем возвращались обратно.

Комароми также проблематизирует устоявшуюся (во всяком случае, в американской русистике) тесную ассоциацию «самиздата» с диссидентским движением. «Эзотерическое сообщество» представляет собой как раз альтернативную диссидентской среде: не менее зависимую от самиздата как информационной инфраструктуры, но принципиально более безразлично-лояльную к советской политике. Биографические траектории отдельных людей могли соединять принадлежность к обоим сообществам, но между ними существовали этосные различия, которые и позволяют проводить различия между этими двумя сообществами как политизированным и антиполитическим (деполитизированным).

Эзотерический самиздат в большей мере дополнял официально разрешенные издания, чем представлял принципиальную альтернативу им, как политический самиздат. Кроме того, можно предположить, что именно в этом сегменте самиздата критически важную роль играли переводы авторских работ и религиозных текстов, в том числе классических. В частных собраниях самиздата его различные виды пересекались. Это синкретическое пересечение было воспроизведено в первых номерах созданной Аркадием Ровнером после эмиграции в США антологии «Гнозис».

2.4. «Тамиздат» — зарубежные издания, распространение которых в СССР было потенциально или актуально криминализовано. «Тамиздат» переводился активистами и пополнял собой объем литературы, распространявшейся в «самиздате» (Klots 2023). Можно предположить, что для «эзотерического движения» в силу его общей отстраненности от политики они не играли такой критической роли, как для протестного (диссидентского) движения или же для крайне заинтересованной в публикациях литературной сцены.

### **Об одной особенности исследований «эзотерического движения»**

Какое место история «эзотерического движения» занимает в позднесоветской интеллектуальной истории рассматриваемого периода вообще и в истории антропологической мысли в частности?

Систематические исследования эзотеризма в советском обществе начались еще «при жизни» Советского Союза. Важную роль в том сыграла конференция «Оккультное в современной российской и советской культуре» 26–29 июня 1991 г. в университете Фордхэма, Нью-Йорк. Готовила и открывала конференцию профессор Бернис Глатцер Розенталь, которая в тот период провела специальное исследование по этой теме и позже стала редактором одноименной коллективной монографии (Rosenthal 1997; Forrester 1998). Из 31 доклада, заявленного в программе конференции, современному «оккультизму» были посвящены два. Эта диспропорция внимания исследователей легко объяснима: дореволюционный и раннесоветский эзотеризм и/или оккультизм хорошо концептуализированы, их культурный, политический и социальный контексты уже описаны, о позднесоветском же «эзотерическом движении» так сказать (пока) затруднительно (Menzel, Hagemeister, Rosenthal 2012).



Определяющим образом на его исследования повлияло четырехтомное собрание литературно обработанных интервью с лидерами и участниками оккультно-эзотерической сцены, выпущенное психологом В. Лебедько (2000). Эта работа до настоящего времени остается уникальной. Ее влияние заметно, например, в работах Н. Тамручи (2009), Б. Менцель (2013), П. Крастева (2019) и других. Опора на публикацию Лебедько влечет преимущественный акцент именно на экзистенциальные, субверсивные аспекты жизни «эзотерического движения», поскольку именно это прежде всего интересовало автора. Интервьюируя в 1990-х годах активистов «эзотерической сцены», Лебедько расспрашивал их не столько о концептуальном содержании их дискуссий, сколько о практиках, которые они реализовывали на себе и других, и влиянии этих практик на их повседневные коммуникации с другими людьми. В его «Хрониках» практически отсутствует анализ теоретических работ «эзотериков» (что объяснимо самим жанром). Преимущественная опора исследователей на этот текст с его своеобразием занимательных литературно-обработанных интервью приводит к заметной «деинтеллектуализации» «эзотерической сцены». В описании деятельности ее активистов на первый план ретроспективно выдвигаются, например, разнообразные опыты по изменению сознания. Они описаны в форме анекдотических свидетельств.

Н. Тамручи в очерке одного из сегментов «эзотерической сцены», т. н. московской «шизоидной традиции», довела эту тенденцию до некоего логического завершения, охарактеризовав некоторых активистов «эзотерической сцены» как занятых исключительно деструкцией «естественной установки»:

«Шизоиды», особенно в 1960-е годы, понимали жизнь как чистую экзистенцию, свободную от повседневных забот и презренных денег. Они развили в себе способность жить, не жалея сил, тратя себя без остатка, способность воспринимать любую будничную коллизию как пограничную ситуацию. Эта же способность держала их в хроническом напряжении, в постоянной готовности. К чему? К тому, надо думать, что прямо сейчас, на этом месте, через секунду может произойти ЧТО УГОДНО. Иногда это подсознательное ожидание становилось нестерпимым. Вынести его мог далеко не всякий» (Тамручи 2009: 458).

Стратегии части участников «эзотерического сообщества», безусловно, можно описать таким образом. Такое описание будет сконцентрировано на их экстремальных телесных практиках. Но при этом исследователи оказываются вынужденными анализировать исключительно воспоминания и эго-документы. В то же время, подобные опыты оказываются сравнительно тривиальными. При этом участники «сцены» могли ссылаться на наследие «древних школ». Например, участники легендарного московского «южинского кружка» провозглашали себя продолжателями школы четвертого пути Георгия Гурджиева (Менцель 2013; Носачев 2012). Аутентичность преемственности не могла быть удостоверена в тех условиях и тем более не может быть проверена сейчас, поэтому исследователи должны «верить на слово». Очевидно, что они не восстанавливали прерванную традицию, но изобретали новую. В этом качестве их активность представляла собой интересное, но локальное явление. Их стремление к деинтеллектуализации «отзывается» теперь исследователям слабостью исследовательского материала.



Однако для исследований роли и места «эзотерического движения» в развитии антропологических идей в России принципиально важны созданные им материалы, т.е. тексты. Эти тексты создавались как с расчетом на распространение в самиздате (пример: *Данченко (№ 20)*), так и для «личного пользования», и были опубликованы уже после исчезновения советской цензуры. Это интеллектуалистское направление в «эзотерическом движении» заслуживает специального внимания, поскольку именно оно дополняло официально институционализированные философию и гуманитарные науки, хотя и не оставило по себе столь ярких анекдотически-героических историй. Рассмотрим далее два примера активных участников советской (московской) эзотерической сцены в 1960–1980-е годы, для которых она стала пространством в первую очередь интеллектуальных практик.

### Евгений Шифферс: «жизнь ради Бога»

*Евгений Львович Шифферс* (1934–1997) известен, прежде всего, как режиссер и театральный новатор. Для понимания формирования сцены антропологических дискуссий в позднесоветской Москве важно обратить внимание на его деятельность как религиозного мыслителя. В отличие от основной профессиональной деятельности Шифферса, его религиозная антропология практически не изучена. В течение 30 лет он был активным участником религиозных и художественных дискуссий в позднесоветском интеллектуальном сообществе, о котором здесь идет речь; его прямое и косвенное влияние на «метафизическую ситуацию» прямо признавали А.М. Пятигорский и О.И. Генисаретский, художники И. Бакштейн и Э. Штейнберг, С. Бархин и другие влиятельные интеллектуалы (*Рокитянский* 2010). В последние годы жизни он создавал, точнее, проектировал «Институт опережающих исследований»<sup>7</sup>, который стал бы для него возможностью выхода из рамок «эзотерического сообщества» и превращения в политического консультанта, но такого выхода не произошло. И. Кукулин следует Б. Фаликову, вписывая Шифферса в ряды «духовных отцов» современной российской политики России (*Фаликов* 2018; *Kukulín* [2022]), однако фактически влияние Шифферса невозможно проследить далее пределов небольшого круга его непосредственных собеседников. Его творчество — интересный пример социализации религиозного откровения в культурных и политических условиях позднесоветской Москвы. В настоящее время наследие Шифферса постепенно инкорпорируется в историю позднесоветской религиозной и метафизической мысли<sup>8</sup>.

Е.Л. Шифферс родился в Москве в семье переводчика с английского языка. После службы офицером в советской армии окончил в 1964 г. Ленинградский институт театра, музыки и кино и зарекомендовал себя как перспективный, хотя несколько конфликтный режиссер. Еще студентом он поставил несколько спектаклей. Его режиссерская деятельность была прекращена административными методами. Позже он сообщал о последовавших угрозах ареста.

<sup>7</sup> Создан в 2004 г. под руководством Ю. Громыко как коммерческий think-tank с консервативной направленностью, носит имя Шифферса. Веб-сайт: <https://shiffersinstitute.com/about/>.

<sup>8</sup> В.Р. Рокитянский в 2004–2005 гг. изучил, описал и опубликовал отдельными изданиями основные работы Е.Л. Шифферса в рамках проекта «Творческое наследие Е.Л. Шифферса» НИИ культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева (*Лископель, Рокитянский, Щедровицкий* 2017: 46–47). Рокитянский отдельно опубликовал составленный им аннотированный перечень рукописей в семейном архиве Шифферса (*Рокитянский* 2003: 67–135).



В 1966–1967 гг. Е. Шифферс фактически выступил в роли режиссера фильма «Первороссияне» (киностудия «Ленфильм», Второе творческое объединение). Официально он был трудоустроен помощником режиссера Александра Иванова, но фактически оказал критически важное влияние на создание фильма (*Бутовский* 2009). Фильм по цензурным соображениям не был допущен до проката, Шифферс лишился работы на киностудии.

В 1967 г. он вернулся в Москву в поиске работы и временно жил в Тарусе на даче Е.М. Оттена и Е.М. Гольшевой. В этот период Шифферс начал испытывать и переживать интенсивные религиозные откровения (их можно определить как интенсивные «иерофании» (*Larson* 2010: 397–398)). На фоне его личного интереса к христианству и психодуховного кризиса (прочитываемого в его письмах того периода и более поздних рефлексиях) они привели к коренному изменению его интересов, переосмыслению им целей своей жизни и интеллектуальных занятий. Вскоре он осмыслил себя как полномочного представителя (по-особому понятого им) христианства и религиозного лидера.

Шифферс не смог «встроиться» в театральный мир Москвы, хотя в течение 1970-х годов предпринимал такие попытки, и не смог создать там собственный театр. Однако в этот же период он уже идентифицировал себя как христианского деятеля и религиозного наставника и выставлял уникальную фигуру идентичности, которая явно была несовместима с профессиональной карьерой советского деятеля искусств. Поэтому попытка развития собственного театрального подхода встретила насмешливое равнодушие профессионального сообщества (*Рокитянский* 2010).

Сам Шифферс позже задокументировал эти события и репрезентировал собственное их внутреннее восприятие как процесса преодоления советской «нормальности» в своеобразном семейном альбоме «Преодоление Гутенберга», созданном им в 1977 г. Этот альбом (*Шифферс* 2011) не был предназначен для какой-либо публикации, о чем прямо заявляет его название, но лишь для просмотра членами семьи (как семейная реликвия) и доверенными людьми, гостями дома. В этом можно увидеть сходство с практиками сообщества художников т.н. «метафизической школы», с которыми он взаимодействовал в тот период (*Ельишевская* 2009: 424–441). Они подразумевали альтернативный массовому метод взаимодействия учителя (самого Шифферса) и учеников, которые должны были непосредственно, физически его посетить и обсудить этот альбом с ним. Важнейшим из учеников была его дочь Мария (родилась в 1970 г.). Она представлена в альбоме как соавтор.

Так Шифферс реализовал стратегию *drop out* (о которой пишет Дж. Ферст) — не давая каких-либо оснований сомневаться в собственной лояльности, он максимально дистанцировался от всех советских институтов: и в социальном пространстве (он не занимал какой-либо потребовавшей бы компромиссов должности, не был трудоустроен вообще), и в физическом (он не зависел от государства в отношении бытового существования и мог полностью сосредоточиться на своих интеллектуальных задачах). Таким образом он мог уделять время и внимание взаимодействиям с другими участниками формировавшейся «эзотерической сцены» (стратегия *drop in*). Этому помогло одно биографическое обстоятельство. На съемках фильма «Перворос-



сияне» он познакомился с московской актрисой Ларисой Данилиной<sup>9</sup>. В период наиболее интенсивного личного кризиса и его интенсивной религиозной трансформации между ними развивались отношения. Лариса Данилина стала его женой и смогла взять на себя вопросы жизнеобеспечения семьи.

Будучи сравнительно свободным от необходимости выживать, Шифферс был *достаточно* близок для поддержания постоянной личной связи с интересовавшими его людьми. У него был свой отдельный кабинет, где он принимал гостей, сам он постоянно наносил визиты в мастерские художников. Один из лидеров нонконформистской живописи в СССР Эдуард Штейнберг был одним из героев эстетических исследований Шифферса, они дружили и поддерживали рутинное повседневное общение. Тут важно отметить роль относительной пространственной близости, которая способствовала поддержанию постоянных контактов. Благодаря ей развивалась *сеть дружеских связей, проецировавшихся в интеллектуальную траекторию Шифферса*.

Например, аспирант Института конкретных социологических исследований Д. Зильберман познакомил с Шифферсом своих друзей искусствоведа Иосифа Бакштейна и его жену Екатерину Компанец (*Сапрыкина, Бакштейн* 2015: 201–210). Они жили в соседних домах на улице им. 26 Бакинских комиссаров и, по воспоминаниям Бакштейна, благодаря этому в течение некоторого периода времени встречались почти ежедневно (*Рокитянский* 2010). Сам Зильберман познакомился с Шифферсом незадолго до того в неофициальной (дружеской) компании, где Шифферс рассуждал о Христе<sup>10</sup>. Зильберман жил на расстоянии 20–30-минутной поездки на городском транспорте от Шифферса и посещал его с женой, когда та приезжала в Москву. Индолог-автодидакт, Зильберман переводил тексты классической индийской философии с английского и санскрита, был встроен в сети самиздата по их распространению, и его переводы стали для Шифферса одним из основных источников информации о буддизме. С художником Э. Штейнбергом он познакомился в Тарусе на даче. Позже он стал героем тео-эстетических исследований Шифферса (*Шифферс* 2011: 117–135) (а собрание литературно-критических статей Г. Маневич, супруги Штейнберга, посвящено Шифферсу). Эти художники постепенно выходят из-под идейного влияния Шифферса в 1980-е годы, хотя сохраняют с ним дружеские отношения, и это влияет на изменение его интересов и тем его работ. Он еще больше «замыкается» в своих кабинетных исследованиях (благо что у него был такой свой кабинет) и от проблем тео-эстетики обращается преимущественно к политической философии и конспирологии и поиску возможности сотрудничать с КГБ (неудавшемуся).

Не будучи любителем больших социальных сцен и регулярным посетителем «салонов», Шифферс сформировал свой собственный стиль общения как наставничества. Он состоял в непосредственной передаче знания, крайне ограниченном распространении текстов и само-исключении как из государственных институтов, так и из любых других интеллектуальных институтов и сетей. Шифферс крайне редко выступал на чьих-либо семинарах, его работы

<sup>9</sup> Данилина Лариса Михайловна (род. 1938) — советская и российская актриса, заслуженная артистка РФ (с 1993 г.). С 1991 г. профессионально преподает йогу. Автор благодарит Ларису Михайловну за доверительный разговор о Е.Л. Шифферсе летом 2018 г.

<sup>10</sup> Из письма Д. Зильбермана Е. Шифферсу в личном архиве Е. Шифферса.



практически не «уходили» в самиздат. Он реализовал на себе уникальную для «эзотерического сообщества» фигуру идентичности — одинокого учителя, стационарного «профессора», который был доступен «у себя» для тех, кто желал получить наставление. Благодаря широкому кругу постоянно поддерживаемых знакомств и дружб, самиздат сыграл важнейшую роль в обеспечении его необходимыми текстами, недоступными в официальных изданиях и библиотеках. Можно заметить, что подбор этих текстов явно был случайным (неизвестно, осознавалось ли это самим Шифферсом).

В теологическом и философском творчестве Шифферса легко выделяются два периода, каждый продолжительностью около 15 лет. Период разработки его богословской концепции начался после иерофаний зимой 1967–1968 гг. и занял примерно 10–12 лет. В начале 1980-х годов Шифферс постепенно переключается на политические и конспирологические темы. По мнению Б. Фаликова, это происходит на фоне разочарования в возможности стать идейным лидером художественного сообщества и под влиянием чтения конспирологической литературы (Фаликов 2018). Его творчество того периода особенно повлияло на его репутацию в постсоветский период среди сторонников консервативной политики.

В рамках рассматриваемой темы есть смысл говорить об антропологической концепции первого периода, на которой он основывался и впоследствии. Основные идеи того времени изложены в работах, собранных самим Шифферсом в сборнике «Памятник»<sup>11</sup>. Важным источником для понимания его идей этого периода является также текст 1977 г. «Параграфы к философии ученичества» (Шифферс 2001: 228–245; приложение к книге). Антропологические идеи Шифферса интегрированы в его теоцентрическое мировоззрение, сформированное в первую очередь опытом религиозных видений, интерпретированным как абсолютно реальное личное откровение встречи со святыми, Иисусом Христом и пр. Этому откровению (иерофании) сопутствовали переживания физического перемещения в пространстве, телекинеза и пр.

Этот фундаментальный опыт встречи с живым Богом и его апостолами Шифферс осмыслил на основе доступной ему религиозной литературы. Никакого религиозного образования он, разумеется, не имел и в принципе не мог получить, однако указывал, что за несколько лет до этого события он заинтересовался текстом Евангелия. В его романе «Смертию смерть поправ», написанном непосредственно до и в начальный период этих иерофаний, важную роль играет осмысление опыта смертности (См.: *Ramadanski* 2016: 797–806). На даче, где он переживал этот опыт, имелась частная библиотека. Опыт религиозного откровения Шифферс интерпретировал с помощью философских текстов, которые были у него там буквально под рукой. Вот несколько основных тезисов его учения:

1. «Человек» может быть осмыслен только в рамках теоцентрической метафизики. Поэтому религиозный опыт (в очень широком смысле этого слова) является единственным существенным антропологическим опытом. «Чело-

<sup>11</sup> В составе: «1. Вслушивание. Время славянофильствует; 2. В поисках утраченной памяти; 3. Пространство; 4. План к будущей монографии; 5. Маковец» Опубликовано: Шифферс 2005: 25–121. «План к будущей монографии» впервые опубликован в ленинградском самиздатском журнале «Беседа» (1986. № 4. С. 162–176).



век» может быть описан только языком интерпретации опыта религиозного откровения. Следовательно, теология есть «настоящая» антропология. Поэтому свои антропологические идеи Шифферс стремился выражать на строго теологическом языке (это сильно затрудняет их рациональную реконструкцию).

2. «Вот первое именование: «человек» есть «ученик», обучающийся чему-то» (*Шифферс* 2001: 235). ««Человек» есть термин писания Апостольской церкви» (Там же: 236). По Шифферсу это означает, что «становление человеком» возможно в церкви и посредством церкви. При этом «церковь», о которой он учил, сама была «термином писания» авторитетных текстов христианского предания, но не конкретным институтом.

3. Единственным настоящим антропологическим идеалом является *святой*. «Святой» как важнейшая категория православной антропологии не получал у него развернутого определения. Однако «настоящее» обучение есть учение у святого. Для этого необходимо применять, в том числе, различные медитативные техники и аскетику.

«Обучение у святого» становится у него фундаментальной антропологической практикой. Религиозную традицию он интерпретирует как среду обучения, состоящего одновременно в познании содержания традиции и практик саморегуляции — «мифо-медитативную школу». «Ученик конкретной мифо-медитативной школы н а с т р а и в а е т с я на безмолвие и вслушивание через «символы» для медитации» (*Шифферс* 2005: 424). Сам он был готов выполнять роль «профессора» такой школы, наставляя в практиках «медитации».

Очевидно, «религиозность» Шифферса была в ряде отношений очень далека от традиционных православных представлений. Это предопределило, с одной стороны, его изоляцию со стороны влиятельных в его сообществе православных священников (А. Мень, Д. Дудко и др.), с другой стороны — отход от тесного общения с Шифферсом тех его друзей-учеников, кто принимал православие (крестился, активно участвовал в церковной жизни и т.д.) (*Рокитянский* 2010), то есть нарастающую социальную и «сетевую» изоляцию. Собственная концепция «святости» привела Шифферса к отрицанию «официальной» церковной иерархии и дистанцировала его от потенциальных союзников. Он предъявлял к ним требования, которым они не могли бы соответствовать, считая себя уполномоченным на это пережитой иерофанией.

Даже более важна (но выходит далеко за рамки данной статьи) его убежденность в единстве антропологических оснований, мистического опыта и политико-теологических импликаций тибетского буддизма и византийско-русского православия. Один из биографических текстов Шифферса назывался «Опыт Будды-ко-Христу». Практически это означало для него перспективу широкого заимствования методик и феноменологии медитативных практик из буддизма (преимущественно тибетского), а в поздний период — возможность объявления самого себя «ламой»<sup>12</sup>. Таким образом он практически осу-

<sup>12</sup> В Москву в конце 1960-х приезжал из Улан-Удэ Бидия Дандарон, буддолог и практикующий буддийский наставник. Он бывал в гостях у известной переводчицы с санскрита О.Л. Волковой. Шифферс вполне мог познакомиться с ним, например, через А.М. Пятигорского и других общих знакомых. Он был знаком с опубликованными буддологическими работами Дандарона. Однако нет свидетельств о какой-либо их личной встрече. Эту не-встречу можно считать «великим несостоявшимся событием» московской «эзотерической сцены» — возможно, Шифферс упустил единственную возможность встретиться с носителем традиции тантрического наставничества — или же сознательно не воспользовался ею.



шествил синкретизм религиозных учений, создав собственное учение, более не поддающееся идентификации в понятиях традиционных конфессий.

Опыт Шиффера 1970-х годов — это опыт становления религиозным наставником при постоянной пошаговой рефлексии этого процесса в текстах, предназначенных для узкого круга читателей.

### Валентин Куклев: жизнь в движении к «реальности»

Писатель *Валентин Владимирович Куклев* (род. в 1948 г.) был активным участником «эзотерического движения» с 1960-х годов. Его книга «Люди расселин» (Куклев 2020), на мой взгляд, представляет интерес как опыт анализа ценностей соответствующего образа жизни и решения антропологического вопроса. В этом разделе речь пойдет о концепции «людей расселин» или «глубинных людей». Основным биографическим источником является для меня интервью с Куклевым и его статья об А.Б. Ровнере, публикуемые в этом номере журнала. (Немцев 2023; Куклев 2023).

В противоположность Шифферу, сосредоточенному на одной личностно-сверхзначимой проблеме и даже пространственно локализованному в одном месте, Валентин Куклев репрезентирует себя в интервью как подвижного субъекта свободного поиска. Сохраняя связь с официальными институтами, он реализует стратегию drop out ровно настолько, насколько это необходимо для освобождения от лишних обязательств. Эти институты он рассматривает как места, где, во-первых, может произойти встреча со специалистами, у которых можно учиться, а во-вторых, возможна реализация личных проектов. При этом он использует эти институты для легализации (т.е. прикрытия от преследований) собственной активности по развитию инфраструктуры «эзотерического движения». Так, он говорит о созданной им группе переводчиков эзотерической литературы «Контекст»: *«Там, где я жил, рядом был ВЦП — Всесоюзный центр переводов, и у меня хватило ума эти книги начать там регистрировать. Через некоторое время <...> пришли из органов, мол, занимаетесь этими делами. Ну какими делами? Переводы официально зарегистрированы, а как они ходят — я не знаю, это не мое дело, я перевожу»*. Для этого нужно понимание принципов работы государственных учреждений, то есть практическое умение существования в «серой зоне» ослабленного институционального контроля (Kukulin 2023).

При этом (судя по тексту интервью) никакой институт не рассматривался им с точки зрения возможности долговременной карьеры. Куклев постоянно движется в поисках источников нового опыта и знаний. В отличие от Шиффера, болезненно переживавшего невозможность режиссерской работы, Куклев предпочитает флиртование от организации к организации, используя наработки, созданные в одном месте, чтобы успешно действовать в другом. Он учится в престижном ВГИКе, не заканчивает его (см. цитата выше), трудоустраивается в ЦНИИПИИАСС<sup>13</sup>, уходит оттуда при изменении нормативных условий деятельности («Институт <...> был где-то там при ЦК, вот мне не очень хотелось всей этой идеологической надстройкой, когда в таких официальных институтах ты занимаешься не тем, чем хочешь, а создаешь какую-то там информационную подсказку для элиты. И я ушел в студию

<sup>13</sup> Центральный научно-исследовательский и проектно-экспериментальный институт автоматизированных систем в строительстве, создан в Москве в 1972 г.





электронной музыки»), при этом обеспечив себе минимально необходимое жизнеобеспечение. Такая стратегия возможна в ситуации достаточности приемлемых мест и институциональных возможностей, то есть в мегаполисе, в сочетании с успешным субъективным опытом обращения с ними. (Разумеется, важно учесть, что биографическое интервью, сделанное три десятилетия спустя, «выпрямляет» институциональные траектории таким образом, что неуспешные выборы, фрустрация в ситуациях вынужденного выбора и т.д. исключаются рассказчиком из повествования).

На эту стратегию накладываются и перемещения с квартиры на квартиру по Москве, которые он фиксирует в интервью и которые аккуратно отмечены в биографических местах книги («В начале 1970-х я жил на Земляном валу, недалеко от Курского вокзала, и Леня<sup>14</sup> часто появлялся у меня по ночам...») (Куклев 2020: 71). Социальное пространство большого города у него накладывается на социальное пространство «эзотерической сцены» как одно большое место действия.

Одной из постоянных целей поиска являются книги. Куклев описывает свою ситуацию как постоянную нехватку книг (не просто информации, но именно книг). Он должен постоянно достраивать инфраструктуру своих антропологических изысканий, находя и исследуя книги. Методы идентификации книг, их каталогизация и маршрутизация через обмен, создание библиотек и т.д. — это существенный лейтмотив интервью, вплоть до формирования самого себя через практику библиофилии («Я знал настоящих чернокнижников, которые могли достать редкие книги <...> Я устроился работать пожарным, потому что там была шикарная библиотека. В Ленинке я не мог бы получить «Философию общего дела» Н.Ф. Федорова, а там она находилась <...> я научился по корешкам находить нужные книги. Сначала ты ищешь эту книгу, потом вообще — приходишь, смотришь на корешки и вытаскиваешь нужную книгу. Это какие-то микропроцессы, которые очень много формируют. Это можно назвать какой-то поисковостью»). Он идентифицирует себя как библиотекаря.

Существенно, что при этом приоритетом пользуются тексты как сравнительно старые, так и «редкие», т.е. не распространенные среди массовых читателей, не обработанные для них. Эти переменные усиливают друг друга. Можно увидеть, что они образуют основные формальные признаки «эзотерических текстов». Эти тексты неявно противопоставляются тем, чей «полный цикл производства» произошел в самиздате (Марков 2022). Поэтому это принципиально неканонические тексты. Такой подход не означает отказа от самиздата как инфраструктуры книжности, скорее «принадлежность к самиздату» понижает статус текста как заслуживающего внимательного прочтения. В этом опыт книжности Куклева можно противопоставить подходу Шифферса к пользованию текстами. Тот не распространял свои работы в «самиздате», но явно опирался на него как источник материалов. Антро-

<sup>14</sup> Губанов Леонид Георгиевич (1946–1983) — поэт. Ему посвящена отдельная глава в книге с подзаголовком «Практика мелкого хулиганства». Хотя Губанова трудно отнести к участникам «эзотерической сцены», Куклев размещает его в книге среди «глубинных людей», описывая его индивидуальную телесную практику «мелкого хулиганства», и тем самым постфактум косвенно вписывает в их ряды.



пологическое воображение Шифферса полагало принципиально вторичным любое опосредованное каким-либо медиумом общение.

Образуюмую «редкими текстами» информационную среду и воображаемое сообщество их читателей Куклев (ссылаясь на совместную разработку с Аркадием Ровнером<sup>15</sup>) называет «третьей культурой». Она противопоставлена «первой культуре» — публичной и медиатизированной, и «второй культуре» — противостоящей ей, но структурно аналогичной контркультуре. Это противопоставление, вероятно, создано в спорах о самоопределении тех, кто, не поддерживая ценности советского общества, не идентифицировал себя и с сообществами его оппонентов (иными словами, кто предпочитал найти «серую зону» (Kukuljin 2023)). И та, и другая скрывают необходимость личного решения антропологического вопроса, причем методом сокрытия является сама публичность. В такой подозрительности к деиндивидуализирующей публичности можно распознать основной структурный признак эзотеризма. Это позволяет считать книгу Куклева антропологической рефлексией самосознания «эзотерического движения». (При этом сам автор избегает в книге такой характеристики себя и своих персонажей. По его словам, эта книга была начата около 1989 г. Ее первый, принципиально значимый фрагмент впервые опубликован в 1995 г. и фиксирует рефлексию непосредственно предшествовавшего периода (Куклев 1995: 95–101)).

Рассмотрим несколько определений «людей расселин» (они же «глубинные люди») у Куклева.

1. Они *«совершают работу, которую не делает общество и государство <...> Они сами по себе, находясь как бы в другом измерении, они разрабатывают онтологию имманентного и угадывают сущность того, что потом трансформирует мир»*. Они действуют преимущественно в одиночку (не образуя устойчивых сообществ); трансформация является для них ценностью, но сами они не трансформируют мир, т. е. отказываются от целенаправленного социального действия. Потому они *«не поддерживают общественное, социальное, политико-идеологическое, а поддерживают в людях лишь индивидуальное»* (Куклев 2020: 10–14).

2. *«...они отказались от своего всемогущества, подчинившись своей индивидуальности, с благодарностью принимая все что даруется, стремясь к избавлению от неведения»*. Т. е. они следуют этике индивидуации, которая подразумевает своеобразное самоумаление, готовность к принятию внешней помощи («даров»). Автор называет их *«живыми книгами»*, но книга — пассивна, ведь ее пишут. «Глубинные люди» преимущественно пассивно-реактивны по отношению к окружающему миру (Там же: 10).

<sup>15</sup> Ровнер Аркадий Борисович (1940–2019) — писатель, философ, руководитель тренинговых программ. Учился на философском ф-теге МГУ. В 1974–1994 гг. в эмиграции в США. Преподавал в нескольких университетах. Главный редактор и издатель журнала «Гнозис», «Антологии Гнозиса», автор нескольких романов. После возвращения в Россию создал «Институт культуры состояний», подробно исследовал жизнь и творчество Георгия Гурджиева и проводил тренинги на основе его методов. Воспоминаниям об А. Ровнере посвящена статья В. Куклева «Новый огонь на Лемносе» в этом выпуске журнала.



3. *«Очень важно научиться жить в неустойчивости... в щели всегда сквозняк, поэтому сквозит... Жизнь в щели — это когда дует со всех сторон и задувает свечи» ... «В расселине всегда прохладно, зябко, зыбко...».* Для самоощущения «людей расселин» характерно чувство онтологической небезопасности. Многие персонажи биографических очерков в этой книге подвергались репрессиям или умирали случайно (Там же: 14–15).

4. *«В расселине нет покоя, или вернее он есть, это динамический покой»* (Там же: 17). Движение, «непокой» ценны и являются для таких людей ведущим принципом их личной этики.

5. *«Осознание того, что наша внутренняя жизнь полностью не соответствует внешним объектам, может дать исходную точку для попытки найти выход в нечто реальное»* (Там же: 20). Базовая феноменологическая процедура проблематизации очевидного позволяет этим людям поставить вопрос о природе реальности, и, следовательно, о том, каким образом преобразовать самих себя, чтобы иметь дело с этим «нечто реальным» («онтологией имманентного»). Это и есть их этика индивидуации.

6. *«В расселине есть некое присутствие, которое совершенно не зависит от колебаний нашего настроения <...> Этот безмолвный свидетель <...> совершенно не связан с вами, пока <...> он не ваш помощник, пока вы вслепую ищете опору в виртуальном. Он становится вашей опорой и защитником, когда вы прибегаете к нему вплоть до передачи управления. Сможете ли вы пожертвовать своими ценными мыслями <...> чтобы сделать шаг навстречу реальности?»* (Там же: 17–18). Куклев вводит типичную для эзотерической литературы оппозицию эмпирического «я», которое не способно к познанию реальности — и раскрываемого внутри «присутствия», которое предлагает такую способность. Эта антропологическая схема указывает, какие этические решения нужно принять, чтобы сделать себя способным к познанию реальности.

7. *«Постоянные усилия осознавать тот Безмолвный центр — единственный путь в реальность, который предлагает все, что предлагает реальность. Путь в подлинное приводит сюда»* (Там же: 23). Цель эзотерической самотрансформации — это реальность, «подлинное» (а не познание Бога в надежде на обретение святости, как у Шифферса), то есть чистое знание.

«Эзотеризм» Куклева — это прежде всего антропологический познавательный интерес. Но чтобы его удовлетворить, нужны пути, альтернативные «официальным» институтам, которые, очевидно, относятся к «первой культуре». Это познание достижимо посредством работы с текстами и опытов «на самом себе», жизни, скрытой от публичности, с принятием чувства небезопасности и в постоянном движении. «Люди расселин» не образуют сообщества, но у них есть история, которая восстанавливается благодаря «редким текстам». Книга Куклева составлена из 16 биографических очерков, восстанавливающих историю такого воображаемого сообщества в России, начиная с XIX века. Написанную уже на существенной исторической дистанции, ее можно рассматривать как опыт мифологизации позднесоветской «эзотерической сцены».



## Заключение

Все множество дискуссий, чтений, тренингов, литературного творчества, посвященных «проблеме человека», которые происходили при самых разных обстоятельствах в СССР, можно представить в виде единого коммуникативного сообщества. Его исследование имеет значение для реконструкции истории антропологических идей в СССР и России. Одни и те же люди, скажем, читали и обсуждали трактаты по теософии или йоге из «самиздата», затем экспериментировали с йогой или буддийской медитацией, искали в библиотеках соответствующие материалы, делали доклады на философских или психологических семинарах в научных институтах и т. д. Однако влияние этого «эзотерического» опыта на тексты опубликованных ими статей или выбор тем для исследований теперь уже далеко не всегда очевидно. «Эзотерическая сцена» оставила по себе не только воспоминания о достижениях легендарных энтузиастов, но и тексты, которые повлияли на темы, язык, стилистику дискуссий в России в постсоветский период. Осознание этого наследия существенно важно для истории антропологической и, шире, гуманитарной мысли в России и, вероятно, других постсоветских стран.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверьянов В. С.* Астральное каратэ школы Ахарата. Б/м, 2010. [Электронный ресурс]. <https://fibusta.club/b/204185/read>.
- Алымов С. С.* О личностях и элементах: позднесоветская социальная философия от марксистского гуманизма к идее Homo sovieticus // Антропологический форум. 2020. № 47. С. 11–52.
- Бибихин В. В.* Для служебного пользования // Бибихин В. В. Другое начало. СПб: Наука, 2003. С. 181–208.
- Бутовский Я. Л.* «Первороссияне» (1966–2009) // Киноведческие записки. 2009. № 92/93. С. 184–193.
- Голубев А. В.* НЛЮ над планетарием: эпистемологическая пропаганда и альтернативные формы знаний о космосе в СССР в 1940–1960-е годы // Вестник Пермского университета. История. 2021. № 3 (54). С. 5–16.
- Данченко В.* [№ 20]. Эволюция сознания в документах: 1969–1984 / Библиотека фонда содействия психической культуре (Киев) [Электронный ресурс]. <http://psylib.org.ua/books/danch01/index.htm>.
- Ельшевская Г.* Несколько гениев в ограниченном пространстве: к истории одного самоощущения // Новое литературное обозрение. 2009. № 6 (100). С. 424–441. [Электронный ресурс]. <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/neskolko-geniev-v-ogranichennom-prostranstve-k-istorii-odnogo-samooshhshheniya.html>.



- Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 67–68.
- Крижевский А.* Бархатное подполье. *Игорь Дудинский о жизни советской богемы // Русская жизнь [2008].* [Электронный ресурс]. <http://rulife.ru/mode/article/510>
- Куклев В. В.* Люди расселин // Гнозис. 1995. № 11. С. 95–101.
- Куклев В. В.* Люди Расселин. Глубинные люди. М.: Издательская группа «Традиция», 2020.
- Куклев В. В.* Новый огонь на Лемносе // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 60-91.
- Лебедевко В. В.* Хроники Российской Саньясы. Т. 1: Из жизни Рос. мистиков: Мастеров и Учеников (1960–1990-х). М.: Ин-т общегуманитар. исслед.; СПб.: Унив. кн., 2000.
- Марков А. В.* Формирование философского канона в религиозно-идеалистическом самиздате // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6, № 1. С. 89–116.
- Менцель Б.* Оккультные и эзотерические движения в России в 1960-х — 1980-х годах / пер. А.В. Тащинского // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание 2013. № 1. С. 195–227. [Электронный ресурс]. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhalttruss19.html>.
- Митрохин Н.* Советская интеллигенция в поисках чуда: религиозность и паранаука в СССР в 1953–1985 годах // Новое литературное обозрение. 2020. № 3. [Электронный ресурс]. [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/163\\_nlo\\_3\\_2020/article/22225/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22225/)
- Немцев М. Ю.* «Люди расселин» в позднесоветской Москве. Интервью с Валентином Владимировичем Куклевым // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 60-91.
- Носачев П. Г.* Прологомены к изучению советского эзотерического подполья 60–80-х гг. XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4 (42). С. 53–61.
- Петров Н. К.* Самовнушение в древности и сегодня / пер. с болг. А.М. Корзун. М.: Прогресс, 1986.
- Пископнель А. А., Рокитянский В. Р., Щедровицкий Л. П.* Ломать — не строить // В фокусе наследия. Сб. ст. / сост., отв. ред. М.Е. Кулешова. М.: Институт географии РАН, 2017. С. 46–47.
- Пугачева М. Г.* Интервью Марины Пугачевой с Александром Дмитриевичем Ковалевым (4 марта 1998 года) // Социологическое обозрение. 2012. № 11 (1). С. 152–159.
- Пугачева М. Г.* Вторая наука или «игра в бисер»: Семинарское движение в социологии 1960–1970-х годов // Новое литературное обозрение. 2011. № 5 (111). С. 118–126. [Электронный ресурс]. [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/111\\_nlo\\_5\\_2011/article/18281/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/111_nlo_5_2011/article/18281/).



- Пятигорский А. М.* Философская проза. Т. 1. М.: Новое литературное обозрение, 2011. [Электронный ресурс]. <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/romanyi-i-rasskazyi/filosofiya-odnogo-pereulka/tekst-romana/glava-11/>.
- Пятигорский А. М.* Заметки о «метафизической ситуации» // *Континент*. 1974. № 1. С. 211–224. (перепубликовано: *Континент* 2012, № 151).
- Розин В. М.* Эзотерический мир: Семантика сакрального текста. М.: УРСС, 2002.
- Рокитянский В. Р.* Наследие Е. Л. Шифферса: попытка систематического описания // *Этнометодология: проблемы, подходы, концепции*. М.: б/н, 2003. Вып. 9. С. 67–135.
- Рокитянский В. Р.* В поисках Шифферса // *Знамя*. 2010. № 2. [Электронный ресурс]. <https://znamlit.ru/publication.php?id=4182>.
- Сапрыкина А., Бакиштейн И.* «Интересно делать только невозможное, потому что возможное — не интересно» (интервью) // *Логос*. 2015. Т. 25. № 4. С. 201–210.
- Тамручи Н.* Безумие как область свободы // *Новое литературное обозрение*. 2009. № 6 (100). С. 442–453.
- Устинов О. А.* Антропологические парадигмы в русской философии советского периода (1917–1991 гг.): историко-философский анализ. М.: Триумф, 2022.
- Фаликов Б.* Миф Шифферса // *Театр*. 2018. № 3. [Электронный ресурс]. <https://oteatre.info/mif-shiffersa/>.
- Фирсов Б. М.* Разномыслие в СССР, 1940–1960-е годы: история, теория и практики. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008.
- Шифферс Е. Л.* Параграфы к философии ученичества // *Генисаретский О. И., Зильберман Д. Б.* О возможности философии. Переписка 1972–1977. М.: Путь, 2001. С. 228–245.
- Шифферс Е. Л.* Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005. С. 25–121.
- Шифферс Е. Л.* Преодоление Гутенберга: семейный альбом. М.: б/м, 2011.
- Agadjanian A.* Review of *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* by Birgit Menzel; Michael Hagemeister; Bernice Glatzer Rosenthal // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 17, No. 3 (2014). P. 136–138.
- Campbell C.* The cultic milieu: oppositional subcultures in an age of globalization // *J. Kaplan and H. Lööw (ed.) The Cultic Milieu*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2002. P. 12–25.
- Forrester S. E.S.* Review Of «*The Occult In Russian And Soviet Culture*» By B. Rosenthal // *Slavic And East European Journal*. 1998. Vol 42(3). P. 557–558.
- Fürst J.* Introduction: To drop or not to drop? // *J. Fürst and J. McLellan (eds.) Dropping out of Socialism. The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Rowman and Littlefield, 2016. P. 1–20.



- Ganholt K.* Sociology and the Occult // Ch. Partridge (ed.). *The Occult World*. L.: Routledge, 2014. P. 720–731.
- Kalashnikov A.* Interpellation in the late Soviet period: contesting the de-ideologization narrative // *Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des Slavistes*. 2016. Vol. 58 (1). P. 23–48.
- Komaromi A.* Samizdat and Soviet Dissident Publics // *Slavic Review Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies*. 2012. Vol. 71 (1). P. 70–90.
- Klots, Y.* *Tamizdat: Contraband Russian Literature in the Cold War Era*. Northern Illinois University Press, 2023.
- Krasztev P.* In the Twilight of Ideologies: Power and Esotericism in Soviet State Socialism // *Colloquia Humanistica*. 2019. Vol. 8. P. 37–56. URL: <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/ch/article/view/ch.2019.004>.
- Kukulin I.* «Grey Zones» Between Official and Unofficial Cultures: Institutional Diversity, Klub-81, and (Many) Others // Mark Lipovetsky et al. (eds.) *The Oxford Handbook of Soviet Underground*. Oxford Univ. Press, 2023. P. C28.S1–C28.N28.
- Kukulin I.* The Sorcerers' Apprentices: Can Georgy Shchedrovitsky be responsible for Russia's invasion of Ukraine? // *Russia.post*. [22.06.2022] URL: [https://russiapost.info/society/the\\_sorcerers\\_apprentices](https://russiapost.info/society/the_sorcerers_apprentices).
- Larson P.* Hierophany // Leeming, D.A., Madden, K., Marlan, S. (eds.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer, Boston, MA. (2010). P. 397–398.
- Menzel B., Hagemester M., and B.G. Rosenthal* (eds.) *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*. *Studies in Language and Culture in Central and Eastern Europe*, vol. 17. Munich: Verlag Otto Sagner, 2012.
- Panin, S.* Astral Karate as a Phenomenon of Late-Soviet Esoteric Underground // *Open Theology* 2017. Vol. 3. P. 408–416.
- Ramadanski D. L.* Soviet book of the dead // ФИЛКО / FILKO. Зборник на трудови од прва меѓународна научна конференција Vol. 1. Штип: Универзитет «Гоце Делчев», 2016. С. 797–806.
- Rosenthal B. G.* (ed.) *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

#### Research Article

**Nemtsev, M.** The «Esoteric Community» and anthropological knowledge in the Late Soviet society [«Ezoteericheskoe soobshchestvo' i antropologichskoe znanie v pozdnem sovetskom obschestve»] *Anthropologies*, 2023, No 1, pp. 60-91, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/60-91>.

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS



**Nemtsev Mikhail Yurievich** | Senior Researcher, Tyumen State University | [nemtsev.m@gmail.com](mailto:nemtsev.m@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>

**Keywords:** anthropology in the USSR, esoteric movement, esoteric scene, Evgeny Schiffers, infrastructure, occultism, late Soviet society, late Soviet esotericism, Soviet philosophy, Valentin Kuklev

**Abstract:**

In the 1960s and 1980s, in the USSR emerged a peculiar communicative community. Various anthropological ideas and practices were discussed and developed in there. In the article, this environment is described as an «esoteric community». It was comprised of people who would develop their own anthropological interests and projects in way, alternative to official philosophy and science. To denote the communicative aspect of this informal community, the concept of «esoteric scene» is introduced. The key feature of anthropological knowledge was its actual or potential connection with bodily practices and other possibilities of experimentation with everyday life and one's own life in general. With the help of these 2 criteria: anthropological interest and the possibility of its application to oneself, «esoteric knowledge» is distinguished from «occult». The article describes the infrastructure of this «esoteric community», comprised of spatial and information infrastructures. The complexity of his Relations of the community with the Soviet state were ambitious, though, as the state sought to limit and control the consumption of such knowledge, while simultaneously disseminating it through educational propaganda. In the article, biographies of two prominent representatives of the Moscow «esoteric community», Eugeny Shiffers and Valentin Kuklev, are taken for case study and briefly analyzed. The study of the «esoteric community» is essential for proper reconstruction of the entire process of development and dissemination of anthropological ideas in late Soviet and post-Soviet society.

**References**

- Agadjanian, A. 2014. Review of: *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* by Birgit Menzel; Michael Hagemester; Bernice Glatzer Rosenthal. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 17, 3: 136–138.
- Alymov, S.S. 2020. O lichnostiakh i elementakh: pozdnesovetskaia social'naia filosofia ot marksistskogo gumanizma k idee Homo Sovieticus [On Persons and Elementals: Late-Soviet Social Philosophy from Marxist Humanism to the Idea of Homo Sovieticus]. *Antropologicheskij Forum*, 47: 11–52.
- Averianov, V.S. 2010 *Astral'noe karate shkoly Arakhata* [The Astral Karate of Arakhata school]. URL: <https://fibusta.club/b/204185/read>
- Bibikhin, V.V. 2003. Dlya sluzhebnogo pol'zovania [Restricted Access], Bibikhin V. V. *Drugoe Nachalo*. Spb.: Nauka: 181–203.
- Butovskii, Ya.L. 2009. «Pervorossiiane» (1966–2009) [The «First Russians» (1966–2009)]. *Kinovedcheskie zapiski*, 92/93: 184–193.
- Campbell, C. 2002. The cultic milieu: oppositional subcultures in an age of globalization. J. Kaplan and H. Löw (ed.) *The Cultic Milieu*. Walnut Creek: AltaMira Press: 12–25.





- Collins, R. 2002. *Sociologiya filosofii: globalnaya teoriya intellektualnogo izmeneniya* [Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change]. Transl. from English N. S. Rozova and Yu. B. Vertejm. Novosibirsk: Sibirskii khronograf: 67–68.
- Danchenko, V. [№ 20]. *Evoluciya soznaniya v dokumentakh: 1969–1984* [Evolution of Consciousness in Documents: 1969–1984]. *Biblioteka fonda sodeystviya psicheskoi kulture*. Kiev. URL: <http://psylib.org.ua/books/danch01/index.htm>
- Elshevskaia, G. 2009. *Neskol'ko geniiev v ogranichenom prostranstve: k istorii odnogo samooshchushcheniya* [A Few Geniuses in a Limited Space: towards the History of One Sense of Self]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6, 100: 424–441. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/6/neskolko-geniiev-v-ogranichenom-prostranstve-k-istorii-odnogo-samooshchushheniya.html>
- Falikov, B. 2018. *Mif Shiffersa* [The Schiffers Myth]. *Teatr*, 3. URL: <https://oteatre.info/mif-shiffersa/>
- Firsov, B.M. 2008. *Raznomyslie v SSSR, 1940–1960-e gody: istoriya, teoriya i praktika* [Diversity in the USSR, 1940s–1960s: History, theory and practice]. SPb.: Izdatel'stvo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Forrester, S.E.S. 1998. Review Of «The Occult in Russian and Soviet Culture» by B. Rosenthal. *Slavic And East European Journal*, 42, 3: 557–558.
- Fürst, J. 2016. Introduction: To drop or not to drop? Juliane Fürst and Josie Mclellan (eds.) *Dropping out of Socialism. The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Rowman and Littlefield: 1–20.
- Ganhholm, K. 2014. *Sociology and the Occult. The Occult World*. Ch. Partridge, ed. L.: Routledge: 720–731.
- Golubev, A.V. 2021. *NLO nad planetarium: epistemologicheskaya propaganda i alternativnye formy znaniya o kosmose v SSSR v 1940–1960-e gody* [UFO over the Planetarium: Epistemological Propaganda and Alternative Forms of Knowledge about Space in the USSR in the 1940s–1960s]. *Vestnik Permskogo universiteta, Istoriya*, 3, 54: 5–16.
- Kalashnikov, A. 2016. *Interpellation in the Late Soviet Period: contesting the De-ideologization Narrative*. *Canadian Slavonic Papers, Revue Canadienne des Slavistes*, 58, 1: 23–48.
- Komaromi, A. 2012. *Samizdat and Soviet Dissident Publics*. *Slavic Review Interdisciplinary Quarterly of Russian, Eurasian, and East European Studies*, 71, 1: 70–90.
- Klots, Yasha 2023. *Tamizdat: Contraband Russian Literature in the Cold War Era*. Northern Illinois University Press.
- Krasztev, P. 2019. *In the Twilight of Ideologies: Power and Esotericism in Soviet State Socialism*. *Colloquia Humanistica*, 8: 37–56. URL: <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/ch/article/view/ch.2019.004>
- Krizhevskii, A. 2008. *Barkhatnoe podpol'e. Igor' Dudinskij o zhizni sovetskoi bogemy* [The Velvet Underground. Igor Dudinsky on the Life of Soviet Bohemia]. *Russkaya zhizn'*. URL: <http://rulife.ru/mode/article/510>



- Kuklev, V.V. 1995. Liudi rasselin [People of the Depths]. *Gnozis*. № 11. pp. 95–101.
- Kuklev, V.V. 2020. *Liudi Rasselin. Glubinnye liudi* [People of the Depths. Deep People]. M.: Tradiciia.
- Kuklev V. V. Novyi ogon' na Lemnose [New Fire on Lemnos]. *Antropologii/Anthropologies*, 2023, 1: 60-91
- Kukulin, I. 2022. The Sorcerers' Apprentices: Can Georgy Shchedrovitsky be responsible for Russia's invasion of Ukraine? // *Russia.post*. 22.06.2022. URL: [https://russiapost.info/society/the\\_sorcerers\\_apprentices](https://russiapost.info/society/the_sorcerers_apprentices).
- Kukulin, I. 2023. «Grey Zones» Between Official and Unofficial Cultures: Institutional Diversity, Klub-81, and (Many) Others. Mark Lipovetsky et al. (eds.) *The Oxford Handbook of Soviet Underground*. Oxford Univ. Press: C28.S1–C28.N28.
- Larson, P. 2010. Hierophany. Leeming, D.A., Madden, K., Marlan, S. (eds.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Springer, Boston, MA: 397–398.
- Lebed'ko, V.V. 2000. Khroniki Rossiiskoi Saniasy. Iz zhizni Ros. mistikov: Masterov i Uchenikov (1960–1990-kh) [Chronicles of the Russian Sannyasa. From the Life of the Russian Mystics: Masters and Disciples (1960s-1990s)]. M.: In-t obshchegumanitar. issled.; SPb.: Univ. kn., 1.
- Markov, A.V. 2022. Formirovanie filosofskogo kanona v religiozno-idealistskom samizdate [Formation of the Philosophical Canon in Religious-idealistic Samizdat]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki*, 6, 1: 89–116.
- Menzel, B. 2013. Okkultnye i ezotericheskie dvizheniia v Rossii v 1960-h — 1980-h godah [Occult and Esoteric Movements in Russia in the 1960s — 1980s], transl. A.V. Tashchinskii, *Forum noveishei vostochnoevropskoi istorii i kultury*, 1: 195–227. URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss19.html>
- Menzel, B., Hagemester M., and B.G. Rosenthal (eds.) 2012. *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions. Studies in Language and Culture in Central and Eastern Europe, vol. 17*. Munich: Verlag Otto Sagner.
- Mitrokhin, N. 2020. Sovetskaia intelligenciia v poiskakh chuda: religioznost' i paranauka v SSSR v 1953–1985 godah [Soviet Intelligentsia in Search of a Miracle: Religiosity and Paranoscience in the USSR in 1953–1985]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 3. URL: [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/163\\_nlo\\_3\\_2020/article/22225/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22225/)
- Nemtsev, M. Yu. 2023. «Liudi rasselin» v pozdnesovetskoj Moskve. Interviu s Valentinom Vladimirovichem Kuklevym [«People of the Depths» in Late Soviet Moscow. Interview with Valentin Vladimirovich Kuklev]. *Antropologii/Anthropologies*, 2023, 1: 60-91
- Nosachev, P.G. 2012. Prolegomeny k izucheniiu sovetskogo ezotericheskogo podpolia 60–80-h gg. XX v. [Prolegomena to the Study of the Soviet Esoteric Underground of the 60–80s of the XX century]. *Vestnik PSTGU I: Bogoslovie. Filosofia*, 4, 42: 53–61.



- Panin, S. 2017. Astral Karate as a Phenomenon of Late-Soviet Esoteric Underground // *Open Theology*, 3: 408–416.
- Petrov, N.K. 1986. *Samovnušenje v drevnosti i segodnia* [Autosuggestion in Ancient Rimes and Today]. Transl. from Bulgarian by M. Korzun. M.: Progress.
- Piatigorskii, A.M. 1974. Zametki o «metafizicheskoj situatsii» [Notes on the «Metaphysical Situation»]. *Kontinent*, 1: 211–224 (republished: Kontinent 2012: 151).
- Piatigorskii, A.M. 2011. *Filosofskaja proza* [Philosophical Prose]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 1. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/knigi/romanyi-i-rasskazyi/filosofiya-odnogo-pereulka/tekst-romana/glava-11/>
- Piskoppel', A.A., Rokityanskii, V.R., Shchedrovickii, L.P. 2017. Lomat' — ne stroit' [To Break — not to Build]. *V fokuse nasledia*. M.E. Kuleshova (ed.). M.: Institut geografii RAN: 46–47.
- Pugacheva, M.G. 2011. Vtoraia nauka ili «igra v biser»: Seminarskoe dvizhenie v sociologii 1960–1970-h godov [The Second Science or the «Glass Bead Game»: The Seminary Movement in Sociology of the 1960s and 1970s]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 5, 111: 118–126. URL: [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/111\\_nlo\\_5\\_2011/article/18281/](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/111_nlo_5_2011/article/18281/)
- Pugacheva, M.G. 2012. Interviu Mariny Pugachevoi s Aleksandrom Dmitrievichem Kovalevym (4 marta 1998 goda) [Marina Pugacheva's Interview with Alexander Dmitrievich Kovalev (March 4, 1998)]. *Sociologicheskoe obozrenie*, 11, 1: 152–159.
- Ramadanski, D.L. 2016. Soviet book of the dead. *FILKO. Sbornik na trudovi od prva megunarodna nauchna konferencija*, 1. Unicersitet «Goce Delchev»: 797–806.
- Rokitianskii, V.R. 2003. Nasledie E. L. Shiffersa: popytka sistematicheskogo opisaniia [The Legacy of E.L. Schiffers: an Attempt at a Systematic Description]. *Etnometodologija: problemy, podkhody, kontseptsii*. M. 9: 67–135.
- Rokitianskii, V.R. 2010. V poiskah Shiffersa [In Search of Schiffers]. *Znamia*, 2. URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=4182>
- Rosenthal, B.G. (ed.) 1997. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Cornell University Press.
- Rozin, V.M. 2002. *Ezotericheskii mir: Semantika sakralnogo teksta* [Esoteric World: Semantics of Sacred text]. M.: URSS.
- Saprykina, A., Bakshtein, I. 2015. «Interesno delat' tol'ko nevozmozhnoe, potomu chto vozmozhnoe — ne interesno» (interv'iu) [«It's Interesting to do Only the Impossible, Because the Possible is not Interesting» (interview)]. *Logos*, 25, 4: 201–210.
- Shiffers, E.L. 2001. Paragrafy k filosofii uchenichestva [Paragraphs to the Philosophy of Discipleship]. *Genisaretskii, O.I., Sil'berman, D.B. O vozmozhnosti filosofii. Peregipiska 1972–1977*. M.: Put': 228–245.



- Shiffers, E.L. 2011. *Preodolenie Gutenberga: semejnii albom* [Overcoming Gutenberg: A Family Album]. M.
- Shiffers, E.L. *Religiozno-filosofskie proizvedeniia* [Religious and Philosophical Works]. M.: Russkii institut, 2005. S. 25–121.
- Tamruchi, N. 2009. Bezumie kak oblast' svobody [Madness as an Area of Freedom]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 6, 100: 442–453.
- Ustinov, O.A. 2022. *Antropologicheskie paradigmy v russkoj filosofii sovetskogo perioda (1917–1991 gg.): istoriko-filosofskij analiz* [Anthropological paradigms in Russian Philosophy of the Soviet period (1917–1991): historical and philosophical analysis]. M.: Triumf.



© М.Ю. Немцев, О.И. Генисаретский

## Философская антропология и «родовое начало» как традиция. Два интервью О.И. Генисаретского

**Ключевые слова:** «Методологическое движение», философия в СССР, народ, советская философия, традиция, феноменология родовых связей

Совместная публикация двух интервью советского и российского философа и культуролога Олега Игоревича Генисаретского (1942–2022) позволяет соотнести особенности его интеллектуальной биографии и его философскую позицию. В первом интервью Генисаретский предлагает рассматривать «бытование» философии в позднесоветском обществе как особый феномен вне оппозиции «официального» и «неофициального». В его второй части особенно важно его собственное объяснение предпосылок его философского традиционализма. Второе интервью посвящено философской антропологии Генисаретского, созданной в оппозицию идеологически обусловленному пренебрежению к повседневной человеческой жизни в советском индустриальном обществе. Эта философская антропология создана под влиянием христианской антропологии, особенно П. Флоренского. Генисаретский обосновывает применение феноменологического метода для наблюдения и рефлексии «родового», понятого как категория самосознания, с дальнейшим переходом к самосознанию как субъекту традиции.

### Предисловие к публикации

*Олег Игоревич Генисаретский* (1942–2022) был одним из ключевых участников антропологических дискуссий в постсоветской России. Он был заместителем директора Института Человека АН, после его закрытия в 2015 г. вместе с известным философом С.С. Хоружим создал институт Синергичной антропологии в Университете «Высшая школа экономики». Генисаретский также выступил в роли одного из инициаторов развития визуальной антропологии в России (был Президентом Российской ассоциации визуальной антропологии с 1998 г.). В течение многих лет, практически до последнего года жизни, он был вдохновителем и консультантом разнообразных исследовательских, философских, музейных (он был президентом Ассоциации «Открытый музей» с 2001 г.) проектов, связанных с антропологической тематикой. Доктор искусствоведения.

**Немцев Михаил Юрьевич** – старший научный сотрудник Тюменского государственного университета. [nemtsev.m@gmail.com](mailto:nemtsev.m@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>.

**Для цитирования:** Немцев М. Ю., Философская антропология и «родовое начало» как традиция. Два интервью О.И. Генисаретского // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 92-121. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/92-121>.



Ниже публикуются два его интервью<sup>1</sup>. Первое представляет собой, по сути, краткий биографический обзор, который предварен обобщенным рассуждением О.И. Генисаретского о философии в СССР как контексте для понимания его собственной интеллектуальной биографии. Второе посвящено феноменологии семейных отношений и концепту «рода», которые играли принципиальную роль в философской антропологии О.И. Генисаретского, сформировавшейся под влиянием работ П.А. Флоренского и Е.Л. Шифферса в 1970-е годы. Их перепубликация призвана дополнить панораму антропологически ориентированных поисков и дискуссий в позднесоветский и ранний постсоветский период, показывая, как они формировали индивидуальную интеллектуальную траекторию московского интеллектуала 1960–1980-х годов

В первом интервью О.И. Генисаретский предлагает вариант реконструкции собственной биографии как пути философской социализации. Его траектория профессиональной социализации нетипична, поскольку связывает несколько философских сообществ, далеко отстоящих друг от друга в коммуникативной и институциональной среде философии как позднесоветской дисциплины<sup>2</sup>. О.И. Генисаретский окончил технический вуз (МИФИ), куда поступил, как он сам объясняет это в публикуемом интервью, на волне общественного интереса к кибернетике, системному подходу и т.п. Это позволило ему не только «войти» в формировавшееся усилиями Г.П. Щедровицкого в 1960-е годы «методологическое движение» (в 1960-е годы идентифицировавшее себя как «системно-структурный подход»), но и быстро выдвинуться в ряды его интеллектуальных лидеров. Особая «методологическая рациональность» определяет узнаваемый стиль и проблематику его философских и философско-антропологических работ.

В тот же период, числясь в аспирантуре Института мирового рабочего движения, О.И. Генисаретский подготовил диссертацию «Опыт системного исследования социологического понятия культуры». Опыт участия в семинарах «методологического» и «системного» движений и изучение диалектической философии Гегеля позволили ему к 1976 г. подготовить диссертацию «Категориальный аппарат системного подхода», но ни первая, ни вторая не были защищены.

Статья и доклады О.И. Генисаретского 1960–1970-х годов находятся в рамках генерального тренда отхода от узкой сциентистской рациональности «ортодоксальной» советской философии в сторону анализа социально-культурных проблем и обращения к индивидуальному мышлению (Анналы 2012). В частности, к анализу рефлексии как индивидуальной способности (обращение к «социологии культуры») позволяло в тот период тематизировать «проблему человека»). В целом придерживаясь влиятельного «системного

<sup>1</sup> Первое интервью был сделано М.Ю. Немцевым в 2004 г. для сайта Агентства гуманитарных технологий «ДеПо» [www.depo.nm.ru](http://www.depo.nm.ru), который не существует с 2005 г. Благодаря А. А. Попова за помощь в его организации. Второе интервью сделано для тематического выпуска журнала «60 параллель» в 2010 г. и было вскоре опубликовано в этом журнале (Немцев, Генисаретский 2010: 16–26). Публикуется с сокращениями. Для этой публикации оба текста сверены М.Ю. Немцевым с исходными транскриптами в его личном архиве, и прокомментированы.

<sup>2</sup> См. краткую автобиографию О.И. Генисаретского на сайте Научного фонда им. Г.П. Щедровицкого <https://www.fondgp.ru/old/mmk/personalia/1960/4.html>, а также: *Генисаретский, Зильберман* 2001.



подхода», Генисаретский особое внимание обращает на культурные аспекты самореализации субъекта в деятельности. В работе 1979 г. он писал о «средовом поведении как проблеме экологической эстетики» (*Генисаретский* 1979), в 1980-е годы, вслед за Д.С. Лихачевым развивал понятие «экология и культуры» (*Экология* 1992), а в тексте интервью он говорит о «средовом опосредовании».

С 1964 г. он работает в коллективе ВНИИТЭ, занятом теорией технической эстетики, которая во многом основывалась на гуманитарной критике массовых технологий. Отсюда его внимание к идеологии модернистского планового градостроительства (во втором интервью) — и ее принципиальное отвержение как феномена сверхрационального, отчужденного отношения к человеческим качествам. Антропологию Генисаретский уже к середине 1970-х понимает как «практико-методологическую дисциплину» (*Анналы* 2012: 473). При этом одним из названий, которое он использовал для обозначения своего подхода, было «культурно-антропологическая перспектива» (*Генисаретский* 1995).

Преодоление «принуждения к городскому образу жизни» (если его понимать в широком смысле как метафорическое обозначение реализованных в СССР модернистских антропологических представлений) требует конструирования альтернативного образа человека. Генисаретский и его коллеги по ВНИИТЭ не имели возможности влиять на реальное принятие решений в градостроительстве. Однако они могли провести теоретическое исследование процессов проектирования. Явным лидером таких исследований для него и его окружения был философ Г.П. Щедровицкий. Вместе с ним Генисаретский решал проблемы проектирования. В частности, искал возможности преодоления этих ограниченных антропологических представлений так, чтобы в основу социально-культурного проектирования могла бы быть положена «культурно-антропологическая перспектива». В тот период у него сформировался «методологический» этос исследователя как потенциального проектировщика (*Лавлинский* 2008: 34–38). «Проектность» и история проектной культуры в России стали предметом последней монографии Генисаретского (2016).

В этот же период 1960-х-1980-х годов происходило религиозное самоопределение и самообразование О.И. Генисаретского. В этом интервью он указывает на «круг» о. Александра Меня, популярного в те годы в Москве религиозного лидера. Другим таким «топосом» было для него общение с Е.Л. Шифферсом, автономным религиозным философом и богословом<sup>3</sup>.

Шифферс, по профессии театральный режиссер, пережил в 1967–1968 годы религиозные откровения, после которых посвятил себя созданию оригинальной теологической антропологии (см. также: *Немцев* 2023 в этом выпуске журнала). Для Генисаретского, как и для ряда ведущих позднесоветских и постсоветских московских интеллектуалов, общение с Шифферсом стало возможностью обсуждения православной религиозности как фундаментального фактора сознания, не жестко связанного с наличными религиозными институтами. С 1970-х годов Генисаретский сближается и с официальной

<sup>3</sup> В последние годы Генисаретского фотография Е. Шифферса стояла на одной из его книжных полок.



церковью, очевидно, в контексте общего движения столичной интеллигенции к православию<sup>4</sup>. Субъективный смысл этого движения он описывает как «возвращение к себе» (воспоминание себя), то есть формирование «более аутентичной» идентичности.

Опираясь на собственную антропологически-ориентированную интерпретацию православной традиции, он исследовал возможности преодоления репрессивных результатов этого «принуждения к городскому образу жизни» (т.е. постсоветского состояния). При этом он часто ссылаясь на личный религиозный (церковный) опыт как субъективно-значимый, как источник продуктивных метафор, но избегал опираться на него как материал рационального теоретизирования. По-видимому, эта ориентация на проработку религиозного опыта одной из основ его многолетнего сотрудничества с создателем «синергийной антропологии» С.С. Хоружим. Надо отметить, что Генисаретский при этом не заимствовал его дискурс и концептуальный язык.

Символической фигурой соединения методологически ориентированной философии с православной теологией был для него Павел Флоренский. Во втором интервью Генисаретский излагает авторскую философскую антропологию «родового», восходящую к поздним работам Флоренского. Е.Л. Шифферс в 1970-е годы уделял особое внимание проблемам понимания родовой истории (Шифферс 2011). В этом он мог опереться на П. Флоренского, которого активно обсуждали Шифферс и его ученики. Рассуждение о семейном и родовом в этом интервью почти дословно воспроизводит рассуждение П. Флоренского в заметках 1924 г., опубликованных в составе работы «Исследования по теории искусства» (Флоренский 2000: 207–210)<sup>5</sup>. Буквально этот же фрагмент Е. Шифферс обширно цитирует в своей работе 1984 г. «Акума: Россия» (Шифферс 2005: 200–201). Таким образом просматривается линия позднесоветской рецепции этого аспекта философской антропологии Флоренского, которую Генисаретский назвал «гуманитарной генеалогией» (Генисаретский 2009). Она повлияла на практическую деятельность Генисаретского как идеолога и организатора культурных и исследовательских проектов в 1990–2010-е годы в разных регионах России. Свою цель он формулировал так: «Наше методологическое намерение состоит в реструктурировании поколенческой политики на основе социально-гендерного моделирования генеалогической схемы возрастных состояний» (Там же).

О.И. Генисаретский полемизирует, с одной стороны, с узко понимаемым традиционализмом. Он настаивает на необходимости понимания «родового» как структуры индивидуального опыта, раскрываемого феноменологической дескрипцией, — начиная «с реабилитации естественной установки» и далее посредством феноменологического анализа внерациональных «данностей» этой структуры. Такое понимание «родового» может лечь (по мысли Генисаретского, и должно было лечь) в основу современных гуманитарных технологий, нацеленных на «восстановление» полноты самосознания и тем самым формирование условий развития современного гуманистически ориентированного общества. Это «проективный» традиционализм, обогащенный

<sup>4</sup> Это процесс пародийно писан в известном романе Владимира Кормера «Наследство» (см. также: Smolkin 2018; Митрохин 2020).

<sup>5</sup> Комментарии к этой работе и предисловие ко всему тому написал О. И. Генисаретский.





созданными «методологическим движением» представлениями о проектном мышлении и критикой современной эстетики (Генисаретский 2015).

Феноменология «родового» становится у Генисаретского методом реконструкции оснований субъективности. Соответственно, «этничность», на его взгляд, должна была быть выведена за пределы политики. «Вопрос в том, будет ли у этничности свое собственное будущее лицо, [и его] можно пере- задать так: есть ли оно за пределами политического самоопределения, рядом и во взаимодействии с ним?» (Генисаретский 2008). Генисаретский явно принципиально расходился со своим наставником Е.Л. Шифферсом, кото- рый в 1980-е годы сформировал свой проект мистической «консервативной революции» для России (Фаликов 2018).

Итак, краткий очерк интеллектуальной биографии Генисаретского позво- ляет увидеть пересечение нескольких интеллектуальных линий и, соответ- ственно, нескольких интеллектуальных сообществ. Это:

(1) *деятельностная философия*: он действовал в дисциплинарном про- странстве советской сциентистской философии деятельности — от кибер- нетиков к семиотикам и «системному подходу» (к нему относится и ранее «методологическое движение»);

(2) *эстетика как гуманитарное проектирование*: в силу исторических об- стоятельств, в СССР в 1960-е годы возник институт, в задачи которого входило объединение философии деятельности, социологии культуры и эстетики для разработки «советских» методик и образцов дизайна — Всесоюзный институт технической эстетики (ВНИИТЭ), и Генисаретский «присвоил» и продолжил эту объединительную перспективу;

(3) *«методологизация» православной догматики и антропологии* — пра- вославная ортодоксия была им исходно прочитана как антропологическая традиция. Позиционируя себя как представителя христианской православной традиции, он указывает на ограничения развитого в позднесоветской фило- софии и воспринятого из нее другими гуманитарными дисциплинами пред- ставления о деятельности и ее субъективных основаниях.

## I

### Бытование философии в СССР и советская философская «судьба»

**Олег Генисаретский:** Ну, и так, с чего начнем?

**Михаил Немцев:** До сих пор нет системного представления о философии в СССР. Нет ее систематического изложения, не подведены итоги.

**О.Г.:** ...Прежде чем делать обобщения, систематизировать, должен быть введен в контурный оборот исторический материал. Очевидный предвари- тельный вопрос, если угодно, социологический, это вопрос об истории спосо- бов бытования мысли вообще и философской мысли в частности в условиях Советской России. Может оказаться, что говорить о традициях и даже вообще



о философии не приходится. А приходится говорить о чем-то другом. Например, «о русской мысли», а не о философии. Речь идет именно о способах бытования, поскольку не было площадки, места, где это репрезентировалось бы.

**М.Н.:** Но существовало же большое количество семинаров... Неофициальных, без определенной институционализации, когда он происходит, например, у кого-то в гостях. «Официальным» семинар можно считать, когда есть внешняя необходимость периодически собираться определенному кругу людей.

**О.Г.:** Ну, а учет в спецслужбе делает семинар «официальным» предприятием или нет? А семинар, поощряемый, но не находящийся при кафедре или институте? Дальше. Философский семинар в институте философии — это одно; семинар, который ты ведешь, находясь в институте социологии — это немного другое. Ну, предположим, философский семинар — это такой, где обсуждается и как-то рефлексивно проясняется методология. В этом смысле, методологические семинары в системе Академии наук, которые проходили во всех институтах, сюда подпадают. Таким образом, официальные — это, например, культивировавшийся Иваном Тимофеевичем Фроловым семинар, который проходил в Институте биологии, но был методологическим. И системное движение развивалось по этой линии. Но это не «философия» в смысле кафедр философии. Поэтому там могла развиваться неортодоксальная точка зрения. Так, Лаборатория системного подхода в почтовом ящике 701, где я работал под руководством Садовского<sup>6</sup> — это официальная вещь? У нас у всех была первая форма секретности. Но это — не философский факультет, не Академия наук. Поэтому способы бытования социологически крайне запутаны, но и интересны. Особая история, что в ряде ведомств, в частности в атомном, в закрытых ведомствах, внутри культивировался довольно высокий уровень интеллектуальной свободы. Такова сама обстановка в этом вузе, обстановка свободы говорения. И только потом, оказавшись «на воле», понимаешь, что об этом «чем-то», оказывается, говорить нельзя. Тебе начинают объяснять, что надо, мол, поосторожнее... Итак, на что надо прежде всего обратить внимание. Во-первых, бытование. Затем — эффективность, введенность в оборот результатов. Способы институционализации, причем не просто институционализации, а именно — презентирования. 99% российских философов — атеисты. Поэтому у них заведомо не востребовано все, что развивалось в рамках религиозной мысли. И у кого больше эффективность?.. Так что особой темой является выяснение того, как именно «нечто» становится известно. Ведь далеко не все, кстати, до сих пор к этому стремятся. Для этого нужно желание влиять...

**М.Н.:** И в связи с этим как раз первый вопрос: Олег Игоревич, как бы вы рассказали, что происходило в Москве в философском сообществе в конце 1960-х годов?

**О.Г.:** Я никогда не принадлежал ни к какому философскому сообществу. Я закончил инженерно-физический институт, затем стал прихожанином семи-

<sup>6</sup> Садовский Вадим Николаевич (1934–2012) — российский философ. Занимался системным анализом. С 1969 г. член редколлегии, позже — зам. главного редактора ежегодника «Системные исследования. Методологические проблемы». Работал в журнале «Вопросы философии».



нара Г.П. Щедровицкого<sup>7</sup>... ну, и так далее. Давайте немножко пошире на это дело смотреть. Действительно, кругом народу много. И они частично пересекаются. Многие вместе учились, работали, были знакомы по разным каналам... Есть такое ощущение плотности, это вполне естественно. Но, скажем, есть круг о. Александра Меня. Скажем, Пиама Павловна Гайденко<sup>8</sup> с Давыдовым там бывали, безусловно, Сергей Сергеевич Хоружий<sup>9</sup>... Оттуда вы даже этого сейчас не опознаете, поскольку, идя по этой линии, вы придете в другие места. Это один круг. Вообще-то они не вполне пересекаются. Этот концепт «официальный-неофициальный» тут не очень-то работает. Вот, например, отдел в Праге, журнал «Проблемы мира и социализма»<sup>10</sup>. Это была работа нашей партии с международным рабочим и коммунистическим движением. С еврокоммунистами. Чтоб с еврокоммунистами общаться, нужен был Мераб Мамардашвили, который говорит по-французски, по-английски, знает тематику, и вообще может их всех обаять, так сказать, в доску. И после этого мы будем говорить, что это — неофициальная, боковая ветвь? Никак. Он был государственный человек. Действительно, пространство это многомерное, живое. И лучше без этих штампов — «официальная и неофициальная». Лившиц и Ильенков играли на этом поле, переигрывая, на грани, но не уходили во внутренние академические диссиденты. Я иногда использую такую метафору: «бежать на шаг впереди паровоза», доказывая свою нужность. У Левады так было с социологией. А через три года появляется социология партийной и идеологической работы. Социологию переосваивает советская власть. Сначала идет авангард, потом подтягиваются регулярные войска, и это все бежит дальше — в семиотику, потом еще куда-то.

**М.Н.:** При этом некоторые вообще не интересовались официальной линией. Например, Евгений Львович Шифферс<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> *Щедровицкий Георгий Петрович* (1929–1994) — советский философ, создатель и лидер «методологического движения». Важнейшая фигура в истории философии в СССР.

<sup>8</sup> *Гайденко Пиама Павловна* (1934–2021) — российский философ, занималась историей рациональности Нового времени, в том числе проблемами отношения научной рациональности и теологии. Ее книга «Трагедия эстетизма: опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора» (1970) — фактически один из первых созданных в СССР антропологических интерпретаций религиозного опыта. Муж — *Давыдов Юрий Николаевич* (1929–2007) — теоретический социолог и один из первых в СССР историк социологии.

<sup>9</sup> *Хоружий Сергей Сергеевич* (1941–2020) — российский философ. Доктор физико-математических наук, создатель оригинальной интерпретации византийской религиозной антропологии, которая была им названа «синергийной антропологией». Тесно сотрудничал с О.И. Генисаретским. Директор Института синергийной антропологии в составе «Высшей школы экономики» в Москве (с 2005 г.). Автор известных художественных переводов.

<sup>10</sup> Ежемесячный журнал «Проблемы мира и социализма» был теоретическим и информационным органом международного рабочего движения (управляемого ЦК КПСС). Издавался в 1958–1990 годы на множестве языков. Редакция располагалась в Праге (Чехословакия). В ней в режиме длительных командировок работали журналисты, редакторы, аналитики из СССР, среди них философ М.К. Мамардашвили. Для многих из них работа в редакции этого журнала стала незаменимым опытом «европейской жизни». В годы Перестройки некоторые бывшие сотрудники этого журнала стали заметными общественными деятелями на позициях либерального гуманизма (например, Ю. Карякин).

<sup>11</sup> *Шифферс Евгений Львович* (1934–1997) — режиссер театра, мистик, религиозный писатель. Окончил Ленинградский институт театра, музыки и кино. После нескольких театральных работ ему было негласно запрещена режиссерская работа в театрах Ленинграда. Вернувшись в Москву, пережил религиозные открытия, и в последующие годы создал оригинальную религиозную философию и эстетику.



**О.Г.:** Поэтому они не были ни в какой философии. Потом, что значит — «Шифферс не интересовался?» Он не был там. И не хотел быть. И много таких было. Итак, на что надо прежде всего обратить внимание. Давайте лучше обсуждать условия бытования.

**М.Н.:** Хорошо, вот есть уже описанная линия Георгия Петровича Щедровицкого...

**О.Г.:** Георгий Петрович вырос в революционной семье. У него в предках были профессиональные революционеры. Для него, он где-то это упоминал, собиране стенограмм пленумов и съездов было таким интересным занятием... Это было нужно делать, чтобы выяснить: а как там партийная мысль развивалась? И вообще, прототип методологического семинара — это партийные дискуссии. У него был такое семейно-родовое обстоятельство<sup>12</sup> — интенсивная включенность в партийно-организационные формы жизни. У Мамардашвили, например, этого уже не было.

Итак, поставь проблему: *различные формы институционализации мысли вообще и философской мысли в частности*. Литературоведчески это называется «способы бытования». И это действительно существенный контекст, вне которого многое понять невозможно. И тут сформулируются какие-то версии... Есть траектории движения отдельных лиц и групп в среде социального бытования, перетекание: сегодня был на одном семинаре, завтра на другом...

**М.Н.:** И при этом можно выделять места, куда ходят чаще. Это описано историками философии: время от времени в разных местах планеты, в разных странах возникает ситуация, когда, грубо говоря, есть много мест, между которыми люди начинают «бродить». Скажем, таким было «феноменологическое движение» в Германии. Есть отдельные семинары, которые выстраиваются вокруг личности, ведущего, и люди перемещаются между ними. Каким-то естественным образом возникают группы единомышленников, они наносят друг другу визиты, и затем то, что они пишут, отличается от того, что пишут в других группах.

**О.Г.:** Хорошо, один из хороших концептов: «движение». И ты про что спрашиваешь меня?

**М.Н.:** Про центры.

**О.Г.:** Тогда я могу сказать только, какие центры частично пересекала моя линия. Я не являюсь историком, да? В некоторых случаях — очевидцем. Но это еще не линии философской или какой-то другой работы. Есть моя индивидуальная культурная, профессиональная траектория, линия моей судьбы. Так получалось, что я лично — «там». «Там» и «там». Между Обществом по охране памятников<sup>13</sup> и Центральной экспериментальной студией

<sup>12</sup> Тема «семейно-родовых обстоятельств» как фактора развития самосознания и мышления получит специальное развитие во втором интервью.

<sup>13</sup> Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры (ВООПИК) — создано в РСФСР в 1965 г. Было одной из самых массовых общественных организаций в СССР. Особое внимание уделялось сохранению памятников «духовной культуры» (религиозных сооружений) и военной истории. Вероятно, О.И. Генисаретский имел непосредственное отношение



при Союзе советских художников. Это некая моя личная траектория. И ее «метафизировать» совсем не обязательно. Меня иногда спрашивают: ты — методолог<sup>14</sup>? Я говорю: я не методолог по интерпретации, это — моя судьба. Я оказался в этом сообществе, ушел из него, вернулся и снова ушел. Так что вот это моя судьба. Я к этому отношусь как к факту моей биографии, не пре-вращая ее в образец какой-то линии.

**М.Н.:** Но при этом ведь были места, которые вы не пересекали, но которые тоже заслуживают упоминания.

**О.Г.:** Наверно (*с иронией*), только я про них ничего не знаю. У меня есть один такой принцип: я с великими людьми стараюсь не общаться. В том смысле, что не стремлюсь к пересечению всех этих мест. Не испытываю любопытства. Сначала я знакоюсь с содержанием мысли — книга, слово, впечатление, взгляд... не важно, должно произойти событие, которое интеллектуально, духовно и человечески значимо. Тогда, может быть, так получится, что имеет смысл подступить и ближе.

Ну, последовательно. Во-первых, это круг лиц или авторов текстов, которые проходили под рубрикой «философские вопросы кибернетики», поскольку я был на кафедре теоретической кибернетики. Борис Бирюков<sup>15</sup>, соответственно, Колмогоров<sup>16</sup>, которые бились на фронте, который назывался «Кибернетика на службе коммунизма»<sup>17</sup>. Так назывался сборник, который тогда издавался. Чуть позже — семиотический круг. Но первый — кибернетики.

**М.Н.:** Семиотический круг<sup>18</sup> в это время только-только формируется?

**О.Г.:** Это 1962 год, уже прошло его первое большое совещание, так что структурная лингвистика началась раньше. А ее семиотическое оформление — 1962 г., Первый Московский Симпозиум, первый сборник тезисов, на который потом все реагируют (Симпозиум 1962). А потом начинаются школы в Кяэрику<sup>19</sup>. Я туда попадаю первый раз в 1968 г. Но сначала — кибернети-

---

к ВООПиК, когда в конце 1970-х годов работал в строительных бригадах, занятых восстановлением сельских деревянных церквей (о чем он сам рассказывал в моноспектакле «Человек. doc. Олег Генисаретский»).

<sup>14</sup> Подразумевается принадлежность к «методологическому сообществу», бесспорным лидером которого был Г.П. Щедровицкий.

<sup>15</sup> Бирюков Борис Владимирович (1922–2014) — советский математик, историк и философ математики. С 1960 г. преподаватель МГУ. С 1962 г. работал в Секции методологических вопросов кибернетики в Научном совете по кибернетике АН СССР. Был учеником акад. А. Берга. Работы по истории логики.

<sup>16</sup> Колмогоров Андрей Николаевич (1903–1987) — советский математик. Академик АН.

<sup>17</sup> Конгресс «Кибернетику — на службу коммунизму» состоялся в Москве в 1961 г. под руководством акад. А. Берга. Он стремился к публичной реабилитации кибернетики, ранее объявленной в СССР «лженаукой». Одноименный периодический сборник издавался с 1961 по 1981 годы. Его название в несколько измененном виде стало в СССР поговоркой.

<sup>18</sup> Здесь под «семиотическим кругом» подразумевались в очень широком смысле все, кто имел какое-либо отношение к Тартуско-Московской семиотической школе, их собеседники и ученики.

<sup>19</sup> Летние школы по семиотическим системам проводились с 1964 г. под руководством Ю.М. Лотмана в Кяэрику, где находилась спортивная база Тартуского университета (Эстония, тогда — Эстонская ССР). Сыграли ключевую роль в формировании влиятельной Тартуско-Московской семиотической школы.



ка, и первый круг работ Иванова и других был именно здесь. Это «Знаковые управляющие системы», а само понятие управления взято из кибернетики. Я попадаю на четвертом курсе своего института в МГУ на мехмат, слушаю лекции по матлогике. Их читает Софья Александровна Яновская<sup>20</sup>, которая написала учебник по матлогике, Ляпунов<sup>21</sup>, там же, кстати, Зиновьев<sup>22</sup>, и ряд людей, которые занимались основаниями математики. Читает лекции Тимофеев-Ресовский. Вообще позитивизм во всех его разновидностях — кибернетика, матлогика — это был такой вот идеологический порыв. Здесь проходил, так сказать, фронт борьбы за свободу мысли. Естественно, доказывали свою нужность. Вот показательно это самое: «кибернетика на службе коммунизма». Но — она, кибернетика! А не диамат с истматом. В философии параллельно это был системный подход, в качестве обобщенной методологии, и по этому поводу было несколько баталий. Тодор Павлов<sup>23</sup> из Болгарии писал о его идеологической неправомерности... А мы в это время оказываемся с 1964 г. во ВНИИТЭ<sup>24</sup> и начинаем заниматься дизайном в этой же самой рамке. Получается как бы «дизайн на службе коммунизма». И это всегда где-то там отмечается в передовицах. Время от времени приходилось вписывать там соответствующие ссылки на очередной пленум, но больше по привычке. Т.е. это такая метода сохранения интеллектуальных подвигов. И класс игры, который задавался, определял степень отрыва. Семиотики оторвались так, что их никто не догнал — это языки, это включение в международное сообщество.

Второе — это семинар Щедровицкого, который тогда не был еще так монополизирован. Это был семинар с большим количеством участников — примерно одного возраста и примерно одного положения в самом этом сообществе. Туда еще тогда ходил Грушин<sup>25</sup>, там были Садовский, Розов<sup>26</sup> и так

<sup>20</sup> Яновская Софья Александровна (1896–1966) — советский математик, создательница школы философии математики. Возглавляла в МГУ кафедру истории математических наук в 1944–1955 годы, затем создала там же кафедру математической логики.

<sup>21</sup> Ляпунов Алексей Андреевич (1911–1973) — советский математик. Один из создателей кибернетики и теории программирования. Был популярным лектором. В 1961–1973 год работал в Новосибирском Академгородке (Сибирское отделение АН СССР).

<sup>22</sup> Зиновьев Александр Александрович (1922–2006) — советский и российский философ, писатель, публицист. Один из наиболее известных советских интеллектуалов. Его кандидатская диссертация по философии «Восхождение от абстрактного к конкретному в “Капитале” Маркса» сыграла ключевую роль в возрождении философии в СССР после Второй мировой войны. В 1978 г. под давлением покинул СССР, вернулся в 1999 г. В 1960-е годы занимался проблемами многозначной логики, в эмиграции и после нее создавал «логическую социологию».

<sup>23</sup> Павлов Тодор Дмитров (1890–1977) — болгарский философ, политик. Был Президентом Болгарской АН. В 1944–1946 годы — Регент Болгарии. С 1946 года — иностранный член АН СССР. Был последовательным сторонником ортодоксального «советского» марксизма, повлиял на советских философов.

<sup>24</sup> Всесоюзный научно-исследовательский институт технической эстетики. Создан в Москве в 1962 г. для развития теории и практики промышленного дизайна.

<sup>25</sup> Грушин Борис Андреевич (1929–2007) — российский философ, социолог. Занимался методологией исторических исследований. С 1960-х годов исследовал общественное мнение в СССР, автор первых учебных пособий. В 1988 г. один из основателей Центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Дружил с Г.П. Щедровицким и повлиял на формирование «методологического движения».

<sup>26</sup> Розов Михаил Александрович (1930–2011) — советский и российский философ. Основатель и лидер семинара по эпистемологии и философии науки в Новосибирске (с 1963 г.). Примыкал к «методологическому движению». Создатель эпистемологической теории «социальных эстафет».



далее... А параллельно — это моя отдельная, личная история воцерковления... оформления, так сказать, моей религиозной составляющей. Это совсем другой круг. Я попадаю к отцу Александру Меню<sup>27</sup> в его библиотеку. Еще очень важная деталь в этом всем — это источники. Библиотеки. Значит, ты попадаешь к людям, у которых на полках стоят памятники философской мысли, все эти тексты. Потому что в Ленинке они уже к этому времени в спецхране, и нужны особые усилия, чтобы их получить<sup>28</sup>... И поэтому, кстати добавлю, разворачивается бурная деятельность по добыванию текстов, по их распечатке или копированию, по переводам. Давид Зильберман<sup>29</sup>, в частности, активно участвовал в переводе всякой буддологической, индологической литературы, делал такие любительские переводы. И мы знали, что что-то делают в Ростове-на-Дону, что-то в Киеве, и шел такой довольно интенсивный обмен источниками, информационная работа. Тогда очень существенным фактом были библиотеки и вот эти первичные копии, т.е. место, где можно с этим познакомиться, и сама эта возможность.

**М.Н.:** Один наш общий с вами знакомый говорил, что вы пришли к православию под непосредственным влиянием Е.Л. Шифферса.

**О.Г.:** Нет, это не так. Я крещен в детстве. Обрел себя после смерти и похорон бабушки, когда был на 4 курсе. На ее отпевании в храме в городе Коврове, где я родился, просто вспомнил себя, что в этом храме я бывал когда-то в детстве... Это было некое возвращение. Буквально я вдруг вспомнил... как будто открываешь глаза и обнаруживаешь: вот это мой дом. А потом уже входил постепенно, через чтение соответствующей литературы. И тут важна библиотека Меня и круг людей, в который я попадаю. И там — знакомство с Хоружим в 1965 или 1966 г. И еще с рядом других теперь известных людей. С Шифферсом я познакомился через круг социологов, через Галию Беляеву<sup>30</sup> в 1974 г. Круг Меня — это не круг, это церковь. Это смысловое, текстовое и духовное пространство, в которое ты вращаешься и включаешься недельными, месячными, годовыми кругами. В этом смысле оно самодостаточно, соответствует религиозным текстам и так далее. И вот оказывается, что есть религиозно-философская традиция начала века, дальше идешь к Св. Отцам и так далее. То, что ты называешь семинарами, вот эта, так сказать, московская кухня, беседы...

<sup>27</sup> *Мень Александр Владимирович* (1935–1990) — священник, исследователь истории церкви, популярный проповедник. Один из лидеров «религиозного поворота» позднесоветской московской интеллигенции.

<sup>28</sup> См. воспоминания В.В. Куклева о поисках доступа к библиотекам музеев Москвы в интервью в этом выпуске журнала.

<sup>29</sup> *Зильберман Давид Бениаминович* (1938–1977) советский и американский философ, индолог, социолог культуры. Родился в Одессе. В 1968–1973 гг. — аспирант Института конкретных социологических исследований в Москве, активный участник множества семинаров и дискуссий. В 1973 г. эмигрировал в США, профессор Брандайского университета (Бостон), погиб в аварии. Дружил с А. Пятигорским, Е. Шифферсом. Переводил классические индуистские и буддийские тексты с санскрита (и с английских переводов), со второй половины 1960-х они распространялись в самиздате.

<sup>30</sup> *Беляева Галина Ефимовна* — философ, социолог (г. Москва). Работала в Институте конкретных социологических исследований. Ее воспоминания см.: <https://www.fondgp.ru/old/mmk/personalia/1960/3.html>.



**М.Н.:** Слово «семинар» я использую как самое общее обозначение таких встреч для обсуждения проблем, текстов, работы участников и так далее.

**О.Г.:** Ну, у нас «семинар» — это что-то организованное и структурированное, имеющее план, а ходить к о. Александру в библиотеку, и встретить там еще пять человек, которые читают эти книги... Это второе, параллельное.

Теперь третье. Во ВНИИТЭ работает человек... — там вообще было много замечательных людей, поскольку это такая, знаешь, странная периферия — дизайн, где, с одной стороны, были люди, не нашедшие себя в социалистическом реализме, в Союзе Художников и занимающиеся современным искусством, но под видом формообразования в дизайне, историки современного искусства, искусствоведы, те же Игорь Голомшток<sup>31</sup>, Иосиф Бакштейн<sup>32</sup>... Но и Щедровицкий работал в лаборатории теории дизайна<sup>33</sup>. И вот там работает Алексей Александрович Дорогов<sup>34</sup> — абсолютный знаток русской библиографии. Для меня это был праздник два раза в неделю: ты приходишь к Алексею Александровичу, задаешь какой-нибудь вопрос. «А кто этот...» — про книжку или про автора. Он говорит: «так, его учителя...» — дальше идет список — «такой-то, родился там-то, его основные произведения...» — и так все его учителя. Потом — его ученики. Опять — родился, основные произведения. Он сам, его основные произведения. Просто так — записывай, собирай... Вот такой человек. Его идеалом был Николай Федорович Федоров, он был его главным знатоком. Он действительно знал русскую библиографию до XX в. Допустим, он мог назвать «двести книг, которые должен прочесть каждый воспитанный человек». Сообщается список этих двухсот книг, что где есть, в какой библиотеке, чего нет, и так далее. И он указывает мне на ряд школ, включая наше молодое литературоведение. В частности, курс лекций Палиевского<sup>35</sup> я слышал. И он оказал на меня некое формирующее воздействие. И так вплоть до общества «Память»<sup>36</sup> и всего этого русского дела (я бы

<sup>31</sup> *Голомшток Игорь Наумович* (1929–2017) — советский, затем британский историк живописи, искусствовед. Во второй половине 1960-х годов примыкал к оформлявшемуся в тот период диссидентскому движению. С 1972 г. в эмиграции в Великобритании. Сотрудничал в Русской службой Би-Би-Си. Автор книги воспоминаний «Занятие для старого городского: мемуары пессимиста» (2015).

<sup>32</sup> *Бакштейн Иосиф Маркович* (род. 1945) — российский искусствовед, куратор. Сотрудник ряда искусствоведческих институтов.

<sup>33</sup> Г.П. Щедровицкий работал во ВНИИТЭ с августа 1965 по март 1969 г. руководителем группы методологии дизайна. Уволен после исключения из КПСС за подписание т.н. «письма 170-ти» в защиту политических заключенных А.И. Гинзбурга и Ю.Т. Галанскова.

<sup>34</sup> *Алексей Александрович Дорогов* (1923–2003) — Историк науки, философ, культуровед. Был известен как энциклопедист, блестящий собеседник, но избегал написания научных работ. Науч. сотр. ИИЭТ АН, затем с 1965 сотр. ВНИИТЭ, с 1972 — ЦНИПИИАСС. Исследования по истории техники, русской философии (*Дорогов 1956; Рупова 2016: 137–139*).

<sup>35</sup> *Палиевский Петр Васильевич* (1932–2019) — советский и российский историк литературы, филолог, публицист. Работал в Институт истории мировой литературы им. А.М. Горького АН. Был известен как яркий консервативный публицист. Один из идеологов Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры.

<sup>36</sup> Общество «Память» было сформировано в 1980 г. в Москве любителями изучения отечественной истории на базе «Общества книголюбов» Министерства авиационной промышленности. Общество изначально имело консервативную («патриотическую») ориентацию. Названо в честь популярного одноименного романа В. Чивилихина. С 1982 г. имело статус «любительского объединения». Организовывало встречи с литераторами, дискуссии и т.д. Во время Перестройки радикально политизировалось. Было преобразовано в Национально-патриотический фронт «Память», заняло крайне правые позиции, его название превратилось в синоним позднесоветского антисемитизма и фашизма. К началу XXI в. утратило влияние, окончательно прекратило деятельность к 2017 г.





так назвал). Это Общество по охране памятников, где шла своя борьба за сохранение архитектуры.

**М.Н.:** Это то Общество «Память», которое в перестройку прославилось своим антисемитизмом?

**О.Г.:** Да, прославилось. Опять-таки, надо внимательно изучать историю бытования. Что касается «Памяти», надо отдавать себе отчет, что большинство сносов усадеб и церквей произошло не в 1930-х годах, а в 1960-х. Общество «Память» не случайно называлось «Памятью». Тогда же параллельно развивается деревенская проза, журналы «Наш современник», «Молодая Гвардия» и так далее.

**М.Н.:** Все это возникает как стихийное движение и потом самоорганизуется?

**О.Г.:** Да, но это последствие после войны. Как славянофильство возникло после войны 1812 года, после победы, так же победа в Великой Отечественной войне тоже оказала пока почти не опознанное влияние. Когда возникла иллюзия, что возможно некоторое освобождение после тридцатых годов — от раскулачивания, коллективизации, лагерей... Было ощущение, которое быстро пресеклось, но все-таки, поскольку после 1953 г. не убивали, так сказать, тайно на углу, и не сажали всех подряд, то нечто начало прорасти. Прорасти поколенчески. Развернулась пружина, и задумки и упования, которые таило в себе это поколение «шестидесятников», начали прорасти. Все что-то начинают, движимые какими-то интересами. И почему, оказывается, надо поступать на мехмат<sup>37</sup>? Потому что там — интеллектуальные основания, скажем, программирования. А там на стенке висит объявление: какой-то системно-структурный семинар<sup>38</sup>, и там какой-то Лефевр делает доклад на какую-то странную тему. Так вот по этой бумажке я и познакомился со Щедровицким.

**М.Н.:** Вас обычно считают представителем методологического движения.

**О.Г.:** Это — судьба. Как говорится, пользуйтесь более достоверными источниками. Текстов люди не читают и не шибко-то интересуются.

## II

### «Жизнь, голос, свидетельство»

**Михаил Немцев:** Предлагаю обсудить понятие «рода» и формы существования родовых связей в современном российском обществе. Мы в редакции журнала «60 параллель» при работе над темой номера «Род и родовые

<sup>37</sup> О.И. Генисаретский окончил в 1964 г. факультет электронно-вычислительных устройств и средств автоматизации Московского физико-математического института.

<sup>38</sup> Системно-структурный семинар — публичное название в 1960-е годы постоянно действующего семинара под руководством Г.П. Щедровицкого. Более известен под «внутренним» названием Московский методологический кружок.



отношения: что это значит для нас теперь?»<sup>39</sup> сделали наблюдение, которое хотелось бы с вами обсудить. В сознании жителей современной России, по-видимому, довольно часто существует разрыв на уровне двух-трех поколений в прошлое. Сильная эмоциональная связь с родителями, также с поколением их родителей, а дальше — потеря интереса и эмоциональной связи. Где-то в середине века прошлого проходит какая-то черта, и предки ниже этой черты не интересны.

**Олег Генисаретский:** Они не интересны стали после того, как потеряна возможность их знать. Были массовые переселения, урбанизация, оставление, по сути, родовых гнезд. И вот уже нет мест, куда, так сказать, можно возвращаться. Люди жили вместе в каких-то локальных сообществах, а потом утрачена была материальная основа для такой памяти. Просто вынуждены были уезжать.

**М.Н.:** А в чем состоит материальная основа памяти?

**О.Г.:** Родовой дом, стены, и вообще многое. Например, я 10 лет в детстве жил в 50 км. от Москвы в городе Ногинске, с 1944 по 1954 г. Это старообрядческое место, частные домовладения, заборы. И затем наступил такой своеобразный советский архитектурный гуманизм 1960-х годов. Дома снесли, а все старые большие деревья остались, и когда я еще лет десять назад, совсем недавно там бывал, то по рисунку, по графике этих стволов сохранившихся деревьев видел, как возникает какая-то память места, материализованная в виде этих живых существ — деревьев. Они как раз показывают контуры улиц.

**М.Н.:** Но родовая связь — это же не пространственная связь?

**О.Г.:** Она не пространственна, но всякая связь материализуется в каких-то знаках. В данном случае они вот такие. Это ее средовая составляющая.

**М.Н.:** Т.е. в XX в. в связи с этим социальными потрясениями была разрушена среда, и поэтому возник и разрыв между поколениями?

**О.Г.:** В значительной мере это усилило разрыв. Безусловно. Ну, скажем, в Тверской губернии из 12 тысяч деревень 11500 были целенаправленно распаханы. Дома сожжены, а остальное перепажано, в том числе перепажана дорожная сеть. Во-первых, область потеряла рекреационный ресурс. Во-вторых, разрушена память в виде вот этих веками протоптанных, накатанных путей.

Когда я в Ногинске жил, то учился во вторую смену. Родители с утра уезжали на работу в соседний городок Электросталь, а вечером, когда я из школы приходил после всех этих общественных нагрузок, они уже спали. И все жизненные циклы были устроены так, места, и времени для каких-то совместных семейных дел даже не предусматривалось.

**М.Н.:** А совместные семейные дела — часть инфраструктуры, о которой вы говорите?

<sup>39</sup> 60 параллель. 2010. № 2(37).



**О.Г.:** Точнее, просто совместное времяпрепровождение. Вроде бы совсем простая вещь, да? Вместе проводить время. А если это село или малый город, то занятия натуральным хозяйством предопределены. Куда вместе? Картошку копать или на базар.

И надо упомянуть еще один невероятно важный и непосредственно не связанный с родовыми отношениями, но тоже повлиявший на них фактор. Бабушки и дедушки, если кто их помнит — это люди, у которых вообще не было понятия и навыков свободного времени. Все непрерывно с утра и до ночи в работе. Там скотина, тут огород, там печка, надо готовить, что-то зашить...

И вот после этого приходит архитектурная идеология 60-х годов, после XXI съезда. Мол, через 20 лет мы будем полностью обеспечены всем, и поскольку будет много молока, не нужно будет иметь коров в частном хозяйстве. Поскольку будут трактора, не нужно иметь лошадей в деревне. Во Владимирской губернии просто их всех перерубили топорами.

А в городах, соответственно, кухни были редуцированы до малой площади — только разогревать еду. Потому что в 500-метровой доступности вокруг места жительства — так называемый «микрорайон» — должны были быть все услуги. Была введена трехступенчатая система: 500 метров, полтора километра и уже, так сказать, центр. И этот подход исключал включенность в домашнюю жизнь и совместное какое-то действие.

**М.Н.:** Следовательно, этот разрыв поколений возникает, когда население урбанизируется, оказывается вдруг в индустриальной среде.

**О.Г.:** Важнее то, что это сервисная среда. Город — это совокупность услуг. Потребность удовлетворяется обращением к какой-то услуге. Вне круга «своих». Ну, а дальше — школьники в школе, старшие на рабочих местах, как правило — в других районах, т.е. нужно ездить туда-сюда.

**М.Н.:** Т.е. произошла модернистская, индустриальная рационализация повседневного быта...

**О.Г.:** В чем тут рациональность, когда час на работу и час с работы? Вот откуда эта вся атомизация и анонимность городского образа жизни. Вот — разрыв.

**М.Н.:** Олег Игоревич, можно ли, говоря о факторах такого разрыва поколений, считать одним из них сознательный или полусознательный отказ от родовых связей со стороны, скажу это в кавычках, «простых людей»? Массовый отказ? С одной стороны, был советский поэт Павел Васильев, который писал еще в 1930-х: «мы не отречемся от своих матерей, хотя бы нас сажали на колья» т.д.; но с другой стороны, кажется мне, что 1950-е-1960-е годы — это время такой массовой потери интереса к продолжению родовой связи.

**О.Г.:** Но какова степень его вынужденности? Хорошо, примем такую версию. Но сколько поколений должно пройти, чтобы такой тип сознания закрепился? Платон считал, что пять. Ну, по меньшей мере два-три. Вот «настоящий» городской москвич — это москвич в третьем поколении. Хорошо.



В эти годы такая потеря была зафиксирована. И вот ситуация: скопом людей выселяют, и нужно уезжать, или они сами уезжают: сначала учиться, потом обязательное распределение на работу, потом нужно решить проблему жилья, т.е. получить общежитие. Сначала общежитие общего, потом семейного типа, и там, глядишь, годам к сорока ты получишь свою кровать — собственное жилье.

Но еще были сначала коммуналки. Вот еще этот советский феномен, да? А это было радикальное... До того люди жили семьями в домах или квартирах. А началось уплотнение и заселение, и с ними возник весь коммунальный быт. И когда целые поколения, даже не одно и не два, вырастают и живут в коммунальных квартирах, у них радикально трансформируется чувство дома. Когда вокруг столько людей, и ты с ними в такой тесной связи. Общая кухня, дети общие — сейчас десятки кинофильмов про эти времена.

Но самое главное — это свои выключатели в туалете, и свои... ээ... сиденья там же. И не дай Бог кто-то что-то взял чужое! Борьба за ванную по утрам перед работой. А потом, когда начали получать люди отдельные квартиры, старую мебель просто выбрасывали. Когда сносили старый Арбат, там люди собрали гигантские коллекции, на развалинах старого Арбата. Все эти славянские шкафы... Произошло перетряхивание, хаотизация быта. И на третьем таком поколении человек выучился в советской школе, где узнал, что «мы новая историческая общность людей»<sup>40</sup> и т.д. Потом дальше учиться или сразу на завод. Это и будут те, кто не застал родовые гнезда. Первое поколение родившихся уже в новой среде. Бабушка могла быть перевезена в город, она могла что-то рассказывать. Но это ведь получаются уже сказки.

**М.Н.:** И тогда история родовых связей восстанавливается через историю трансформации материальной среды, окружения?

**О.Г.:** Что-то пытаются восстанавливать. Для этого ведь существуют инструменты, в Интернете они представлены. Те, кто таким образом занимаются самопознанием, находят средства для этого.

Сохраняются разнообразные свидетельства. Был такой жанр средневековой письменности: синодик. Есть монастырские синодики, есть аристократические генеалогии, а есть, просто сохранились, несколько синодиков за семь поколений крестьянских. Ну, а как мы знаем, в развернутом варианте монастырский синодик зачитывают во время трапез. Предполагается, что существуют там жития тех, кого здесь... просто упоминают по имени. Т.е. это такая работа с памятью сообщества, со средовой памятью. Наверное, они всегда сопровождаются какими-то легендами, и т.д. и т.п.

Другой миф, очень популярный в свое время. Когда появилась фотография, то на похоронах родственники фотографировались у гроба. Когда его из дома вынесли, в храм понесли: там венки, родственники и покойник лежащий. При-

<sup>40</sup> Формула «советский народ — новая историческая общность», подчеркивающая постнациональность этого «народа», использовалась в СССР с конца 1950-х годов. В официальный оборот введена в документах XXIV съезда КПСС. Генисаретский представляет здесь позицию интеллектуалов, находившихся в оппозиции идее постнациональной «новой» общности, своим появлением как будто отменившей этносоциальные и этнокультурные процессы.



чем это был очень распространенный жанр. Были еще свадебные фотографии, распространенные по деревням и малым городам, и во многих семьях. Еще — письма и фотографии домашних. Кто-то хранит бумаги, кто-то не хранит.

**М.Н.:** Кто восстанавливает родовую историю и зачем, т. е. что может двигать человеком в этом случае?

**О.Г.:** Человек — существо телесное. И он, так сказать, со всем соотносится по масштабу своего тела. И это тело — живое. Оно, как и все живое, существует путем рождения.

**М.Н.:** Вот я родился. С родителями я связан, но что заставляет проследить...

**О.Г.:** Слово «заставляет» меня как-то смущает. Что значит «заставляет»? Есть естественный механизм, а «что заставляет?» — это вопрос ученого, вопрос о причинно-следственной связи и некоем механизме. Если ты будешь копать, ты придешь к каким-то воспроизводственным процессам, к непрерывности, к трансляции, к традиции. Радикально на эту тему высказался написавший свою гуманитарную генеалогию о. Павел Флоренский. Он писал о свободе рода: род свободен. И он своей судьбой занят сам. Это значит, что не только мы свободны по отношению к нему, но и он по отношению к нам. И у него есть свои задачи — у Рода. Ну и как богослов, он добавлял еще богословские задачи: задача рода — это выткать внутри себя святого, который затем в обратной перспективе времени будет молиться о спасении всех в роду. Можно отнести к этому как к чисто богословской идее, но говорящей, что род — это некая относительно самостоятельная сущность, так сказать, метафизика или какая-то глубина. И вот вопрос: как, через какие тексты это сознание транслировалось раньше в повседневной культуре? Прежде всего, через тексты, которые сейчас назвали бы этнокультурными или фольклорными. Через систему ритуалов, которая обустроивала многое в жизни. И не только фундаментальные обстоятельства родовой жизни — рождения, свадьбы и похороны. В текстах такого типа, если к ним относиться как к осмысленным, мы многое вычитываем. Сейчас, когда изучаем их. А когда их пели и пропевали, в этом просто участвовали. Точно так же, как люди, воцерковленные с детства, просто помнят и знают литургический канон, и его им не надо изучать, а те, кто не был включен в эту жизнь, начав обсуждать эту тему, вынуждены, как мы сейчас, попытаться построить какую-то рефлексивную фигуру. Впрочем, это стандартная ситуация в поведении философа, исследователя по отношению к исчезающим реальностям: в отсутствие живого опыта его восполнять реконструкцией.

**М.Н.:** Вот в этом как раз и вопрос: в чем состоит метафизика рода? Например, у Флоренского я не очень различаю, где он говорит как мыслитель, а где создает красивую поэтическую метафору.

**О.Г.:** А это качество присуще самой традиции как таковой. Вспомним Библихина<sup>41</sup>: поэтический язык метафизически сильнее философской логики-

<sup>41</sup> Библихин Владимир Вениаминович (1938–2004) — российский философ, истории философии, переводчик с нескольких европейских языков. Создатель оригинальной философии, которую излагал в авторских лекционных курсах. Скончался 12 декабря 2004 г. См. сайт [www.bibikhin.ru](http://www.bibikhin.ru).



рованной речи<sup>42</sup>. Но у Флоренского о том же есть очень системные построения. Последние два или четыре тома «Философии культа», которые он начал, но не дописал. А вообще-то самое важное здесь — письма детям с Соловков (Флоренский 1998). Это, конечно, памятник века. Когда он уже знает, что оттуда никогда не вернется, и пишет письма своим маленьким детям — обо всем. Каждому отдельно, и в том числе — друг про друга. Целый семейный роман. Ну и, это поздний Флоренский, а вот, между прочим, письма, касающиеся его жизни, когда он был маленьким, и все обстоятельства его женитьбы, ожидания рождения сына — там фантастические вещи. В том числе его отношение к разным знакам, реакция на них.

А одно из моих самых сильных воспоминаний последних лет, и московских, и таких, философских — это панихида по Библихину. Его отпевали у Николы в Хамовниках<sup>43</sup>, и пришло... ну, так — человек шестьдесят. Пришли люди, за эти 20–30 лет совместно воцерковившиеся. В чем их общий опыт? В том, что они вместе поют «со святыми упокой». Т.е. со-присутствуют, исполняя ритуальные тексты, поют, а не размышляют, не строят силлогизмов в этот момент. И это вот абсолютно не аффектированное пение, при таком солидарном молчании, длилось, пока все прошли, поцеловали, ...до омовения — минут двадцать. И когда кончили, повисла фантастическая тишина. Произошло духовное событие. Пора было уже и выносить, а люди все стояли, потому что это общее что-то здесь присутствовало в чистом виде. Вот это было событие.

**М.Н.:** Есть родовое сознание. Есть родовые отношения... А вот как это, собственно, словами назвать?

**О.Г.:** а чем тебя слово «род» не удовлетворяет?

**М.Н.:** Слово-то удовлетворяет, но об этом надо же еще говорить.

**О.Г.:** Конечно. Чьими словами говорить, да? Ну, во-первых, все такие сущности, если мы берем их не в философском смысле, а в повседневном, безотносительны к масштабу. И тогда — что подпадает под эту категорию? Независимо от масштаба. Прежде всего, семейные, поколенные отношения. Вплоть до народа. Отчасти сюда вся гендерная тематика подпадает.

**М.Н.:** Мне кажется, что гендерные исследования, как они сформировались, и сама категория «гендер», построены на скептическом отношении к родовым отношениям.

**О.Г.:** Женско-мужские отношения, по крайней мере, еще в большинстве случаев, заканчиваются деторождением, поэтому они (со смехом) все равно родовые. В этом отношении. Ну так или иначе, есть микромасштаб, а есть макромасштаб. Скажем, стиль города Вашингтона — классицистский, и стиль

<sup>42</sup> Это суждение выражает один из принципов философии В.В. Библихина, однако не является точной цитатой. Здесь метафорический «поэтический язык» риторически противопоставлен философскому языку как рациональному, следовательно, избегающему метафор и образов. В последующем тексте интервью идет «накопление» метафор, которое как бы легитимировано этой мыслью. Они используются для выражения феноменологического опыта Генисаретского.

<sup>43</sup> Храм Святителя Николая в Хамовниках, г. Москва. Адрес Ул. Льва Толстого, 2.



какой-нибудь чайной ложечки тоже. Есть некий тип цельности, и для большого, для малого.

**М.Н.:** В большом масштабе как проявляется цельность рода?

**О.Г.:** Как народ и все этническое. По сущности это родовые отношения.

**М.Н.:** «Народ» в романтическом смысле — это родственники. Но род предполагает какое-то единство. Скажем, «семью» образует преемственность. И разрыв преемственности ее гробит.

**О.Г.:** Если не происходит отрыва детей от устроенного в каком-то смысле мира родителей, и отпускания их — вот это род гробит! Поскольку транслируются дурные сценарии. Таким образом жизнь побеждает смерть, добро и зло и так далее. Мы же знаем, что мы смертны, и род — прерывен, это дискретный процесс. Каждый из нас рождается и умирает, а род движется, и в этом смысле и ритуальная природа рода — не без трагизма. В горизонте ритуальности и проявляется это вот дискретное и непрерывное поведения, в том числе и семейного, устойчиво транслируются из поколения в поколение, если они не осознаются. Сценарии, игры, читайте Эрика Берна<sup>44</sup>.

Здесь в любом случае речь идет о структуре времени. Здесь же действительно происходит это средовое опосредование, включенность в эту природную среду. Синхронизируются биоритмы, а они и есть природные ритмы. Ну, исходя из самого простого: утро, день, и так далее. Годичные месячные, дневные циклы.

**М.Н.:** И когда такой субъект рода оказывается в городской среде, где эти циклы на него не действуют или действуют ослабленно...

**О.Г.:** Они не могут не действовать, они действуют, просто немного по-другому. Вот есть известный эксперимент, когда людей полностью изолировали, и предлагали им выбрать длину суток<sup>45</sup>. Выбирали 25 часов в среднем, но есть такие, кто выбирает 48. Т.е. из-за городского темпа произошло какое-то перепрограммирование. Когда говорят «25», то значит, одного часа не хватает. Какой-то цельности, завершенности в этом дне. Что это вдруг? Это результат такого принуждения к городскому образу жизни.

**М.Н.:** И значит, оно как-то влияет на семантику родовых связей, потому что нарушает эту цикличность.

**О.Г.:** Ну, во всяком случае, с ними что-то происходит. Как С. С. Хоружий любит выразиться, «человек тронулся». Не в смысле «крыша поехала», а в смысле, что перенастраивается что-то глубоко интимное. Эволюционисты сказали бы, что эволюционные процессы перестраиваются во благо к выжи-

<sup>44</sup> Эрик Берна (1910–1970) — канадский и американский психоаналитик и психолог, создатель метода транзакционного анализа. Имеется в виду, вероятно, популярная книга Э. Берна «Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры».

<sup>45</sup> Точный источник сведений об этом эксперименте не представляется возможным установить. Вероятнее всего, речь идет о хронобиологических экспериментах французского спелеолога Мишеля Сифра. Переводы его популярных в свое время книг выходили в СССР (*Сифр 1982*).



ванию, а клиницисты сказали бы, что — нет, откуда все сердечно-сосудистые и прочие...

**М.Н.:** *вот эта перестройка — она ведь, получается, не обязательно губительна для родовых отношений, и они, пришедшие из доиндустриальной эпохи, могут адаптироваться?*

**О.Г.:** Этому вопросу есть эквивалент такой: есть ли шансы, что род человеческий выживет? *Каковы же шансы на то, что род человеческий выживет?* Вообще-то родовые отношения пришли из донеолитической и вообще из дочеловеческой эпохи. А индустриальная цивилизация на этой шкале — конечно, 200–500 лет на фоне десятков тысяч до неолита, а уж там... по крайней мере по всем доступным источникам, мы в прошлом застаем эти символические структуры уже в готовом виде. Вот то, что называется «архаикой». То, что описывают в мифопоэтической традиции, все эти вертикали, мировые деревья, вся эта структура уже в готовом виде существует.

Да и современный мегаполис — не последняя историческая инстанция. И недаром все-таки говорят о «большой деревне». Вот что такое проект клонирования в целом? Это когда нет ни отцов, ни матерей, ни братьев, ни сестер, когда все являются клонами одного прототипа. Когда родовых отношений нет, а живое есть. Тиражи. Мы не рождаемся друг от друга. Все! И весь символизм культуры со всеми этими семейственными отношениями — рухнул. Его бы не было. Вопрос: выжило ли бы такое человечество? Пока еще клоны просто так не живут. Эксперимента не было, да и не все с этим согласятся. Будет очередная уже не классовая, а *генозная* война...

Следовательно, есть ли у этничности собственно будущее в том мире, в котором мы хотели бы быть?

**М.Н.:** Это вопрос социального прогнозирования?

**О.Г.:** А этнос — не социальная реальность. Этнос — это факт природы<sup>46</sup>. А когда мы рассматриваем социальные функции, мы говорим о социализации этого несоциального в мире социального. Но если мы смотрим на это сквозь социальную рамку, то мы будем видеть там только социальные объекты. А к тому же еще и конструирование. Поэтому социологи с этничностью как таковой вообще дела не имеют. Этничность — это феномен родового сознания, родовых отношений, она природна.

<sup>46</sup> В этом утверждении можно увидеть «реабилитацию естественной установки», о котором говорится в том же интервью. Видимо, по мысли Генисаретского, «этничность» в акте феноменологической интроспекции открывается как неустраимая первичная данность, как «естественное», или «природное» (см. также ниже: «речь — это живая реальность»). Он здесь противопоставит конструктивистскому представлению об «этничности» и, соответственно, этносе как «только» «социальном объекте». Далее, «природность» этноса кладет предел и применению гуманитарных технологий в управлении этничностью или в попытках ее ускоренной трансформации (тема, актуальная для общественных дискуссий 1990–2000-х годов). Такое представление об «этноте» Генисаретский, вероятно, сформировал, участвуя в культурно-консервативных течениях в Москве 1970–1980-х (важно упоминание лекций Палиевского в первом интервью).





И род — это тоже природный факт. Дальше ты как философ должен спросить: «а что значит факт природы?»<sup>47</sup> «Что такое» — это вопрос метафизический, про сущность. А род — не сущность.

Родовое сознание — оно особого рода. Вот, кстати, определенная двойственность у нас сохранилась до сих пор, в том числе и в переводах фундаментальных богословских вещей. «Ипостась» и «личность», да? Равно как «природа» и «сущность». Постоянное какое-то двоение. А почему высшие *роды* бытия — именно роды? Геносы? Почему все сначала делится на роды, а потом уже на виды и т. д.? Вот — важная фиксация.

**М.Н.:** *То есть сущностные вопросы про род невозможны? И можно ли дать определение «роду»?*

**О.Г.:** Эти вопросы, так сказать, сразу трансформируются. Ну вот что характерно для развитого научного миропонимания: все живое происходит от живого. Даже так можно сказать — а все одушевленное от одушевленного. А развитие, тут же надо вспомнить Мамардашвили, происходит от развитости. Поэтому если тебе надо сначала «свалиться» в мир сущностей, которые могут быть живыми и не живыми, а потом объяснять живое через то, что может быть и живым, и не живым... это задача противоречивая. Я не вижу необходимости давать тут определения. Это чисто философский вопрос о технике феноменологической дескрипции и дальнейшего идеирования<sup>48</sup>.

**М.Н.:** Тогда возможна ли феноменологическая дескрипция родового?

**О.Г.:** Она имеет место, поскольку представители живого родового сознания и бытия дают некие свидетельства. А дальше вы это наблюдаете как факты мышления и языкового поведения, и их обрабатываете, подвергая какой-то редукции. И в этот момент что философ делает?

**М.Н.:** Он обращается к каким-то архаичным уровням сознания.

**О.Г.:** Например. Он, как минимум, ищет там другие источники ожидаемости. На земле существуют еще народы дописьменного бытия. Они живут на Амазонке, в Австралии... Теперь уже найти человека необразованного, не знающего грамоты и не изучавшего язык, практически невозможно. Но что-то успели изучить. Или такие формы, как в случае с шаманизмом. Когда выходят из этого уровня бытия и ведут себя так, как, как кажется исследователям, вели себя те, кто еще не имели этого... когда все передавалось через живую речь, в отличие от письменного языка. Голос — это живая речь. Что у нас есть в наследственности? Тело, голос.

**М.Н.:** Но ведь если каждый из нас является родовым существом, то «вхождение» не требуется? И тогда феноменология родового — это не антропологические путешествия.

<sup>47</sup> Проблематизация «факта природы» в соответствии с феноменологическим принципом преодоления «естественной установки».

<sup>48</sup> *Идеирование* (также идеация) в феноменологии — построение понятий посредством созерцания.



Вот что меня поражает. Нет момента путешествия, вхождения в «другое». Каждый рожденный уже готов. А род — вот уже все уже есть. Я как бы всегда причастен к тому. И как эта феноменология причастности выстраивается? Может ли род быть предметом феноменологического исследования?

**О.Г.:** Да, конечно. Но вот как строится предметность этого? Это самое сложное, именно этот уровень феноменологической редукции: с чем мы имеем дело? Тут надо пробовать, писать, я бы так ответил. Мы имеем дело с таким некогнитивными горизонтами, где сны, видения, слышания, ощущения, аффекты разного рода в равной мере являются материалом для описаний, как и целенаправленное, рациональное исследование... Это естественные сущности, и процессы там, во всяком случае, спонтанны. Вот нынешний повальный интерес к событийности. «Событие» стало фундаментальной философской категорией. Но событийность — тоже проявление спонтанности. Пусть там кто-то его осваивает, так же как перед этим сто лет осваивали «коммуникацию». Просто в истории философии не было такой ключевой проблемы. А тут на тебе, и без коммуникации нельзя и шагу шагнуть. Так же соответственно и с событийностью.

**М.Н.:** Я правильно понимаю, что вы здесь ставите методологический запрет на сущностные определения?

**О.Г.:** Не то чтобы запрет. Надо просто знать, к чему приводит тот или иной тип эпохе и редукции. Вот Гуссерль в философии начал с того, что законы арифметики равно обязательны и для обезьяны, и для человека (а потом оказалось — и для вычислительных машин), а как-никак, кончил «жизненными мирами». Был вызов этого проснувшегося родового сознания... Точнее, так сказать, проступившего благодаря определенным политическим механизмам. Этот вызов до сих пор остается без ответа.

**М.Н.:** Хронологически этот вызов — это 1920-е — 1930-е годы?

**О.Г.:** Да, после первой мировой войны.

**М.Н.:** И попытка ответа на него — спонтанная организация масс?

**О.Г.:** Не совсем спонтанная, там и идеологи работали. Но дело-то в том, что сам вызов этот не признан. И происходит только затыкание дыр с помощью политических запретов. А сейчас точно такой же вызов для России — проблематика терроризма, как реакция на потенциальный геноцид. Ведь что такое геноцид? — Это убийство рода.

Типологически, это вызовы из того угла, который либо стараемся не замечать, либо не проблематизировать, потому что он опасен. Тут должна быть высшая, искусно развитая гуманитарная работа. Но у нас как попугаи повторяют, что преступность национальности не имеет. А теперь уже так: терроризм национальности не имеет. А вы почитайте свидетельства о том, что происходило в лагерях, по какому признаку сразу структурировалось лагерное сообщество?

**М.Н.:** Очень часто у нас других-то оснований для объединения и нет.



**О.Г.:** Что значит «нет»? Есть мужчины и женщины, есть блондины и брюнеты...

**М.Н.:** И общность происхождения и... это все.

**О.Г.:** Есть потребность в доверии. Без первичного доверия вообще социальности не существует. Кому-то в той или иной степени надо доверять в этом мире. И это наиболее очевидное и, как ни странно, наиболее *оспособленное*<sup>49</sup> основание для доверия.

Первичное доверие и является потом залогом более-менее успешной, счастливой жизни. Да, из каких-то общепрогрессистских там суждений — понятно, что судить человека надо за его деяния. Ответственность должна нести личность. Но есть статистика группировок, клановой преступности. Это социологически очевидно! Но при этом мы говорим, что такого явления нет.

**М.Н.:** Понятны случаи объединения по этническому признаку, но Вы-то говорите, что некоторые массовые процессы, движения являются попыткой ответа на разрушение родовых связей.

**О.Г.:** Это процессы катастрофического типа. Это как протуберанцы на Солнце. Вот на Солнце — буря. Мы знать об этом не знаем, нам просто плохо. И потом нам говорят: посмотрите, вот эмоциональные, физические и прочие ритмы, они синхронизированы с ритмами солнечной активности, и вот тогда-то вам будет очень плохо. Вы будете знать, отчего, и не будете предпринимать неадекватных мер. Так и тут. Есть силы — исторические или бессознательные, как угодно — некие силы, и мы — в поле сил.

**М.Н.:** «Сила» — это понятие? Как его можно определить?

**О.Г.:** Когда мы его используем, становится как бы понятно. Легко сказать «раскройте метафору» — это и есть философская работа, которая веками делается, или десятилетиями! Тщательная феноменологическая редукция предполагает вступление в контакт. То есть ты в каком-то смысле должен уже в этом быть.

**М.Н.:** Мы все уже рождены в этом поле сил...

**О.Г.:** А наблюдаемости-то, сознаваемости это не гарантирует! Ну и что же, что рождены? Вот, например, если не проделана специальная тренинговая работа, человек обычно не осознает ритмы ниже сердечного пульса. Секунда — это примерно удар сердца, тут мы еще можем, да и то обычно не больше четверти минуты. А есть столько ритмов и процессов, которые мы не осознаем, но они на нас действуют. Да, я родился. Сколько мы уже разговор разговариваем, чтобы приблизиться, выяснить, расспросить, как про это можно

<sup>49</sup> «Оспособление — освоение какого-то вида поведения, занятия, деятельности в качестве способности, которая понимается как постоянная (во времени) готовность порождения ее предметов, входящих в область определения способности, заданную связанной с ней установкой. Способность — это динамическая, продуктивная реализация установки... Антропологический смысл оспособления состоит в наращивании свободы деятельности и существования» (Генисаретский 1992).



думать — а уже потом говорить. И с этим материалом жизни — работать. Практиковать его.

**М.Н.:** Как можно практиковать родовое чувство?

**О.Г.:** Как можно практиковать чувства? Что нам по этому поводу говорит искусство, эстетическое воспитание? Ну, ты на верном пути, в том смысле, что ты говоришь об этом. Слова, в конце концов, можно находить. Вот семинар со студентами: давайте читать «Песнь песней». И потом — читать новозаветные тексты. В унисон, отдельно, двумя — тремя хорами, читать, чтобы голос привнести, чтобы без преткновений, без подросткового хихиканья произносить слова. И говорить, прислушиваясь. Вот ты слышишь, что ты говоришь? Человек хочет выразить одно, а говорит другое. Вот в чем и ценность коммуникации. Вот речь — это живая реальность.

**М.Н.:** Итак. Родовые отношения важны, и о них можно думать, и как-то с ними выстраивать отношения, в том числе при анализе социотехнических проектов, и тогда родовое выступает как норма. Без обращения к этому некоторые другие разговоры бессмысленны. Но все-таки без подробного прояснения понятия упоминание «рода» — это указание на что-то важное, но не определенное.

**О.Г.:** Оно первично! Без этого я бы не жил, меня бы не было, но в этом и состоит вся онтологическая проблема. А как норма оно выступает для тех, кто живет в дисциплинарном обществе.

Но это же нахальство: едва задумавшись о чем-то, сразу же претендовать на ответы! Достаточно сказать: а вот здесь вопрос о феноменологической дескрипции — ключевой. Дальше дело придет к реабилитации естественной установки<sup>50</sup>. Первоначально вся феноменология начиналась с того, что мы эту естественную установку выносим за скобки и... дальше уже тонкости всей этой философской работы, ноэтики, эйдетики и т.д. Но, по сути, когда мы говорим о родовом отношении, мы говорим о том, что нередуцируема естественная установка. Впрочем, она и называется — «естественная», в смысле естественности, природности, и никак нельзя сказать, что она только обыденная, или повседневная. В этой естественности, а это и есть собственно родовая естественность, родовитая. Порода должна быть. Есть породистые животные, а есть беспородные, хотя и очень милые.

**М.Н.:** Но указав на естественную установку, вы ведь должны были бы замолчать. Потому что дальше идут вещи не обсуждаемые, не проговариваемые.

**О.Г.:** Почему это? Это вы должны замолчать после этого со своей редукцией! И не давить ею на нас. Нежно любимый вами конструктивизм и интуиция — это ровно про одно и то же. Просто в свое время Шеллинг выбрал слово «конструкция» для обозначения этого, хотя использовал его не где-нибудь, а в философии откровения. Поэтому интуиция — это ровно то же самое, что конструктивизм.

<sup>50</sup> *Естественная установка* — методологическое понятие феноменологии Э. Гуссерля, означающее «наивное» восприятие вещей «такими, какие они есть». Преодолевается применением феноменологической редукции.



**М.Н.:** Как тогда с этим иметь дело?

**О.Г.:** А как иметь дело с арифметикой, друг мой? Выучить таблицу умножения! Чтобы научиться писать, нужны алфавит и грамматика. Чтобы заниматься этим, есть символизм, герменевтика и тому подобное. Понимание, символическое выражение... Это постигаемые вещи, и с ними можно работать. И не только с помощью слов. Вы входите в то, что сохраняет телесную сопричастность. А то говорят через придыхание: «о, пространство!» «Пространство рода»... но ведь космическое — тоже пространство! Оно мертвое. И там по инерции летит булыжник, как Достоевский писал. «Пространство сознания» — как только ты сказал это (если только не буддист, у них иначе), появляется то, что Подорога<sup>51</sup> в одной замечательной работе с опорой на Андрея Платонова назвал «мертвый брат». Такой внутренний наблюдатель. Самосознание внутри меня. Но почему, собственно, он мертвый, а не живой?

**М.Н.:** Так это и есть то, что философствует и методологизирует в нас.

**О.Г.:** Так и появляется мертворожденная, убивающая и мертвящая философия. Вся традиция, включая религиозную, говорит о том, что энергии — это живые существа. С ними общаются, как с живыми существами, они откликаются — на живую речь. Тут нужен нюх, различающий живое и мертвое. Один мой товарищ говорил: онтологии бывают витальные и летальные. Летальные имеют дело с мертвой природой, с состоянием до жизни. И это различие надо сохранять! А то мертвечинкой отдаст. В академическо-кафедральной традиции отстроена такая петля обратной связи, под названием «история метафизики». Познание редуцировалось к исследованию.

**М.Н.:** И аналитика родового в общем, подрывает традицию европейской метафизики, да?

**О.Г.:** Она неоднородна. Потом, метафизика за вычетом Богословия не столь уж долго существует. Но она не подрывает, она говорит: «Мы из другого ряда». И что порождает эта метафизика? Упрямство в не-обращении к живой традиции, в основе которой передача из уст в уста. Как учил индолог Семенцов<sup>52</sup>, традиция — это трансляция субъективности. Непосредственно от живого тела к живому телу.

**М.Н.:** Возможен ли субъект рода?

**О.Г.:** Я сам на себя такой запрет налагаю: воздерживаться от разговоров о том, как субстанция и ипостась манифестируется в субъект. Тем более что

<sup>51</sup> Подорога Валерий Александрович (1946–2020) — российский философ, известен более всего оригинальным исследовательским подходом, названным им «аналитической антропологией». Заведовал сектором аналитической антропологии в Институте философии АН. Работы по политической философии.

<sup>52</sup> Семенцов Всеволод Сергеевич (1941–1986) — советский индолог, переводчик, санскритолог. Известен исследованиями и интерпретацией «Бхагават-гиты». Один и наиболее авторитетных советских востоковедов своего поколения. Его теория традиции как трансляции субъективности изложена в известной статье «Проблема трансляции культуры на примере судьбы Бхагават-гиты» (1985).



у Гегеля все уже манифестировано в «Феноменологии духа»: принцип тождества субъекта и субстанции.

**М.Н.:** И следовательно, род сам является субъектом самотворчества.

**О.Г.:** Да, имеет свою судьбу.

**М.Н.:** Ну, а можно ли от лица рода можно сказать: ну, я как представитель определенного рода, имею свою позицию...?

**О.Г.:** Да, да, я вот говорю: «я как русский». Представитель народа. Николай Прянишников<sup>53</sup> начинает выступления с того, что он из ярославского купеческого рода. Почему бы и нет?

**М.Н.:** Последний вопрос. Олег Игоревич: как соотносятся сознание своей принадлежности к роду и «традиционализм»?

**О.Г.:** Мы имеем дело все с той же структурой времени сознания, где пресловутые вертикали, горизонталы иногда сходятся. Прослеживается и схематизм мирового древа, и декартова система координат. Почему архэ [первоначало] в начале? Потому что в обратной перспективе<sup>54</sup> это цель. Ну, как типология причин у Аристотеля: начальная, конечная, формальная, материальная. Это уже декартова система координат.

**М.Н.:** Меня от темы рода как-то отвращает то, что она отсылает к традиции, к зависимости от прошлого...

**О.Г.:** Разве эвклидова геометрия тебя возвращает в прошлое, хотя она — традиция в чистейшем виде?

**М.Н.:** Эвклидова геометрия не требует эмоциональной вовлеченности.

**О.Г.:** Ну конечно, потому что это интеллектуальная структура. Традиционализм — это тоже изощреннейшие интеллектуальные структуры. И аналитика родового имеет к прошлому такое же отношение, как эвклидова геометрия. Очень рациональная вещь, в смысле — разумная... Поэтому «назад к вещам»<sup>55</sup>! И когда я говорю о реабилитации «естественной установки», это ведь рефлексивная реабилитация. Внешнее наблюдение не может ничего объяснить. Нужно получить текст изнутри, сравнить его с другими, докапываясь до того, что является носителем этой традиции. Затем, есть практики, с ними можно знакомиться. Доверительное вступление в контакт. И начать выслушивать, смотреть, вместе пить, и т. д. Искать, что и кто могут свидетельствовать.

<sup>53</sup> Прянишников Николай Евгеньевич (род. 1947) — российский архитектор, менеджер гуманитарных проектов, преподаватель. В начале XXI века участвовал во многих проектах по развитию местных сообществ. Живет в Москве.

<sup>54</sup> Явная отсылка к работе П.А. Флоренского «Обратная перспектива», на нее же намекает пример с эвклидовой геометрией ниже.

<sup>55</sup> Подразумевается известный призыв создателя феноменологии Эдмунда Гуссерля «Назад к самим вещам!» (Zurück zu den Sachen selbst!).



## Литература

- Анналы ММК. К 70-летию О.И. Генисаретского* / отв. ред. А.А. Пископсель, В.Р. Роки-  
тянский, Л.П. Щедровицкий. М.: «Наследие ММК», 2012.
- Генисаретский О. И.* Времясознание средового поведения как проблема экологической  
эстетики // Теоретические проблемы дизайна: Методологические аспекты социоло-  
гических и историко-культурных исследований / под ред. В.Р. Аронова, С.О. Хан-  
Магомедова. М.: ВНИИТЭ, 1979. [Электронный ресурс]. [https://archipelag.ru/  
authors/genisaretsky/?library=2683](https://archipelag.ru/authors/genisaretsky/?library=2683).
- Генисаретский О. И.* Искусство Методики. Кентавр. 1992. № 3. Прим. 1 [Электронный  
ресурс]. Центр гуманитарных технологий. 10.08.2006. [https://gtmarket.ru/library/  
articles/2693](https://gtmarket.ru/library/articles/2693).
- Генисаретский О. И.* Культурно-антропологическая перспектива // Иное. Хрестоматия  
нового русского самосознания М.: 1995. [Электронный ресурс]. [http://old.russ.ru/  
antolog/inoe/genis.htm](http://old.russ.ru/antolog/inoe/genis.htm).
- Генисаретский О. И.* Этничность в зазоре между этнополитикой и этнокультурой  
// Этнокультурная капитализация: проблемы, практики, инструменты / под ред.  
А.В. Журавского, О.И. Генисаретского, В.В. Кузнецова. М.: АКФЭСТ, 2008. [Элек-  
тронный ресурс]. [http://www.intelros.ru/subject/figures/oleg-genisaretsky/4416-oleg-  
igorevich-genisaretskij-yetnichnost-v-zazore-mezhdu-yetnopolitikoj-i-yetnokulturoj.  
html](http://www.intelros.ru/subject/figures/oleg-genisaretsky/4416-oleg-igorevich-genisaretskij-yetnichnost-v-zazore-mezhdu-yetnopolitikoj-i-yetnokulturoj.html).
- Генисаретский О. И.* Между выживанием и развитием: возрастные состояния, мотива-  
ции и аффекты в структуре поколенческих практик [Доклад на «Российском форме  
поколений», Красноярск, 2003] // Человек.РУ. 2009. № 5. [Электронный ресурс].  
<https://archipelag.ru/authors/genisaretsky/?library=2816>. Прим. 7.
- Генисаретский О. И.* Философия проектности: из истории проектной культуры второй  
половины XX века. М.: URSS: ЛЕНАНД, 2015.
- Генисаретский О. И., Зильберман Д. Б.* О возможности философии. Переписка 1972–  
1974 гг. М.: Путь, 2001.
- Дорогов А. А.* Учение о машинах в русской научно-технической литературе периода  
мануфактурной техники // Труды Института истории естествознания и техники.  
М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 8. С. 100–155.
- Лавлинский С. Г.* Культура в теоретико-методологической концепции Г.П. Щедровицко-  
го и О.И. Генисаретского // Вестник Московского государственного университета  
культуры и искусств. 2008. № 6. С. 34–38.
- Митрохин Н.* Советская интеллигенция в поисках чуда: религиозность и паранаука  
в СССР в 1953–1985 годах // Новое литературное обозрение. 2020. № 3. [Электрон-  
ный ресурс]. [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/163\\_  
nlo\\_3\\_2020/article/22225](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22225).
- Немцев М., Генисаретский О.* «Каждый уже рожден». Родовое: жизнь, голос, свиде-  
тельство // 60 параллель. 2010. № 1 (37). С. 16–26.



- Рупова Р. М. Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. Издание 4-е, исправленное и дополненное. М., 2016. С. 137–139.
- Симпозиум по структурному изучению знаковых систем.* Тезисы докладов. М.: Издательство АН СССР, 1962.
- Сифр М. В безднах Земли. М.: Прогресс, 1982.
- Фаликов Б. Миф Шифферса // Театр. 2018. № 3. [Электронный ресурс]. <https://oteatre.info/mif-shiffersa>.
- Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. Т 4: Письма с Дальнего Востока и Соловков / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1998.
- Флоренский П. В. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000.
- Шифферс Е. Л. Религиозно-философские произведения. М.: Русский институт, 2005.
- Шифферс Е. Л. Преодоление Гутенберга: семейный альбом. М.: б/м, 2011.
- Экология культуры.* Теоретические и проектные проблемы. Сб. науч. тр. Вып. 1. М.: НИИ культуры, 1992.
- Smolkin V. A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism. Princeton: Princeton University Press, 2018.

### Interview

**Nemtsev, M. Philosophical anthropology and Kinship as a Tradition. Two Interviews of Oleg I. Genisaretsky. Anthropologies, 2023, No 1, pp. 92-121, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/92-121>**

**Nemtsev Mikhail Yurievich** | Senior Researcher, Tyumen State University | [nemtsev.m@gmail.com](mailto:nemtsev.m@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>

**Key words:** «Methodological movement», Philosophy in the USSR, phenomenology of kinship, Soviet Philosophy, nation (narod), tradition

### Abstract

This publication joins two interviews with the Soviet and Russian philosopher and culture researcher Oleg Igorevich Genisaretsky (1942–2022) to open a perspective to analyze emergence of his philosophical position due to unique aspects of his intellectual biography. In the first interview, Genisaretsky suggests to consider the «everydayness» (*bytovanie*) of philosophy in late Soviet society as a special phenomenon out of the frame of the opposition between the «official» and «unofficial». In the second part, his own explanation of the premises of his philosophical traditionalism is especially remarkable. The second interview is devoted to the philosophical anthropology of Genisaretsky. The second interview is devoted to the philosophical anthropology of Genisaretsky, created in opposition to the ideologically





approved disregard for everyday human life in Soviet industrial society. This philosophical anthropology was created under the influence of Christian anthropology, especially of Pavel Florensky's writings. Genisaretsky justifies the use of the phenomenological method for observation and reflection of the «kinship», understood as a category of self-consciousness, with a further transition to self-consciousness as a subject of tradition.

### References

- Dorogov, A.A. 1956. Uchenie o mashinah v russkoj nauchno-tekhnicheskoj literature perioda manufakturnoj tekhniki [The doctrine of machines in the Russian scientific and technical literature of the period of manufacturing technology]. *Trudy Instituta istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 8. M.: AN SSSR: 100–155.
- Ekologiya kul'tury [Ecology of culture]. 1992. *Teoreticheskie i proektnye problemy*, 1. M.: NII kul'tury.
- Falikov, B. 2018. Mif Shiffersa [The Schiffers Myth]. *Teatr*, 3. URL: <https://oteatre.info/mif-shiffersa/>
- Florenskii, P.A. 1998. Essays in 4 volumes. Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov [Letters from the Far East and Solovki], 4. Eds. abbot Andronik (A.S. Trubachev), Florenskii P. V., Trubacheva M. S. M.: Mysl'.
- Florenskii, P.V. 2000. *Stat'i i issledovaniia po istorii i filosofii iskusstva i arheologii* [Articles and research on the history and philosophy of art and archaeology]. M.: Mysl',
- Genisaretskii, O.I. 1979. Vremiasoznanie sredovogo povedeniya kak problema ekologicheskoi estetiki [Time awareness of environmental behavior as a problem of ecological aesthetics]. *Teoreticheskie problemy dizaina: Metodologicheskie aspekty sociologicheskikh i istoriko-kul'turnykh issledovaniy*, eds. V.R. Aronova, S.O. Han-Magomedova. M.: VNIITE. URL: <https://archipelag.ru/authors/genisaretsky/?library=2683>.
- Genisaretskii, O.I. 1992. Iskusstvo Metodiki [The Art of Methodology]. *Kentavr*. 3. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/2693>
- Genisaretskii, O.I. 1995. Kul'turno-antropologicheskaja perspektiva [Cultural and anthropological perspective]. *Inoe. Hrestomatiya novogo russkogo samosoznaniya*. M. URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/genis.htm>
- Genisaretskii, O.I. 2008. Etnichnost' v zazore mezhdru etnopolitiko i etnokul'turoi [Ethnicity in the gap between ethnopolitics and ethnoculture]. *Etnokul'turnaya kapitalizaciya: problemy, praktiki, instrumenty*, eds. A.V. Zhuravskii, O.I. Genisaretskii, V.V. Kuznetsov. M.: AKFEST. URL: <http://www.intelros.ru/subject/figures/oleg-genisaretskiy/4416-oleg-igorevich-genisaretskij-yetnichnost-v-zazore-mezhdru-yetnopolitiko-i-yetnokulturoj.html>.
- Genisaretskii, O.I. 2009. Mezhdru vyzhivaniem i razvitiem: vozrastnye sostoyaniia, motivacii i affekty v strukture pokolencheskikh praktik [Between survival and development: age-related conditions, motivations and affects in the structure of generational practices]. Report on the «Russian Form of Generations», Krasnoyarsk, 2003. *Chelovek.RU*, 5. URL: <https://archipelag.ru/authors/genisaretsky/?library=2816>.



- Genisaretskii, O.I. 2015. *Filosofia proektnosti: iz istorii proektnoi kul'tury vtoroj poloviny XX veka* [The Philosophy of Projectness: from the History of Project Culture of the second Half of the XX Century]. M.: URSS: LENAND.
- Genisaretskii, O.I., Zil'berman, D.B. 2001. *O vozmozhnosti filosofii. Perepiska 1972–1974 gg.* [About the possibility of philosophy. Correspondence 1972–1974]. M.: Put'.
- Lavlinskii, S.G. 2008. Kul'tura v teoretiko-metodologicheskoi koncepcii G.P. Shchedrovickogo i O.I. Genisaretskogo [Culture in the theoretical and methodological concept of G.P. Shchedrovitskii and O.I. Genisaretskii]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv.* № 6. S. 34–38.
- Mitrokhin, N. 2020. Sovetskaia intelligenciia v poiskah chuda: religioznost' i paranauka v SSSR v 1953–1985 godah [Soviet Intelligentsia in Search of a Miracle: Religiosity and Parascience in the USSR in 1953–1985]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 3. URL: [https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe\\_literaturnoe\\_obozrenie/163\\_nlo\\_3\\_2020/article/22225](https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/163_nlo_3_2020/article/22225).
- Nemcev, M., Genisaretskii, O. 2010. «Kazhdij uzhe rozhden». Rodovoe: zhizn', golos, svidetel'stvo [«Everyone is already born». Generic: life, voice, testimony]. *60 parallel'*, 1, 37: 16–26.
- Piskoppel', A.A., Rokityanskii, V.R., Shchedrovickii, L.P. (eds.). 2012. *Annaly MMK. K 70-letiiu O.I. Genisaretskogo* [Annals of MMK. To the 70th anniversary of O.I. Genisaretsky]. M.: Nasledie MMK.
- Rupova, R.M. 2016. *Dorogov Aleksej Aleksandrovich. Filosofiy sovremennoi Rossii. Enciklopedicheskij slovar'* [Alexey Alexandrovich Dorogov. Philosophers of modern Russia. Encyclopedic dictionary]. 4th edition, revised and expanded. M.: 137–139.
- Shiffers, E.L. 2005. *Religiozno-filosofskie proizvedeniia* [Religious and philosophical works]. M.: Russkij institute.
- Shiffers, E.L. 2011. *Preodolenie Gutenberga: semejnyj al'bom* [Overcoming Gutenberg: A Family album]. M.
- Simpozium po strukturnomu izucheniiu znakovykh system Tezisy dokladov* [Symposium on the Structural Study of Sign Systems. Abstracts of reports]. 1962. M.: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Siffre M. *V bezdnah Zemli*, 1982. [Dans les abîmes de la terre]. M.: Progress.
- Smolkin, V. 2018. *A Sacred Space Is Never Empty. A History of Soviet Atheism*. Princeton: Princeton University Press.



© М.Ю. Немцев, В.В. Куклев

## «Люди расселин» в позднесоветской Москве. Интервью с Валентином Владимировичем Куклевым

**Ключевые слова:** «Третья культура», группа «Контекст», позднесоветская культура, советская неофициальная культура, ЦНИИПИАС

Биографическое интервью с московским литератором Валентином Владимировичем Куклевым (род. в 1948 г.) позволяет лучше представить сложную панораму неофициальной культуры и «эзотерической сцены» в позднесоветском обществе. Рассматриваются, в частности, особенности циркуляции разнообразных текстов антропологической тематики, деятельность ключевых фигур этой сцены, раскрывается авторская концепция «третьей культуры» и интерпретация различных событий с точки зрения человека «третьей культуры». Приводятся сведения о деятельности таких важных для интеллектуального сообщества данного периода институциях, как ВНИИТЭ и Студия электронной музыки при музее Скрыбина. Непосредственным поводом интервью стал выход книги В. Куклева «Люди расселин (глубинные люди)».

**Михаил Немцев:** Предлагаю начать разговор с вашей книги «Люди расселин». Она стала для меня непосредственным поводом обратиться к вам с просьбой об этом интервью. Вы также согласились написать для этого выпуска журнала статью об Аркадии Ровнере<sup>1</sup>, и надеюсь, что он сегодня будет упомянут. Книгу «Люди расселин», я полагаю, стоит рассматривать

**Куклев Валентин Владимирович** – писатель, консультант, исследователь эзотерической традиции. Родился в 1949 г. в Москве. Участвовал в создании переводческой группы «Контекст». Соавтор «Энциклопедии символов и знаков» (М.: Локхид-МИФ, 1998) вместе с А. Ровнером и В. Андреевой. Член Союза писателей России. В 2020 г. вышла его книга «Люди Расселин. Глубинные люди» (М.: Издательская группа «Традиция» 2020. 238 с.). Она состоит из биографических очерков о российских интеллектуалах и эзотериках XIX – XX вв. и очерка «Семантическая навигация России».

**Немцев Михаил Юрьевич** – старший научный сотрудник Тюменского государственного университета. nemtsev.m@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>.

**Для цитирования:** Немцев М. Ю., В.В. Куклев. «Люди расселин» в позднесоветской Москве. Интервью с Валентином Владимировичем Куклевым // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 122-150, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/122-150>

<sup>1</sup> *Ровнер Аркадий Борисович* (1940–2019) писатель, философ, руководитель тренинговых программ. Учился на философском факультете МГУ. В 1974–1994 гг. в эмиграции в США. Преподавал в нескольких университетах. Главный редактор и издатель журнала «Гнозис», «Антрологии Гнозиса», автор нескольких романов. После возвращения в Россию создал «Институт культуры состояний». Проводил тренинги на основе методов «четвертого пути» Г. Гурджиева, чью жизнь и творчество исследовал. Воспоминаниям об А. Ровнере посвящена статья В. Куклева «Новый огонь на Лемносе» в этом выпуске журнала.



как философско-антропологический трактат, построенный в виде ряда биографических очерков.

### «Третья культура»

**Валентин Куклев:** Это достаточно редкий жанр, и задача там была в первую очередь обозначить линию, нежели представить более научное изложение. Хотелось назвать имена людей, которые были действительно акторами культуры. Как-то их «вытащить» из глубин социальных процессов. Я начал книгу «Люди расселин» где-то году в 1989-м. Аркадий Ровнер опубликовал первую главу из этой книги в «Гнозисе» (Куклев 1995). Мы с Ровнером как раз начинали идею «третьей культуры». Первая культура ориентирована на общение, на коммуникацию, различные манифестации. Соответственно, ей противоположна контркультура. Это культура диссидентства, протестов и так далее. А третья культура ориентирована на молчание. И конечно, можно привести массу примеров... Скажем, нам известна Ахматова, и ее можно отнести к «первой» или «второй» культуре. Но ее муж Вольдемар Шилейко<sup>2</sup>, на мой взгляд, был более значительной фигурой. Он вроде был такой с края эпохи, скорее вроде, создавал некие духовные богатства. Поразительно, когда читаешь, как он работал в его сложнейшее время, когда из всех материальных вещей у него был чайник и собака. И как человек смел даже в те времена выжить и заниматься исследованиями, и писать стихи. Создавал сам для себя полную устойчивость. Класс таких людей я назвал «людьми расселин».

**М.Н.:** Если вам интересно, я могу сказать чисто читательское впечатление от названия книги. По моему ощущению, оно отсылает к духовной ситуации двадцатых-тридцатых годов, я бы сказал, к этому межвоенному периоду. Когда был одновременно и расцвет самых разных исканий, перебора разнообразных источников мудрости и знаний, и в то же самое время масса людей оказались страшно разочарованы происходившим, начали замыкаться в себе и так далее. В Советском Союзе их просто истребляли. В Европе многие из них потом пошли, например, в «консервативную революцию». Вот для меня «люди расселин» чисто ассоциативно — отсылка к межвоенной Европе, к той уникальной очень напряженной духовной ситуации.

**В.К.:** Понятно. Для меня-то это поглубже, «человек расселины» — это из Данте. Чтобы не привязываться к какой-то конкретной эпохе. Здесь действительно этих людей истребляли, они прятались, еще до страшных тридцатых, когда эти люди уже съехали в какие-то провинциальные города, устроились на какие-то кафедры. Сейчас не буду всех перечислять. Но это люди, которые в общем-то создают, по самому смыслу своей деятельности, ризому культуры, грибницы, из которых что-то вырастает. Если до этого была эпоха, так скажем, Серебряного века, и там люди кучковались скорее вместе: учились, например, вместе в Поливановской гимназии<sup>3</sup>, потом создали свой круг, у этого круга возникал свой журнал. Этих кружков было много, социо-

<sup>2</sup> Шилейко Вольдемар (Владимир) Казимирович (1891–1930) востоковед, поэт, переводчик с древних языков, профессор. Был женат на А.А. Ахматовой в 1918–1922 гг.

<sup>3</sup> Поливановская гимназия — известная частная мужская гимназия в центре Москвы, открыта в 1868 г. Ее окончили многие известные писатели, ученые и другие интеллектуалы, в их числе Валерий Брюсов, Борис Бугаев (Андрей Белый) и др. Закрыта в 1923 г.



культурно это были люди группы. А «люди расселин» — это одиночки. Они ориентированы на индивидуальные процессы. Эти люди скорее искали свою точку опоры и свою как бы духовную энергию или силу, которую не могла бы сбить какая-то эгрегоральная система<sup>4</sup>, политическая система. Эти люди уже обладали духовной устойчивостью. Они этим создавали миры. Вот то, что можно назвать *трансгрессией*. А что такое трансгрессия: был мир, и теперь его нет. Мы читаем Шекспира, мы понимаем, что были когда-то эти миры — теперь их нет. А мы о них читаем, нам это интересно. И здесь это важно подчеркнуть, что эти люди «третьей культуры», как правило, обладали некой семантизацией, знанием языка, понимали, что семиотика — это очень важная тема. То есть они понимали словари.

Биографические справки всегда как бы преувеличены, неадекватны, нормализованы. Поэтому моя книга «Люди расселин» это в каком-то смысле оппозиция «Жизни замечательных людей». Потому что «ЖЗЛ» это что-то для меня всегда скучное, ненужное и мало представляющее, что было на самом деле. А что важно для меня — тревоги духа, насколько человек себя разворачивает в творческом процессе. Этот творческий процесс, как правило, всегда трудный, нелинейный. Эта поверхность «ЖЗЛ» не значит, что человек не изучил глубины фактов. Но это было наверняка не так, как изложено. Ну, так устроены отношения жизни и реальности, творчества и жизни. Потому что что чем управляет, или что чем проникает? Творчество — жизнью? Скажем, в Серебряном веке многие стремились стать мастерами жизни. Но на самом деле эти отношения структурно более сложны.

**М.Н.:** Слова «стать мастерами жизни» не звучат для меня как метафора.

**В.К.:** Для меня это реальность. У меня очень рано это появилось. Столкнувшись с суровыми идеологическими плакатами советского периода, скажем, в 60-е годы. «Шершавый язык плакатов» был очень назойлив и очень сильно сбивал. Ориентира не могло быть в моей жизни.

**М.Н.:** То есть началось все с отчуждения от языка плакатов?

**В.К.:** Ну да. И — повезло или не повезло — но я поменял пять-шесть школ. Все они были в одном районе. Все школы были замечательные, начиная с гимназии фон Дервиз, сейчас это 325-я школа, затем Пушкинская школа рядом с метро «Бауманская». Мой первый блеск был, когда в 6-м или 7-м классе учитель нас заставил выучить стихи, которые нравятся. Каждому свое. А я почему-то выучил «Героя нашего времени», потому что я его в то время читал, причем наизусть. Прозу. И кто-то там прочитал стихи Пушкина, классики... а я вышел и стал читать главу «Героя нашего времени». Я любил стихи, но мне не хотелось читать стихи, как все. Какая-то индивидуальность обнаружилась, тем более стихи читать трудно. Все-таки я учился в музыкальной школе, и очень хорошо слышал звуковые тона. Как читают стихи актеры и как читают сами поэты — это очень разное звучание. И я думаю, что я поэтому выбрал прочитать прозу, а не стихотворение, хотя я многое уже в тот период знал наизусть. И потом у меня из этого сложилась концепция, как удержаться

<sup>4</sup> Эгрегор — часто используемое в оккультной и эзотерической литературе понятие, обозначает некоего субъекта, создаваемого мыслительной активностью больших групп людей и, в то же время, управляющего ими. Введено в современный оборот теософским движением в начале XX в.



в себе культуру, если придется оказаться где-то в тюрьме или на необитаемом острове. Я думал, что нужно выучить почему-то 108 стихотворений, разных периодов, начиная от китайской поэзии, заканчивая европейской... Ну я и знал такой объем наизусть. И потом, когда я уже занимался в новые времена с молодыми ребятами или с детьми, выставлял им такое требование — выучить. Чтобы войти в культуру, надо держать в своей памяти такой объем. Кто-то это делал, кто-то не делал. Но это важная вещь. Может, как-то скомкано, но это реализуется. Можно даже так сказать: я — человек наоборот, я всегда делаю то, чего не надо делать. Занимаюсь ненужными процессами.

**М.Н.:** Я в детстве тоже учил стихи, и до сих пор иногда учу, но у меня нет списка обязательных стихов. А вы говорите, у вас список был, то есть какая-то идея за этим процессом...

**В.К.:** Да, это очень важное слово — список. Потому что все решают списки. Если мы упоминаем Василия Васильевича Налимова<sup>5</sup>, то он меня как бы направил в этом направлении, дал подсказку, что такое квалитметрия. А квалитметрия — это всегда списки. Всегда какие-то объемы, базы, как сейчас говорят... У меня есть такой даже текст, я его называю «*Мусеон*», или «*Музей поэзии*», там приведены списки, построены определенные даже ряды для вхождения. И причем на основе такого требования: поэт — всегда там, где происходит открытие чего-то нового, и в этом смысл творчества. Если этого открытия нового нет, то нету и поэзии. Я постарался для этого списка проанализировать, в чем открытие Пушкина. Дело не в том, что Пушкин «наше все» или идеологически назначенный поэт. Нужно найти, в чем именно его открытие — семантическое, языковое, смысловое. И должен быть какой-то текст, показывается, и вот по каждому проекту такое требование. И по нему эти списки составлены. Но это большие объемы, я просто хотел показать, как вот эта особенность индивидуальной жизни встраивается в разные эпохи жизни.

В 13 лет я пошел собирать металлолом. 7 ноября, родители мои уехали, просто в школьной форме, был сильный мороз, и застудил почки. Нефрит. Меня увезли в больницу. Меня там приговорили. Мол, вряд ли мальчик может выжить... Я решил тогда начать лечиться сам. Начал бегать, играть в футбол, причем когда я бегал, почки плохо работали, и все выходило через кожу — выжимал майку, как тряпку с водой. И уже когда должны были в армию забирать, это в мою пользу сыграло, что я переболел нефритом. А я к тому времени уже бегал, играл вовсю, на коньках катался. В армию благодаря этому я не ходил.

Я же должен соответствовать времени, онтологически быть со временем наравне. Я к тому времени уже прочитал «В поисках утраченного времени» Пруста, в меня эта тема глубоко запала — что такое время, как оно работает... Это все формировалось, независимо от того, в какой школе или в каком институте учился. Все это шло своими параллельными маршрутами. Скажем в 15–16 лет меня волновала русская философия. У меня были отношения с букинистическими магазинами. Скажем, был такой магазин недалеко от того же

<sup>5</sup> *Налимов Василий Васильевич* (1910–1997) советский математик и философ. Относил себя к послереволюционному течению «мистический анархизм». В 1936–1943 гг. находился в заключении по политическому обвинению, в 1949–1954 гг. в ссылке. Реабилитирован в 1960 г. Сотрудник математического, позже биологического факультетов МГУ. Один из создателей наукометрии, разработчик численных методов исследования науки (квалитметрии) (См.: *Куклев* 2020: 85–92).



Разгуляя<sup>6</sup>, где я жил в детстве. Когда я женился, то переехал на Земляной вал, и там на улице Чернышевского находился очень хороший букинистический магазин. Я все время туда забегал, искал... ну, скажем, нестандартные книги. Помню, я там купил «Серебряный голубь» Андрея Белого. Очень дешево. В то время такие книги были очень дорогими. Помню, так я купил Бердяева, «Выразительный человек» Сергея Волконского, Константина Леонтьева... Потому уже ближе к двадцати годам я подружился с некоторыми чернокнижниками.

## Чтение

**М.Н.:** Кто-нибудь детстве вам специально рекомендовал, что прочитать?

**В.К.:** У меня есть даже роман «Дервиш книг», там как раз исследование формирования человека: как ребенок начинает читать книги. В 5–6 лет я жил у своего дяди в Электростали. Он был главный инженер завода, у него была шикарная библиотека, и там я начал читать. Про путешествия и прочее. У него была система закладок. Он закладывал прочитанные места этикетками от коробков, марками, какими-то необычными вещами. Вот как-то это визуально у меня закреплялось... У меня была крепкая визуальная память и до этого. То есть я видел какой-то значок и запоминал сразу страницу, и как-то это мне помогало. До сих пор мне достаточно пробежать страницу, и вот я ее прочитал. Но рядом с некоторыми книгами надо походить. Она полежит — то не въезжал, а вдруг открываешь, и все понятно, понимаете? Ну, есть масса технологий. Там в «Дервише книг» у меня показана эта вся эволюция искусства чтения. Еще была библиотека, находилась в Токмаковом переулке, это сейчас действующая старообрядческая церковь, но в то время там была детская библиотека<sup>7</sup>. Церковь — теремок такой, построена в 1905 г. Потом эта библиотека была закрыта. И мне было лет шесть, когда я записался в нее. Получил этот билет, который давал новый статус, и взял только книгу, которая мне понравилась своей яркой обложкой. И забыл ее название. Я потом долго искал эту книгу. Она стала каким-то странным мотивом для меня... Десятилетиями я все не мог ее найти. Я ходил по московским «букам» и по корешкам искал именно эту книгу. Но потом я научился по корешкам находить нужные книги. Сначала ты ищешь эту книгу, потом вообще — приходишь, смотришь на корешки и вытаскиваешь нужную книгу. Это какие-то микропроцессы, которые очень много формируют. Это можно назвать какой-то *поисковостью*. Я это потом оформил как очень важное свойство. Многие люди не знают, что искать, они же не умеют использовать Интернет. Особенно молодежь. Они умеют кнопки нажимать, а найти подлинную информацию им очень сложно. Они не знают гипертекста, чтобы находить нужную более глубокую информацию, пятого или шестого уровня. Информация же имеет разные уровни, я сейчас не говорю о знании, там другой аспект, из которого вытекает информация. И вот это качество понимания гипертекста очень важно, я практически быстро нахожу все, что мне нужно. И в этом смысле Интернет для меня большой инструмент. Потому что можно зайти в какие-то редкие библиотеки, найти нужную информацию. И я считаю, что эта поисковость как способность очень важна.

<sup>6</sup> Разгуляй — площадь и исторический район вокруг нее в Москве.

<sup>7</sup> Церковь Воскресения Христова и Покрова Богородицы. Построена в 1908 г. Находится по адресу Токмаков переулок д. 17. стр. 9. В настоящее время — действующая.



**М.Н.:** Искали ли вы старые частные библиотеки?

**В.К.:** Естественно. Скорее искал каталоги. Много же формировалось в общественных библиотеках, например, в Румянцевской, но это отдельная тема. У меня-то как раз мечта была быть библиотекарем. Скажем, я уже в более поздние времена работал в музее Толстого в Хамовниках. Я устроился работать пожарным, потому что там была шикарная библиотека. В Ленинке я не мог бы получить «Философию общего дела» Н.Ф. Федорова, а там она находилась. Я пришел к Наталье Михайловне Хитрово<sup>8</sup>, она была директором. Она мне дала ключи от этой библиотеки, я мог там что-то брать, но не на дом, я дал слово ничего не уносить. Я там мог сидеть читать до утра, работал сутки — трое суток свободен. И я использовал эту возможность. Мне там нравилось, потому что была возможность читать, и там великолепный сад. И не так далеко от дома, я любил даже пешком идти оттуда, от Хамовников. Ну, полчаса ты идешь утренней Москвой. Я жил уже на улице Казакова на Садовом кольце.

В итоге я нашел в Москве более старую библиотеку, чем Румянцевская. Вы никогда не угадаете, где. Это библиотека Политехнического музея. Во-первых, это самая старая библиотека в Москве, и когда я туда попал, я был поражен, что там был открытый доступ ко многим вещам. Например, я видел книгу «План ГОЭРЛО». С одним человеком, который тоже интересовался этой темой, и мы с ним потом сделали тему «Большие проекты России», мы второй раз туда пришли, ее уже не было в доступе. В этой библиотеке я вскрыл целый пласт, например книгу 1860 г. о том, как построить в России 600 тыс. верст железных дорог. Еще дорог нет, а книга уже есть, понимаете? Или как построить мост между Аляской и Россией. Это была очень технологическая библиотека с уникальными книгами. Я тогда предложил начать ее цифровать. Ну это кладези, понимаете?..

Литературу искали разными способами, здесь были отдельные истории, смешные и трагические. Скажем мы хотели добыть уже в 1970-е годы карту Лилы. Это большая игра индийских мудрецов, ее потом с моей подачи издала «София»<sup>9</sup>. У нас была переведенная с английского книга. Но там не было большой карты Лилы: там было только 72 поля, а в большой Лиле их 108, так как было 108 учеников у Будды. Это цифра любопытна с точки зрения буддийской нумерологии. У нас был человек, который достал и сфотографировал эту карту прямо в спецхране Ленинской библиотеки. Он как-то пронес аппарат. Это невероятная история. Это известная курилка, где там разные городские сумасшедшие концепции излагали...

**М. Н.:** А я эту библиотеку, конечно, называю Ленинской, но ваше поколение, наверное, принципиально, называло ее Румянцевской. Александр Пятигорский пишет о той курилке как об эпицентре его собственной интеллектуальной жизни в какой-то период (Пятигорский 1989: 58–62).

<sup>8</sup> Хитрово Наталья Михайловна (1908–1990). Из известного дворянского рода. Была заведующей фондами музея-усадьбы Толстого в Москве в 1947–1981 г.

<sup>9</sup> «София» — московское издательство (с 1991 г.), специализируется на «духовной», эзотерической и психологической литературе, в 1990-е годы внесло значительный вклад в развитие New Age движения в России и соседних постсоветских странах.





**В.К.:** Я не курил, я просто стоял в стороне и наблюдал. Мне просто нравилось слушать. Там, кстати, в этой Румянцевской библиотеке, я впервые встретился с Владимиром Микушевичем<sup>10</sup>. Микушевич еще жив, я не хочу ничего о нем говорить. О нем, каким он был в то время. Сейчас у него другой образ. Но мне нравилось, что он всегда подходил с вопросом «можно ли у вас спросить?» Из этого родилась потом целая система вопрошания, наука *цетика*. И кстати, эта наука позволяет спрашивать — какие традиции, у кого ты учился. И по сути, цетика, если умеешь вопрошать, решает эту проблему традиций.

Любая традиция (чтобы не использовать слово «эгрегор») — это всегда ограничение. Выгодно держать человека в ограничении. Религии для этого и созданы, чтобы держать человека в определенных рамках, понимаете. И если ты хочешь выйти за пределы этих рамок, ты становишься еретиком. И эта тема у меня идет по жизни. Кстати, когда наступила эпоха Интернета, я был достаточно в понимании этих процессов.

И стал заниматься этой темой, я ее еще назвал «стигмерия». Ну это вот как раны, но только на теле информации. До этого она у меня существовала в виде библиографических карточек. Это бумажный вариант стигмерии. У меня где-то около 10 тыс. книг, то есть 10 тыс. карточек. Причем я их писал на перфокартах, помните такие? Я начал на машинке печатать, потом стал писать от руки — и тогда у меня возникла тема создать машину знания.

Эта стигмерия работает не только как метод отыскать определенную книгу. Ну скажем, я понял, что не найду эту детскую книгу, и решил написать свою книгу. Потом написал. Меня начали интересовать темы на периферии информационного потока, закрытые темы. Какие-то по-своему уникальные истории. Когда пришел Интернет. Как быстро выходить на эти ссылки. Ну если брать античные аналоги. Если вернуться к теме библиотеки: надо оптимизировать рубрикацию. Есть такая история из тринадцатого века. У махараджи в Индии были книги, потом они сгорели в пожаре, и он нашел людей, которые смогли их восстановить. Вот есть каталог, но книг нет. Он нашел людей, которые восстановили эти книги. То есть, они на основе каталога их написали заново. Повторили или написали, это же идентифицировать очень трудно...

И здесь как раз возникает тема словарей и Даниила Андреева. Если вы помните «Розу мира», там в конце есть словарик. Это сложная книга, в нее можно войти, но какие-то подводки надо взять. Ну вот, в частности, в ней в конце есть словарь пневмоноосферы. Это словарь того космического пространства, которое он как-то продифференцировал и назвал. Всем кажется, что словарь у него просто так появился. А с него хорошо бы начинать, чтобы понять геометрию его космоса.

А я с этим столкнулся через Василия Васильевича Налимова. Он с ним где-то был то ли на пересылке, то ли в тюрьме, и он мне немножко рассказывал, как Андреев составлял этот словарь. Он же не знал ни древнееврейского, никаких вообще древних языков. Он был ченеллер<sup>11</sup>, он ходил, и эти слова к нему приходили. Он их записывал. Аналогичный словарь мы находим у Ви-

<sup>10</sup> *Микушевич Владимир Борисович* (род. 1936) — поэт, писатель, переводчик с немецкого и французского языков. религиозный философ. Преподавал в различных вузах. Живет в Москве.

<sup>11</sup> Ченеллер — человек, практикующий ченнелинг (от англ. channeling — букв. «создание канала»), или контактерство, т. е. «прием» и озвучивание (также визуализацию) сообщений от разумных сверхъестественных или внечеловеческих существ (духов, инопланетян и пр.). Ченнелинг практикуют некоторые эзотерические парарелигиозные группы.



льяма Блейка. Для меня словари — это очень глубокая тема. Она не появилась на пустом месте. Это традиция номинаций, концептов, смыслов.

**М.Н.:** Возможно, это эффект исторической эпохи, когда книги были труднодоступны, поэтому хотелось их собрать, упорядочить так, чтобы в итоге появился бы свой собственный мир универсального знания.

**В.К.:** Ну да, у меня была примерно такая концепция. Я ее назвал «машина знания». В этом отношении мне была интересна концепция Налимова — как он принимал вероятностные модели языка, континуум информационных потоков, как они работают. Это очень интересное наблюдение. Я работал в одной системе, где шло отслеживание информационных потоков. Скажем так, я ее возглавлял. Это Центр Кургиняна<sup>12</sup>, где я воплотил свою мечту, сформировал библиотеку и был негласным библиотекарем. Я отдал свою библиотеку туда, еще ряд книг. У меня была эта тема с детства: надо было стать библиотекарем в какой-то библиотеке. Ну почему бы это не сделать, правда же? Надо же закрыть гештальт — детскую мечту?

**М.Н.:** Давайте вернемся к курилке Румянцевской библиотеки.

**В.К.:** Я упомянул единственного, кого опознал из этой курилки, Владимира Микушевича. У него очень выразительное лицо. Увидел его в каких-то телевизионных передачах. А эта курилка — я не курил, понимаете, мне было сложно там находиться. И для меня она не была пространством, куда я хотел бы заходить. Хотелось на свежий воздух. Потом, меня, скажем, заинтересовала девушка в зале, которая читала книгу, связанную с Курбан-ханом. Видно было, что это не русская девушка<sup>13</sup>. И я помню, что это суфийская книга. Я даже спросил «что вы читаете?», может быть, даже чтобы как-то познакомиться, и она говорит: «я хочу эту книгу прочитать по-немецки». И мол в спецхране есть издание этой книги, которое по-немецки вышло в 1924 г. Ну вот это мне более как-то... Может быть, просто эта восточная девушка была очень красивая. У нее была энергетика высокой октавы женственности, если хотите. Это когда ты смотришь на девушку не с точки зрения половых различий, да. Вот это мое определение. Но это особая тема. Вот что осталось у меня от Румянцевской библиотеки.

Места встреч московских интеллектуалов — они были разного формата, как говорят. Скажем, были поэтические кружки, типа «Магистралаи»<sup>14</sup>, они собирались в каких-то залах. Например, тот же «Спектр»<sup>15</sup> собирался в здании института МИХМ<sup>16</sup>. А разные неформальные разговоры велись на квартирах.

<sup>12</sup> «Центр Кургиняна» — Международный общественный фонд «Экспериментальный творческий центр», создан в 1990 г. как экспериментальный театральный проект под руководством режиссера С.Е. Кургиняна в Москве.

<sup>13</sup> В данном случае, «с нерусской (=не славянской) внешностью».

<sup>14</sup> «Магистраль» — литературное объединение под руководством Григория Левина. Официально — литературный кружок Центрального дома культуры железнодорожников. Действовало с сер. 1950-х. Его участником был Б. Окуджава.

<sup>15</sup> Литературное объединение «Спектр» создано в 1963 г. студентами и преподавателями Московского института химического машиностроения. Руководитель — Ефим Друц. В 1969–1971 гг. собирался вне помещений МИХМ, в 1971 г. официально его деятельность прекращена.

<sup>16</sup> Московский институт химического машиностроения. В настоящее время — Московский государственный университет инженерной экологии (МГУИЭ). Находился в Басманном районе Москвы, где жил В.В. Куклев.



**М.Н.:** Как легендарный «Южинский кружок»<sup>17</sup>.

**В.К.:** Это меня тоже мало интересовало. Более того, я ведь знал того же Юрия Мамлеева<sup>18</sup> еще с того периода, когда я лазил по библиотекам музеев. Я работал тем же пожарным в литературном музее Пушкина на Кропоткинской, в самом начале 1970-х годов. И там была она девушка, она говорит: я сейчас вступила в общество сексуальных мистиков<sup>19</sup>, у нас есть такой Юра Мамлеев. Ну а я все-таки знал, что такое «сексуальная мистика», наверное, поэтому что-то такое у меня появилось, похожее на опознавательный знак. Ну, она меня куда-то привела, где было собрание этих мистиков. Я даже не запомнил, в какую квартиру.

**М. Н.:** Название «сексуальные мистики» интригует.

**В. К.:** Больше интриги, чем какого-то там группового секса или какой-нибудь тантра-йоги. Хотя уж были такие темы в России, йога очень сильно же подпольно развивалась.

**М. Н.:** Что это было, семинар?

**В. К.:** Не помню! Даже и не семинар, а какая-то непонятная тусовка, и были советские девушки. А советская девушка — это особый материал.

**М. Н.:** А что это значит?

**В. К.:** Ну, советская женщина, если она не колхозница и не работница, она... Ну, это особый тип. Если какую-то типологию строить, то это особый тип. Скажем, немецкая женщина — это тип Брунгильды. Или Кармен — это *bruja*, колдунья. А этот тип, его условно можно назвать тип сексуальной дуры, да, такая метафора почему-то у меня вылезает. Это было в запахе этого общества, что ли. Я очень субъективно это все оцениваю. Потом проходит очень много лет: 1997 или 1998 год, я веду какой-то странный семинар по нетрадиционным текстам на пожарной кафедре МГУ, прямо первая дверь с Манежной, Большой Никитский переулок.

<sup>17</sup> «Южинский кружок» — закрепившееся в литературе название сообщества друзей и собеседников, встречавшихся в 1960-е. Писатель Юрий Мамлеев имел две комнаты в неблагоустроенном доме (бараке) в Южинском переулке в центре Москвы (не сохранился). В этих помещениях постоянно происходили встречи своеобразного спонтанного «салона», а также чтения и обсуждения произведений разных авторов, в том числе и самого Мамлеева. Популярности «Южинского кружка» способствовала его пространственная близость к множеству других «тусовок», салонов и мест сбора разнообразных кружков. (См.: *Спирин* 2018: 218–225; *Laruelle* 2015: 563–580). В постсоветской России популярность легенды о «Южинском кружке» связана в основном с влиянием его младшего участника А.Г. Дугина.

<sup>18</sup> *Мамлеев Юрий Витальевич* (1931–2015) — писатель, индолог, эзотерик. Основатель т.н. «Южинского кружка». С 1974 г. в эмиграции, затем вернулся в постсоветскую Россию. Жанр своих произведений определял как «метафизический реализм». Культовый автор российского эзотерического традиционализма 1990-х годов. Наиболее известные произведения — «Шатуньы» (1966), «Судьба бытия» (1993). (См.: *Лукоянов* 2023).

<sup>19</sup> Об этом «обществе» встречаются упоминания в воспоминаниях об эзотерической сцене Москвы 1960–1970-х (см.: *Менцель* 2013: 207). По-видимому, никакого такого «общества» не существовало, точнее, оно было выдуманно Мамлеевым.



**М. Н.:** Что такое «нетрадиционные тексты»?

**В. К.:** Это тексты, которых нет в широком употреблении<sup>20</sup>. Они существуют сами по себе, не пользуются какой-то, скажем так, литературоведческой обработкой. Скажем, в суфизме существует культура таких текстов.

И приходит Юра Мамлеев. Он меня, конечно, не помнит. Вообще, интересно, что я помню всех людей, с которыми я встречался, а меня почему-то не помнят. То ли я прячусь, мимикрирую, сильно изменяюсь на каждой встрече. Ну, на первой встрече я сидел в общей толпе и, может не было там какого-то визуального контакта. А здесь — визуальный контакт, понимаете? Потому что он пришел именно на семинар, опоздал, ну и мы там начали неожиданно говорить о теории негритюда, о черном фашизме, о поэте Леопольде Сенгоре. Интересно пообщались. У него был ученик Сергей Рябов<sup>21</sup>, он потом издавал красивый журнал «Империя духа». Он мне сказал, что вот у вас есть тексты по русской метафизике, которые освещают какие-то захолустные пространства, куда никто не ходит. У меня что-то было, потом ему передал, это было напечатано еще на машинке, хотя был уже 97-й год, уже компьютерная эпоха. Проходит несколько месяцев, я набираю по телефону Рябова, говорю: не будете печатать, — просто верните, у меня один исходник был, я вам все отдал, даже не скопировал. Он говорит: приходите, адрес такой-то. На Арбате была у них такая одухотворенная комната, в теме магического реализма. Он мялся, мялся, но в итоге так тогда не отдал. Впрочем, не важно.

Еще одна была встреча с Мамлеевым, уже когда был раздел Литфонда. Я был членом правления Союза литераторов России, это тоже особая тема, ну и Союза писателей. Нас пригласили, потому что там за раздел имущества боролись как раз Михалков и Юрий Поляков, который возглавлял «Литературную газету». И мне понравилось, как пришел Мамлеев. Мы сидели там одной группкой, представители Союза литераторов и других группировок, и была другая, бо́льшая часть союза писателей. Зал разделился, и Юрий Витальевич сел как раз между нами — не там и не там. Но так как ему Союз литераторов дал определенную премию, то есть платил ему по сути пенсию, он, очевидно, не хотел рвать эти отношения. И последняя встреча. Мы проводили собрание Союза литераторов, он пришел и читал последнюю свою книгу. Причем пришли люди, связанные с Дугиным, которых на дух не переносили в этой аудитории. Он пытается там разбирать, что такое русская тоска, и эта тема у него семантически не проработана, и эти дугинцы шумят. Я там что-то краткое сказал, и ушел. Но я помню, у меня был такой портфель... а была весна, как раз перерыв и я запомнил, я выхожу, и там дугинцы меня поздравляют с чем-то, благодарят за какое-то мое высказывание. И в это время у меня обрывается лямка, и портфель падает в грязь. Классно! Реальность как бы

<sup>20</sup> Ср. высказывание Аркадия Ровнера: «Вы, наверное, и не слышали о феномене антисамиздата? Тексты высокой концентрации не распространялись и не давались всем подряд, напротив, их берегли от профанации, от разбазаривания. Мы чувствовали себя хранителями сокровища и давали его только достойным. Это и привело к феномену «третьей литературы», не рассчитанной на широкую известность» (Здесь и там. Беседа Аркадия Ровнера и Леонида Большухина. <https://arkadyrovner.wordpress.com/2020/08/17/%d0%b7%d0%b4%d0%b5%d1%81%d1%8c-%d0%b8-%d1%82%d0%b0%d0%bc/>).

<sup>21</sup> *Рябов Сергей Владимирович* (1966–2010) — религиовед и религиозный философ. Журнал «Империя духа» издавал в 2008–2009. Был редактором и составителем книги «Unio Mística. Московский эзотерический сборник» (1997), в которой были опубликованы сочинения участников «Южинского кружка».



показала свой текст. Он меня почему-то в упор не видел, хотя ситуация: человек пришел на твою лекцию, ты с ним разговаривал в течение часа, я даже помню тему разговора, потом встреча в Союзе, где он сидел напротив, в метре. И тут я тоже был в метре — двух, он книгу зачитывал, о бедной России, и тоже такой взгляд «в упор тебя не вижу». Чтобы понять, тут нет никакой личной оценки, просто такие люди. Почему я говорю так подробно: мы с Аркадием Ровнером скептически относимся к Юрию Витальевичу, потому что он, по сути, ничего не зная об эзотерике, пытается внедриться в сложнейшую область метафизики, понимаете, где и падшие ангелы (имя которым легион). Понимаете, демонология очень сложная вещь.

**М.Н.:** Но он-то, кажется, и не претендовал на знание традиции, как претендовали Гейдар Джемаль и Евгений Головин.

**В.К.:** Да, это были люди, которые знали, а это человек другого рода. Но сейчас я не хочу никаких оценок, просто у нас были определенные смысловые и семантические расхождения.

### Работа

**М.Н.:** Вы ведь получили режиссерское образование во ВГИКе?

**В.К.:** Ну, я не считаю, что у меня режиссерское образование, я его, кстати, не получил. Я не закончил ВГИК официально, я только сделал дипломную работу, она даже есть в сети<sup>22</sup>. Я как раз здесь, будучи еще очень молодым человеком, столкнулся с идеологической системой. Надо было проходить литование на создание своей учебной работы, представляете, литовать надо было сценарий. Я принес оригинальный сценарий, его не взяли, я тогда прикрывался именем писателя Распутина. Тогда заливали и пропустили, я снял эту работу, и мне должны были поставить зачет. По сути это был диплом, хотя шла как курсовая.

Я походил практику у Игоря Таланкина<sup>23</sup>. Но это не так интересно. Я не признавал его творчество, я открыто ему это говорил. Но это глупо, если ты хочешь получить какие-то зачеты по практике. И он мне говорил: ты никогда не будешь здесь режиссером, потому что это искусство, как и архитектура, скрыто идеологическое, а ты антисоветчик. Я говорил: ни в коем случае, я ученик Сергея Михайловича Эйзенштейна! Тогда как раз вышел этот шеститомник (*Эйзенштейн* 1964–1968, 1971), я его прочитал, освоил все про монтаж, я говорил: вот у вас, Игорь Васильевич, не так смонтировано, вот тут хронометраж неправильный, ну в общем, всякую фигню... Ну, не знаю, как он ко мне относился, да это и не важно сейчас, вы понимаете. Ну, я благодарен, что я свалил из этого направления, потому что для меня это было бы гибельное место — советский кинематограф со всеми его... Хотя тогда, наверно, было все проще, соблюдать идеологические установки, и ты в тренде, да? Ну так многие и делали. Единицы только отклонялись, например, режис-

<sup>22</sup> Художественный короткометражный фильм «Рудольфио». URL: [https://youtu.be/b3rOk1\\_foxA](https://youtu.be/b3rOk1_foxA) (дата обращения: 08.03.2023) Снят в 1969 г.

<sup>23</sup> Таланкин Игорь Васильевич (1927–2010) советский кинорежиссер, сценарист. С 1958 г. режиссер киностудии «Мосфильм». С 1964 г. вел мастерскую во ВГИКе, с 1974. г. профессор.



сер Рубинчик<sup>24</sup>. Он больше работал на Белорусской киностудии. У него есть потрясающая картина «Дикая охота короля Стаха»<sup>25</sup>. В этом ключе я хотел делать свое кино. Но надо было либо бороться, либо как-то пристраиваться, а я не хотел ни того, ни другого, потому что это трата сил, так же как трата сил на диссидентство. Ну что бороться с системой, которая, как любая система, сама падает, только надо подождать. Сейчас очень много работ о том, что все системы существуют какое-то время, они не бесконечны. В современном мире такие системы живут максимум 20–30 лет. Вот сейчас доживает система максимум до 2030 г., она сама себя устранил. Советской Союз был громаден, но семантически не точен, поэтому и рухнул. В общем, во ВГИКе надо было просто сделать какие-то усилия, получить эту бумагу, но я не стал этого делать. Как-то и времени было жалко своего, там ходить...

Потом я стал работать в ЦНИПИАСС<sup>26</sup>, где мы познакомились с Олегом Игоревичем Генисаретским<sup>27</sup>, правда, мы работали с ним в разных отделах. Я был в Отделе инвариантного проектирования у Мартина Михайловича Субботина<sup>28</sup>. В том же институте был Георгий Петрович Щедровицкий, главный методолог тех времен. Перед этим разогнали ВНИИТЭ<sup>29</sup>, часть тех, кто занимался этой «технической эстетикой», перекочевала в ЦНИПИАСС. Потому что у нас там был всего один присутственный день, представляете, мы могли ходить в библиотеки. И там происходили как раз такие свободные беседы. Я был тогда такой молодой человек, ищущий, такие, скажем, новые темы, новые подходы, и меня, конечно, удивляли эти люди. Вот был в нашем отделе Алексей Александрович Дорогов<sup>30</sup>. Он занимался историей науки, это вообще была его специализация, он ее очень глубоко знал. Он как-то пересекался с М.М. Бахтиным<sup>31</sup>. В то время книги Бахтина еще не печатали. Я не знаю, как Олег его воспринимал, для меня это был такой человек: он приносил библиографический ящик с карточками за какой-то год, передавал мне этот ящик, я вытаскивал какую-то карточку, скажем «Академик Крылов», — он рассказывал об этой книге. Причем я знаю, что книгу эту он не читал. «Крылов»

<sup>24</sup> Рубинчик Валерий Давидович (1940–2011) — советский кинорежиссер. Окончил ВГИК в 1969 г., с этого же года — режиссер киностудии «Беларусьфильм».

<sup>25</sup> Фильм 1979 г., студия «Беларусьфильм», вольная экранизация одноименной повести Владимира Короткевича. Этот фильм часто характеризуют как «мистическую драму», как «первую советский мистический триллер» и «белорусскую готику».

<sup>26</sup> Центральный научно-исследовательский и проектно-экспериментальный институт автоматизированных систем в строительстве, создан в Москве в 1972 г., директор А.А. Гусаков.

<sup>27</sup> Генисаретский Олег Игоревич (1942–2023) — философ, искусствовед, религиозный мыслитель. Окончил МИФИ, был активным участником Московского методологического кружка, созданного Г.П. Щедровицким. Доктор искусствоведения. Вдохновитель и консультант ряда гуманитарных проектов. Был одним из ключевых участников позднесоветских и постсоветских философских дискуссий в России.

<sup>28</sup> Субботин Мартин Михайлович — советский философ, участник «системного движения». Кандидат философских наук (дисс. «Творчество и отношение полезности», 1973). Занимался также теорией информации.

<sup>29</sup> Всесоюзный научно-исследовательский институт технической эстетики. Создан в Москве в 1962 г. для развития теории и практики промышленного дизайна.

<sup>30</sup> Дорогов Алексей Александрович (1923–2003) — историк науки, философ, культуровед. Был известен как энциклопедист, блестящий собеседник, но избегал написания научных работ. Науч. сотр. ИИЭТ АН, затем с 1965 г. сотр. ВНИИТЭ, с 1972 — ЦНИПИАСС. См.: Дорогов 1956: 100–155. О нем: Рупова 2016: 137–139.

<sup>31</sup> См. его меморандум: Дорогов А. А. о встречах с М.М. Бахтиным и о его месте в истории лингвистических идей // Московский лингвистический журнал. Т. 8. № 2. С. 161–177.



мне запомнился — эта маленькая книжка потом мне попалась, и когда я ее прочел, то удивился, как Дорогов четко, не читая, о ней рассказал. Это меня поразило в свое время. Но, естественно, эта ситуация долго продержаться не могла. Ну, годик мы продержались.

**М.Н.:** А как вас туда взяли без диплома о высшем образовании, это же научный институт?

**В. К.:** Я знал, как создавать художественную среду. Когда я разговаривал, я уже дал им какие-то концепты игровой среды. Им это подходило. Когда человек что-то знает, а им именно это и нужно, такого человека берут. Тем более что я был очень молодой энтузиаст, 24 или 25 лет, очень увлеченный этой темой.

**М.Н.:** А какой был присутственный день?

**В. К.:** Этого я сейчас не помню. Может быть два дня было, полдня можно было ходить. В общем, была полная свобода. А моим руководителем был Мартин Михайлович Субботин, хотя у меня более близкие контакты были с Эльгеном Порфирьевичем Григорьевым<sup>32</sup>.

**М.Н.:** В каком отношении он был руководителем?

**В.К.:** Он просто давал мне задания, что сделать. Его интересовала семантика пространства, близкая к пространственному дизайну. Как эта семантика может быть использована в архитектуре. Там много было идей, которые я уже потом стал развивать в плане социального проектирования, и вообще культуры проектности. Культура проектности — это вообще важная тема, которая лет десять назад пользовалась спросом, и у меня было много заказов (*Некlessа, Куклев 2009–2010: 9–19*). В России были пионеры в этой области. КЕПС<sup>33</sup> был первым таким проектом, где в 1914 г. участвовали академики, которые подсчитали ресурсы России, потом ГОЭЛРО, и потом все затихло. Дальше это были идеологические проекты. Но я не стал работать там дальше. Институт, который давали Григорьеву, был где-то там при ЦК, вот мне не очень хотелось всей этой идеологической надстройки, когда в таких официальных институтах ты занимаешься не тем, чем хочешь, а создаешь какую-то там информационную подсказку для элиты. И я ушел в студию электронной музыки, которая была тогда при фирме «Мелодия».

**М.Н.:** Это была официальная студия? То есть вы были там трудоустроены?

**В. К.:** Знаете, я, так скажем, не очень нуждался в деньгах. Но я устроил человека на свое место, которое мне нужно было для моих экспериментов.

<sup>32</sup> Григорьев Эльген Порфирьевич (род. 1935) окончил Московский архитектурный институт. Доктор технических наук (диссертация «Инвариантный метод проектирования», 1972). Один из первых в СССР специалистов по техническому дизайну. Занимался системным анализом. Поэт.

<sup>33</sup> Комиссия по изучению естественных производительных сил страны (КЕПС) создана в 1915 г. при Академии наук. Издавала сборник «Естественные производительные силы России». В 1930 г. объединена с другими исследовательскими и проектировочными организациями, и создан Совет по изучению естественных производительных сил СССР.



То есть он там получал зарплату. Я там не получал зарплату. И это место было, так скажем в двух словах, настоящее «Сколково». Немножко я подрабатывал психоанализом, у меня в то время была небольшая клиентура, вот, потом это вылилось как раз в создание группы «Контекст», буквально в 1974–1975 годы. Это была переводческая группа. Мы переводили много новой литературы. До этого с книгами было очень плохо. Кто был? Ну, Петр Демьяныч Успенский, Рерих, Гурджиев, Штейнер... какой-то десяток книг, которые можно отметить... А здесь пошел поток новой литературы — это отдельная история, очень интересная, — приезжал один такой свободный американец, который привез книги Кастанеды, книгу Эверетта Шострома «Человек-манипулятор», книги Берна, еще «Автобиографию» Йогананды. Для меня основными были книги Джона Каннингэма Лилли<sup>34</sup> — «Центр циклона», «Память циклона», «Я ученый», другие. Этот человек первым начал заниматься нейропрограммированием. Это ходило в самиздате. Я сейчас перейду к некоторым актерам, переводчикам, это мои близкие друзья. Виталий Николаевич Михайкин<sup>35</sup> был одним из переводчиков этой литературы. После «Центра циклона» впоследствии он перевел и четыре тома Станислава Грофа.

**М.Н.:** А переводы «Контекста» в самиздате продавались?

**В.К.:** Нет, нет. Это было все в свободном... Там, где я жил, рядом был ВЦП — Всесоюзный центр переводов, и у меня хватило ума эти книги начать там регистрировать. Через некоторое время к Виталию Николаевичу пришли из органов, мол, занимаетесь этими делами. Ну какими делами? Переводы официально зарегистрированы, а как они ходят — я не знаю, это не мое дело, я перевожу. За переводы что-то платили, копейки, но что-то платили.

И как раз на основе этих текстов появились опыты создания уже первых групп, куда и входили мои, скажем, — я не буду употреблять слово ученики, как-то оно в русской культуре плохо работает и возникает из-за этого масса проблем — скорее некие друзья или последователи. Слово «клиент» отсутствовало, это уже термин 90-х годов, когда эти темы начали как-то оплачиваться. Тогда это делалось практически на добровольных началах. Как-то человек в чем-то тебя поддерживал. У меня особых проблем с выживанием не было, у меня в Москве была квартира. На копейки можно было существовать в советские времена. Все было дешево. Но эта тема потом дала мне очень важные концепты. Как достичь уровня доходности, чтобы потом не зависеть ни от каких эгрегоров. Я уже много лет ни от кого, ни от чего не завишу, живу в свободном режиме. Свою минимальную сумму я всегда имею, независимо, что именно я делаю. Владея системными подходами, я проработал для себя, как денежные системы должны работать правильно, то есть как ресурс. Но эта большая тема, к той эпохе мало имеет отношения. А в студии я просто отдал эту зарплату другому. Там нужен мне был человек, мы занимались определенными экспериментами, например, цветом пространства.

<sup>34</sup> Лилли Джон Каннингем (1915–2001) — американский врач, нейробиолог, психоаналитик. Известен открытием сенсорной депривации как метода исследования сознания, и многолетними исследованиями возможностей коммуникации с животными (дельфинами). Был одной из «знаковых» фигур американской контркультуры 1960-х и российского New Age 1990-х. Автобиография: Лилли, Дасс 1975.

<sup>35</sup> Михайкин Виталий Николаевич (1938–1990) — эзотерик. Наиболее известен как переводчик. См.: Куклев 2020: 35–56.





Там тоже были очень уникальные люди, но не мыслители, а скорее инженеры и новаторы. Как они собирались? Такие места всегда имеют свое притяжение. Там был уже первый отечественный синтезатор. В этом помещении был первый водяной лазер. Были ксеноновые проекции, масса приборов, технически, можно сказать, очень примитивных. Но они позволяли вести наблюдения, экспериментировать со звуком, со светом, с пространством.

Эта тема мало подана, ее дают в основном композиторы, которые приходили в «Студию электронной музыки». Эдуард Артемьев, Софья Губайдулина, Эдисон Денисов и так далее. Но самым-то интересным были те люди, которые создавали новые технические идеи. Например, директор студии Марк Семенович Малков, мы с ним очень-очень дружили. Он первый начал там в 1970-е годы создавать мультимедиаальную среду, интерактивные системы, массу таких вещей. Он их выдавал как идеи, их не было в реальности, но мы пытались это как-то создавать. Я, когда в 90-е годы приехал в Штаты, думал, что эти проекты можно будет там развернуть. Такое вот удивительное место. Скажем так, «Сколково» в этом плане более фейковое место. Там были настоящие инженеры, люди, которые владели предметом. Скажем, Сергей Зорин<sup>36</sup> открыл оптический театр в Музее Рериха. В то время Малков подарил ему идею. В технические вещи я не хочу сейчас забираться. Важно, что такое место было, и мне оно, скажем, дало толчок уже в середину 90-х годов — удалось создать фонд «Инновации и технологии XXI века», который существовал до 2000 г., когда еще как-то не очень проходила сама идея «инноваций».

**М.Н.:** Когда вы говорите про студию, вы говорите об инженерах. В чем состоял в то время ваш интерес?

**В.К.:** У меня была группа, скажем, студентов Щукинского училища, они приходили ко мне домой — я с Разгуляя переехал на улицу Казакова, и вот с этим ребятами, студентами, мы занимались изысканиями, где мне хотелось реализовывать какие-то идеи. Ну вот, скажем, идею выразительности. Точнее, может, эстетику выразительности. Из известных аналогов можно назвать Бенедетто Кроче. А у меня основная опора была на Сергея Михайловича Волконского<sup>37</sup>. Это был, я считаю, вообще первый в мире социогуманитарный мыслитель, я где-то следовал его направлению. Студенты, которые у меня занимались, потом стали очень известными актерами. Самый продвинутый был Феликс Иванов<sup>38</sup>, он вообще уехал и создал в Америке свой театр, представляете. О нем почти ничего не известно. Он поставил в театре Моссовета «Иисус Христос Суперзвезда». Это была целиком его постановка. Он очень талантливо работал со словом.

<sup>36</sup> *Сергей Михайлович Зорин* (род. 1944) — писатель, изобретатель. С 1960-х годов экспериментировал с цветомузыкальными инструментами. В 1969 г. создал «Оптический театр». Живет в Москве.

<sup>37</sup> *Волконский Сергей Михайлович* (1860–1937) — российский театральный педагог и критик. Был директором Императорских театров в Москве (1899–1901), затем развивал разные направления актерских тренингов, музыкально-ритмического воспитания (ритмики), преподавал. Автор ранее упомянутой в интервью книги «Выразительный человек. Сценическое воспитание жеста (по Дельсарту)» (1913). С 1921 г. в эмиграции. См.: *Куклев* 2020: 77–84).

<sup>38</sup> *Иванов Феликс Иванович* (род. 1936) — артист театра и кино. В 1966 окончил ГИТИС. На сайте театра Моссовета он указан как «режиссер по пластике» постановки оперы «Иисус Христос — суперзвезда».



## Знакомства

**М.Н.:** Удивительно, что вы тогда не познакомились с Евгением Шифферсом<sup>39</sup> — в одном городе в одно и то же время Вы с ним занимались похожими темами...

**В.К.:** Да, я лично с ним не был знаком, хотя многие мои друзья были у него учениками, входили в круг его учеников. Это Олег Игоревич Генисаретский, хотя я не знаю, плотно ли он с ним общался. По моему опыту коммуникации, он не входил глубоко в онтологию, он скорее такой философ рефлексии. Есть такая Елена Машкова, кинорежиссер, она очень близка была в контактах с ним, очень много о нем говорила. Она помогала редактировать последние книги Георгия Данелия. И именно Машкова была очень близка к Шифферсу.

Но он занимался в большей мере классическим театром и кино, а я-то занимался скорее экспериментами в этих областях. Ну скажем, артикуляцией идеи через звук, через слово, через смысл. Уже была книга Михаила Чехова, что-то оттуда пробовали, эти измененные психологические жесты, измененные состояния сознания. Это был 1973 год, никем это не афишировалось, вы ничего об этом просто не найдете. Ученик Гурджиева Жан-Луи Барро<sup>40</sup> приезжал со своим театром, но мало кто это знал.

**М.Н.:** А Ежи Гротовский?

**В.К.:** Гротовский — в меньшей степени. У меня были люди, которые были связаны с этим театром. Я потом создал свою систему, которая мне позволила выжить в те же 1990-е или 2000-е годы, когда пришлось выживать, когда я вернулся из Америки с какими-то бизнес-идеями, которые здесь по определению не могли работать. Мне пришлось заниматься преподаванием голоса, речи, в том числе с политиками. Так что благодаря этим навыкам я потом нормально жил.

Если вернуться к фигурам, ну как вам сказать, меня скорее всегда интересовало что-то нетрадиционное, что-то новое. Почему я не сблизился с людьми типа Евгения Шифферса, или в Ленинграде был ряд интересных значимых фигур. Их в моей книге нет, потому что в ней скорее московская среда, андерграундная. Хотя здесь это слово, наверное, неправильно, это не люди подполья, это люди глубин. Люди «третьей культуры». «Третья культура» противостоит публичности. Я не публичный человек, хотя я и выступал на телевидении, меня приглашали, и участвовал в каком-то идеологическом и смысловом наполнении — в 1980-х годах, в конце советской эпохи, была передача «Пятое колесо»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Шифферс Евгений Львович* (1934–1997) — режиссер театра, мистик, религиозный писатель. Окончил Ленинградский институт театра, музыки и кино. После нескольких театральных работ ему было негласно запрещена режиссерская работа в театрах Ленинграда. Вернувшись в Москву, пережил религиозные откровения и в последующие годы создал оригинальную религиозную философию и эстетiku. См.: *Куклев* 2020: 171–180. См. также статью М. Немцева в этом номере журнала.

<sup>40</sup> *Барро Жан-Луи* (1910–1994) — французский актер и режиссер, сторонник «тотального театра», в СССР приезжал на гастроли с 1962 г.

<sup>41</sup> «Пятое колесо» — публицистическая программа ленинградского, затем российского телевидения в 1988–1992 гг.



## Знакомства

**М.Н.:** Насколько важной для вас была тема восстановления традиции?

**В.К.:** Это очень большая для меня тема — примордиальность, *primordium*, на котором основывается следование традиции. Каким образом развивается живая традиция? Развивается. Иначе наоборот, люди появляются неизвестно откуда и оказываются в правительстве. Непонятно, откуда человек пришел. И взять все фигуры, начиная с 1990-х годов. Это люди из ниоткуда, у них нет этого примордиума. Другое дело, когда человек у кого-то учился и взял традицию. У него был какой-то конкретный учитель, и этот человек взял его культуру, его семиозис, его стремления к какому-то подлинному языку, к реальному смыслу. Тогда такой человек уже обладает онтологическим статусом. Вся вот эта российская современная культура обладает фейковым статусом. Тот же Жириновский был человек-фейк. В связи с этим я поймал любопытную историю. Есть такая Прохорова, из династии Прохоровых, дочь известного мануфактурщика. Она дружила почти со всеми людьми Серебряного века. Они жили рядом с Цветаевой. И вот она живет в каком-то переулке, одна комнатка у нее осталась от ее богатой квартиры. Утром она слышит шум за окном, открывает и видит двух молодых людей, лезущих куда-то по стене мимо ее окна. В люльке. Что-то вешать. Она спрашивает: сынки, вы кто? «Мы жириновцы». А ей уже под девяносто, она и не слышала, кто такой Жириновский! Вот эту всю трансгрессию, о которой мы говорим, она в себе несет. Кто такой для нее этот Жириновский?

**М.Н.:** Они не понимают вопроса, она не понимает ответа.

**В.К.:** Вот это как раз имеет отношение к онтологическому статусу. Все публичные люди в принципе отказываются от онтологического статуса, понимаете, в конечном итоге они начинают работать на первую или на вторую культуру, им ничего другого не остается. Выживание, монетизация... Они примкнули к какой-то партии... Не хочу слово «эгрегор» употреблять в нашем разговоре. А вот, скажем, Даниил Андреев не вписывался ни в какую систему.

**М.Н.:** Вы искали таких учителей?

**В.К.:** Вы знаете, у меня как-то изначально было определено моей индивидуацией. Я рано начал читать книги, начал образовываться. В 14–15 лет прочитал доступную русскую философию. Бердяева. Естественно, я жил в таком книжном мире. Я знал настоящих чернокнижников, которые могли достать редкие книги. Примерно в 1968 г. я столкнулся с книгой Каллистрата Жакова<sup>42</sup>. Я открыл математика гармонии. Естественно, потом приходили какие-то интересы. Каббале я учился у человека, который глубоко ее знал — у Евгения Максимова<sup>43</sup>. Олег Генисаретский тоже попадал к нему в группы, но он

<sup>42</sup> *Жаков Каллистрат Фалалеевич* (1866–1926) — философ, писатель, литературовед. По этническому происхождению коми. Создатель оригинальной постгегельянской философии «*лимитизма*». См.: *Куклев* 2020: 151–160.

<sup>43</sup> *Максимов Евгений Николаевич* (1935–1976) — филолог, египтолог. Исследовал мифологию и религию древнего Египта. Преподавал древнеегипетский язык. См.: *Куклев* 2020: 47–56, где описано формативное влияние Максимова на Е. Головина.



как-то это не афиширует и старается о Евгении Николаевиче не говорить<sup>44</sup>. Естественно, у меня были и буддийские учителя, один из них Оле Нидал<sup>45</sup>. Он приехал на мотоцикле тогда в Питер. Это был неизвестный здесь человек...

**М.Н.:** С Бидией Дандароном<sup>46</sup> Вы встречались?

**В.К.:** Разве что мельком. Скорее встречался с ним Виталий Николаевич Михайкин. Это очень интересная фигура. Он в то время был зам. начальника кибернетической лаборатории. Он потом поехал к отцу Тавриону<sup>47</sup>. Это очень интересный христианский подвижник, который 30 лет просидел в лагере и не спал, молился 30 лет, представляете. Потом он вышел и под Ригой получил монастырь, и Виталик к нему поехал. Но я с ним не поехал. Я крещеный человек, но у меня была прививка антиэгрегориальная, что ли. Если человек к какому-то эгрегору принадлежит, я старался как-то его обходить, не входить глубоко. Ну, можно было бы для какого-то знакомства с символикой, со смыслом, скажем, чтобы хорошо понимать православную теологию. Не только католическую, которой я больше был захвачен в те времена. А он поехал. У меня была своя сильная индивидуация следовать своему внутреннему голосу, своему мировоззрению, и я старался это мировоззрение как-то культивировать и развивать. И я не боялся влияний. Я встречался с серьезными ламами, поверьте. И с тибетскими я хорошо знаком.

**М.Н.:** Про Дандарона все-таки скажите. Вы могли бы с ним встречаться, наверное, если бы общались с Октябрьной Волковой<sup>48</sup>.

**В.К.:** С Октябрьной Волковой мы пересекались. Встречались где-то вне ее квартиры. Она жила недалеко от Черемушек. Ее близкий ученик Саша Качаров<sup>49</sup>, он потом занимался живописью мандал, у меня много жил в свое время, еще на Казакова. Я провозжал его в Тибет, когда он улетал в конце

<sup>44</sup> В момент записи интервью (декабрь 2021 г.) О.И. Генисаретский был еще жив.

<sup>45</sup> *Оле Нидал* (род. 1941) — лама, проповедник и учитель тибетского буддизма. С 1973 г. путешествует, создавая буддийские центры и группы в разных странах.

<sup>46</sup> *Дандарон Бидия Дандарович* (1914–1974) — лама, буддолог, переводчик. Родился в Бурятии в священническом роду. В 1937–1943 и 1948–1956 гг. находился в заключении. После этого жил в Улан-Удэ, работал научным сотрудником, переводчиком. Приезжал в Москву и Ленинград, встречался с теми, кто интересовался буддизмом, в т. ч. на квартире Октябрьной Волковой (см ниже). Постепенно вокруг него сформировалась уникальная община учеников-буддистов. Создатель концепции «необуддизма». Умер в лагере.

<sup>47</sup> *Архимандрит Таврион* (в миру — Батозский Тихон Данилович) (1898–1978). С 1920 г. в монашестве. В 1929–1935 гг. в заключении, в 1940–1956 гг. опять в заключении, затем в ссылке. С марта 1969 г. духовник Свято-Преображенской пустыни в Елгаве (Латвия). Был популярным проповедником. О нем: Биbihин В. В. Старец Таврион // сайт «Владимир Биbihин» [http://www.bibikhin.ru/starets\\_tavrion](http://www.bibikhin.ru/starets_tavrion).

<sup>48</sup> *Волкова Октябрьина Федоровна* (1926–1988) — востоковед, переводчица с санскрита, специалистка по буддизму. Родилась в Ленинграде. В 1956–1981 гг. сотрудница Института Востоковедения АН. В 1960–1970-е годы «дом сестер Волковых» в Москве был местом встреч и бесед всех, кто интересовался индологией и буддологией. О.Ф. Волкова глубоко знала санскрит, буддистскую литературу. Как консультантка и переводчица повлияла на развитие советской индологии.

<sup>49</sup> *Кочаров Александр Арамович* — художник, буддийский ученый, мастер буддийской иконописи. Жил в Москве и Ленинграде, затем переехал в Улан-Удэ (Бурятия). Учился в монастырях и буддийских институтах в Индии, преподавал в университетах США. Профессор Агинской Буддийской академии.



1980-х годов. Вот он оттуда. Для меня она не была каким-то прорывным человеком, скажем, как Лилли. Вот он для меня он был такой фигурой ученого человека — экспериментатора, которой я старался следовать, потому что и его сциентистский язык мне был близок, и его путь, его модели. Тогда все сидели в моделях семьи как ячейки общества, а он мне открыл идею парных процессов. Что отношения мужчины и женщины могут быть отношениями пары. Лилли начал это первый. Его «Парный циклон» как раз выдает весь пафос этого направления. У меня тоже было достаточно много в этом направлении глубоких исследований. То есть появлялись партнерши, с которыми можно было погружаться в какие-то более глубокие онтологические слои, и искать, скажем, какое-то направление — это уже скорее тема андрогинности, или софийности.

**М.Н.:** Есть темы, которые сложно заочно обсуждать. Я полагаю, что есть вещи, которые вы бы не хотели публиковать.

**В.К.:** Ну да, но тут есть, что называется аспект *энкратии*. Его можно был бы начать развивать публично. Я много пишу, у меня много текстов, и я очень мало публикую, я понимаю, что не время. У меня есть алхимистский роман, я его начал в 1970-е годы — «В поисках Андрогина», другое его название «Открытая книга». Мне удалось 20–30 экземпляров этого романа опубликовать. А остальное... Я же не менеджер своих книг. Возьмите ту же «Энциклопедию», которую мы сделали с Ровнером. Это была первая аутентичная книга по символической философии в России, остальные были перепечатками западных изданий. Издательство АСТ потом сделало переиздание (см.: Энциклопедия 2001), мне за него не заплатили, но я на это шел. Я занимаюсь накоплением словарей, энциклопедий, это очень интересное занятие.

**М.Н.:** А Вы брались переводить энциклопедию символической философии Мэнли Холла (*Hall 1928*)<sup>50</sup>?

**В.К.:** Нет. Я знал, что-то вышло у нас. Я хотел с ним встретиться в Америке, и у меня был шанс, я был в Глендалле, был в Калифорнии в его библиотеке, но мы разминулись по времени.

**М.Н.:** Вы упоминаете алхимиков. Соответственно, вспоминаются тут же Евгений Головин. Ю.В. Мамлеева, которого считают одним из лидеров так называемого «Южинского кружка», мы уже упоминали. Были ли вы знакомы с Головиным?

**В.К.:** Нет, я с ним тоже не был знаком. Но Аркадий Ровнер был с ним близко знаком. Ко мне попала пара его учеников. Из ленинградских я был знаком с Мишей Мейлахом<sup>51</sup>. Это соседние фигуры по питерскому пространству, он более был в этом плане интересен. Но я не стремился ни с кем к специальному контакту. Если он складывался, то складывался. Скажем, с Налимовым у меня

<sup>50</sup> В России официально издан впервые в 1992 г. в пер. В.В. Целищева.

<sup>51</sup> *Мейлах Михаил Борисович* (род. 1944) — советский, российский литературовед. Интересовался учением «четвертого пути» Георгия Гурджиева, собирал всю доступную информацию о нем и стал одним из первых советских последователей и исследователей Гурджиева (см.: Мейлах 1979. С. 139–172). Один из авторов энциклопедии «Мифы народов мира» (1980). В 1983–1987 гг. в лагере по политическому обвинению. С 2002 г. профессор Страсбургского университета.



сложился близкий контакт, хотя он был человеком другой эпохи. Или Володя Степанов<sup>52</sup>. Еще ряд, назовем их так, публично не раскрученных людей. Меня никогда не интересовали такие, как Пятигорский. Даже круг тартуских сборников меня не очень интересовал, хотя там были интересные люди. Его образ почему-то мне не был интересен, хотя я тогда уже читал тартуские сборники, ту же беседу с Мамардашвили (*Мамардашвили, Пятигорский* 1971: 345–376). Он мне, кстати, был более интересен, и я как-то был на его лекции во ВГИКе. Понимаете, тут все зависит от того, — есть эмпатия к человеку, нет этой эмпатии. Мне бы не хотелось быть подпольщиком, это коннотация скорее к Достоевскому, я вне публичности, вне фейковости, мне важны онтологические статусы. Поэтому я не пытаюсь публиковать свои книги, которые достаточно в этом плане... Ну что остается таким людям как я, — записать... Через Степанова-то ко мне и пришли переводы Давида Зильбермана<sup>53</sup>.

**М.Н.:** А Зильберман это тоже «Человек расселины» для вас?

**В.К.:** Да, да, я абсолютно в этом уверен. Я даже хотел сделать о нем в этой книге главу «Смерть велосипедиста». У меня была задумка, я не стал ее реализовывать. У меня был список людей, в него входил и Зильберман.

**М.Н.:** Но вы с ним не встречались в Москве?

**В.К.:** Нет, хотя были пересечения. У Олега Генисаретского был один интересный друг: Виктор Асташов. Он уехал в Штаты, Олег с ним переписывался. Он хотел написать энциклопедию по йоге. И вот от него я впервые услышал о Зильбермане. Мы довольно часто встречались, он приходил ко мне. А у меня была заточенность на создание энциклопедий. Я в то время хотел написать энциклопедию про кино, вроде Жоржа Садуля, и начал это делать<sup>54</sup>. Была возможность посещать «Белые столбы», многое просматривать. «Энциклопедию символов» я сделал за два месяца. Мы разделили с Аркадием работу пополам, но он ничего не делал. Он схитрил, взял западную энциклопедию символов, но редактор его поймал на этом деле, ему пришлось все переписывать. К чему я это говорю, — ну да, через это, когда копишь эти мотивы, идет работа по словарю описаний смыслов. Смысл может быть в употреблении, но нужна работа по его описанию, и важно, чтобы сам этот смысл работал, чтобы был оборот смыслов. Чтобы это не просто было какое-то вкрапление идеи, — мне важно, чтобы смысл имел свою регулярность. Если смысл не создает такую регулярность в данном времени, он исчезает. В потоке информа-

<sup>52</sup> Степанов Владимир — эзотерик, мистик, один из лидеров эзотерической сцены в СССР в 1960-х годах и позже. Был лично знаком с Е. Головиным и другими участниками «Южинского кружка», но в отличие от них, тяготел к эзотерической традиции. Был идейным вдохновителем ряда других групп, чья деятельность до настоящего времени не исследована. Повлиял на распространение идей Г. Гурджиева, сам себя определял как продолжателя «Традиции московских тамплиеров». (См.: *Лебедько* 1999–2002; *Куклев* 2020: 57–64.

<sup>53</sup> Зильберман Давид Бениаминович (1938–1977) — советский и американский философ, индолог, социолог культуры. Родился в Одессе. В 1968–1973 гг. аспирант Института конкретных социологических исследований в Москве, активный участник множества семинаров и дискуссий. В 1973 г. эмигрировал в США, профессор Брандайского университета (Бостон), погиб в аварии. Дружил с А. Пятигорским, Е. Шифферсом. Переводил классические индуистские и буддийские тексты с санскрита (и с английских переводов), со второй половины 1960-х годов они распространялись в самиздате.

<sup>54</sup> Видимо, имеется в виду шеститомная «Всеобщая история кино» (1946–1975) Жоржа Садуля (1904–1967).



ции его размывает, он искажается. И я всегда искал эти слова. К примеру, слово «контекст», его же не было в обороте в 1960–1970-е годы.

**М.Н.:** Но ведь уже тогда появился альманах «Контекст»<sup>55</sup>?

**В.К.:** Это было уже позднее. В начале 1970-х это слово не употреблялось. Потом, лет через двадцать, даже передачи телевизионные такие пошли. Само слово безусловно существовало, ведь многие слова есть в словаре.

**М.Н.:** Вы имеете в виду, что слова не было в обиходе, поэтому название вашей группы звучало более авангардно, чем оно звучит сейчас?

**В.К.:** Конечно. Или, скажем, слова «глобалистика», «глобальное». Еще в 1980-е этого слова не было в обороте. А потом оно начинает работать в культуре. Или слово «симулякр», хоть оно и было еще у Платона.

**М.Н.:** Понял мысль. И вот вы, накапливая материалы, через Астафьева получили и этот перевод Зильбермана?

**В.К.:** Ну да, сейчас точно не помню, через него или через Володю Степанова. У Виктора Асташова несчастная судьба. Чтобы выжить в Америке, он стал стоматологом — понимаете, для человека, который мечтает об издании энциклопедии по йоге, стать стоматологом. Мне такие траектории всегда были интересны, когда человек умеет добиться, не развалиться. Жить в эмиграции очень тяжело. Вот вы оказались в Москве, это почти эмиграция. Это транзитное состояние. С Аркадием мы это очень много обсуждали. Он же там страдал от всей этой Америки, от потребительства. Но Америка — не для людей третьей культуры, понимаете. Я тоже там испугался. Я не очень хорошо знал язык, знал на уровне такого простого поля. Но я писал очень много. Я вдруг начал писать по-русски. Там я несколько книг написал: «Страна темных сновидений» о России и «Дервиш книг». Просто я не знаю, было ли у вас такое ощущение. И вдруг, ближе к третьем году, я вдруг начал мыслить на английском американском языке. И знаете, я шок испытал, я испугался. Я человек такой, трусливый в общем, я испугался вдвойне. То не боялся там никаких эмиграций, а тут испугался. Вдруг я начал терять языковую аутентичность. Шок. Я стал собираться обратно. Хотя со мной там были жена, ребенок, но у меня не было гринкарты, я не стремился к этому. Я сначала поехал на конференцию, потом у меня была еще одна бизнес-виза. Когда был 1991 г., все эти изменения, мои друзья говорят: беги получай political asylum. Все это было просто сделать. Но я не стал этого делать, и, наверное, правильно сделал. У меня были изумительные контакты. Вообще, когда становишься эмигрантом, твое коммуникативное поле сужается и становится очень узким. Америка — страна страт. А я был человек из Союза, который общался с людьми с Уолл-стрит, с разными людьми. Год прожил в Нью-Йорке и год или полтора в Лос-Анжелесе, и у меня там были контакты, в том числе, с людьми из круга Кастанеды и масса других интересных ситуаций. У меня появился друг, который был ювелиром в Голливуде, и он говорил: «вы же только приехали, почему у вас такие контакты?». А он эмигрант и уже двадцать

<sup>55</sup> Альманах Института мировой литературы им. А.М.Горького АН СССР «Контекст. Литературно-критические исследования» выходил с 1973 г. (первый выпуск озаглавлен «Контекст — 1972»).



лет там живет. Я говорю: потому что я не эмигрант, поэтому могу попасть в любую страну.

**М.Н.:** Кем же вы считали себя тогда, считаете теперь?

**В.К.:** По западным меркам, я «нестандартный специалист». Я в любой области могу создавать модели, смыслы, оглядеть ситуацию с разных точек зрения, и это помогает. Ну, скажем так, у меня был большой период, эти подходы помогали в области консультирования. Потому я бы не стал определять себя ответом на вопрос «кто вы по профессии?» Лингвист, филолог, антрополог, политолог или... Люди в этом плане ухищряются. Для меня это всегда было односторонне. Это пушкинское «пагуба мысли»<sup>56</sup>. Если хочешь погубить свои мыслеформы, то пожалуйста в какую-нибудь профессию, конкретную.

### Чем пахнет в ИНИОНе

**М.Н.:** Бывали ли вы когда-нибудь на семинарах Щедровицкого?

**В.К.:** Конечно, мы же были в одном институте. И вот в другом отделе Георгий Петрович пробует разыгрывать игровые темы, по сути ничего в них не понимая. То есть я даже с теми знаниями, которые у меня уже тогда были, хорошо понимал, что такое игра, виды игр. Кажется, тогда книга Хейзинги «Человек играющий» еще не вышла в русском переводе. И моих знаний было достаточно, чтобы я поучаствовал несколько раз в семинаре... Близко я с ним не сходил, потому что он, скажем так, делал ставку на комсомольцев. А я был «комсомолец без билета». Он развивал идею воспитать из комсомольцев будущих лидеров России, что, к сожалению, удалось. Потому что Чубайс, Гайдар — это и есть эти комсомольцы Щедровицкого, понимаете. Щедровицкий — это такой старый либерал, как бы идеолог комсомольцев, обученных методологии управления, способам деятельности. Эта идеология пришла в 90-е годы, и самое страшное, что ее на вооружение взяли спецслужбы. На эту тему у него были изыскания, в которых я участвовал раза два-три. В кружок ММК<sup>57</sup> я не входил. Скорее я дружил с его участниками. У него был ученик Наумов<sup>58</sup>, я дружил с ним и его женой. Потом, когда я жил в Америке, мы пересекались с Леной Наумовой. Она жила под Сан-Франциско и приезжала пообщаться ко мне в Лос-Анджелес. А с ним самим — нет, идеологически это не мои процессы. С Генисаретским у нас какая-то была совместная эмпатия. Я с ним больше общался, чем с Щедровицким. Несколько пересечений у меня было с Владимиром Лефевром<sup>59</sup>. С ним я общался через

<sup>56</sup> «...ты отучил меня от односторонности в литературных мнениях, а односторонность есть пагуба мысли» (А.С. Пушкин — П.А. Катенину, письмо 1826 г.).

<sup>57</sup> «Московский методологический кружок», сообщество учеников и единомышленников Г.П. Щедровицкого, сформировавшееся к началу 1960-х годов.

<sup>58</sup> *Наумов Сергей Валентинович* — участник «методологического движения» с 1979 г., кандидат физико-математических наук. Был учеником и помощником Г.П. Щедровицкого, повлиял на формирование метода организационно-деятельностных игр (ОДИ). После 1987 г. отошел от «методологического движения», увлекся религией, позже эмигрировал. См. о нем на сайте Московского методологического кружка: <https://www.fondgp.ru/old/mmk/personalia/1970/23.html>.

<sup>59</sup> *Лефевр Владимир Александрович* (1936–2020) — математик, философ, создатель теории рефлексии. Один из ключевых участников «методологического движения» в 1960–1970-е годы. Также принадлежал к системному движению. Автор книги «Конфликтующие структуры» (1967). В 1974 г. эмигрировал в США.





Андрея Томма, внука Павла Антокольского. Я с ним дружил, а он дружил с Лефевром. Уже вышла его книга «Конфликтующие структуры». Лефевр приходил один-два раза на семинары. Я в то время развивал теорию хаоса. Тогда это было совсем не понятно, не популярно.

**М.Н.:** А когда вы говорите о себе «комсомолец без билета», это что значит? Вы были комсомольцем?

**В.К.:** Нет, я не был в комсомоле.

**М.Н.:** А во ВГИК могли взять человека, который не был членом комсомола?

**В.К.:** Могли. Да, это имело какое-то значение. Но если человек что-то интересное говорит на собеседовании, то его партийная принадлежность была всегда вторична. А это был мой конек, я всегда мог подать идеи, сюжеты, что угодно. Партийная принадлежность проявлялась, наверное, уже в других ситуациях. Геннадий Шпаликов был «комсомолец без билета».

**М.Н.:** Русский космизм, кстати, как-нибудь обсуждался? Рериховцы этим интересовались.

**В.К.:** Нет. Даже не представляли себе, что это, потому что господствовал сциентистский материализм. Мало кто читал того же Николая Федорова. Можно было это делать только в спецхранах.

**М.Н.:** Я понял, доступ к книгам был сложен и некоторые темы не обсуждались, потому что не читали об этом. А в библиотеке ИНИОНа вы работали когда-нибудь?

**В.К.:** Да, она находилась недалеко от меня. Я уже потом переехал в Черемушки. Много знакомых там работали. Если говорить про библиотеки, то для меня более вкусной была Историческая библиотека. Или библиотека Политехнического музея. Они как-то более остались у меня памяти. Может быть, когда ты дорываешься до каких-то редких источников, это какое-то особое, знаете... По-разному работает эта поисковость. Остаются разные ощущения. А ИНИОН я изучал, но не привлекал. Рядом с ним была библиотека Академии медицинских наук. В этой библиотеке была первая выставка Эсаленского института<sup>60</sup>. Там были книги, которые еще не выходили в массовую аудиторию. Книги будущего, да? Например, последние тома Карлоса Кастанеды. Один мой приятель даже стащил оттуда экземпляр (не буду называть его фамилии, сейчас это довольно известный человек). Там была масса интересных книг, и это была более ценная для меня акция. А в ИНИОНе — вот этот дух советской науки. Чем пахнет Щедровицкий? Он пахнет ИНИОНом. У каждой эпохи свой запах.

**М.Н.:** Олег Генисаретский говорил, что для него существенным опытом было общение с людьми из круга отца Александра Меня. Вы бывали там?

<sup>60</sup> Эсаленский институт создан в Калифорнии в 1962 г. последователями социальной философии Олдоса Хаксли. Один из инфраструктурных центров движения New Age, его символов. Неофициальный всемирный центр околоэзотерических исследований в антропологии и психологии. Тренинговый центр.



**В.К.:** Нет. Будучи крещеным человеком, причем меня крестил в раннем детстве в глубокой русской деревне настоящий русский батюшка, я всегда не признавал христианство как эгрегор. А это всегда работает как эгрегор. Поэтому церковь стоит с крестом, но без Христа, если можно так выразиться. У меня даже стихотворение есть на эту тему, о том, что я иду, скажем, в Доброслободском переулке, и в подворотне я встречаю Христа. Так я его встретил в подворотне, а не в храме на Елоховке<sup>61</sup>. Для меня это важно. Все-таки, это вопрос всегда должен быть интимный. Вроде как сколько у тебя денег, и во что ты веруешь. Он не должен поддаваться никакому общественному обскурантному процессу. Скажем, я знал людей, на мой взгляд, истинно православных. Которые не просто поверили, а [благодаря] изучению, теологически. У меня был такой человек, Эдуард Тайнов. У него есть книга о метафизике православия (*Тайнов* 1998). Он ученик отца Геронимуса<sup>62</sup>, с которым я только один раз пересекался в 1970-е годы. Но это были люди уникальные. Меня, по-моему, он более такой человек, скажем, менее гностический. А вот этот Тайнов был кандидат физических наук, физик. И вдруг он это все бросает. Но это было частое явление тогда. И он идет работать в церковь, причем там никуда не лезет, он просто дворник. У него своя квартира в Москве. И для него важны эстетика и идеология жизни монаха в миру. Он говорит: «я запечный сверчок». Он хорошо знал средневековую теологию. Мы с ним очень много общались по телефону, с ним было очень интересно говорить о его понимании Вселенной и Творца. Уже сравнительно недавно он мне говорит: пойдём, там какой-то семинар православных философов, людей, которые могут высказать какие-то идеи... Сейчас я забыл, кто руководил семинаром. Один известный в православной иерархии человек. Я говорю: нет, если мы придем, нас с тобой высекут по многим вопросам. Он пошел, и там его действительно очень сильно обидели. Он мне звонит, чуть не плачет. Ну, а я знал все эти расклады, что там не будет диалога, почему и не пошел.

**М.Н.:** А в кругу Меня вроде как раз были диалоги. К нему собирались как раз потому, что там можно было поговорить.

**В.К.:** К нему ходила масса людей из моего коммуникативного круга. У меня какое-то чутьё. Я потом пару раз встречался с его сыном, который был потом губернатором Ивановской области. У меня была модель развития локального пространства, еще с времен ЦНИИПИИАССа, были даже опыты такие в советские времена. Нас отправляли в колхозы на отработку, и я применил эти свои методы и построил социализм в отдельно взятой деревне. Но до этого [с ним] не дошло, потому что я увидел эту, как бы сказать... Для меня всегда справедливость — если не присваиваешь неучтенные ресурсы. Легко определить, когда человек берет не свое. Есть какие-то эмпатические параметры. Что значит взять не свое? Можно присвоить чужие смыслы, можно присвоить чужие ситуации, можно присвоить чужие деньги, чужую женщину. Онтологически. Из этого никогда ничего хорошего не будет, но вся Россия на этом стоит. Как схватить ресурс, чтобы выжить? Этим мы и занимаемся, успешно или неуспешно.

<sup>61</sup> Имеется в виду Богоявленский кафедральный собор в Елохове, в Басманном районе г. Москвы, один из немногих православных храмов Москвы, который всегда оставался действующим при советской власти. Находится в пешей доступности от ранее упомянутого Разгуляя.

<sup>62</sup> По-видимому, Александр Геронимус (1945–2007). Окончил механико-математический факультет МГУ, был кандидатом физико-математических наук. Священник РПЦ с 1979 г. Автор работ по христианской антропологии, в т. ч. об учении Максима Исповедника.



**М.Н.:** И вот вы увидели, что он — такой человек?

**В.К.:** Я как-то чувствовал. Ну как я могу что-то говорить о человеке, с которым я никогда не встречался. Но я и в другом отметил это. Ну, это какие-то очень такие тонкие вещи, которые важны людям с каким-то духовным опытом, чтобы не попадать в сложные двусмысленные ситуации.

**М.Н.:** ...важны как аспекты духовного опыта?

**В.К.:** Да. Можно через личную историю это рассказывать. Потому что, кроме смыслового, теоретического знания я ценю личный опыт. «Ты в этом участвовал, ты через это прошел» и ты знаешь какие-то житейские расклады. Почему получилось так, а не иначе. Почему ты стал заниматься именно этим исследованием, а не другим. Скажем, известна советская научная парадигма, там понятны все ритуалы — как защищать кандидатские, докторские. Если ты это понимаешь, этот алгоритм, можешь быстро стать академиком. И люди тратят свои мозги и время, чтобы пройти эти социальные ритуалы. Ну, стал ты академиком, но время-то уже ушло. Поэтому то, на что ты меняешь свое время, во что ты себя встраиваешь, это и определяет твой подход, твои знания, определяет твой, как я говорю, онтологический статус. Но любая религия сводится к исканию вечности. Был ли Мень искателем вечности? У меня был вопрос.

**М.Н.:** Судя по вашей интонации, — он им не был.

**В.К.:** Я не могу это утверждать, понимаете.

**М.Н.:** Утверждать тут, наверное, никто не может, может идти речь об ощущении.

**В.К.:** Ощущение такое: для меня это просто образ Булатовича<sup>63</sup>. Был такой поэт, гусар-схимник, который на лошади мог проскакать через Северную Африку до озера Чад. Когда он вернулся в Россию в 1918 году, пришел мужик и зарубил его топором. Сжег его дом. Как вот это в голове укладывается.

**М.Н.:** А образ Булатовича это образ чего для вас?

**В.К.:** С одной стороны, он подвижник, открыватель, у него какая-то особая миссия. В то время к этому стремились многие: Андрей Белый, Владимир Соловьев, они хотели поймать это непостижимое, а этот человек реализовал. А с другой стороны, вот он вернулся в свое имение и тут же получил удар топором. Ну и топор как символ России. И в убийстве отца Мень какой-то общий закон или образ. Ну а что, разве это не соединяется?

**М.Н.:** Никогда об этом так не думал, не знаю...

<sup>63</sup> Булатович Александр Ксаверьевич (иеросхимонах Антоний) (1870–1919) русский офицер, затем религиозный деятель, писатель. В 1896–1899 гг. находился в Эфиопии, исследовал отдаленные районы и выполнял роль военного советника. В 1903 г. ушел из армии, принял монашество. В I Мировую войну был армейским священником, затем в плену. Погиб в 1919 г. во время Гражданской войны при неясных обстоятельствах.



**В.К.:** У меня почему-то соединилось. Ну, такое соединение непроизвольно происходит, это не специальный анализ. Если бы я сидел и анализировал концепты, мировоззрение того и другого, был бы уже другой разговор и другая герменевтика. Все-таки мы с вами работаем сейчас в жанре интервью. Я не рассказываю вам о технологиях, о мировоззренческих каких-то вещах. Это трансгрессия. Я рассказываю вам о мирах, которые были, но которых нет. О тех людях... Ну, я принципе так вкратце пробежался по процессам, в которых приходилось жить.

**М.Н.:** Хорошо. Большое спасибо за этот разговор!

*Интервью состоялось в декабре 2021 г. Расшифровка, подготовка текста к публикации, примечания М.Ю. Немцева.*

### Литература

- А.А. Дорогов* о встречах с М.М. Бахтиным и о его месте в истории лингвистических идей / Вводн. ст. С.Г. Бочарова; публ. и биогр. справка П.Б. Переверзевой // Московский лингвистический журнал. М., 2005. Т. 8. № 2. С. 161–177.
- Дорогов А. А.* Учение о машинах в русской научно-технической литературе периода мануфактурной техники // Труды Института истории естествознания и техники. Т. 8 (отд. отт.). М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 100–155.
- Куклев В.* Люди расселин // Гнозис. 1995. № 11. С. 95–101.
- Куклев В. В.* Люди Расселин. Глубинные люди М.: Издательская группа «Традиция», 2020. *Куклев В. В., Ровнер А. Б., Андреева В.* Энциклопедии символов и знаков. М.: Локхид-МИФ, 1998.
- Лебедько В.* Хроники Российской Саньясы: из жизни российских мистиков 1970-х — 1990-х. Т. 1–4. СПб.: Тема, 1999–2002.
- Лилли Дж.К., Дасс Р.* Центр циклона. Автобиография внутреннего пространства (1975). Киев: София, 1993.
- Лукоянов Э.* Отец шагунов. Жизнь Юрия Мамлеева до гроба и после. М.: Издательство Individuum, 2023.
- Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Три беседы о метатеории сознания. Краткое введение в учение виджнянавады // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т. V. С. 345–376.
- Мейлах М.* Теория трансмутации Г.И. Гурджиева // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. М., 1979. Вып. 2. С. 139–172.



Менцель Б. Оккультные и эзотерические движения в России в 1960-х — 1980-х годах // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2013. № 1. С. 207. URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhalttruss19.html>.

Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1980.

Неклесса А., Куклев В. Проектирование большого будущего // Следующий шаг. 2009–2010. № 9/10. С. 9–19.

Пятигорский А. М. Философия одного переуллка. Лондон, 1989.

Рупова Р. М. Дорогов Алексей Александрович // Философы современной России. Энциклопедический словарь. Издание 4-е, исправленное и дополненное. М., 2016. С. 137–139.

Спирин Т. В. Советский эзотеризм как контркультурное явление (на примере Южинского кружка) // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: мистицизм и эзотеризм в России и других странах постсоветского пространства. Сб. мат. Девятой всероссийской научной конференции с международным участием (9–11 ноября 2017 г., Москва) / отв. ред. и сост. С.В. Пахомов. СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 218–225.

Тайнов Э. Трансцендентальное. Православная метафизика. М: Мартис, 1998.

Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии. М.: Эксмо, Мидгард, 2007.

Эйзенштейн С. М. Избранные произведения в 6 тт. М.: Искусство. Тт. 1–5: 1964–1968, Т. 6: 1971.

Энциклопедия символов, знаков, эмблем / под ред. В. Андреевой, В. Куклева, А. Ровнера. М.: АСТ, 2001.

Unio Mistica. Московский эзотерический сборник. М.: Терра, 1997.

Laruelle M. The Iuzhinskii Circle: Far-Right Metaphysics in the Soviet Underground and Its Legacy Today // Russian Review. 2015. Vol. 74. P. 563–580.

Hall M. P. The Secret Teachings of All Ages: An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy. San Francisco, H.S. Crocker, 1928.

### Interview

Nemtsev M. Yu. «Liudi rasselin» v pozdnesovetskoj Moskve. Interv'yu s V.V. Kuklevym [«People of the Depths» in Late Soviet Moscow. Interview with Valentin Vladimirovich Kuklev] *Anthropologies*, 2023, No 1, pp. 122-150, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/122-150>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kuklev Valentin Vladimirovich | writer, consultant, independent researcher



**Nemtsev Mikhail Yurievich** | Senior Researcher, Tyumen State University | [nemtsev.m@gmail.com](mailto:nemtsev.m@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-7854-7450>

### Abstract

A biographical interview with the Moscow writer Valentin Vladimirovich Kuklev (born in 1948) makes it possible to better imagine the complex panorama of unofficial culture and the «esoteric scene» in the late Soviet society. Among its particular topics are the features of the circulation of various texts of anthropological subjects, the activities of key figures of this scene, the author's concept of the «third culture» and the interpretation of various events from the point of view of a person belonging to the «third culture». Information about the activities of such important for the intellectual community of this period as VNIITE and the Electronic Music Studio at the Scriabin Museum are revealed. The immediate reason for the interview was the release of V. Kuklev's book «People of the Crevasses» (People in the Depths)» (M., 2020).

**Key words:** «The Third Culture», «Context», Soviet Unofficial culture, Soviet Esoterism, Late Soviet society, CNIPIASS

### References

- A.A. Dorogov o vstrechakh s M.M. Bahtinym i o ego meste v istorii lingvisticheskikh idei. 2005. [A.A. Dorogov on meetings with M.M. Bakhtin and his place in the history of linguistic ideas] Introductory article by S.G. Bocharova; publ. and biogr. reference by P.B. Pereverzeva. *Moskovskij lingvisticheskij zhurnal*, 8, 2: 161–177.
- Dorogov, A.A. 1956. Uchenie o mashinakh v russkoi nauchno-tekhniceskoi literature perioda manufakturnoj tekhniki [The doctrine of machines in the Russian scientific and technical literature of the period of manufacturing technology]. *Trudy Instituta istorii estestvoznaniia i tekhniki*, 8. M.: Izd. AN SSSR: 100–155.
- Eizenshtein S. M. 1964–1971. Izbrannye proizvedeniia [Collected Works]. 1–6. M.: Iskusstvo.
- Enciklopediia simvolov, znakov, emblem* [Encyclopedia of symbols, signs, emblems]. 2001. Eds. V. Andreeva, V. Kuklev, A. Rovner. M.: AST.
- Hall, M.P. *The Secret Teachings of All Ages: An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy*. San Francisco, H.S. Crocker, 1928. Russian edition: 2007. M.: Eksmo, Midgard.
- Kuklev, V. 1995. L'udi rasselin [People of the Crevasses]. *Gnozis*, 11: 95–101.
- Kuklev, V.V. 2020. *L'udi Rasselin. Glubinye l'udi* [People of the Crevasses. Deep People]. M.: Izdatel'skaia grupa «Tradiciia».
- Kuklev, V.V., Rovner, A.B., Andreeva, V. 1998. *Enciklopedii simvolov i znakov* [Encyclopedias of symbols and signs]. M.: Lokhid-MIF.
- Laruelle, M. 2015. The Iuzhinskii Circle: Far-Right Metaphysics in the Soviet Underground and Its Legacy Today. *Russian Review*, 74: 563–580.



- Lebed'ko, V. 1999–2002. *Khroniki Rossiiskoi San'yasy: iz zhizni rossiiskikh mistikov 1970-h — 1990-h*. [Chronicles of Russian Sannyasa: from the Life of Russian Mystics of the 1970s — 1990s.]. SPb.: Tema, 1–4.
- Lilly, J.C. 1972. *The Center of the Cyclone*. NY: Julian Press. Russian edition: 1993. Kiev: Sofiya.
- Lukoianov, E. 2023. *Otets shatunov. Zhizn' Iurii Mamleeva do groba i posle* [The Father of Sublimes. The life of Yuri Mamleev before and after the grave]. M.: Individuum.
- Mamardashvili, M.K., Piatigorskii, A.M. 1971. Tri besedy o metateorii soznaniia. Kratkoe vvedenie v uchenie vidzhnyanavy [Three conversations about the metatheory of consciousness. A Brief Introduction to the teachings of Vijnanavada]. *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, 5: 345–376.
- Meilah, M. 1979. Teoriia transmutatsii G.I. Gurdzhieva [G.I. Gurdjieff's theory of transmutation]. *Racional'noe i irracional'noe v sovremennom burzhuaznom soznanii*. M., 2: 139–172.
- Mencel', B. 2013. Okkul'tnye i ezotericheskie dvizheniia v Rossii v 1960-h — 1980-h godakh // Forum noveishei vostochnoevropejskoi istorii i kul'tury. № 1. URL: <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss19.html>.
- Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]. 1980. M.: Sovetskaia enciklopediia.
- Neklessa, A., Kuklev, V. 2009–2010. Proektirovanie bol'shogo budushchego [Designing a great future]. *Sleduiushchii shag*, 9/10: 9–19.
- Piatigorskii, A.M. 1989. *Filosofia odnogo pereulka* [The philosophy of one lane]. London.
- Rupova, R.M. 2016. Dorogov Aleksej Aleksandrovich. *Filosofy sovremennoi Rossii. Enciklopedicheskii slovar'*. M.: 137–139.
- Spirin, T.V. 2018. Sovetskii ezoterizm kak kontrkul'turnoe iavlenie (na primere Yuzhinskogo kruzhka) [Soviet esotericism as a countercultural phenomenon (on the example of the Yuzhinsky Circle)] // *Mistiko-ezotericheskie dvizheniia v teorii i praktike: misticizm i ezoterizm v Rossii i drugikh stranakh postsovetskogo prostranstva* [Mystical-esoteric movements in theory and practice: Mysticism and esotericism in Russia and other post-Soviet countries]. The Ninth All-Russian Scientific Conference with international participation (November 9–11, 2017, Moscow), ed. and comp. S.V. Pakhomov. SPb.: 218–225.
- Tainov, E. 1998. *Transcendental'noe. Pravoslavnaia metafizika* [Transcendental. Orthodox Metaphysics]. M: Martis.
- Unio Mistica. Moskovskij ezotericheskij sbornik* [Unio Mistica. Moscow Esoteric Collection]. 1997. M.: Terra.



© В.В. Куклев

## Новый огонь на Лемносе

**Ключевые слова:** Аркадий Ровнер, герменевтика, «Гнозис» (альманах), пневмоносфера, Третья культура

Очерк посвящен памяти писателя и исследователя эзотерических традиций Аркадия Ровнера (1940–2019). Кроме воспоминаний автора о совместной работе с Ровнером, в нём представлен обзор идей и ценностей, важных для Ровнера и его собеседников 1970–2000-х годов. Предложено объяснение кризиса этой культуры в постсоветское время. Особое внимание уделено рассказу об исходном замысле ровнервского двуязычного альманаха «Гнозис» (Нью-Йорк, 1978–2006).

*Земное сбросив притяженье,  
Не нужно быть рабом служенья.  
Служенье дару своему,  
Мы не должны служить ему*

*Пусть нашим замыслам он служит,  
Пусть будет верным до конца,  
Пусть обнажит и обнаружит  
Высокий замысел Творца*

*Аркадий Ровнер*

Кто на Лемносе зажигает святые огни? Наверно, Дионис.

Каждая эпоха имеет свой мем, свои правила, как гласные, так и не гласные, свою провиденцию и свою шкалу назначения, которую почти невозможно угадать.

Аркадию Ровнеру важно было собрать и сохранить свой огонь. На этом строилась наша с ним концепция Третьей культуры, которую мы пытались опознать. Так как первая культура — официальная, государственная, вторая — оппозиционная, диссидентская, контркультура, которая, как правило, проживает в подполье. А третья — в которой отражался небесный огонь, мираи и вселенная (пневмоносфера), куда сложно ворваться запоздалому хаосу,

**Куклев Валентин Владимирович** – независимый исследователь, г. Москва.

**Для цитирования:** Куклев В.В. Новый огонь на Лемносе // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С 151-157, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/151-157>.





фейковым словам от твари, но драма неопределенности стала постепенно нарастать.

Официальная культура и контркультура ориентированы на сообщение и коммуникацию, тогда как Третья культура ближе к символизации, к скрытой семантике, то, что называется акроматическим шифром (зашифрованная аллегория реальности).

Основной акцент делался на создание поисковых групп, которые не должны реализовываться в формате салонов или случайных встреч. Я предпочитал слово «контекст», так как в СССР был страх организации кружков (последствия 30-х годов), а слово «контекст» имело научное определение.

Где хранятся небесные слова Третьей культуры? В старых словарях, где корни всех наук. Третья культура это *иное*, где не работает формальная логика, а лишь отдаленные семантические связи — где-то близко, а где-то далеко. Эти связи лучше всего искать и определять через словари. Например, иврит. Egea напоминает русскую «идея» и где-то отдаленно слышится греческое «эйдос». Самое важное здесь то, что и древнегреческая *idéa*, и русский «вид» имеют один и тот же индоевропейский корень *ueid*. Наши «*видеть*» и «*ведать*» берут свое начало отсюда. Из этого же корня произошло и санскритское *véda*, которое можно перевести как «знание». Из этих примеров видно, что даже Платон не слишком раскрывал покоящийся внутри этого слова сокровенный смысл.

Нас интересовал опыт полисемантики, соединения слов из различных слоев языка, меняющих звучание, а также способ использования словарей-корнесловов. Например, «Верестань» может поменяться на армянское «Хаястан» и «баштан» (украинское).

Так как мы с Аркадием пишущие люди, то это, естественно, поиск мотивации живого слова, потерянного, забытого или образование нового (неологизм), что мы находили реализованным в словарях Георгия Гурджиева, Даниила Андреева, Уильяма Блейка, Курта Воннегута.

Временные точки пересечения с Аркадием: в 1989 г. нас познакомил Володя Степанов, привел Аркадия ко мне домой. И в том же году я организовал интервью с Аркадием в программе Ленинградского ТВ «Пятое колесо», где я брал у него интервью, впоследствии эта передача так и не вышла на экраны.

В это же время мы посетили Михаила Борисовича Мейлаха, который на тот момент недавно вышел из заключения, он изучал культуру обериутов. Нас привлекал Андрей Николев, его забытый роман «По ту сторону Тулы», вышедший в 1931 г., и его группа (Новое переиздание этого романа вышло только в 2022 году. См.: *Николев 2022*). Искались неизвестные авторы не первого ряда, которых все знают, а второго и третьего. Например: «Марья Лусьевна» А. Амфитеатрова, «У последней черты» М. Арцыбашева и т. д.

Кто и как нащупал точность путей знания? Эти и другие вопросы ставились в журнале «Гнозис», который Аркадий издавал в Нью-Йорке в конце 1980-х — начале 1990-х годов. Мы искали технологию творения и моделировали различные теории мироустройства. Если ты творец своей реальности,



то у тебя всегда будет вектор роста. Если я творец, то открывается внутреннее видение процессов и другой уровень осознания и применения на практике (фронезис) законов мироздания.

До этого господствовали две модели построения Вселенной:

1. Теизм (Бог сотворил, он повелитель);
2. Разумная Вселенная (Вселенная творец, а не повелитель).

Генеральная идея Третьей культуры, связанной с гнозисом: все познать в этой жизни или ничего не познавать и уйти в чистое восприятие, пустоту, в пробуждение и просветление.

Важно было отыскать скрытую картографию развития, понять ее ось и сердцевину, а также принципы. Например, принцип интерпретации герменевтики имен, их структурные значения, понять все, что можем понять, осязая при этом глубину языка. Например, герменевтика имен — Боратынь — Бартынь-Боратынский. Палестин-Верестань. В детском фольклоре есть заклинание: Дождик, дождик перестань, я поеду в Верестань. А где эта Верестань (вер-вар)? Наверное, можно докопаться до корня в корнеслове, или корни «бар» и «раб» имеют в своем составе одни и те же буквы. «Бар» от слова «бор», «бор» от слова «вар», эта протокорневая игра спускает нас в более древние слои языка, когда воины племени «вар» на своих судах приплывали к городу семи медведей (Выборг), ориентируясь на неподвижную звезду, и спускались вниз к грекам, проводя опыты соединения пространств (эфемирид и географических меридиан). А грек Питоус, поднимаясь вверх в юридическом направлении в поисках земли Туле, затянутой суровой облачностью, также проводил опыты связывания не только пространств, но и слов, символов, образов, где происходит расширение, расшифровка установленных границ. В этом опыте важно, что граница обнаруживает черту живого и не живого в культуре и в архетипах.

Также необходим эпистемологический синтез, где стоит вопрос пути и предназначений, и это вопрос не поиска направления, который является реализацией намерения свободы, тут и происходит поиск своего неразгаданного мира, тебе одному предназначенный тайны бытия, где живет твое знание, твое понимание, которое всегда больше, чем борьба за выживание. Для этого необходимо вести свою инсталляцию, самопостроение, то, что называется аутопоззисом.

И конечно, осведомленность, сопровождающая символическую чувствительность. Как принять сердцем, ничего не отвергая, тем более что язык не всегда выражается через слово, как немое пророчество, когда нельзя дать прямое знание, а только откровенный намек (эмфасис).

Главное было договориться с Творцом: ничего у него не просить, чтобы иметь нерелигиозную свободу. В нашем мировоззрении положение, когда мы творим, мы культивируем смыслы и запускаем их в оборот, в культуру. И создается то, чего ранее в реальности не было. А в реальности, в отличии от жизни, есть несколько аспектов: один связан с творчеством и жизнью, отсюда все ограничения, а другой связан с законами Вселенной. Третий аспект



связан со сферой Вечности. Это все достигается за счет масштабирования и создания мега-структур, где всегда присутствует усложнение интеллектуальных объектов и появление объемной метафизики, где выполняются более сложные задачи по продвижению собственного мировоззрения.

Также важна была тема развития духа, его безграничности (апейрон). Глаза одно, а взгляд другое. Взгляд внутри, самонаблюдение и виденье наблюдателя. Найти выходы из вечного конфликта души и духа. Душа не вечна, и в нашем тезисе ей необходимо соединиться с извечным духом, и эта работа, которая начиналась в текстах Гермеса Трисмегиста, должна продолжиться в современном облаке времени. Конечно, это связано с диадой бытие-небытие, и как к этому располагаются различные универсальные виды знания, часто умом понимаешь, а сердцем принять не можешь. Синергетический ум видит недостатки предшествующего уровня и может их интегрировать в целостность.

Была проговорена целая манифестация в Нью-Йорке, в период издания журнала, где древние исследователи тоже смотрели за грани сверх чувственного мира.

Был написан пробный вариант осмысления нового теогнозиса, который так и не был опубликован.

Что экспонировалось в журнале? Аркадию, как редактору журнала «Гнозис», были интересны авторы, вытесненные официальной культурой.

Структура развития человеческого самосознания в различных философских школах и религиозных традициях, теогнозис и религиозность, новая теодицея (жалкие утопии и антиутопии). Метапозиция: совмещение в себе нескольких наблюдаемых точек зрения при работе с текстами и контекстами; противоречия между возникающими из множества биологических систем ценностями. Калейдоскопическая реальность, культура случайности и культура обмана. Структурные представления работ Г. Гурджиева, Петра Успенского и других психодуховных деятелей. Дискурсы, рассеянные в социуме и обществе, не имеют своего объединяющего сверх-Я. На страницах журнала часто возникали различные авторы, в основном которые печатались в русских зарубежных журналах. Например, русский Монпарнас (Борис Поплавский, Сергей Шаршун, Гайто Газданов, Николай Оцуп и т.д.). Николев и Вагинов тоже входили в издательские интересы.

Уже в 1991 г., когда я находился в Нью-Йорке, Аркадий попросил меня помочь с углублением контекста журнала «Гнозис», а также составить из разрозненных стихов сборник под названием «Этажи Гадеса» (*Ровнер* 1992. Переизданные: *Ровнер* 2015). Он говорил, что я лучше работаю с контекстами и понимаю их. Я составил сборник стихов Аркадия «Этажи Гадеса» в Нью-Йорке в 1992 г. и написал предисловие к этому сборнику «Зеркала будущего».

Переплыв в ладье Харона пятиречье, реку Ахерон, Данте и Вергилий оказываются в первом круге Ада — Лимбе. Здесь слышатся не вопли казнимых душ, а только печальные вздохи: это место пребывания душ некрещеных младенцев, а также добродетельных нехристиан (людей, живших до пришествия на землю Христа).



Поиск «блаженных слов» из святого сакрального смысла. Глубина понимания может быть найдена только в Третьей культуре. Как спасались поэты, поднимаясь по водопаду из лимба.

Этот смысл очень важен в подтексте сборника «Этажи Гадеса».

Символизм необходим как духовная основа и развитие чувствительности к символу. Дух, совершенствуясь, стремится вперед в своем развитии. Сокращая метафизику духовного мира, человек сокращает широту своих способностей и возможностей. На этой идее в 1999 г. реализован проект «Энциклопедия символов, знаков и эмблем» (8 переизданий) (Энциклопедия символов, знаков, эмблем 1999). Это был первый русский аутентичный текст, до этого издавались только переводы западных источников.

Отдельной темой символизма денег и монетизации была издана книга в 2003 г. под общим названием «Деньги» (Деньги 2003), где в качестве предисловия была взята статья «Деньги» из энциклопедии. Это важный аспект духовной материализации, который обсуждался в нашем контексте в конце 1980-х годов, где финансы стали основным ресурсом в либеральных моделях уже в 1990-х годах. Так Россия и не стала информационной системой, маргинальные силы определили, что основной ресурс не информация, а деньги.

Основным концептом конца 1980-х годов стал термин «глобальность». В социум просочился мем «думай глобально, действуй локально», так Россия стала на пути развития глобальной цивилизации. Все акторы эзотерического мира стали послойно ориентироваться на всеобщую монетизацию. Материализм идеального мира стал терять свою кратность (масштаб), целевую меру увели криминальные вектора, масштабная гармония потеряла свой смысл, как его видел В.В. Вернадский в своей масштабно-размеренной концепции (*пневмоносфера*). Эту категорию размера он назвал самым характерным признаком в системе реальности.

Однако группа людей, которая могла производить новые смыслы, не смогла организовать гуманитарное сопротивление словарю блатной музыки. Гуманитарную борьбу сложно запустить в поток, потому что переход на более высокие ветки социального развития требует своего пневмо-носферного словаря, который в конце 1980-х годов не был разработан.

Глубинные люди (Куклев 2020) так и не всплыли, не вошли в социокультурные матрицы по причине своей неотожественности и отстраненности от социально-политических штормов.

И в заключение, от игры контекстами мы переходим к проблеме ориентации российского самосознания (эфмеридный разлом). Можно говорить, что Россия такое место, где живет великая путаница, где власть всегда превышает права, здесь никогда не было и не будет свободы, которая не воспринимается как ценность, а скорее, как направление: то ли двигаться на Запад, то ли на Восток. То ли оставаться в центре цивилизационного разлома, то ли попадать в тиски самодержавия и автократии, имеющей в России особый монархический дух. Впереди новая страна Запада или Востока?



Административно-силовые ресурсы и деньги создали в России наживные корпорации, которые важнее народа, и под маской либеральности пустил корни синдром Гекко (жадность — это хорошо), а за ним стала в очередь антургенция (ненасытная жадность). Появились дворцы как видимый символ этих процессов. Высокие когниции и подлинный символизм заменились симулякрами и фейковыми системами.

Когда «догорала» советская эпоха, мы искали ключевые слова, которые строились от концепта «синергетика». У меня появилось два термина: *эллаотация* и *экистика*, где виртуальность была относительна и существовала потенциально (еще в прединтернетную эпоху). Все это выходило из прежних мировоззрений: бытие-небытие, развивающаяся Вселенная, в которой содержится будущий опыт. Появились новые слова: контринтуитивность, эмерджентность. Мы создали синергетическую лабораторию (СИНЛА), где искали стабилизацию неустойчивых систем, моделирование сложности. Но ни одна из них не имела своей таксономии (единицы измерения) в виде схем и таблиц. Появилась такая дисциплина, как *таксономия развития*. Ее ключевые слова: градуирование, классификационная ячейка, агрегат и его структура.

1994 год — хэппенинг-визуанс в московском планетарии, в последний день перед его закрытием. Выступление в художественных галереях.

1998 год — совместный проект — выпуск «Энциклопедии символов, знаков и эмблем». Презентация посольством Армении армянской культуры в Москве (2000-е годы) в павильоне «Армения» на ВДНХ.

2015 год — выступление в МГУ, тема: *Женская онтология* (о Виктории Андреевой и множестве других женщин, не попавших в оборот советской культуры).

### Литература

Николев А. По ту сторону Тулы. Советская пастораль / комм. А. Агапова, Дм. Бреслера, К. Константиновой. М.: Носорог, 2022.

Ровнер А. Б. Этажи Гадеса [Стихи]. М.; Нью-Йорк; Париж: б. и., 1992. (Переиздание: Ровнер А. Б. Этажи Гадеса. М.: Виртуальная галерея, 2015).

Энциклопедия символов, знаков, эмблем / авт.-сост. В. Андреева и др. М.: Локид: Миф, 1999.

Деньги: Сб. ст. / сост. Барков М. Г. и др. Черкассы: Изд. О.Ю. Вовчок, 2003.



Куклев В. В. Люди Расселин. Глубинные люди. М.: Издательская группа «Традиция», 2020.

### Research Article

Kuklev, V.V. New Fire on Lemnos [Novyi ogon' na Lemnose] *Anthropologies*, 2023, No 1, pp. 151-157, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/151-157>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

V.V. Kuklev | Independent Scholar, Moscow

### Abstract

The essay is dedicated to the memory of the writer and researcher of esoteric traditions Arkady Rovner (1940–2019). The author's memoirs about working with Rovner are complimented with an overview of the ideas and values important to Rovner and his interlocutors in the 1970s-2000s. Explanations of the crisis of this culture in the post-Soviet period are proposed. Special attention is paid to the original idea of Rovner's bilingual almanac «Gnosis» (New York, 1978–2006).

**Keywords:** Arkady Rovner, Gnosis (Almanach), Hermeneutics, pneumonoosphere, Third Culture

### References

- Nikolev, A. 2022. *Po tu storonu Tuly. Sovetskaia pastoral'* [On the other side of Tula. Soviet Pastoral]. Comm. A. Agapov, D. Bresler, K. Konstantinova. M.: Nosorog.
- Rovner, A.B. 1992. *Etazhi Gadesa [Stihi]*. [The Floors of Hades. Poems]. M.; N.Y.; Paris. Reissue: Rovner, A.B. 2015. *Etazhi Gadesa [The Floors of Hades]*. M.: Virtual'naia galereia.
- Enciklopediia simvolov, znakov, emblem* [Encyclopedia of symbols, signs, emblems]. 1999. Author-compiler V. Andreeva et al. M.: Lokid: Mif.
- Den'gi* [Money]. 2003. Comp. Barkov M. G. et al. Cherkassy: Izd. O. Yu. Vovchok.
- Kuklev, V.V. 2020. *Liudi Rasselin. Glubinnye liudi* [The people of the Crevasses. Deep People]. M.: Izdatel'skaya gruppa «Tradiciia».



© С.С. Алымов, Ю.И. Семенов

**Неоконченное интервью<sup>1</sup>**

**Ключевые слова:** история этнографии, Ю.И. Семенов, история первобытного общества, первобытность, философия в СССР

Интервью С.С. Алымова с философом, этнографом и историком Ю.И. Семеновым посвящено биографии этого выдающегося исследователя. Оно является неоконченным, так как продолжению беседы помешала кончина ученого. Семенов подробно рассказывает о своем детстве, интересу к истории и становлению его как философа и специалиста по первобытной истории в университетах Красноярска и Томска. Интервью обрывается на рассказе о защите диссертации в Институте этнографии АН СССР и выходе книги «Как возникло человечество».

**С.А.:** Юрий Иванович, здравствуйте! Спасибо, что согласились дать мне интервью. Вы — человек-легенда, интервью с вами украсит наш журнал.

**Ю.С.:** Здравствуйте, спасибо!

**С.А.:** Давайте начнем с вашей биографии, семьи, ваших предков и родителей. Что бы вы могли о них рассказать?

**Ю.С.:** Мой отец, Семенов Иван Иванович, родился в крестьянской семье в Камышовском уезде. Это Урал, на тот момент, по-моему, Пермский край, а потом Свердловская область, точнее губерния. Отец родился в 1900 или в 1901 г., есть некоторые неясности. До революции он работал в деревне. Во время революции он был уже взрослым человеком, сражался на стороне красных в составе кавалерийской дивизии. Я до сих пор помню, как смотрели его фотографии, и одна из них была снята в 1919 или 1920 г. На этом снимке

**Семенов Юрий Иванович (1929–2023)** — советский и российский философ, этнолог, историк д.и.н.

**Алымов Сергей Сергеевич** — старший научный сотрудник ИЭА РАН [alymovs@mail.ru](mailto:alymovs@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556>.

**Для цитирования:** С.С. Алымов, Ю.И. Семенов. Неоконченное интервью // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 158–173, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/158-173>

<sup>1</sup> Интервью состоялось 19 марта 2023 г. Была договоренность о продолжении разговора через несколько дней, но он не состоялся, так как Юрий Иванович попал в больницу, и 26 апреля 2023 г. его не стало. Мы публикуем это неоконченное интервью в память о выдающемся ученом. Исследование выполнено при поддержке РНФ (проект № 22–18–00241); организация, осуществляющая финансирование — Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (ИЭА РАН).



он со своим товарищем из кавалерийской дивизии, и там было сказано, какая именно дивизия. Фотография пропала, иначе бы сейчас я легко установил, какая это была дивизия: у меня есть знаменитая «Энциклопедия Гражданской войны», где описана судьба всех кавалерийских и стрелковых дивизий Красной армии. После Гражданской войны он уже не вернулся в деревню: работал железнодорожником в начале на рядовых должностях, а потом дослужился до среднего состава.

Что касается матери — Яковлева Антонина Ефимовна — она значительно моложе отца, родилась в 1908 г. Она одна из первых в моем роду, кто получил среднее девятиклассное образование. По-моему, она поступила в Педагогическое училище, но потом ее карьера оборвалась отчасти из-за меня, поскольку в 1929 г. родился я. Ей был тогда 21 год. Кроме того, в то время железнодорожники были на военном положении. Где-то в 1930-е годы ЦК ВКП(б) стал принимать меры к тому, чтобы пополнить большевиками личный состав пограничных украинских станций. Были выделены кадры, и мой отец попал в состав этих кадров. Последняя его должность на Урале в Свердловске — заместитель начальника станции «Свердловск пассажирский». Когда он попал на Украину в составе этой группы преданных большевистских кадров, точно не помню, но кажется он работал заместителем начальника станции Каменец-Подольский<sup>2</sup>. Это знаменитый город. Был такой писатель В.П. Беляев, автор замечательного романа «Старая крепость» о гражданской войне на Украине. Роман великолепный! Но я не знаю, был ли там сам мой отец, потому что в его бумагах я не нашел подтверждения. Знаю только одно: он был заместителем начальника станции Новоград-Волынский<sup>3</sup> и проработал примерно год, а позже его назначили начальником станции Яблонец<sup>4</sup>. Когда отец стал начальником станции Яблонец, станция была разорена во времена Советско-польской войны, и от вокзала остались только руины. Все железнодорожные операции проводились в пассажирском вагоне, который стоял на перроне. Там был кабинет начальника станции, дежурных по станции, зал ожиданий, билетная касса и прочее. Мой отец усиленно занялся возрождением вокзала. Вокзал был восстановлен, а старый вагон, в котором помещались все пассажирские и грузовые службы, был отвезен по железной дороге и сброшен под откос.

Я ничего не помню, что было со мной в Свердловске. Какое-то видение, что мы с матерью стояли на проспекте и вокруг автобусы ездил, и все. Я начинаю себя помнить со станции Яблонец. Помню возрождение этого вокзала, многое помню, как мы жили в доме железнодорожников. Дальше отца перевели обратно в Новоград-Волынский, на этот раз начальником станции Новоград-Волынский. И начиная примерно с 1933 по 1937 г. он был начальником этой станции. Помню, когда совсем недавно в сводках появилось упоминание «Новоград-Волынский», наши уничтожили эту станцию, я вспомнил, что отец был там начальником станции. Там шли огромные работы по созданию укрепрайона, были гигантские котлованы, где бегали всевозможные узкоколейные поезда и прочее. Мы все это наблюдали. Туда приезжал нарком

<sup>2</sup> Каменец-Подольский (укр. Кам'янець-Подільський) — город в Хмельницкой области Украины.

<sup>3</sup> Ныне г. Звягель (укр. Звягель), в 1795–2022 гг. — Новоград-Волынский, (укр. Новоград-Волинський) — город в Житомирской области Украины.

<sup>4</sup> Яблонец (укр. Яблунець) — поселок городского типа в Емильчинском районе Житомирской области Украины.





обороны [Климент Ефремович] Ворошилов и его заместитель [Семен Михайлович] Буденный. Помню день, когда они прибывали в Новоград-Волынский. Мой отец должен был встречать этих уважаемых людей, но у него на работе не было красной фуражки, как полагалось. Он позвонил домой матери, чтобы она дала красную фуражку, и я принес ее отцу на перрон. Меня задерживали, спрашивали: «Куда ты, мальчик?». Я говорил: «Иду на станцию к отцу и несу красную фуражку для встречи Ворошилова и Буденного». Мне разрешили остаться на перроне. Подошел поезд, там было несколько вагонов и платформы. С платформ соскочили легковые машины, на них сели Ворошилов и Буденный и поехали инспектировать. Так что я видел и Ворошилова, и Буденного. Потом отец работал начальником станции. И семья его поражала тамошних жителей. Многих удивляло, что пани начальника сама моет посуду, прибирает, полы моет, стирает белье, в то время как могла бы привлечь на помощь жен работников станции. Такое отношение там было, далеко не советское.

В 1936 г. отца направили в Центральную эксплуатационную школу (ЦЭШ). Это школа повышения квалификации командных кадров железных дорог, к тому времени окончательно переведенных на военное положение. Ну, а дальше что было? Закончились все эти подготовки, и к ним приехал Лазарь Моисеевич Каганович, нарком путей сообщения. Кажется, он же был секретарем ЦК ВКП(б)<sup>5</sup>. На эти курсы съезжались люди со всего Союза. Лазарь Моисеевич всех порадовал тем, что по решению ЦК и Правительства создаются две новые железные дороги: Красноярская и Амурская. Половина выпускников ЦЭШ едет на Амурскую дорогу, а другая — на Красноярскую. Сами понимаете, никто не осмелился отказаться. Это был 1937 год, строжайшая дисциплина, а кроме того, еще и начало знаменитого Большого террора. Попробуй-ка только откажись. В результате отец получил назначение на Красноярскую дорогу, и мы из Украины перебрались в Сибирь. Отец очень жалел, сами понимаете, одно дело Сибирь, а другое — Украина с ее яблоками и грушами. На станции был гигантский сад, за которым ухаживали работники и использовали для себя — продавали урожай посторонним. Пришлось ехать. В 1941 г., когда Новоград-Волынский был занят немцами через несколько дней после начала войны, отец сказал: «Мы бы даже не успели эвакуироваться». Так бы и остались под немцами. Нам страшно повезло!

Отец до самой смерти работал на Красноярской железной дороге. Вначале в Ачинске-1, это железнодорожная станция на Транссибе. Вскоре он был назначен начальником станции Абакан, в столице Хакасии. Там я пошел в школу, но проучился не очень долго, потому что через год отца назначили начальником станции Ужур, и мы переехали. Там я учился, начиная со второго класса. Дальше пошло: отец назначен начальником Ачинск-1 до 1941 г., а в 1941 г. — начальником станции Мариинск, одной из самых сложных и трудных станций Красноярской дороги. Эта станция была настолько важна, что начальника станции Мариинск назначал нарком путей сообщения, а не начальник дороги. Ее так и называли — «наркомовская станция». Это где-то было до 1943 г.

Затем отца перевели начальником станции Боготол, где я впервые проучился три года подряд. Там я окончил школу в 1947 г., и встала проблема

<sup>5</sup> Л.М. Каганович был секретарем ЦК ВКП(б) в 1924–1925 и в 1928–1939 гг.



выбора ВУЗа. К тому времени были сложности с финансами, потому что в Мариинске, когда мне было 12–13 лет, умерла мать. Отец женился второй раз. Нас с матерью было еще трое иждивенцев. Когда она умерла, попросили приехать бабушку, и число иждивенцев увеличилось, а когда отец женился второй раз, то еще добавились иждивенцы, тем более позже родилась дочь. Один работник кормил где-то семерых. Это было сложно. В таких условиях решался вопрос, где мне учиться. Было ясно, что обеспечить меня отец не мог, но хотел, чтобы я поступил учиться в Новосибирский институт военных инженеров транспорта. Это было военное училище, и студенты были на полном государственном обеспечении. Но мне повезло. В том же 1947 г. отца назначили начальником станции Красноярск, и передо мной открылся путь в любой из тех институтов, которые были в Красноярске. В числе этих институтов был, конечно, и Красноярский педагогический институт с шестью факультетами. Я выбрал исторический факультет, хотя неплохо разбирался и в физике, и в математике. У нас в боготольской школе было плохо с физикой и математикой, потому что все физики и математики были призваны в армию. В 1941 г. я окончил четыре класса, перешел в неполную среднюю школу, и нас перевели в новую огромную четырехэтажную великолепную школу. В первый же день учитель физики показал нам великолепный физический кабинет, познакомил с некоторыми опытами. Мы были в восторге! Но через две недели он ушел в армию, а заменить было некем. Уже позже догадались, что в другой железнодорожной школе... В каком смысле это были железнодорожные школы? Они подчинялись не наркомату просвещения, а наркомату путей сообщения. Была другая школа, где преподавал физику великолепный учитель. Я с ним подружился и помню до сих пор, как он встретил меня в Красноярске и спросил: «Как у Вас там на физмате?». Я сказал: «Иван Петрович, я ведь пошел не на физмат, а на истфак!». Он вздохнул и сказал: «Вы себя погубили!». Так что я учился на историческом факультете.



**Ю.И. Семенов. 1973 г.**

// Из личной коллекции Л.Ю. Семеновой.

**С.А.:** Юрий Иванович, а вы больше чем интересовались в школьные годы?



Почему вы выбрали именно исторический факультет?

**Ю.С.:** Вы знаете, больше я увлекался историей. Дело в том, что у нас в семье была хорошая библиотека исторических романов. Был такой писатель [Даниил Лукич] Мордовцев. Наверное, вы никогда не слышали про него. Не самый лучший писатель, но написал сотню исторических романов из жизни России и не только. Почти не было такого события в истории России, которое не было бы описано в его романах, повестях и рассказах. Эти романы были у нас в библиотеке. Я их читал. Только про эпоху Петра шесть романов! Один роман назывался «Правительница Софья и царь Петр», другой «Царь и гетман», имелся в виду, конечно, Мазепа. И еще несколько. Были и романы из эпохи Екатерины II, Анны Иоанновны, о Куликовской битве, из эпохи Ивана III Великого, которого при жизни называли «Грозным». Но, надо сказать, к внуку перешло это название. Иван III, действительно, был великим. Он создал Россию, став правителем всей Руси из правителя княжества Московского. Подчинил себе Тверское княжество, Новгородскую и Псковскую республики и еще одну, которая сейчас носит название города Кирова, а тогда она называлась Хлыновская республика. Ему подчинились и Рязанское, и Тверское княжества. Так что он создатель России, при нем она стала великой державой. Кроме того, он избавил страну от татаро-монгольского ига. По-настоящему самый великий правитель до Петра.

**С.А.:** Ваш интерес к истории произошел из этих романов?

**Ю.С.:** Да-да-да, но не только. Обычно Мордовцев писал скучно, но очень точно, без лжи. Кроме того, были романы из истории Древнего Египта и Палестины. Был роман «Царь Ирод», один из интереснейших. Был роман «Последние дни Иерусалима» о взятии Титом Иерусалима после восстания 60-х годов н.э. Много интереснейших романов написал. Я, конечно, интересовался историей. Был когда-то такой писатель [Василий Иванович] Немирович-Данченко. Вы, конечно, помните Немировича-Данченко, только не этого, а великого режиссера. Так вот, у него был родной брат, с которым разошлись пути после революции. Режиссер остался в Советской России, а писатель эмигрировал в Чехословакию и жил там до самой смерти. Он был автором многих романов, особенно посвященных завоеванию Кавказа. У Мордовцева тоже был неплохой роман «Железом и кровью» об истории завоевания Кавказа генералом Ермоловым. Не так это было просто. Железом и кровью покоряли Кавказ. У Немировича-Данченко великолепные два романа о покорении Кавказа: «Горные орлы» и «Горе забытой крепости». Кстати, они позже были переизданы во Владикавказе, то есть на Кавказе. Прекрасные романы. Все это я читал в детстве. Кроме того, еще была любопытная книга: в конце XIX в. в России была необычайная мода — гимназисты бежали в Америку. Это было какое-то наваждение. Тогда Немирович-Данченко написал роман «Очерта голову. На краю гибели. Правдивая повесть о том, как Володя Стрепетов бежал в Америку» об истории гимназиста третьего класса, который, читая Фенимора Купера и прочих, всю жизнь мечтал об Америке. В итоге он скопил денег и сбежал. Однако он был ни на что не пригодным маменькиным сыночком. В романе попутно рассказывается об истории городов: о Нижнем Новгороде, взятии Казани, Дербенте и прочих. Тем более, что отец Немировича-Данченко был военным комендантом Дербента. Он сам в детстве помогал кавказским горцам бежать из тюрьмы вопреки отцу. Всякое было.

Я увлекался историей. Физика и математика мне нравились, но история



все-таки больше. Когда я закончил первый курс, получил Сталинскую стипендию. Таких стипендий на весь институт было всего две. Я получил одну из двух стипендий! Потом каждый год мне присуждали эту Сталинскую стипендию. Одно время даже был заместителем секретаря комитета комсомола, а когда со секретарем случилась беда, то был избран на должность секретаря.

Полгода я был комсоргом. Дело в том, что я был не просто человеком, занимающим общественное положение, а я получал зарплату. У меня организация была из 700 человек! Я пытался выполнять обязанности по-честному. Меня вызывали в райком, предлагали сделать то-то и то-то, а я говорил, что это чепуха никому не нужная. Так было несколько раз. Так и пошла слава, что я один из комсоргов, который отказывается подчиняться райкому комсомола. Я был против комсомольского партийного руководства, как это было в 1920-е годы, когда ленинградский комсомол выступил против партии. Меня могли наказать исключением из комсомола и партии. Мне повезло. Вызвали к первому секретарю райкома комсомола Березину. Он был секретарем Мариинского горкома комсомола и принимал меня в комсомол. Я ему показал комсомольский билет с его подписью, а он вспомнил моего отца, которого знал как прекрасного работника. В итоге все заглохло. Но я не знал, как оттуда выбраться, потому что понял, что это сплошная ерунда.

Конечно, я думал в те годы, что получу диплом преподавателя истории и, вероятно, меня оставят в институте при кафедре истории. Однако в последний год сменился ректор, специальность которого была не история, как у предыдущего, а философия. Наш исторический факультет не был богат людьми со степенями. Когда я туда поступил, на всем факультете было только два кандидата исторических наук, и то, вероятно, это произошло либо в год моего поступления, либо годом раньше. Один из них, Степынин, стал деканом факультета и заведующим кафедрой истории СССР. Другой, Блинов Андрей Иосифович, стал заведовать кафедрой всеобщей истории. Удивительный был человек. От него я и узнал об этнографии как науке. Дело в том, что он участвовал в Великой Отечественной войне, под Сталинградом лишился ноги, прошел госпиталь, но поступил в аспирантуру в Институт этнографии. Там защитил диссертацию на тему «Маорийские войны», это в Новой Зеландии. Эта работа была опубликована в трудах Института этнографии (Блинов 1957: 3–86) В порядке распределения его послали в Красноярский педагогический институт. В какой-то степени это нарушило его семейную жизнь, потому что жена приехала в Красноярск и заявила, что жить там не будет, оставила ему дочь и уехала в Москву. Дочь осталась фактически на калеку, лишённой ноги. Блинов почему-то заинтересовался мной, приглашал к себе. Квартира его была в том же крыле, в котором проходили занятия. Во время бесед с ним, я узнал, что книга Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» во многом ошибочна, потому что построена на работе Моргана «Древнее общество». Выяснилось, что многие построения Моргана ошибочны, и об этом у нас было сказано в трудах этнографа Александра Михайловича Золотарева. Вы знаете его печальную судьбу?

**С.А.:** Я забыл, он погиб в лагере или на фронте?

**Ю.С.:** Когда создавались ополченские дивизии, туда брали всех, включая профессоров. Потом спохватились и стали отзывать. Золотарев попал в эти



дивизии и угодил в плен. Его приняли в Красную армию на политическую работу, на воспитание новых бойцов. Но был донос, якобы в лагере он сотрудничал с командованием лагеря. Он был арестован, приговорен к 10 годам лагерей, где и скончался. Еще до войны он работал в Ленинском педагогическом институте и в Ученых записках этого института опубликовал две статьи, где детально разобрал ошибки Моргана и Энгельса (Золотарев 1940а: 144–169. Золотарев 1940б: 27–46). Так как эти печатные работы были редкими, то мало кто знал. Блинов знал об этих статьях. Помню, посоветовал мне прочесть, и я сделал выписки. Так впервые я и столкнулся с наукой, которая называется этнографией. Дело в том, что Блинов был необычайно талантливым и хорошим человеком. Он возбудил интерес к этнографии. Правда, в институте в курсах слово «этнография» совсем не упоминалось. Это было еще в мои студенческие времена.

Я надеялся, что меня оставят в институте, но поменялся ректор. Новым стал Виктор Федотович Голосов<sup>6</sup>. Очень неплохой философ. Он несколько раз со мной беседовал и зародил интерес к философии. Меня это увлекло. Когда я закончил институт, мне и целому ряду выпускников исторического факультета предложили работу в Министерстве государственной безопасности. Меня это совсем не устраивало, пытался избавиться от этого. Однако мне заявили, что МГБ — это передовой отряд партии, а партия — передовой отряд народа, и быть работником МГБ — величайшая честь! Кто отказывается от такой должности, значит скрывает какие-то грехи. К сожалению, все мои попытки отказаться закончились неудачно. Я пожаловался Голосову, и он мне помог, при мне позвонил второму секретарю крайкома партии и сказал: «У нас есть выпускник, подающий большие надежды на то, что станет будущим светилом нашей науки, а его хотят взять в МГБ! Они погубят его научный талант! Прошу подействовать на МГБ!». Секретарь крайкома партии согласился и прекратил это дело.

ЦК КПСС решил внести преподавание общественных наук во все ВУЗы страны без исключения, не только в гуманитарные, как раньше. Срочно нужны были преподаватели. Тогда создали годичные курсы преподавателей общественных наук, которые готовили философов, политэкономов и историков партии. В Сибири эти курсы создавались при Уральском государственном университете в Свердловске, и крайкому партии выделили три места. Как раз одно место по философии попало ко мне, и я поступил на эти курсы преподавателей общественных наук по философии. Год там я работал. Хороший был руководитель курсов, когда-то работавший в ЦК в отделе агитации и пропаганды, а позже его назначили вторым секретарем ЦК компартии Беларуси. Там был убит наш режиссер, который пользовался дурной славой в высоких партийных кругах. И Сталин, когда ему показали киносъемку похорон этого человека, спросил: «Этот толстый мужик, случайно, не Иовчук?»<sup>7</sup>. В результате он был лишен поста и был назначен заведующим кафедрой философии Уральского государственного университета. Университету повезло, это был хороший философ и прекрасный организатор. Когда его

<sup>6</sup> Голосов Виктор Федотович (1906–1971) — советский философ, специалист по истории философии английского материализма. С 1951 г. работал в Красноярском педагогическом институте ректором, проректором, заведующим кафедрой философии и политэкономии.

<sup>7</sup> Иовчук Михаил Трифонович (1908–1990) — советский философ и партийный деятель. В 1949–1970 гг. вел научно-преподавательскую работу в Уральском университете, в 1949–1953 гг. заведовал кафедрой диалектического и исторического материализма.



назначили главой курсов, то он хорошо их организовал. Пригласил крупных философов, коих было немало. Дали нам очень неплохие знания. Но главное, что он сделал — решил провести только экзамены по отделению философии, зная о том, что присланные к нему философы живут в таких городах, где нет никаких кандидатских экзаменов по философии. Он решил, что члены этих курсов, которые пожелают сдать экзамены по философии, могут это сделать в Свердловске в Уральском университете. Там хватало кадров для приема экзаменов. Я, конечно, сдал все кандидатские экзамены, даже по языку. При чем получилась забавная вещь. Я английский язык знал, ну, как сказать, я мог читать по-английски. Я читал очень легко, просто мне нужна была литература английская. Тем более что в Красноярской краевой библиотеке было огромное количество литературы на английском языке. Очень много литературы прислали из США в качестве дара дружественному советскому народу. Там была очень хорошая английская библиотека. И я ее читал. Говорить я, конечно, не умел, грамматических форм тоже не знал, а читал великолепно. И получилась такая история. Мне предложили в качестве первого задания газету на английском языке, сказали: «Вот вам 30 минут. Вы ее прочитаете, и потом переведите нам с английского на русский». Я засмеялся и сказал: «А зачем 30 минут? Я вам сейчас ее переведу с ходу». Они были так поражены этим делом и не стали меня ничего спрашивать, поставили «отлично». И я получил оценку за английский язык «отлично».

В общем я оттуда вернулся, у меня был полный набор кандидатских экзаменов по философии. И я стал работником кафедры философии и политэкономии, которую возглавлял Голосов. Он был ректор института и заведующий кафедрой политэкономии и философии. Человек он был очень неплохой, но надо сказать, немножко ленивый и не очень любил читать курс лекций. И поэтому он спихнул все курсы и лекции на меня. И поэтому я был не ассистентом, а сразу назначен старшим преподавателем. И я стал думать о том, какую диссертацию написать. Ну, в начале я думал вот о чем. Дело в том, что заведующий кафедрой Уральского университета был специалистом по истории русской философии, мне это нравилось, но потом понял, что этого мало. И написал диссертацию, которая называлась «Некоторые проблемы предистории человеческого мышления». Из трех глав: первые две главы — это в основном животный мир, И.П. Павлов и прочее. Но третья глава о том, как стало возникать мышление. Ближайшая кафедра философии, где была защита, это была кафедра Томского государственного университета.

Я подал на кафедру философии Томского университета. В то время не было ученых советов по защите диссертаций. Защита диссертации происходила на ученых советах ВУЗов и факультетов. В Томском университете защита кандидатской диссертации по философии, которая была прикреплена к кафедре философии, происходила на Ученом совете исторического факультета. Вот ее обсуждали на кафедре философии. И выяснилось, что в первых двух главах у меня много новых идей, которых нет даже у Павлова. Надо сказать, что работники кафедры здесь были не специалисты, Павлова они абсолютно не знали. Они пригласили специалиста по высшей нервной деятельности и спросили его: «То, что написал Семенов, это что: выдумки, или это все-таки реальность?» Он ответил: «Все то, что написал Семенов полностью соответствует фактам. Но в павловском учении ничего подобного нет». Тогда они что сделали. Они сказали: «Тогда доработайте диссертацию, уберите все



новое. Тогда она у нас спокойно и пройдет. Потому что мы не специалисты, мы почти все историки, мы кончали не философский факультет, а исторический. И мы не разбираемся в этом деле».

Я вернулся домой и решил простую вещь: написать новую диссертацию. Взять за основу третью главу, где говорилось о возникновении мышления в результате появления труда, а первые две главы убрать. Но эту проблему возникновения труда и общества, а не только мышления, развить до конца. Я, кстати, между прочим об этом сказал Блинову, и он одобрил эту идею. Через две недели я пришел к нему и сказал, что я закончил вторую диссертацию. Он сказал: «Да вы что, с ума сошли?! Написать за две недели кандидатскую диссертацию, когда люди три года пишут диссертацию, и то не получается. Но черт с вами, вы написали, но только об этом никому не говорите». Эта диссертация называлась по-другому. Она называлась «Возникновение и основные этапы развития труда (в связи с проблемой становления человеческого общества)». В итоге диссертацию я представил на кафедру философии Томского университета, они были очень довольны, потому что это было в зоне их интересов, они ее одобрили.



**Ю.И. Семенов с супругой Т.Н. Семеновой.**  
Середина 1950-х годов.

// Из личной коллекции Л.Ю. Семеновой.

**С.А.** А как вы все-таки ее написали за две недели? Уже была вся готовая конструкция, мысль?

**Ю.С.** Дело в том, что, во-первых, у меня была готовая третья глава из старой диссертации. И кроме того огромный материал, который я собрал, но который не использовал, только и всего. То есть это не просто было на пустом месте. Это было на одном материале, мне не нужно было заново собирать материал, у меня его было достаточно. Все было вроде благополучно, тем



более что диссертация эта была опубликована в «Ученых записках Красноярского педагогического института». К тому времени, между прочим, вышло указание ВАКа. Во-первых, там впервые было сказано, что чтобы диссертация могла быть защищена, нужно чтобы ее куски были опубликованы. А у меня полностью опубликована. Позвонил в Томск, сказали, что все благополучно. Кафедра приняла ее, рекомендует к защите. К тому времени надо сказать, кое-что в кафедре изменилось. Появился новый зав. кафедрой, очень своеобразная фигура, человек, который когда-то был крупной фигурой на Украине. В 1937 г. он был обвинен в том, что он готовил теракт против первого секретаря компартии Украины (я теперь не помню его фамилию), с тем чтобы его уничтожить. Его арестовали, но через год примерно этого первого секретаря арестовали и расстреляли. И возникает вопрос, как быть-то, если он готовил теракт против врага народа? В общем, в начале 10 лет, потом просто ссылка в Сибирь, а в 1956 г. его полностью реабилитировали. Он был философом, и его назначали зав. кафедрой философии Томского университета.

Он отнесся ко мне очень хорошо и делал все, чтобы мне помочь защитить диссертацию. И за день до защиты он меня предупредил, что на защите у меня пройдет все очень тяжело, не исключен полный провал. Дело в том, что реферат диссертации был разослан, этот реферат был прочитан некой дамой, которая была когда-то деканом исторического факультета Томского университета, преподавала историю первобытного общества, и почему-то ее страшно обозлила моя работа. И она, так сказать, вела работу на факультете (она там была авторитетом), что эта работа абсолютно безграмотная, что человек ничего не знает и не понимает и так далее, и так далее. И настроила почти весь ученый совет против меня. Но надо сказать, что я в этом легко убедился, когда явился на защиту. Председатель совета отнесся ко мне довольно жестоко. Когда я сделал вступительное слово, посыпались вопросы, и председатель совета сказал мне: «Отвечайте, не задумываясь». И потом тут же сразу задали примерно 40 вопросов. Я на них ответил. А надо сказать, что в новом указании ВАКа было сказано, что кандидатская диссертация (это потом отменили) должна представлять новое слово в науке, чтоб высказывались такие положения, которых раньше в науке не было. Потом это сняли и правильно сделали. Кандидатская диссертация не обязана быть абсолютно новой, докторская другое дело. А потом выступила эта мадам. И надо сказать, что она мне во многом помогла. Она заявила, что согласно положению ВАКа, в диссертации должно быть новое. А у автора ничего нового нет. Он повторяет то, что сказано в учебниках, что повторяется 50 лет. А раз так, то он не достоин ученого звания кандидата наук. Это во-первых, а во-вторых, этот человек в своей диссертации высказывает постоянно на каждом шагу новые положения, которых никогда не было нигде, то есть он просто идет против существующей науки. Опровергает всю науку, потому что она читала курсы эти самые, и знает, что такое наука. Так вот он враг науки, и прочее в таком духе. Ну и кроме того сказала, что человек полностью безграмотен, ничего не знает, не понимает и прочее. Еще говорили, что он ссылается на Павлова и о Павлове ничего не знает, приписывает Павлову то, что Павлов никогда не говорил. Это заявила другая мадам, ее соратница.

Надо сказать, что вот этот зав. кафедрой философии был знатоком, так сказать, всевозможных уловок. Дело в том, что когда идет кандидатская или докторская диссертация, то в начале, еще до выступления диссертанта, обычно приводятся все отзывы, которые были присланы на реферат диссертации.





А здесь эти отзывы приведены не были. А о том, что такие отзывы были и в пользу диссертанта, знал один томский антрополог. И он, в конце концов, до моего еще вступления, заявил: «Почему скрывают отзыв Якимова?» Был такой крупнейший антрополог советский Всеволод Петрович Якимов, в то время он работал где-то в Ленинграде, а потом его перевели директором Института антропологии Московского государственного университета<sup>8</sup>. «И почему вот этот отзыв скрывают?» Это еще до моего выступления. То есть не в то время, нужно было раньше и прочее. И вот как раз отзыв Якимова привели перед моим выступлением. Это была, можно сказать, хитрость, придуманная зав. кафедрой философии. А там было сказано, что Семенов, в отличие от других философов, великолепно знаком со всем новейшим материалом по становлению человека, со всеми данными этнографии, археологии и так далее. И это зачитали перед моим выступлением. Ну вот, так что мне было легче отмахнуться от этих дам. Я сказал так, что у этой первой дамы, которая была когда-то деканом факультета, собственно какое-то явное отсутствие логики, потому что, во-первых, она заявила, что автор не добавил ничего нового, повторяет все то, что было давно всем известно, а во-вторых, автор не знает ничего старого, и излагает только новое, то чего никогда не было. Я сказал: «Ну нельзя же с одного вола две шкуры драть!». Надо сказать, в зале раздался громкий хохот и прочее. А потом я коснулся выступления этой дамы, которая занималась Павловым. Она заявила, что у Павлова таких выступлений никогда не было, я сказал: «Как это понять? Вы работаете на кафедре физиологии высшей нервной деятельности, где главный источник — учение Павлова, и вы не знаете важнейших вещей, которые излагаются в третьем томе собрания его сочинений? На странице триста семьдесят четвертой в двух абзацах? Как так можно? Или вы притворяетесь, что не знаете?» Тоже всеобщий хохот. И вот этот отзыв Якимова, а дальше мое выступление довольно долгое... Кончилось тем, что, в конце концов, через три часа диссертация завершилась все-таки моей победой. Где-то три-четыре человека были против, все остальные были за. И потом, когда люди разошлись, они говорили о том, что первый раз присутствовали при защите. Не просто повторении обычных вещей, а при настоящей, в полной мере защите. Так что я получил степень кандидата исторических наук. Я потом узнал, что моя диссертация обсуждалась на совете университета. Там было тридцать «за», восемь «против». Так что все это закончилось для меня более-менее благополучно. Кстати, у нее формально был руководитель, Голосов. Полагалось, что иначе нельзя, но он даже и не видел ее. Ни первую, ни вторую диссертацию. Только и всего.

**С.А.** И вскоре вы переехали в Рязань?

**Ю.С.** Рязань — это 1962 год. И надо сказать, что здесь в основном действовали факторы не научные. Дело в том, что моя жена болела базедовой болезнью, щитовидная железа. Лечилась, облегалась, а потом каждый раз все возобновлялось. И однажды я попал к хорошему врачу, с которым и решил посоветоваться. И он мне сказал: «Юрий Иванович, ваша жена в Красноярске никогда не выздоровеет. И нам запрещено говорить об этом, потому что иначе может начаться отход из Красноярска, и поэтому лучше никому никогда об этом не говорить. Если вы хотите, чтобы она осталась жива, вам нужно

<sup>8</sup> Якимов Всеволод Петрович (1912–1982) — советский антрополог, доктор биологических наук. С 1945 по 1958 г. старший научный сотрудник Института этнографии АН СССР в Ленинграде. С 1958 г. директор Научно-исследовательского института и музея антропологии МГУ.



немедленно покинуть Красноярск». Я спросил его: а куда мне переехать? Он сказал: «Центральная Россия, могу назвать вам три города: Рязань, Калуга и Владимир. Ни в коем случае не Тамбов, не Саратов, не Орел, потому что это слишком жарко для нее. Она там не выздоровеет. И ни в коем случае не Север: не Кострома, не Тверь, потому что там почвы подзолистые, она тоже не выздоровеет. Но Владимир можно, потому что там спокойная холодная погода, но там огромный клин черноземья, знаменитое Владимирское черноземье, двести километров квадратных, там можно. Так что учтите, вам можно один из трех городов: Рязань, Калуга и Владимир».



Ю.И. Семенов с супругой Т.Н. Семеновой.  
Середина 1950-х годов.

// Из личной коллекции Л.Ю. Семеновой.

Вот я стал искать эти города, и в конце концов вдруг, у нас был какой-то неплохой очень инспектор из ЦК, который проверял красноярские ВУЗы по философии, я с ним поговорил в гостинице. Не может ли он помочь мне? И по-видимому, где-то в отделе науки ЦК он об этом поговорил, потому что мне вдруг пришла телеграмма-предложение от ректора Рязанского медицинского института, но только статья не доцентом кафедры философии, а заведующим кафедрой философии. У меня был очень хороший знакомый, Кряжев<sup>9</sup>, когда-то он был заведующим кафедрой где-то на Дальнем Востоке. Потом перебрался в Красноярск, а потом мы даже жили рядом. Я с ним решил посоветоваться, стоит ли соглашаться на заведование кафедрой, потому что у меня никакого желания заниматься властвованиями, так сказать, распоряжаться, не было. Он сказал: «Да ничего особенного, Юр. Ничего особенного. Тебе одно надо знать: никогда не считай себя умнее всех. Если так будет, у тебя никаких конфликтов на кафедре не будет. Вот и все». С тех пор, между прочим, правда я и раньше примерно этим руководствовался, но тем более после этого.

<sup>9</sup> Кряжев Петр Ефимович (1914–1993) — советский философ и социолог. В 1961–1970 гг. — доцент и заведующий кафедрой марксизма-ленинизма, затем кафедры истории КПСС и философии Красноярского института цветных металлов и золота имени М.И. Калинина. В 1970–1985 гг. — ректор Коломенского педагогического института.



Он был очень неглупым человеком, потом он был ректором Коломенского педагогического института, между прочим. А до этого заведующим кафедрой философии Красноярского института цветных металлов и золота. Ну вот, мне пришло предложение заведовать кафедрой Рязанского Медицинского института, и, конечно, грех было бы не воспользоваться этим предложением.

Кстати, я потом узнал, в чем тут дело. Дело в том, что в 1953–1954 гг. в городе Красноярск-9 (правда он потом менял номера) было несколько взрывов. Этот город теперь называется Железногорск<sup>10</sup>, там урановые рудники и завод по изготовлению атомных бомб. Там несколько катастроф было. В результате чего был заражен Енисей. Об этом я узнал три года назад. Только три года назад это признали, что было в Красноярске. Этот Красноярск, его называли «Девятка». А дело в том, что я там работал. Это большой был город, промышленный город, на рудниках работали заключенные рядовые работники, а все руководство свободное. Там не было советской власти, партсовета не было, районных советов не было, а был политотдел МГБ комбината, вот и все. Для них нужно было создать, как это называется, вечерний институт марксизма-ленинизма. А работников-то у них не было преподавать. И они пригласили красноярских работников, из вечернего университета Красноярска. Я попал туда, мы туда каждую неделю ездили: один философ, один политэконом, один историк партии и преподавали там. Но самое интересное, что в красноярских магазинах была полная пустота. А вот в этой «Девятке» все магазины были забиты всеми продуктами. Я покупал их, конечно, ничего не поделаешь, и мои знакомые поражались, что у нас было и масло, и сахар и т.д. К сожалению, в Красноярске было плохо с продуктами в это время, очень плохо.

Надо сказать, что в Красноярске в 1962 г. напечатали мою работу, которая называлась «Возникновение человеческого общества». Немного-немало, примерно семьсот страниц. Как видите, я продолжил то, что называлась у меня кандидатской диссертацией. Там в скобках было «в связи с проблемой становления общества». А здесь проблема становления стала главной и основной работой. А в 1963 г. я перебрался в Рязань. Сами понимаете, что Рязань это 200 км от Москвы. А Красноярск где-то шесть тысяч километров.

В то время диссертацию можно было защищать в форме монографии. Я представил ее к защите в Институт философии, в сектор истмата. Они долгое время тянули, три или четыре месяца, обещали провести обсуждение, но так и не провели. Всячески отмалчивались, но один раз секретарь сектора истмата сказала мне: «Понимаете в чем дело, с вашей работой все не очень хорошо, у вас все написано по существу, а нам этого не нужно. Нам нужна философия». Я так и понял, что философия — это когда не по существу. А когда по существу — это не философия. И в этот день пребывания в Москве я случайно побывал в Институте этнографии. Я там часто бывал, потому что работа «Возникновение человеческого общества» построена не только на археологическом, но, главное, на этнографическом материале. Вот тут я увлекся этнографией, используя этот этнографический материал. Я встретил Георгия Францевича Дебеца. Он спросил: «Как у вас там дела с защитой докторской

<sup>10</sup> Железногорск — город в Красноярском крае, созданный вокруг Комбината № 815, комплекса по производству оружейного плутония. В 1964 г. там был введен в действие подземный радиохимический завод для переработки облученного урана.



диссертации?» Я ему сказал: «Вот, сегодня я такой ответ получил». Он сказал: «Ну что вы с этими кретинами связались! Вы защищайте у нас в Институте этнографии. Получите степень все-таки настоящих наук, исторических, а не болтологических наук». Я ему сказал: «Георгий Францевич, ведь не вы решаете, решает-то Сергей Павлович Толстов» — «Ну хорошо, я с ним поговорю».

Я на следующей неделе снова был в Москве, в Институте этнографии. Дебеца я не искал. По разным причинам. Понимаете, я убедился, что когда разговариваешь с москвичами, они могут тебе все пообещать и ничего не сделать. Может, думаю, Дебец также. Это раз, а во-вторых, не успел поговорить, мало ли каких дел... Он меня отыскал и сказал: «Юрий Иванович, Сергей Павлович говорит: защищайте диссертацию. Работа великолепная. Так что у меня никаких возражений нет». И там тут же назначили обсуждение диссертации на группе методологических проблем. Где-то через неделю. Собрался этот, не сектор конечно, а группа, там выступили крупнейшие специалисты. И вывод был простой, конечно, это настоящая диссертация. Дебец сказал: «Это не просто докторская диссертация, мало сказать докторская диссертация. Это выдающаяся докторская диссертация!» А когда обсуждение кончилось, Сергей Павлович обратился к секретарю Ученого совета Института. Повторяюсь, что тогда еще не было совета по защите. Он спросил ее: «Когда будет защита?» Она сказала: «Примерно девятая очередь, где-то ноябрь, возможно декабрь». Сергей Павлович сказал: «Ставьте на июнь». Она сказала: «У нас же в июне советов нет» — «Назначь» — «Ну подождите, Сергей Павлович, ведь в июне у нас все ведущие сотрудники разъезжаются по полевым работам». — «Ничего, задержатся». Это ведь о чем: он не хотел, чтобы кто-то обиделся, что из-за меня диссертация переносится.

В июне состоялась защита, я защитил, в этот раз защита была все-таки уже обычная, нормативная защита. Хотя были и голоса против, как полагается. Вот так, а после защиты Сергей Павлович сказал: «Работа Семенова вышла тиражом 500 экземпляров. Этот выдающийся труд заслуживает, чтобы его издавали тысячами, и поэтому предлагаю совету проголосовать за то чтобы «Наука» издала его огромным тиражом». Но надо сказать, это был 1963 год, но в 1964 г., как вы знаете, с Сергеем Павловичем произошла беда, у него случился второй инсульт. Первый он пережил и не потерял умственных способностей. Но что касается второго инсульта, это был конец его научной работы, и потом он 12 лет, как вы знаете, он жил уже, не работая. А он готовил вот этот седьмой конгресс этнологов и антропологов, он меня назначил руководителем группы теории этнографии и руководителем семинара по Моргану (на VII МКАЭН в Москве в 1964 г.). Когда он отошел от научной работы, меня оставили заведующим вот этой самой группы, то есть сектора, и я работал прекрасно. А что касается семинара по Моргану, то его поручили ленинградскому этнографу очень крупному, я не возражал, мне было все равно.

**С.А.** А Толстов что был за человек, вы с ним близко знакомы были?

**Ю.С.** Нет. Одно могу сказать: в Институте этнографии была великолепная библиотека, а жил я в Рязани, и вполне понятно, что мог пользоваться тогда, когда был в Москве. И я в первый раз обратился к нему с просьбой, чтобы мне выдавали литературу на дом, в Рязань. А я ее буду через две недели возвра-



шать. И он написал распоряжение, это, пожалуй, ни один директор бы не сделал. Ну потом, как видите, его выступление... А так, близких отношений у нас не было. С Дебецем как-то были хорошие отношения. Некоторые упрекали его в несколько начальственном тоне, так оно и было: «Ставьте на июнь и все... Ах, они не хотят, уедут, ничего, задержатся!». Так что он был начальник настоящий. Возможно, если бы он остался директором, он попросил бы меня перебраться в Москву и работать в Институте этнографии, но это догадки, не более того, скорее всего так бы и было. Но после его инсульта, книга моя вышла не в 1964, а в 1966 г. И когда составляли рекламу этой книги, то там были такие слова: «Как возникло человечество». И в издательстве решили, что лучше назвать ее так. «Возникновение человеческого общества» слишком тяжеловесно. А тут рассчитано на весь народ — «Как возникло человечество». Мне предложили сократить эту книгу, и тогда мне заплатят гонорар, а если я буду настаивать, чтобы книга вышла в том же объеме, гонорара я не получу. И я сказал: «Хорошо, обойдусь без гонорара». И она вышла тиражом где-то около пятидесяти тысяч экземпляров. И название было такое заманчивое, что она довольно быстро разошлась.

**С.А.** Какой отклик был на нее?

**Ю.С.** Всякие были отклики. В этнографической литературе были положительные, в философской были довольно-таки вялые и даже отрицательные. Всякое было. Но надо сказать, что она была включена, между прочим, в списки обязательной литературы всех исторических факультетов всех университетов и педагогических институтов. А самое, пожалуй, любопытное, уже в новом веке, где-то в 2002 г. мне позвонил директор библиотеки, которая называется Историческая публичная библиотека. И попросил разрешения эту книгу переиздать. Я был страшно удивлен. С тех пор, я говорю, прошло почти половина века, сделано множество открытий. А вы предлагаете издать книгу, которая вышла полвека назад. А он мне ответил: «Дело в том, что книга пользуется спросом. Ее сейчас без конца спрашивают, а нам нечего выдавать. Книга вся истрепалась, и мы не можем дать ни одного приличного экземпляра. Так что видите, у меня чисто такой, как говорится, простой интерес, хочу, чтобы мы выдавали эту книгу. Вот потому и прошу, чтобы вы разрешили». Я сказал: «Перерабатывать я ее не буду. Я только напишу предисловие и примерно 10–12 дополнений. Я познакомлю с некоторыми новейшими открытиями». Они согласились. Я сделал все это, и книга вышла. По-моему, в 2003 г. (Семенов 2002). Но тиражом 500 экземпляров.

*Расшифровка текста — Д.А. Москвина, М.Э. Сысоева*

### Литература

Блинов А. И. Маорийские войны // Океанийский этнографический сборник. М.: Издательство АН. СССР, 1957. С. 3–86.

Золотарев А. М. К истории ранних форм группового брака // Ученые записки Московского областного педагогического института. Т. 2. М., 1940а. С. 144–169.



Золотарев А. М. «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Ф. Энгельса и современная наука // Историк-марксист. 1940б. № 12. С 27–46.

Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: ГПИБ, 2002. 2. изд., с новым предисл. и прил.

### Interview

Alymov S. S., Semenov Yu.I. Unfinished interview [Neokonchennoe interv'iu] *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 158-173, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/158-173>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alymov Sergei Sergeevich | senior researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS | [alymovs@mail.ru](mailto:alymovs@mail.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556>

### Abstract

S.S. Alymov's interview with the philosopher, ethnographer and historian Yu.I. Semenov discusses the biography of this scholar. It is unfinished, as the continuation of the conversation was prevented by the death of this outstanding scientist. Semenov talks in detail about his childhood, his interest in history and his development as a philosopher and specialist in the history of primitive society at the universities of Krasnoyarsk and Tomsk. The interview ends with the story of the defense of his dissertation at the Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR and the publication of his book «The Rise of Humanity».

**Keywords:** history of ethnography, Yu.I. Semenov, history of primitive society, primitive society, philosophy in the USSR

### References

Blinov, A.I. 1957. Maoriiskie voyny [Maori Wars]. *Okeaniiskii etnograficheskii sbornik*. М.: Izdatel'stvo AN. SSSR: 3–86.

Semenov, Yu.I. 2002. *Kak vzniklo chelovechestvo* [The Rise of Humanity]. М.: GPIB,

Zolotarev, A.M. 1940a. K istorii rannikh form gruppovogo braka [On the history of early forms of group marriage]. *Uchenye zapiski Moskovskogo oblastnogo pedagogicheskogo instituta*, 2: 144–169.

Zolotarev, A.M. 1940b. Proiskhozhdenie sem'i, chastnoi sobstvennosti i gosudarstva F. Engelsa i sovremennaya nauka [«The origin of the family, private property and the State» by F. Engels and modern science]. *Istorik-marksist*, 12: 27–46.



© У.Г. Николаева, Т.В. Пушкарёва, Ю.И. Семенов

## Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым

**Ключевые слова:** история этнологии и антропологии, марксизм, теория истории, история первобытного общества, социальная философия

Интервью с выдающимся российским историком, этнологом и философом Юрием Ивановичем Семеновым (5 сентября 1929 – 26 апреля 2023) было взято в 2019 г. накануне 90-летнего юбилея ученого. Затронуты различные аспекты научной биографии и творчества ученого, включая проблемы разработки теории антропосоциогенеза, становления экономических отношений, института брака и семьи, теории политаризма («азиатского способа производства»), социально-экономической истории России, философии истории и теории познания. В беседе раскрываются интересные детали развития как самих идей, так и социального контекста, в которых они возникали, отношений и атмосферы в научном сообществе. Возникает цельное представление о масштабе личности ученого, глубине его идей, широте охвата исследовательских проблем, особенностях советского и постсоветского периодов его творчества.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, добрый день! Расскажите, пожалуйста, как формировались ваши научные интересы? С чего начался ваш научный путь?<sup>1</sup>

**Ю.С.:** Я с самого начала исходил из того, что философия есть теория познания, а поскольку я начал заниматься философией, то, конечно, стал заниматься теорией познания. И обратился прежде всего к мышлению. Кандидатская диссертация, которую я написал, называлась так: «Некоторые проблемы

**Семенов Юрий Иванович (1929–2023)** – советский и российский историк, этнолог, философ, д.и.н.

**Николаева Ульяна Геннадьевна** – д.э.н., гл.н.с. Институт социологии ФНИСЦ РАН. unikolaeva@list.ru <https://orcid.org/0000-0002-6266-8984>.

**Пушкарёва Татьяна Витальевна** – к.филос.н., доцент Университета «Синергия». E-mail: ap-bib@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9139-6121>.

**Для цитирования:** У.Г. Николаева, Т.В. Пушкарёва, Ю.С. Семенов. Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 174–210, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/174-210>.

<sup>1</sup> Данное интервью было опубликовано в переработанном виде в следующих публикациях: *Николаева У.Г., Пушкарёва Т.В.* Труд действительно создал человека. Вместе с его иллюзиями. Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым / Человек. 2019. № 5 (30). С. 90–117; *Семенов Ю.И., Николаева, У.Г. Пушкарёва Т.В.* Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым / Альтернативы. 2020. № 4. С. 113–141. Для настоящей публикации интервью было восстановлено в его оригинальном виде.



предыстории человеческого мышления». Там рассматривалась эволюция животного мира, которая в конце концов завершилась появлением антропоидов. Главными моментами, конечно, там было учение Ивана Петровича Павлова, учение об эволюции, эволюции нервной системы, высшей нервной деятельности. Ну а потом, возникновение труда, несовместимость производства с той формой отображения мира, которая существовала у животных. Потребовалось коренное преобразование, нужно было отражение общего, сущности, и без этого невозможно было превращение рефлекторной деятельности в целенаправленную и так далее.

Вот такая диссертация была. Я ее представил на кафедру философии Томского университета — это было самое близкое учебное заведение, где могла происходить защита. И она должна была проходить на Ученом совете исторического факультета, куда была приписана кафедра философии.

Мою диссертацию обсудили, но у них вызвал много сомнений целый ряд новых выводов, которые я сделал на основе материалов Павлова, но которые не были сделаны ни самим Павловым, ни его последователями. Они тогда пригласили специалистов с кафедры высшей нервной деятельности, те сказали, что это принципиально новые положения, которых в науке раньше не было, но это не противоречит современной науке, базируется на материале.

Поскольку диссертационный совет был на историческом факультете, а две трети диссертации было посвящено животному миру, то они попросили работу переделать — все принципиально новые выводы убрать, оставив общепринятое. Нет, никаких злых умыслов у них не было, они просто хотели, чтобы защита была гарантирована, и в ВАКе она прошла нормально. Но мне не захотелось портить работу. А так как у меня был накоплен огромный материал по становлению труда, из которого только часть была использована, потому что это был частичный момент, я решил написать новую диссертацию по становлению труда, а предшествующую работу сделать предисловием, вводным разделом, сократив ее до предела. Зато добавить материал, причем не только по становлению труда, но и общества, потому что невозможным было развитие мышления без становления общества. Мышление, в первую очередь, это общественное явление. Так я и сделал.

В итоге диссертация получила новое название — «Возникновение и основные этапы развития труда (в связи с проблемой становления человеческого общества)» (1956). Ее обсудили, тут же рекомендовали, и она была защищена.

Но надо сказать, что к тому времени ВАК издал новую инструкцию о порядке защиты диссертаций. Здесь впервые потребовали, чтобы, по крайней мере, часть материала диссертации была обязательно опубликована. Так как у меня было все сделано, то ее опубликовали полностью от начала до конца. И кроме того, там был еще такой пункт, который потом все-таки убрали, что кандидатская диссертация должна представлять собой вклад в науку. Что должно быть новое, чего не было у предшественников. Потом сообразили, что это чепуха — требовать это с кандидатов, и позже это убрали, но когда я защищался, это требование еще было.





Не знаю, стоит ли тут останавливаться, но тут-то как раз в это время сменился заведующий кафедрой философии в Томском университете. Новый заведующий кафедрой, надо сказать, был очень любопытной фигурой. Он когда-то был политическим деятелем, был советником С.В. Косиора, который был первым секретарем ЦК компартии Украины. Так как наступало время «1937-х годов», то его арестовали по обвинению в том, что он готовил покушение на жизнь этого любимца партии Косиора. Его посадили, но через несколько месяцев, пока он сидел, самого Косиора объявили врагом народа и расстреляли.

И вот не знали, что с ним делать. С одной стороны, он вроде бы готовил теракт против врага народа, видимо, помогал нашим доблестным органам госбезопасности. Но, с другой стороны, он же был соратником Косиора, но, опять-таки, и одновременно врагом его был. В общем, его просто выслали в Сибирь, не посадили, и он там жил, пока не умер Сталин. А умер Сталин, ему вернули все права и прочее и назначили заведующим кафедрой философии Томского университета. Он человек умный был, очень толковый, не знаю, как в науке, но в делах он был знаток.

И он меня предупредил, что меня ждет на защите очень много неприятностей. Дело в том, что одна дама, которая была деканом исторического факультета [З.Я. Бояршинова], прочитав мою диссертацию, пришла в ярость. Дело в том, что она преподавала историю первобытного общества. А эта диссертация ломала все привычные шаблоны. И ей надо было либо переучиваться, либо что? В общем, она обозлилась страшно и стала говорить всем на истфаке, что диссертация безграмотная совершенно, нелепая, и Павлов в ней не так показан и так далее, так далее. Потом привлекла какую-то даму с кафедры высшей нервной деятельности, чтобы она подтвердила, что Павлов в диссертации не так представлен и прочее.

В общем, короче говоря, когда я начал свою вступительную речь, то я чувствовал, что ко мне отношение было страшно неприязненное. Когда я кончил, начались вопросы. И председатель совета мне сказал: «Отвечайте тут же, не раздумывая, сразу на все вопросы». Вопросов было масса всевозможных, я чуть ли ни час отвечал. А потом начались выступления. Ну и первым делом выступила эта дама — [Зоя Яковлевна] Бояршинова. Она тогда была кандидатом исторических наук, потом стала доктором исторических наук. И начала она с того, что вышла новая инструкция ВАК, которая требует, чтобы диссертация была новая, чтобы было то, чего не было никогда в науке. А вот, мол, в этой работе этого и в помине нет — ничего нового, абсолютно, переписаны старые учебники и больше ничего, и это первый недостаток диссертации. А второй недостаток, как она сказала, состоит в том, что автор полностью противоречит всей существующей литературе, он пишет то, чего нигде и никогда не было, и конечно неправильно, безграмотно и так далее. Когда я стал отвечать, то сказал, что нельзя с одного быка две шкуры драть — либо у меня ничего нового нет и я повторяю одни «зады», либо противоречу всему существующему. Был общий хохот в зале. В общем, она перестаралась, конечно, как говорится, но так уж ей хотелось, чтобы эту диссертацию провалили.

Потом выступила другая дама с кафедры высшей нервной деятельности, и сказала, что диссертант приписывает Павлову точку зрения, которую Павлов



никогда в жизни не высказывал. Когда я отвечал ей, то спросил: «Понимаете ли, я удивляюсь, вы работаете на кафедре высшей нервной деятельности. А вы Павлова-то читали? Ведь это ж у Павлова есть в четвертом томе на странице такой-то... Вы что, не читали совсем что ли Павлова? Ну хоть признайтесь в этом!».

Дальше выступления были. Кто-то говорил, что человек полез в антропологию, с которой, мол, явно незнаком. А председатель совета К.П. Ярошевский пошел на одну хитрость. Дело в том, что на мою диссертацию пришел отзыв из Ленинграда, и написал его очень крупный специалист в области антропологии Валерий Петрович Якимов. И он написал, что хотя диссертация написана философом, но что его удивляет, так это редчайшее знание всех работ по антропологии, по археологии и прочее, что продемонстрирована необычайная эрудиция, знания в этой области. Вообще-то, такие отзывы должны были зачитывать вначале, но Ярошевский сделал так, чтобы его не зачитали. И потом уже перед моим итоговым выступлением один антрополог из совета, который знал об этом отзыве, возмущенно сказал: «Ведь есть же отзыв крупнейшего специалиста Якимова, почему его не зачитали?». Председатель вынужден был дать возможность зачитать, все послушали про то, что эрудиция, знания глубокие и так далее. После этого мне дали слово. Тут я, не щадя уже самолюбие всех этим дам, их высмеял.

В общем, короче говоря, настрой резко изменился. Ну и я получил степень — проголосовали за меня, только четыре человека было против, а остальные «за». У меня там, к слову, были хорошие оппоненты, один — крупный археолог, другой — антрополог. Так что провалить диссертацию не получилось.

А мне потом сказали: «Вы знаете, это была первая настоящая защита, потому что все остальные, это были не защиты, а так; это была первая настоящая защита диссертации, на которой мы присутствовали». Так что вот, что касается диссертации. Она прошла ВАК.

Ну, а дальше так. У меня был накоплен огромный материал, который в диссертацию не поместился. Поэтому я решил написать уже работу о том, как возникло человеческое общество. Тут нужна была этнография, фольклористика, все эти данные и прочее. Вышла монография «Возникновение человеческого общества» [1962] в Красноярске, наш институт имел возможность опубликовать. И так я вошел в мир этнографии.



**Ю.И. Семенов со своим первым аспирантом, философом Ю.А. Муравьевым на демонстрации. Рязань, середина 1960-х годов.**  
// Из личной коллекции Л.Ю. Семеновой.



**У.Н., Т.П.:** И это была уже докторская диссертация?

**Ю.С.:** Да, раньше можно было защищать докторскую диссертацию по монографии. Книга вышла в 1962 г., и в том же году я уехал из Красноярска в Рязань. Ну, там причины были связаны больше не с наукой, а совсем с другим. Дело в том, что у меня жена заболела базедовой болезнью. Она несколько раз лечилась, но потом все начиналось сначала, ничего не помогало. Я тогда разговорился с одним крупным специалистом в этой области, он мне сказал: вам нужно скорее уезжать из Красноярска, она здесь никогда не выздоровеет. Красноярск для таких людей, он сказал, неблагоприятен, но нам запретили об этом говорить, то есть вообще о том, что такое неблагоприятие существует.

Потом, через много лет, я выяснил в чем дело. С Красноярском рядом был «Красноярск — 9», это закрытый город с заключенными, где были урановые рудники и завод по изготовлению атомных бомб. Там была в 1951–52 г. авария, в результате чего был отравлен радиоактивными веществами Енисей. Это признали только два года тому назад, опубликовано было. Сказать открыто врач не мог. Пришлось уехать.

Диссертацию, то есть монографию, я предоставил в Институт философии в сектор исторического материализма. Ну, они стали тянуть с обсуждением на секторе — месяц тянули, второй месяц тянули, третий месяц тянули. А потом секретарь сектора мне сказал: «Видите ли, в чем ваша беда, у вас все написано по существу, а нам этого не нужно. Нам нужна философия». Я, тогда понял, что философия — это когда пишут не по существу (*смеется*).

Но моя книга вообще-то была к тому времени уже известна и в Институте этнографии, и на кафедре археологии и антропологии МГУ, и в Институте антропологии МГУ. Она почему-то там нашумела, и ее обсуждали много раз, она многим понравилась, а некоторых, наоборот, привела в ярость, как вот этих дам. Но большинству, так сказать, она понравилась.

Особенно книга понравилась одному из крупнейших наших антропологов Георгию Францевичу Дебцу, вице-президенту Международного союза антропологов. А я как раз бывал в Институте этнографии и в этот день его встретил. Он спросил: «Как у вас защита диссертации продвигается?». Я ответил, что они все тянут и тянут. И он тогда сказал мне: «Зачем вы с этими крестинами связались? Ну защищайтесь в Институте этнографии. Тут вы получите степень доктора не болтологических, а настоящих — исторических наук. Я с Сергеем Павловичем [Толстовым] поговорю».

На следующей неделе я приехал в Москву (каждую неделю я ездил на один день в Москву из Рязани — утром уезжал, а вечером возвращался домой). Г.Ф. Дебец сам меня нашел и сообщил, что с Сергеем Павловичем поговорил, что тот знает мою работу и считает ее превосходной, и что поддерживает идею защиты в институте. Уже где-то через неделю назначали обсуждение на сводной группе общей этнографии, дали высшую характеристику и тут же рекомендовали к защите. И было это буквально через две-три недели после того разговора.



Сергея Павловича Толстова нередко упрекали в том, что он был человеком деспотического характера, принимал решения всегда сам, и здесь, действительно, проявился его деспотический характер. Он обратился к секретарю Ученого совета института (тогда специальных диссоветов не было, защищали на Советах институтов, факультетов): «Когда у него защита будет?». Она ответила, что восьмая очередь, и это будет где-то ноябрь. А обсуждение прошло где-то в феврале. Он ей и говорит: «Ставьте на июнь». «Так ведь на июнь у нас совета не запланировано, — отвечала секретарь совета, — в июне у нас уезжают в командировки, в полевые исследования...». Сергей Павлович: «Ничего, задержим». Только и всего. Но главное, что он никому не навредил, никого не сдвинул, люди не были обижены. И диссертацию я защитил.

Ну, а к тому времени выяснилось, что писать работы по философии можно, а вот печатать — тебя не печатают. Философия была, так сказать, священная корова, это же Маркс, Энгельс, Ленин, любое отступление — ревизионизм и прочее. Поэтому меня не печатали. Даже когда работу принимали, то говорили: а вот это вычеркните, причем как раз то, что там, собственно, и было новое. Я им говорил: «Так зачем тогда это печатать, когда там одно и то же будет, все то, что уже давно всем известно?».

В результате мне пришлось переключиться снова на этнографию. К тому же в Институте этнографии создали группу по истории первобытного общества, потом она превратилась в сектор истории первобытного общества, и я в нем стал работать по совместительству. Проработал 30 лет в Институте, публикаций было сколько угодно, все публикации сектора публиковались, короче, проблем не было.

А философию почти что невозможно было печатать. Кое-где я, конечно, пытался, но не получилось. Ну а философией я занимался, конечно, потому что я читал лекционные курсы, спецкурсы, я их разрабатывал, излагал. А надо сказать, как это ни странно, тогда была мода на авторские курсы. То есть, человек должен был читать курс философии не по учебнику, а свой собственный курс. То есть фактически учебник, так это получается. Я этим и пользовался. Во-первых, начиная с 1962 года я заведовал кафедрой, так что меня никто не контролировал.



Ю.И. Семенов среди сотрудников Института этнографии АН СССР. Слева направо: Н.Н. Чебоксаров, И.О. Гохман, В.Р. Кабо, Ю.И. Семенов, П.И. Пучков. МАЭ (Кусткамера). Ленинград, 1960-е годы. // Из личной коллекции Л.Ю. Семеновой.



**У.Н., Т.П.:** Заведовали кафедрой философии в Рязанском меде?

**Ю.С.:** Да, пять лет заведовал кафедрой в Рязанском медицинском институте имени академика И.П. Павлова. Кстати, это же сначала был Московский медицинский институт, потом его перевели в Рязань. А по философии я сам детально разрабатывал курсы, читал их. Но почти ничего не печатал. Потому что невозможно было.

Однажды я написал работу по теории познания, где-то там около 10 печатных листов, но нигде ее напечатать не мог. Или до сих я пор помню историю с Госполитиздатом. Вдруг мне предложили написать учебник по историческому материализму, попросили дать проспект, расписать главы, разделы, проблемы. Ну, я написал, представил, а они мне и говорят: «Вы понимаете, у вас совсем не так, как в других учебниках». На это я, разумеется, ответил: «Скажите, а зачем же тогда вообще писать, если то же самое?». «Ну знаете, не пойдет, мы бы с удовольствием взяли, но мы под контролем таким, это, конечно, не цензура, но нас интересует позиция ЦК, там все строго контролируется... И поэтому не пойдет, к сожалению». Вот вам, видите. Да и статьи с трудом проходили.

**У.Н., Т.П.:** Не могли опубликовать статьи по философии?

**Ю.С.:** Ну, конечно, по философии. А по антропологии, по археологии публиковал много. Я ведь потом написал книгу по происхождению брака и семьи (*Семенов 1978*). Потому что в секторе нужна была работа, отчеты, меня попросили, ну я и написал. А потом уже написал работу «На заре человеческой истории» (*Семенов 1989*). Но сначала же, помните, у меня вышла книга «Как возникло человечество».

А было это так. Когда закончилось заседание по защите докторской диссертации, Сергей Павлович предложил совету мою работу, вот эту книгу «Возникновение человеческого общества» (*Семенов 1962*), которая вышла еще в Красноярске, рекомендовать к публикации в издательстве «Наука». Потому что, говорит, вы сами понимаете, книга вышла тиражом 500 экземпляров, она почти что не существует. Совет ее рекомендовал, и, вероятно, если бы Сергей Павлович был здоров, ее сразу бы и напечатали. Но, к сожалению, у него произошел инсульт, он стал немощный, так сказать, и вынужден был покинуть институт, выйти на пенсию. Вот поэтому в издательстве затянули, попросили меня сократить в два раза, но я отказался. Сказали, вы если сократите, мы вам гонорар выплатим, а вот если такой большой объем, гонорар платить не будем. Я говорю: «Не платите, но пусть выйдет полностью». Книга вышла в 1966 г., причем с большими изменениями и дополнениями, которые я за это время сделал.

Ну а потом я писал почти половину первого тома «Истории первобытного общества» (*Семенов 1986: 73–129*). Это издание наш сектор готовил, три тома. Я написал также две главы во втором томе. А потом решил это оформить как отдельную книжку «На заре человеческой истории», потому что за время, прошедшее с 1960-х по 1980-е годы, многое изменилось.



Когда я в самом начале пытался реконструировать процесс становления общества, я опирался на данные о сообществах животных, которые содержались в клетках или в зоопарках. А здесь началось впервые в 1960-е и последующие годы исследование поведения животных и их гregarных организаций в условиях естественных. И к тому времени был накоплен гигантский материал. Это во-первых, а во-вторых, долгое время не было почти никаких работ по экономике первобытности, по которым можно было бы восстановить, реконструировать первые этапы развития экономических отношений. До того у меня были сказаны общие фразы, так сказать, общие соображения, но здесь уже тоже был накоплен огромный материал. Вот как раз я и включил это все в книгу «На заре человеческой истории», так что она стала огромным шагом вперед. Даже дело не в находках различных там людей.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, как-то вы говорили, что в книге «На заре человеческой истории» сделали акцент на формировании экономических отношений, а не брачно-семейных. И это, как я понимаю, важное отличие новой книги от предыдущих?

**Ю.С.:** Да, дело как раз в том, чтобы понять, как формировались отношения собственно человеческие. Для этого нужно было обуздать животные зоологические инстинкты, то, что называется зоологическими индивидуализмом. Ведь все инстинкты животных — это забота только о самом себе. Ну, пищевой инстинкт, половой инстинкт, инстинкт самосохранения. Единственное исключение, да и то у отдельных животных, так называемый «родительский инстинкт» (либо материнский, либо родительский).

И поэтому, когда формировался коллективизм, нужно было обуздать, поставить в социальные рамки все эти инстинкты. Тогда и возникло это знаменитое табу, запреты на определенные действия, введены ограничения, произошло обуздание пищевого и полового инстинкта.

Так вот до этого было хорошо известно, как ограничили половые инстинкты. Было множество этнографических данных про табуирование половых отношений, становление брака и семьи. А здесь я получил возможность восстановить и то, как ограничивался пищевой инстинкт, как возникали отношения распределения, отношения коллективной собственности на пищу. Вот это самое главное.

**У.Н., Т.П.:** Тогда же находка в пещере Шанидар («Шанидар I») была сделана, как мы понимаем, появилась другие находки?

**Ю.С.:** Конечно, все эти находки я использовал. Ну там совершенно понятно, человеку 50 лет, у него, видимо, очень давно ампутирована одна рука, он был калекой, кроме того, у него и других повреждений масса. И он жил, хотя себя не мог обеспечивать, и прожил бы еще больше, если не обрушился бы свод пещеры, и он попал под камни. То есть о нем заботились, и это особенно наглядно стало видно. Были и другие примеры людей с тяжелыми ранениями, которые выздоровели, но оставались долго на иждивении коллектива. А до этого почти таких находок не было, за исключением, пожалуй, находки во Франции (в пещере Ля Шапель): у того человека был позвоночник окосте-



нелый, то есть он не мог ни нагнаться, ни есть нормально и прочее, и тоже до 60 лет дожил. Также о нем заботились.

**У.Н., Т.П.:** То есть, фактически, это и есть возникновение морали?

**Ю.С.:** Ну конечно. То есть, во-первых, началось с запрета, а запрет был простой. Вот тут в чем дело. По поводу данных о поведении животных в естественных условиях — очень же много появилось работ о шимпанзе. Во-первых, шимпанзе и другие обезьяны, как считалось раньше, это же животные растительоядные. Поэтому особенно проблемы распределения пищи не было, потому что они сидят на разных деревьях, они не соперники друг другу. Ну, а потом выяснилось, что иногда шимпанзе охотятся на животных. Это редкая вещь. Вот здесь-то и возникла проблема распределения. Обычно все пожирала самые крупные самцы, даже если не они добыли животное, а другие. Отбирали, ели, вот и все. То есть, короче говоря, действовал принцип, так сказать, простой — сильный получал то, что он хотел, и больше ничего.

У шимпанзе в естественных условиях также нашли использование естественных орудий — камней, палок, дубин и так далее. Но это, опять же, от случая к случаю. А ведь наши предки, которые были ближе всего к шимпанзе, где-то 5 млн. лет тому назад стали переходить к наземному образу жизни. Сами-то шимпанзе — животные полудревесные, полуназемные, но большую часть проводят на деревьях и одну треть примерно на земле. А тут переход к наземному образу жизни. А так как у шимпанзе нет ни клыков, ни когтей, то в результате они оказались беззащитными от хищников, которыми изобиловала наземная поверхность, и от которых они раньше прятались на деревьях. На деревьях-то нет хищников, почти все хищники наземные. И поэтому потребовалась защита.

Вот они стали систематически использовать камни и палки для защиты от хищников. Но для этого им нужны были свободные конечности верхние, произошел переход к прямохождению, возникли вот эти предлюди — австралопитеки, где-то 5–6 млн. лет назад. А потом эти ранние предлюди стали уже использовать камни и палки для добычи, для того чтобы убивать животных, стали, как видите, хищниками, хотя не оставили и растительоядной жизни. Для всего этого нужны были орудия, потому что нужно было разделять туши крупных животных — они ведь убивали гиппопотамов, бегемотов. А у них, опять же, ни когтей, ни клыков, значит, нужно использовать только орудия каменные, с острыми краями. А найти такие было довольно трудно, надо было искать. Ну, когда они возились с этими камнями, то видели, как камни бьются о камни, возникают камни с острыми краями, которые могут быть использованы. Они стали колотить камни о камни и подбирать осколки, которые подходили для того, чтобы их использовать. Вот и все.

Ну, вполне понятно, что так как у них мышления не было, то результат получался чисто случайным. Если повезло, то появлялся камень с острым краем. А не повезло — опять бери и снова колоти. То есть, эта деятельность обеспечивала их в какой-то степени, но делала невозможным дальнейший прогресс. Вот тут и стало зарождаться мышление. Программа — как конкретно действовать, чтобы добиться желаемой цели. А как это сделать, ведь



планировать-то животные не могут, предвосхитить-то они не могут. Здесь же нужно абсолютно новое, создание того, чего нет в мире. А для этого нужно знать о том, каков будет результат, а для этого нужно создать образ вещи, которая еще не существует. И стало возникать мышление.

А дальше для того, чтобы обеспечивать прогресс, нужно, чтобы все обеспечивались мясом, а не только самые крупные и сильные. А для этого нужна была ликвидация того, что называется доминированием, когда сильные животные получают то, что хотят, а слабые остаются без еды, то есть нужно было выравнивание. И первый запрет был такой: убитое животное никто не смеет взять и утащить куда-то, съесть всем только на месте, только здесь. Доступ к мясу должны были получить все до единого. Вот самое простое пищевое табу: никто не мог утащить и не имел право отгонять никого. С этого все началось. Иначе говоря, пища стала общественной, коллективной собственностью, к ней был гарантирован доступ любому.

Возникла коллективная собственность. Вот об этом я как раз и написал в книге «На заре человеческой истории». До этого просто не было данных, а тут как раз все эти открытия дали возможность реконструировать процесс. Данные об этой пещере Шанидар, и многие другие находки, показали, что калеки получали столько же, сколько взрослые, молодые, здоровые мужчины, потому что иначе нельзя — пища общая. Они имеют право на нее в силу того, что они принадлежат к этой группе.

Вот как раз этого у меня не было в прежней книге [«Как возникло человечество»], потому что не было материала. Можно было только гадать, а вопрос в том, как конкретно?

Кстати, между прочим, самое забавное, что это предвосхитил в какой-то степени Редьярд Киплинг. У него есть такая песня «Закон Джунглей» о волчьей стае. В реальности у волков господствует доминирование. Но у Киплинга это так, что господствует запрет: нельзя ничего утащить, ешь только на месте:

«Добыча Стаи — для Стаи; каждый волен на месте поесть.  
Смертная казнь нечестивцу, кто кроху посмел унести!»

Так что он предвосхитил в каком-то смысле.

С самого начала возникли запреты, и этим был в основном обеспечен коллективизм. А позитивные нормы возникли уже позднее. Так же с отношениями между полами: вначале нормы носили чисто запретный характер, возник запрет. Я в книге про брак всю эту картину нарисовал, показал, потому что все это наблюдалось много раз, был огромный материал по отношению между полами, про запреты.

А по первобытной экономике данных долго не было, и тут они появились. И стало понятно, какой была одна из самых простых форм распределения добычи. Люди садятся в кружок, появляется большой кусок мяса. Этот кусок поступает первому человеку, он отрезает столько, сколько может положить в рот, и передает второму, а сам пока жует. Второй отрезает столько же и передает и так далее по кругу. Когда дошли до первого он уже прожевал и от-





резают второй кусок, и опять вот этот кусок мяса ходит по кругу, пока кто-то не перестает отрезать, он уже наелся.

Кстати, между прочим, помните, стихотворение Пушкина «Песнь о вещем Олеге»: «Ковши круговые, запенясь, шипят, На тризне плачевной Олега». Помните? Круговые ковши — один отпил глоток, передает ковш, потом следующий и так далее. Этот самый ранний принцип оказался настолько живуч, что сохранился вплоть до Киевской Руси. Круговые чаши — они ведь почти везде были.

**У.Н., Т.П.:** А в книге «Происхождение брака и семьи» вы нарисовали картину появления половых регуляторов, соответствующих социальных институтов?

**Ю.С.:** Видите, в чем дело, у нас же господствовала схема, которая была создана Морганом, согласно которой вначале был промискуитет. Когда говорят об этом этапе, считают, что это какое-то безобразие. Ничего подобного. Это означает только, что нет никаких норм, которые регулируют отношения между полами. Только и всего. Просто нет норм. Однако ясно, что нерегулируемые половые отношения приводили к конфликтам, скандалам, дракам. Это мешало жизни коллектива, производственной деятельности. Поэтому нужно было нормирование.

И знаете с чего все началось? Просто-напросто за какое-то время до серьезной работы, охоты, производства чего-то — полностью запрещались всякие половые отношения. Заканчивалась охота — запреты снимались, потом снова вводились. То есть были периоды полной агамии, точнее акойтии, потом они снимались, и отношения опять не регулировались.

Этот запрет называют агамным, но брака-то тогда еще не было. Поэтому точнее это называть «акойтией», запретом на половые отношения. К чему это привело? Ограничения нарастали внутри каждого коллектива с развитием производства, и люди стали искать партнеров из других коллективов. И это дало возможность полностью запретить отношения внутри группы людей. Вот тогда-то она и стала родом. Род — это группа людей, где абсолютно запрещены отношения между полами. Даже не вступление в брак, а любые вообще половые отношения. Брак уже возник потом.

А потом у Моргана была такая схема — промискуитет, потом групповой брак (две формы его), а потом индивидуальный брак между индивидами. Индивидуальный брак тоже был двух видов. Один вид брака — это когда брачующиеся совершенно свободные и равноправные, нет господства ни мужчины, ни женщины. А брак классового общества — это где мужчины господствовали в семье. Вот этот второй вид брака Морган называл моногамным, хотя этот тип господствует и в семьях, где полигамия, даже еще в большей степени, поскольку там еще больше неравенств в отношении между полами (женщина может иметь только одного мужа, а муж может иметь десяток жен). Такой тип брака я, например, предпочитаю называть «патриархическим».

Надо сказать, что Морган неправильно понимал групповой брак, он представлял его как сумму индивидуальных браков. Скажем, группа из трех



мужчин и трех женщин. Так вот первый мужчина является мужем и первой женщины, и второй, и третьей и так далее... Но так не было. Тогда индивидуальных браков не было вообще. Это были отношения между группами людей. Два рода составляли дуальную организацию. В каждом роде были запрещены отношения между полами, и тем самым у них оставалась возможность искать партнеров только в другом роде. И больше ничего. Это и есть групповой брак. Норма — искать партнера в соседнем, в союзном роде. Это и называется «дуально-родовой брак». А уж как там договаривались между собой, это никого не интересовало. То есть, между партнерами никакого индивидуального брака не было — могли всю жизнь, вероятно, могли на неделю, могли на час, это дело личное, в которое никто не вмешивался.

Только тогда возник индивидуальный брак, когда началась связь между отдельными людьми более-менее прочная, которая, кстати, была еще и обществом санкционирована. Но это уже моя схема.

**У.Н., Т.П.:** Это как раз логика эволюции института брака, которую вы впервые показали в книге?

**Ю.С.:** Ну конечно, в этом-то и дело. Во-первых, я показал, что групповой брак — не сумма многоженства и многомужества, а это отсутствие какого бы то ни было индивидуального брака. Только потом возникает индивидуальный брак. Причем действуют нормы и те, и другие. То есть, чтобы вступить в брак, нужно вступить в брак только с членом иного конкретного рода. Потом, когда роды распались, возникли фратрии, то можно вступить в брак с представителем другой фратрии (а фратрии — потомки одного рода).

Вот эту схему я там как раз и отстаивал. Она ведь до сих пор не принимается. А почему? Потому что западные антропологи, когда они убедились, что Морган был неправ, что не было ни кровнородственной семьи, ни семьи пуналуа, и не было семей такого рода — заявили, что всегда был индивидуальный брак и больше ничего. Он уже, мол, у шимпанзе был и до сих пор существует, и никакой эволюции не было.

А тут и наши многие ученые начали писать, что вот западные ученые, мол, правы, стали ориентироваться в этих подходах на Запад. И до сих пор у нас все это в социологии принято, что индивидуальный брак — это природное, биологическое явление, без него нельзя.

Да ничего подобного. Природное биологическое явление — это отношение между полами. А социальная организация отношений полов — чисто социальное явление. Вначале не было никакого порядка. Потом стали возникать табу. Потом возник дуально-родовой брак. Потом стал внутри возникать индивидуальный брак. Эту схему я и изложил.

Потому что других-то нет схем. Либо Морган, либо ничего. А Морган, вроде, опровергнут. Но тут вот в чем дело. Конкретная схема у него опровергнута. А сама идея последовательной смены стадий промискуитета, группового брака и потом индивидуального брака — она-то верна. Только в других формах. И брак не так понимается. Вот и все.



Но интересно, что это в советское время нельзя было отрицать, ведь Энгельс же принял эту схему. Самое забавное, что как раз моя единственная статья, которая была напечатана в журнале «Вопросы философии», это была статья, где я критиковал Энгельса, и показывал, что схема Энгельса устарела.

**У.Н., Т.П.:** Как раз в отношении брака?

**Ю.С.:** Ну, конечно, в отношении брака. Она почти во всех отношениях устарела, к сожалению. Он же не мог перепрыгнуть за уровень наук своего времени. В том-то и дело, что Маркс и Энгельс в вопросах первобытности были во многом не правы — и в отношении полов, и во многих других вопросах. Они просто руководствовались материалами и точками зрения, которые в то время господствовали. И понятно, они же не занимались этим специально. Недаром же Энгельс написал, помните, что делал свою работу [«Происхождение семьи, частной собственности и государства»] «по материалам книги Морган «Древнее общество». Он не скрывал этого. В целом следовал Моргану, хотя многое добавил, уточнил, много умного написал. Но в целом ошибка была.

Ну а дальше, как понимаете, началась перестройка, официальный марксизм рухнул, зато открылась для марксистов возможно писать все, что они хотели. И у меня появилась возможность писать и публиковать книги по философии. Но я не отказался от этнографии, одна из моих последних работ была посвящена развитию первобытной экономики — «Происхождение и развитие экономики» (Семёнов 2014).

После 1991 г. я получил полную возможность писать по философии. И уже этнографией занимался меньше. К тому же в этнографии уже трудно было что-то принципиальное добавить к тому, что я уже написал, да и невозможно.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, расскажите пожалуйста, когда у вас возник интерес к проблеме азиатского способа производства?

**Ю.С.:** Он возник еще в институте, когда на первом курсе я изучал историю Древнего мира и перечитал все учебники по истории Древнего Востока — Авдиева, Струве и других. И обратил внимание на то, что в предисловиях заявлялось, что на Древнем Востоке общество было рабовладельческое, которое базируется на рабском труде, но более примитивное, чем античное. Античное это, так сказать, расцвет рабства, когда оно приняло самые современные для того времени формы, а на Востоке рабство было еще раннее, недостаточно изжившее архаизмы и так далее. Но потом я начал читать главы этих же учебников, и там было ясно написано, что рабов на Древнем Востоке было очень мало, использовали в основном их в сфере услуг (домашние слуги), в производстве они почти не использовались, и что главным производителем материальных благ были крестьяне, которые жили общинами. Их, этих крестьян, конечно эксплуатировали, три шкуры с них драли. Но что это за форма эксплуатации? Ну, не рабство же. А какая? Феодализм или что? Крестьян эксплуатировали и в Европе в Средние века. А на Востоке тогда что? В чем отличие? То есть, не получалось.



И меня это страшно заинтриговало. Я постарался узнать историю вопроса, прочитал все что, было о дискуссиях по азиатскому способу производства, о том, что три точки зрения обсуждались. Одна — что это феодальный способ производства. Но ее не приняли, потому что получалось, будто феодализм был чуть ни до рабства, не вторая, а первая классовая формация. А античность тогда как же? Вот, угроза марксизму.

В общем три точки зрения. Одна — феодализм, вторая — рабство, а третья — это азиатский способ производства, о котором писал Карл Маркс. А Маркс ведь как писал? «Азиатский» способ. Почему не феодальный, почему не какой-то конкретный? Материала-то у него не было. В XIX в. об экономике Древнего Востока тогда почти ничего не знали. Но он понял только простую вещь, что ни капитализма там не было, ни рабства, ни феодализма. Какой-то особый способ производства. И он чисто условно назвал его «азиатским», потому что он был в основном распространен в Азии. Вот и все.

Это все меня заинтриговало. И я написал статью на эту тему, о том, что не было рабовладельческого способа производства в Древнем Востоке (Семенов 1957: 237–260). Тем более, что бывали такие общества Древнего Востока, где вообще рабов никаких не было, то есть полностью. В таких случаях, когда рабов не было, у нас писали, что это было, мол, «раннерабовладельческое» общество. Вот так — если рабов не было никаких, значит это «ранние рабы».

**У.Н., Т.П.:** Хорошо придумано!

**Ю.С.:** Ну я и говорю, великолепно. Подгоняли, так сказать, под схему. Помните, дискуссия же 1930-х годов кончилась тем, что появилась «История ВКП большевиков. Краткий курс», а в ней четвертая глава, где было сказано, что за первобытно-общинным строем последовал рабовладельческий. И все. И те, кто был иного мнения, предпочитали помалкивать, даже если они сохраняли какую-то другую точку зрения. А большинство как-то быстро приспособилось. У нас, знаете, умели приспособливаться.

До сих пор помню, сессия ВАСХНИЛ была [1948], на которой обсуждали доклад Т.Д. Лысенко. Тогда он сделал доклад, началось обсуждение, и некоторые выступили с критикой доклада. А на следующий день, чтобы прекратить критику, председательствующим был задан вопрос: «А товарищ Сталин читал доклад, и как он к нему отнесся?» Было сказано, что товарищ Сталин читал и полностью одобряет. После этого часть тех, кто выступил в первый день с критикой Лысенко, тут же вышли и покаялись. Мол, все они глубоко ошибались, все они поняли глубину своих ошибок, что оказались в плену буржуазной идеологии и так далее.

Один только потом выступил заново и продолжил подвергать жесткой критике позицию Лысенко. Это был Рапопорт — крупный генетик, во время войны командир десантников, военный, из морской пехоты, который воевал лихо и, между нами говоря, и тут не боялся ничего. Правда, его выгнали с работы, он где-то подрабатывал в каких-то экспедициях — и так, пока не рухнула лысенковщина. Но ведь не побоялся выступить уже после того, как сказали, что эта точка зрения поддержана Сталиным.



И здесь тоже, кто был сторонником концепции азиатского способа производства, практически все покалялись.

Надо сказать, что моя критика рабовладельческой модели на Востоке была абсолютна правильна. А вот решение позитивное было неверное. Дело в том, что я исходил из того, что фактом является существование только трех форм эксплуатации: рабства, феодализма и капитализма. Четвертой, были тогда все уверены, быть не может. И поэтому я заявил, что на Древнем Востоке была смесь, синтез примитивного феодализма и примитивного рабовладения. Это была ошибка, но что делать.

**У.Н., Т.П.:** А как вам удалось опубликовать эту статью, ведь в ней критиковалась официальная точка зрения?

**Ю.С.:** Моя статья вышла после XX съезда. До этого и подумать об этом было нельзя — всех бы посадили, кто позволил такое. Написана работа была в 1956 г., а вышла в 1957 г. в сборнике «Ученые записки Красноярского института». Там просто хороший был народ, статья понравилась. А в то время у нас ненадолго разрешили институтам печатать научные сборники на местах, без посылки в Москву. Правда, через два года спохватились, и был дан приказ посылать все в Москву на утверждение и только после этого печатать. Мне потом так и сказали, что эту статью в Москве нигде бы не опубликовали. Хотя уже за это не сажали, а просто так, запрещали со страху.

Но надо сказать, что я был не одинок. В ГДР в этом же 1957 г. вышли две книги исследовательницы [Лизелотты] Вельскопф — исследовательницы Древнего Востока, которая пришла к тем же выводам, что рабство не играло существенной роли. Это было в ГДР, там тоже жестко было, но все-таки книгу опубликовали, даже две книги. Но на этом все пока и закончилось. А уже в 1964 г. началась новая дискуссия об азиатском способе производства. Так что я опередил их, так сказать, на семь лет.

Тут вмешались в дискуссию французские историки, которые заявили, что, конечно, рабовладения там, на Древнем Востоке, не было. И это обсуждалось потом на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве в 1964 г. Я руководил секцией на этом конгрессе, и у меня должно было состояться два доклада французских, как раз сторонников концепции азиатского способа производства на Востоке. Правда, авторы не приехали, не знаю почему. Но эти доклады, вернее, тезисы докладов, были опубликованы в журнале «Народы Азии и Африки». И после этого началась дискуссия.

Дискуссия длилась три или четыре года, были совещания, опять эти же три точки зрения. Журнал «Народы Азии и Африки» активно печатал материалы, я в ней участвовал, пытался найти, все-таки, что же это было на самом деле. То, что там не было рабовладельческого способа, я понял тогда. А что было? И долгое время не мог все-таки найти. Но только нашел одно, что способов эксплуатации существует не три, а где-то штук ... двадцать.

Ну, а тут еще возникла у меня проблема вот такая. Стало как-то ясно, что у нас социализма в помине нет, а существует какой-то неизвестный обще-



ственный строй. Что это за общественный строй? То, что социализма не было, я понял. Ну, а что это за строй был, долго не понимал.

И тогда, пытаясь разобраться с азиатским способом производства, я стал искать литературу об обществах, в которых этот способ производства был бы только один, остальных не было, потому что они портили картину. Дело в том, что хотя на всем Древнем Востоке этот способ был господствующим, но кроме него было еще 3–4 способа, и они мешали понять, в чем дело, заслоняли. А я нашел общество, где был только один такой способ производства. И тогда все раскрылось, и стало ясно, что это такое. И стало вдруг ясно, что и у нас произошло. Вот почему у нас эту дискуссии терпеть не могли, и был окрик сверху — «прекратить». Нет, надо сказать, что никого не посадили, даже никого с работы не выгнали, а рот заткнули всем.

**У.Н., Т.П.:** А в какой форме на этот раз вторую дискуссии об азиатском способе производства прервали? Просто перестали печатать?

**Ю.С.:** Да. Указание было из ЦК, чтоб прекратить всякую глупую дискуссии. К тому же они тогда мобилизовали несколько крупных востоковедов, которые написали, что все понятно, там рабовладение, причем это были не какие-то люди, а хорошие специалисты. Поверили в это, или просто так согласились написать, трудно сказать. В итоге они просто победили при помощи ЦК.

Понятное дело, ведь каждый раз, когда дело доходило до нашего строя, когда разрабатывали проблему азиатского способа производства, невольно сопоставляли и видели, что у нас примерно то же самое. Самое забавное, что еще в XIX в. некоторые общества с азиатским способом производства назывались «коммунистическими». Так, например, называли общество инков в Перу, так и писали, что это коммунистическое общество.

То есть, есть класс господствующий, он управляет, планирует и так далее. С остальных налоги берут, они на них работают. Даже Маркс где-то в одном месте написал о перуанском коммунизме. Он, правда, просто попутно, он не знал этого. Какое там коммунистическое общество, это же жесточайший деспотизм был, причем не меньший, чем у шумеров, или в Египте!

**У.Н., Т.П.:** А какое общество вы нашли, которое было чисто «азиатским», или «политарным», как Вы обозначаете?

**Ю.С.:** Общество Буганды. Было такое королевство небольшое Буганда, ну как небольшое — 1 млн. человек, а потом выросло до 5 миллионов.

Это территория нынешнего государства Уганда. Вот там четко и ясно было, что никаких других форм, кроме «азиатского», не было. Там была очень любопытная вещь. Во главе Буганды стоял правитель — кабака (имел такой титул), который был неограниченным повелителем Буганды и имел право на жизнь и смерть любого подданного, даже если за ним никакой вины не числилось. Время от времени тот кабака должен был проводить такое мероприятие — рассылать отряды войск по всей стране, которые хватили всех, кто попадался им на пути. Потом всю эту публику сгоняли во двор кабаки, выходил кабака и говорил: «Пополам разделить, вот этих отпустить, а этих



казнить». Вот так. За что? А ни за что, так полагалось. И если кабака этого не делал, то такого кабаку могли и убрать. Кому такой кабака нужен, если он даже убивать толком не умеет?

В общем, в этой Буганде постепенно возникало государство, это был центр такой. Потом маленькие политархии и протополитархии стали присоединяться, их завоевывали, население росло — где-то там с 10 тысяч до 100, потом до 1 млн., наконец, достигло 5 млн. человек. Губернаторами на местах оставляли обычно бывших господ этих подчинившихся политархий. Вначале начался террор против рядовых людей, но потом пошел террор против губернаторов — их всех казнили и заменили ставленниками кабаки.

Ну, это ведь как у нас в 1930-е годы, помните, террор — сначала террор против рядовых граждан, а потом уже в 1937–1938 г. — две трети ЦК было расстреляно. Всех до единого расстреляли. Первые секретари обкомов, крайкомов были расстреляны. И в Китае то же самое было — борьба с правыми элементами, это с рядовыми.

До сих пор я помню, как мой знакомый, который учился в Пекинском университете, рассказывал мне о том, что во время борьбы с правыми элементами на их студенческую группу прислали разнарядку: выявить трех врагов народа, исключить их и послать на работы. И вот они обсуждали, кого выдвинуть во враги народа. Никому не хотелось, но надо. Партия требует, куда денешься.

А потом началось то, что получило название «культурной революции». «Огонь по штабам». Пострадали председатель Китайской народной республики Лю Шаоци, генеральный секретарь ЦК партии Китая Дэн Сяопин, почти все маршалы китайской народной армии и так далее. Вот как это называлось?

Но надо сказать, что эта кампания была менее кровавая, чем сталинская, в которой никто не выжил из крупных. А Дэн Сяопина отослали куда-то там в провинцию чистить, что говорится, конюшни. Правда, через несколько лет понадобился хороший организатор, его оттуда взяли и снова назначили на должность премьера, ввели обратно в ЦК КПК. Но он, видите, по-прежнему продолжал свою линию, и его опять сняли, пока не умер Мао Цзэдун. Потом он стал главой Китая практически, хотя не занимал почти никаких постов. Кроме одного, он был начальник военной комиссии ЦК КПК, то есть верховным главнокомандующим китайской народной армии. А это была важная должность, на самом деле. Там же были генеральные секретари, председатели республики Китая и т. д. А он был просто председатель военной комиссии, но держал в руках все. А потом он и от этого отказался. Но к нему прислушивались до самой смерти.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, а вы можете вспомнить, когда у Вас мысль о схожести СССР и восточных деспотий стала возникать?

**Ю.С.:** Когда я эту Буганду увидел, вот об этих репрессиях прочитал, так сразу картина и прояснилась. И не только у меня. Я написал статью о Буганде, где у меня все были расставлены точки на «i», хотя там не было ни слова об азиатском способе производства. Статья имела такое маскировочное название — «Об одной из форм социально-политической организации стран Азии»



и Африки». В самом Институте этнографии, надо сказать, свободно было, сектор истории первобытности ее рекомендовал, а Ученый совет утвердил к печати. Но дальше она пошла в издательство «Наука». А заведовал отделом этнографии и антропологии там некий Бобрик. Очень толковый и умный человек, в принципе, мне приходилось с ним не раз иметь дело. Так он мне сказал: «Юрий Иванович, ваша статья не пройдет. В ней, знаете ли, есть какой-то неуловимый подтекст. Вы пишете вроде бы о Буганде, а имеете в виду совсем не Буганду...». Я ему говорю: «Подождите, да там только Буганда — все факты я только оттуда беру, никаких других нет». А он мне: «Знаете, нормальный человек поймет, о чем речь идет». Я ему и говорю: «Ну хорошо, “неуловимый подтекст”. Но как вы тогда его уловили-то?». Прошу его: «Так и напишите, что статья не годится». Но он четко ответил, что официально никаких отказов писать не будет, просто сборник под разными предложениями не будут печатать, будут тянуть бесконечно (мол, финансирования нет, бумага закончилась), пока моя статья не будет заменена на другую. Я написал другую статью, и сборник был тут же напечатан.

В это время в Институте востоковедения был крупный экономист Виктор Георгиевич Растяжников. Он про эту статью знал и, когда готовил какой-то сборник по экономике стран Азии, то предложил мне немножко ее сократить и поместить, но тоже под каким-нибудь камуфляжным названием. А так как ему доверял и директор Института востоковедения, и прочее начальство, а он сказал, что там ничего крамольного абсолютно нет, то статья вышла.

**У.Н., Т.П.:** Но статья, получается, несколько лет пролежала, как говорится, в столе?

**Ю.С.:** Да, пролежала. Она написана была где-то в 1974 г., а опубликована была то ли в 1979, или 1980 г. в этом сборнике под редакцией В.Г. Растяжникова (Семенов 1980: 102–130). Он тоже понимал, о чем речь идет прекрасно, и они все понимали. Если бы директор знал, не пропустил бы. И Бобрик прекрасно понимал, что могли бы, конечно, и не обратить внимания, пройти стороной, потому что не все же читают. А вдруг почтут?

С цензурой ведь было интересно. Дело в том, что запрещала печатать не официальная цензура, не «лито». Когда у меня эта первая статья по азиатскому способу производства выходила, я разговаривал с заведующим в Красноярске краевым лито. Он мне и говорил, что у них есть список того, чего нельзя пропускать. Вот, скажем, в каком-то городе есть пороховой завод, и если мы пропустим сведения об этом, то нас с работы выгонят и посадят. И больше ничего. При Сталине так было. А на счет науки у них никаких указаний не было. Это, он говорил, пусть ученые спорят, что правильно, что неправильно, это нас не касается. Так что была цензура самих журналов, институтов, Ученых советов, которые утверждали к печати, или, видите, некоего Бобрика, которого вообще никто не утверждал. А такой официальной цензуры почти не было, а вот внутренняя была. Предварительная цензура, конечно, существовала, они смотрели, не упоминается ли пороховой завод в городе Ачинске, например. А раз нет, то все остальное их не касается. Что там на Древнем Востоке? Да им плевать, это не их дело. Так они мне объяснили.







Г.Е. Марков, В.И. Васильев, Ю.И. Семенов (слева направо). 1980-е годы. // Из личной коллекции Л.Ю. Семеновой.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, открыто советское общество трактовать как неополитарное вы смогли, как мы понимаем, только после 1991 г.?

**Ю.С.:** Как только началась перестройка, я написал несколько статей в журнале «Восток», который к тому времени уже несколько раз менял названия (вначале «Народы Азии и Африки», потом что-то еще, в какой-то момент «Вестник востоковедения») (Семенов 1988: 151–165).

Между прочим, я одну статью очень любопытную поместил в этом журнале. Дело в том, что у нас в свое время одну работу Сталина, кстати, уже после съезда, хотели поставить в список литературы, рекомендательной для всех, кто изучает национальный вопрос. А я прекрасно знал, откуда вся эта работа. Дело в том, что откуда Сталин взял свое определение нации? Три элемента он забрал у Каутского, а четвертый он взял у Бауэра, другого австрийского марксистского социолога. Я Сталина ни в чем не упрекаю, потому что он просто тогда молодой марксист, его просили написать популярную брошюру, а он в это время был в Австрии. И конечно, он опирался на эти работы, они не были переведены на русский язык, и он использовал, больше ничего. И в статье я просто показал, откуда он это списал.

И как раз эта статья пошла в журнал «Народы Азии и Африки». Причем вначале у нее был один вариант, потом ее смягчили немножко, потом стали обсуждать на редколлегии в моем присутствии. А в редколлегию входил один крупный наш политический деятель, чуть ли не член ЦК, и он заявил, что моя статья антимарксистская и так далее. А потом взял и ушел, короче, чтобы без него решали, публиковать или не публиковать ее. Редактор добился в итоге от редакции решения, чтобы принять, но с исправлениями. Потом сам эти исправления внес, добавил там всяких цитат, чтобы показать, дескать, что это все и так давно известно (Семенов 1967).

Ну, я потом эту статью опубликовал, но уже во втором варианте, а не в третьем. Потому что она отличалась от этого журнального варианта. Но важно, что работу Сталина в список для изучения по проблемам нации ЦК решил не рекомендовать.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, а ваша работа «Россия: что с ней случилось в XX веке» когда была написана? И когда она в итоге вышла?



**Ю.С.:** Написана она была в 1990 или в начале 1991 г. Я пытался ее опубликовать, но у меня не получилось. В конце концов об этом узнали работники журнала «СОЦИС». Члены редакции попросили эту статью, она им очень понравилась, и они сказали, что добьются того, чтобы ее опубликовали. Но потом сообщили, что, к сожалению, не получилось. А почему? Рассказали, что членом редколлегии у них являлся в то время М.Н. Руткевич — член-корреспондент Академии наук СССР. И на заседании коллегии он заявил, что статья глубоко ошибочна, антимарксистская, и если она будет опубликована, то он немедленно подаст в отставку с поста члена редколлегии и обо всем сообщит в ЦК. И они не осмелились опубликовать.

В Институте этнографии в то время был один исследователь народов Севера, очень талантливый — Юрий Симченко. Он был моим близким другом. Каким-то образом он нашел деньги и стал печатать серию сборников под названием «Российский этнограф». Я ему предложил эту статью, но он попросил ее расширить. Я воспользовался этой возможностью и превратил статью, которая была на полтора печатных листа, чуть ли не в пять печатных листов. В итоге она вышла в одном из этих выпусков (20-й выпуск) тиражом где-то 100–200 экземпляров.

**У.Н., Т.П.:** Да, мизерный тираж. По этой причине, как я понимаю, эта работа долго оставалась неизвестной широкому читателю. Но в итоге вами была в 2008 г. подготовлена и издана большая книга, посвященная политаризму?

**Ю.С.:** Книга «Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России» — это не монография, это сборник моих работ разных лет, посвященных этой проблеме. В него вошла в том числе и моя первая статья, которая была опубликована еще в «Ученых записках» Красноярского педагогического института, потом статья, которую Растянкин опубликовал, про Россию большая статья, еще несколько статей. Сначала это было небольшое издание, потом 2011 г. мне предложили переиздать расширенный вариант в издательстве «URSS». В 2019 г. вышло уже третье издание (Семенов 2019), добавились новые главы, какие-то моменты я уточнил. По ряду вопросов у меня и сейчас уже несколько иной взгляд. Только у меня нет времени. И со зрением плохо...

**У.Н., Т.П.:** А в каких вопросах, Юрий Иванович, вы считаете, что необходимо внести изменения?

**Ю.С.:** Это как раз вопрос о России. Вот тут-то, опять-таки, я кое-что поменял. Точка зрения сейчас сходная, но немного другая. Теперь многое мне стало понятнее. До этого я не понимал.

**У.Н., Т.П.:** Вы имеете в виду дореволюционную Россию? А Вы не могли бы кратко об этом рассказать?

**Ю.С.:** Для этого ведь нужно изложить старую точку зрения, потом новую точку зрения. А это слишком займет много времени. Но в общем речь идет о Киевской Руси и не только. В первую очередь о том, как менялись социально-экономические отношения. До сих пор моя точка зрения состоит в том, что никакого феодализма в Древней Руси не было и в помине. Неда-



ром же это отвергали все русские историки до начала XX в., в частности, тот же В.И. Сергеевич в знаменитой своей работе «Древности русского права». Ведь только первым феодализм признал Н.П. Павлов-Сильванский в книге «Феодализм в древней Руси», да и то с большими оговорками. А потом вроде получилось хорошо: феодализм, капитализм, как полагается по марксистской схеме, и это приняли.

А на самом деле вначале в Древней Руси сложилось очень своеобразное общество. И оно было не очень удачным, в итоге обречено на гибель. И этот тип общества господствовал не только в Древней Руси, но во всей Восточной и Центральной Европе — в Болгарии, Чехии, Польше, Венгрии, Румынии и других. И всех их постигла одна и та же участь — они оказались добычей чужеземных завоевателей. Первой пострадала Русь, которая оказалась под властью монголов. После этого Болгария, которая оказалась жертвой Оттоманской империи. Потом все Балканы, потом Венгрия, которая частично перешла к Австрии, а часть захватила Турция. Потом Польша, которую растерзали. Видите, все до единого. Это был настолько неудачный общественный строй, что он просто был обречен на гибель. Видите, целая серия стран, и их постигла в итоге одна и та же участь.

Только одна страна самостоятельно освободилась от этой зависимости, и это связано с тем, что в ней возникли другие общественные порядки. Возник и утвердился политарный способ производства. Тогда она сплотилась, стала мощной державой, а остальные в итоге погибли. Вспомните, Болгарию освободила Россия. Чехию, если помните, Первая мировая война. Сербию тоже мы освободили. Они неспособны были освободиться от чужеземного ига самостоятельно.

**У.Н., Т.П.:** Вы писали, что этот тип — «нобиломаграрное» общество?

**Ю.С.:** Нет, я уже отказался от той точки зрения, нобиларного способа производства в России не было. Просто доминомаграрное, но, правда, своеобразное, с добавкой определенной. Результат своеобразного синтеза. Доминомаграрный уклад возник на предклассовой стадии, и этот тип общества никак не могло стать классовым. Потому что там шли бесконечные склоки споры внутри элиты — ни одна клика не могла допустить, чтобы власть перешла к другой клике. И поэтому все это мешало возникновению государства. И единственный выход был какой? Пригласить чужеземцев, варягов. И варяжский глава дружины становился князем. И это было удобно, потому что он ни с кем не был связан, он, так сказать, свободная личность, он ничейный.

И возник там особый военно-дружинный способ. Дружина эксплуатировала это возникшее княжество. И был союз между князем и этим боярством. А когда возникло государство, бояре перешли в контрнаступление, стали ограничивать власть князя. Возникла Новгородская, Псковская республика. А там, где этого не было, помните, было бесконечное деление, что и делало Русь собственно бессильной.

Это же произошло и в Польше. Там не исчезло единое государство, но король лишился всякой власти. И эти знаменитые паны делали, что хотели. Почему Польша-то исчезла? Ведь дошло до того, что вот эти паны, если они



были недовольны, имели законное право по конституции Польши создать военный союз для борьбы с центральной властью. Это было официальное их право, они не мятежники были, не преступники, а следовали конституции. И так происходило без конца, и поэтому она исчезла.

**У.Н., Т.П.:** А в России, после Ивана Грозного, сформировался какой строй — политарный?

**Ю.С.:** Он начал формироваться пораньше. Это уже началось при Дмитрие Донском, но крупный шаг был сделан Иваном III, которого, кстати, в то время называли Иваном Грозным. Это его сначала называли Иваном Грозным. Но потом внук оказался грознее, и тогда забыли, что первым Грозным-то был Иван III, он же Иван Великий. Вот именно он начал создавать политарные порядки. Тогда он присоединил Новгород, оттуда убрал всех бояр, а земли раздал своим людям, которые имели войска и должны были содержать воинов, армию дворянскую. И эти люди полностью от него зависели, они получили право собирать налоги, но частью и в свою пользу. Ну а потом, помните, прикрепили крестьян к земле, возникло крепостное право. А Иван Грозный уже просто укрепил этот общественный строй. Как раз вот эта знаменитая опричнина возникла.

**У.Н., Т.П.:** Укрепил террором?

**Ю.С.:** Да, террором, причем совершенно бесшабашным террором, когда могли просто явиться, убить всю семью боярина, помните, повесить всех, разграбить их как хотели. Он просто допустил полное беззаконие. А потом он просто взял и ликвидировал опричнину — просто все войска стали опричными. Он внедрил везде одни и те же порядки. До этого он был полным хозяином в опричнине. Потом стал полным хозяином всего Русского государства.

Не забудьте, что опричнина — это были не только отряды опричников, вот эта так сказать «госбезопасность», но были и опричные войска как просто армейские войска с воеводами. Только, в отличие в других, они подчинялись непосредственно Ивану Грозному, то есть не подчинялись ни Думе, никому другому. И, кстати, эти опричные войска действовали неплохо. А потом все войска стали опричными.

Так что, видите, первый этап — это этап доминомагнарный. Потом добавилась военная эксплуатация со стороны княжеской дружины. А потом началось становление политаризма, но своеобразного, который вначале был без крепостного права, а потом возникло крепостное право. И на первых порах дворяне были слугами государевыми, и если они переставали служить, то они лишались своего имения. А потом эти дворяне стали свободными людьми, и их имения перестали быть государственной платой за службу, а стали просто частными имениями. Это где-то началось в середине XVII в. и оформлено окончательно было в 1762 г. Манифестом о вольности дворянской. И тогда дворяне просто стали классом господствующим, полными собственниками земли и своих крестьян.

**У.Н., Т.П.:** Но при этом возникший тип общества все равно не был феодализмом?



**Ю.С.:** Нет, какой же это феодализм? Тут надо иметь в виду, что феодализм двух видов бывает. Ранний феодализм — это когда феодал, он же и государь, у него свои войска, отряды вооруженные, он и высший судья. А если у него были сюзерены, то они в дела его не вмешивались, они просто должны были ему помогать подавлять крестьян, если те начнут бунтовать. Вот эти союзы суверенов.

А потом уже стали возникать абсолютистские государства. И это уже другой феодализм. В этой системе феодал стал просто помещиком, землевладельцем. И, кстати, исчезло крепостное право. В том то и дело, что крепостное право зиждилось на праве государя-феодала. А когда он перестал быть государем, а остался только землевладельцем, крепостное право исчезло. Крестьяне могли уйти, но только при одном условии — они должны были свой участок продать или передать кому-то, кто на их месте будет работать на этого феодала. Так что видите, совсем другая система, похожая, но другая.

А русские помещики никогда государями не были, даже и судьями не были. Если только по мелочам, конечно — и судили, и били, и колотили. Помните, мать Татьяны в «Евгении Онегине»: «Била девок осердясь ... отдавала в солдаты... и все это мужа не спросясь». Но государыней она не была.



**В Центре по изучению межэтнических отношений ИЭА РАН. Слева направо: Ю.И. Семенов, П.М. Алексеев, Г.П. Лежава, М.Н. Губогло. Начало 2000-х годов. // Из личной коллекции Л.Ю. Семеновы.**

**У.Н., Т.П.:** И все-таки российское общество перед революцией как можно определить, каким термином?

**Ю.С.:** Капитализм, но особый — «периферийный капитализм», конечно. Россия была в долгу как в шелку. Это была страна с самым большим долгом в мире. Вот потому она и вынуждена была подчиняться и Франции, и Англии. И помните, как спасли Францию? Немцы же под Марной стояли, и союзники заставили Россию неготовой двинуть российские войска в Пруссию, и они были разгромлены. Генерал Ренненкампф был разгромлен, но они тем самым отвлекли часть немцев, немцы не смогли реализовать успех под Марной, они потерпели поражение. И Франция отстояла позиции.



А Россия в начале XX в. уже была почти полуколонией. Об этом, кстати, прекрасно сказал когда-то бывший министр внутренних дел России Иван Николаевич Дурново. Он написал в 1914 г. записку Николаю II (кстати, можете поздравить Николая II, его именем назван аэропорт в Мурманске, Путин подписал указ, 42 аэропорта получили специальные имена, и аэропорт в Мурманске теперь назван именем Николая II). Так вот этот самый Дурново написал Николаю, что ни в коем случае не связывайтесь в войну с Германией, как бы ни настаивала Франция, ни в коем случае. Он же был министром внутренних дел, и знал все не по официальным сводкам, а по данным агентуры. Россия, он написал, будет терпеть поражения, возникнет всеобщее недовольство, российские крестьяне давно мечтают получить помещичью землю, и у них вспыхнет желание это сделать. Рабочие же захотят получить фабрики и заводы. Это будет не обычная революция, как в Западной Европе, когда меняется политическая власть, а все остается тем же самым. В России будет другая революция — социальная революция. Вспыхнет революция, царская власть будет ликвидирована. К власти придет группа адвокатов ни на что не годная, и в конце концов они так запутают все дело, что их сметут. И Россия распадется, потому что в России не будет силы, способной ее сплотить. Он не верил в большевиков, что они смогут сплотить. И далее он писал, что даже если Антанта победит, она России ничего не даст. Все, что она пообещала, ничего не даст. И Россия окончательно станет колонией Запада.

Эту записку нашел Е.В. Тарле и опубликовал ее. И было подозрение у многих, что эта записка написана задним числом, потому что там описывается, как революция произойдет. Ну, не мог же он так точно написать — и про адвокатов, Керенского. Все предсказано, и что будет падение царского режима, и требование земли и так далее. И возникнет никудышная власть.

Но выяснилось, что это все написано им на самом деле, значит Дурново был умным человеком. Кстати, не думайте, что дураками были и начальники Третьего отделения, Корпуса жандармов. А.Х. Бенкендорф, вот тот самый, еще ведь в 1834 г. писал Николаю I о том, что надо потихонечку ликвидировать крепостное право. Потому что оно, так сказать, является пороховым погребом под империей, и в любой момент может произойти взрыв. Причем за отмену крепостного права, он писал, борются не только крестьяне, но возник и огромный слой городского населения, который против крепостного права — всякие интеллигенты там и прочее. И поэтому крепостное право надо демонтировать, причем заняться этим сейчас же, иначе плохо будет. Так что не дураки у нас были эти самые руководители сыскного дела.

Ведь недаром же создавалось несколько комитетов, которые работали, но не могли ничего сделать. А вот уже Александр II понял, что выхода другого нет. И он без конца торопил — скорее, скорее, пока еще нет восстания. Важно успеть, иначе взрыв будет.

**У.Н., Т.П.:** У России, кроме революции, другого исторического шанса не было?

**Ю.С.:** У России — не было. Она же к тому времени стала страной периферийного капитализма. И революция в ней произошла не просто антикапиталистическая, а антипериферийнокапиталистическая. И возник в результате этой



революции не социализм, а неополитаризм, такая своеобразная параформация. Об этом как раз я и написал тогда в статье «Россия: что с ней случилось в XX веке».

Создатель теории периферийного капитализма Рауль Пребиш в своей книге, которая была переведена на русский язык [«Что такое периферийный капитализм и есть ли ему альтернатива?»] особенности такого особого капитализма прекрасно описал. Пребиш же сам столкнулся с этим капитализмом, ведь он, с одной стороны, был профессором университета в Аргентине, читал лекционные курсы по западной *economics*. С другой стороны, он был практическим деятелем — директором банка Аргентины, советником министерства и так далее. И он убедился в том, что вся эта схема западная не работает, там другой капитализм. Кстати, он почти 20 лет проработал в ООН, он был председателем Экономической комиссии для Латинской Америки [ЭКЛА], добивался, чтобы как-то улучшить ситуацию в этих странах. Так что он хорошо знал периферийный капитализм. И писал, что этот капитализм тупиковый.

После 1991 г. у нас ведь опять возник периферийный капитализм, сформировался полуколониальный тип общества. Но уже на другой основе, потому что этому новому периферийному капитализму предшествовал советский неополитаризм. И у нас до сих сохранился во многом этот класс, который тогда правил, только теперь он правит по-другому. Кстати, заметили, Путин сейчас пытается политосистему укрепить. Губернаторов смещает и прочее, правда не расстреливает, а просто снимает с работы. Недавно, помните, у нас прошел «губернаторопад», дело завели на 5 губернаторов.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, а можно еще раз вернуться к теме внеэкономического принуждения, отличия рыночных капиталистических отношений от докапиталистических?

**Ю.С.:** Не путайте рыночные отношения и рыночно-капиталистические. Рынок существовал давно, но всегда был периферийным явлением, которое влияло на экономику, но никогда не определяло ее. Капитализм — это первое рыночное общество, где рынок господствует, определяет всю экономическую систему. Так что рыночные отношения разными бывают. Другими словами, есть некапиталистический рынок, а есть капиталистический рынок, когда рынок становится регулятором всей экономики.

При феодализме тоже рынки были, были города, они же без рынка прожить-то не могли, ремесленники же не могут жевать сапоги, надо меняться. Это рынок, а как иначе. Но капитализм — первая рыночная экономика. Других не было. И последняя, других не будет.

А что касается экономики не рыночной, она не рыночная, хотя рынки могли быть, а могли и не быть. Вот у инков рынков не было совсем, а у ацтеков была довольно развитая рыночная система. А что касается этих самых базаров восточных, вы помните «Тысяча и одна ночь», ведь там многие события происходят на знаменитых восточных базарах. Рыночной экономики при этом не было. Об этом, между прочим, хорошо Карл Поланьи писал, и он считал, что вот этот рыночный капитализм — это одна из самых плохих систем. Он писал, что она разрушает, убивает людей и в конце концов может



привести к гибели человечества. Это был такой венгерский экономист полувыходных убеждений, один из основателей экономической антропологии.

**У.Н., Т.П.:** А как, собственно, происходит взаимодействие рыночных и до-рыночных обществ? Как происходит взаимовлияние, развитие?

**Ю.С.:** Существует несколько экономик, несколько основных способов производства. К примеру, если взять первобытность, там был «первобытно-коммунистический» способ производства, потом «первобытно-престижный» способ производства. А потом возникло общество переходное к классовому — предклассовое. И тогда было несколько разных экономик, которые были в разных обществах, но единой экономики не было. А потом на смену пришел тот самый политарный, то есть «древне-политарный» способ производства, который зародился на Древнем Востоке. И на Востоке он господствовал вплоть до XIX в.

А у нас считали, что везде должны сменяться одни и те же формации. Но на Востоке они не сменялись. Была смена обществ, гибель обществ, появление новых, но все они были того же самого типа.

Иногда спрашивают, как это может быть? А вот так. В Австралии первобытное общество было до XVIII в. Ну и что? Там какой был способ производства, когда пришли европейцы? Первобытный способ — где-то ранне-первобытный (первобытно-коммунистический), где-то позднепервобытный (первобытно-престижный). Так что ничего удивительного, что и на Востоке несколько веков господствовал политаризм вплоть до XIX в., ничего особенного.

А что касается античного общества, то оно же где возникло-то, обратили внимание? Рядом с Древним Востоком, рядом с мировым центром. Оно освоило все достижения, вот потому-то оно и стало античным. Если взять ту же экономику, ведь на Древнем Востоке монета возникла впервые в IX в. до н.э. А в греческом обществе — в VIII в., то есть почти сразу, когда оно возникло. Во всем Древнем Востоке возникали иероглифические системы. А в Греции возникло алфавитное письмо сразу. Почему? Они усвоили у финикийцев, и это им сэкономило тысячелетия. Иначе говоря, здесь общество предклассовое усвоило достижение соседнего классового общества, и оно уже не могло быть таким, как если этого воздействия не было, оно стало другим.

Оно получило, так сказать, эстафету. Это эстафетное развитие, историческая эстафета. Знаете, ведь, как эстафеты проходят: бегут, каждая команда бежит, передает эстафету, и следующий бежит, потом третий, четвертый, пятый. Передача жезла. Жезл передают, и он бежит дальше. Вот и здесь происходит такая эстафетная передача.

Другими словами, есть два типа смены формаций. Один путем революции в обществе, а другой — когда соседнее общество, скажем, предклассовое, усваивает достижения этих обществ и поэтому идет вперед и переходит на новый этап развития.





А ведь и Античность сама по себе — она ведь тоже тупиковая. И только синтез дал возможность сделать шаг вперед. Был же синтез, об этом уже все говорят, только не дают данные о том, что произошел романо-германский синтез. Произошел синтез германского предклассового общества и остатков древнеримского античного общества. И возник феодализм, новый способ производства.

И только два раза в истории произошло, когда один тип общества возник из другого без внешнего вмешательства. Первый раз, когда первобытность сменилась древневосточным обществом. А потом, когда феодализм сменился капитализмом. Это был второй случай в истории человечества, вторая, так сказать революция, которая произошла внутри общества. А больше такого в истории не было, везде была два раза эстафета: Восток — Античность, потом Античность — Феодализм.

Видите, все формации проходит только человечество, взятое в целом. И тогда образуется магистраль развития.

Кроме того, раз существует неравномерность исторического развития, что одни общества идут вперед, а другие отстают, то уже отстающие общества не могут развиваться так же, как когда-то развивались те. Они вынуждены уже развиваться по-другому.

Возьмем простую вещь: горы Новой Гвинеи. До 30-х годов XX в. считали, что там никто не живет. А когда стали использовать авиацию, то вдруг выяснилось, что там живет миллион человек, которые не имели никаких контактов с внешним миром. Они жили в первобытно-престижном обществе. В 1930-е годы туда стали проникать европейцы, и те впервые увидели европейцев. На берегах Новой Гвинеи жили общества, с которыми давно были контакты, но вот эти контактов не имели. И что им остается делать? Что, у них там начнется азиатский способ производства, потом Античность, Рим, потом феодализм? Нет, конечно. Там капитализм теперь развивается, вот и все. И ничего другого быть не может.

То же с обществами Америки. Они, когда их открыли, что — тоже должны были античный этап ждать, феодализм? Нет, конечно, когда они были открыты обществами капиталистическими, были заселены людьми из других обществ, то там сразу по-другому все пошло. А как иначе? Другие пути развития возникли, боковые, не магистральные.

Другими словами, когда передовая часть человечества достигает какой-то стадии, то все остальные стадии пройдены не только для самих этих обществ, но и для всех остальных. Их путь никто не повторит уже. Все должны потом «перепрыгивать» прямо оттуда, где они находятся, туда. И это как раз закон, а не исключение. Раньше считалось, что перепрыгивание — это исключение, ну, мол, бывает, что перепрыгивают. А почему, отчего? Да иначе и быть не могло. И в силу того, что существует неравномерность исторического развития. Исторический процесс — это тебе не эскалаторы, которые едут рядом, на какой бы ты ни встал, будешь подниматься одинаково.





**Ю.И. Семенов и У.Г. Николаева  
во время Философского кон-  
гресса в МГУ. 2005 год.**

// Из личной коллекции  
У.Г. Николаевой .

У.Г. Николаева, Т.В. Пушкарева, Ю.И. Семенов, Интервью с Юрием Ивановичем Семеновым

**У.Н., Т.П.:** В этом, как мы понимаем, смысл созданной вами глобально-стадиальной теории исторического развития?

**Ю.С.:** Ну да, конечно, это глобально-формационная система. К. Маркс и Ф. Энгельс ведь просто наметили общее направление. И все правильно поняли: да, есть формации, есть основные способы производства, их должно пройти все человечество в целом. Но есть масса неосновных способов, которые могли быть в одном, двух обществах.

Но вообще-то, нет ни одного общества, которое прошло бы больше двух формаций. Не найдете нигде. Поищите, не найдете. В том-то и дело, что не было общества, изначально существовавшего все века, которое прошло бы все формации. Общества менялись без конца, исчезали. Возьмите тот же Восток — то Ассирия, то Шумер, чего там только не было там. Тип тот же самый, а сами общества менялись. Китай сколько раз менялся — объединялся, потом снова распадался. Но каждый раз то же самое повторялось.

**У.Н., Т.П.:** Можно сказать, что многие историки отказываются от формационной теории, поскольку воспринимают ее как линейную? Не осознают, что в пределах формационного подхода можно нарисовать гораздо более сложную картину исторического развития?

**Ю.С.:** Ну конечно. В России вообще ни одной формации не было. Россия сама возникла только при Иване III, до этого России-то не было. Иногда говорят, что вот народ должен пройти все формации. Простите, когда возник русский народ? После монгольского завоевания, когда древнерусский



распался на украинцев, белоруссов и русских. Раньше русских-то не было, не было белорусов, не было украинцев. А что было до Киевской Руси? А были кривичи, поляне, но не было русских, не было совсем. Народы-то меняются. Они не живут бессмертно.

Китайский народ, конечно, существует, по крайней мере, с XXI в. до нашей эры. Но это исключение такое. И там шли постоянные изменения. А в целом народы приходят, уходят. Вот поэтому-то за этой пуганицей не видят, что есть общий ход мировой истории, что имеются смены формаций. Но только эта смена реализуется в масштабе всего человечества. И происходит, как видите, по-разному, не только путем переворотов внутри общества, но и путем перехода эстафеты от одной группы человечества к другим.

**У.Н., Т.П.:** Вы разработали специальные термины для научного отражения этого процесса, в частности, ввели понятия «супериоризация»?

**Ю.С.:** Надо сказать, что сама идея исторической эстафеты существует давно. У Гегеля, например, помните, происходит путешествие мирового Духа. До первобытности вообще не было мировой истории, потом возник Восток, его сменило греческое общество, потом римское, потом германское общество. И каждый раз, пока Дух был в этом обществе, оно расцветало. Но Дух покидал его, и оно начинало деградировать, но расцветало следующее общество. И не думайте, что Гегель был пангерманистом, националистом. Ведь для него германский мир — это Западно-Римская империя, завоеванная германскими племенами, это и есть германский мир. Это Испания, Италия, Франция, Германия, Британия. Но не Ирландия, и не Шотландия, там не было германцев.

Эта идея была заложена еще Боденом где-то в XVI в. Просто на нее никто не обращал внимания. И Кант придерживался этой идеи исторической эстафеты, кто только не придерживался. Но это попутно у них все было.

Так что у Маркса в целом-то все правильно, главная идея. Надо было разобраться, понять, как эта общая закономерность реализуется в реальной жизни, в конкретной истории. И я разработал целый ряд терминов, которые помогают в этих конкретных механизмах разобраться (*Семенов 2013а*).

**У.Н., Т.П.:** Получается, что народы, которые попадают в орбиту влияния более развитых обществ, теряют изначальную траекторию развития и уже не могут на нее вернуться? А что тогда происходит с их культурой, их наследием?

**Ю.С.:** У нас плачутся о том, что исчезают языки, порядки, народы, абorigены. Но проблема в том, что они не могут не исчезнуть — жить-то нельзя в новом мире при старых порядках, просто невозможно.

Что там культура? До сих пор помню, как я был уже в постсоветское время в Киргизии на семинаре для преподавателей общественных наук. Вот мне коллеги-киргизы и рассказывали: «поначалу, мы по дурости, обрадовались, думали, что вот получили государственность, возродим нашу великую киргизскую культуру, ликвидируем русизацию, которая заменила нам наши исконные традиции ... А потом начали понимать — какая там культура, жить-то



по ней нельзя. Она, ведь, эта культура, древняя. А Россия-то открыла нам дорогу в мировую цивилизацию — мы теперь знаем о Шекспире, освоили науки. А раньше мы об этом ничего не знали. Россия сделала нас цивилизованным народом впервые». То есть, поняли, наконец-то, но поздновато немножко.

С одним там тоже разговаривал коллегой, он жаловался, что преподавателям вузов не платили зарплату целых полгода. У нас так тоже в те годы бывало. Я и спрашиваю: «Ну и как Вы жили?». Он мне и отвечает: «Видите ли, у меня родители в деревне, продукты сами производили, так и выжидали». Спрашиваю: «А как они относятся к тому, что возникло киргизское государство?». Он и говорит мне: «Что они думают? Да на какой черт оно нам нужно, это самостоятельное государство? Мы предпочли бы жить в какой-нибудь области Российской Федерации». То есть, как он показал, крестьянам, населению — все это было не нужно. А нужно было элите — чтобы они были послами, министрами, президентами.

Видите, что делается, 10 миллионов мигрантов, которые не могут жить на родине. Они что, от хорошей жизни приезжают? Вынуждены терпеть, смиряться, когда их грабят. Они же жили раньше там, на родине. А потом все позакрывалось. И теперь ищут, где бы самим прокормиться и семьи прокормить. Мне говорили, что в Грузии, в Армении такой нищеты никогда не было. И в Киргизии тоже.

**У.Н., Т.П.:** Подъем цивилизационного подхода в последние десятилетия вы связываете с кризисом старой версии формационного подхода?

**Ю.С.:** Цивилизационный подход — это глупость сплошная. Что значит «цивилизация», каков смысл понятия? Ведь они понимают цивилизацию даже не как понятие эволюции. А ведь термин «цивилизация» возникло как стадийное понятие: сначала «дикость», потом «варварство», что уже шаг вперед, и уж потом «цивилизация».

Потом «цивилизациями» стали называть отдельные страны. Возникло такое впечатление, что все общества — возникают, расцветают и гибнут. И никакого прогресса нет, а есть постоянное повторение одного и того же. Но такой вариант тоже не принимают, поскольку он глуп. Поэтому никто не знает толком, что имеют в виду, когда говорят «цивилизация». Это просто абракадабра. Кроме абракадабры, в нем ничего нет.

Классический цивилизационный подход — это А. Тойнби. Возникают отдельные конкретные общества. И все они повторяют судьбу друг друга. И поэтому человечество топчется на одном и том же месте. А ведь это же глупость. Игнорируют прогресс общечеловеческий. Античность — ведь более высокая форма, чем древневосточная. А феодальная — более высокая, чем Античность. Капитализм — более высокая форма, чем все предшествующие. Что говорить об этом.

Картина развития ведь гораздо более сложная. Тут надо иметь в виду, что возникло два капитализма — обычный и периферийный. И это не первый случай «раздвоения», появления двойников. Есть античное рабовладельческое общество, но было же рабство и в Америке на Юге. Помните, «Хижина

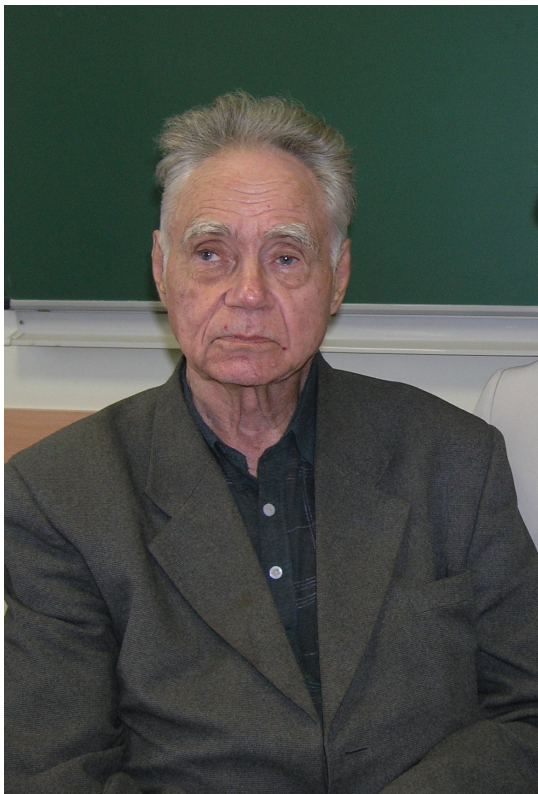


Дяди Тома)? Плантационное рабство, которое возникло в интересах торговли, работали на экспорт. Что это за общество? Не капиталистическое общество, но возникло под влиянием капитализма в Западной Европе. Нужен был хлопок, нужно было создавать его, рабочей силы свободной в Америке не было, нужно было их завозить из Африки. Вот в чем дело. Капитализм породил плантационное рабство — второй вариант рабовладельческого общества.

А наш политаризм? Есть тоже несколько вариантов, точнее даже — различных способов производства. И наш, который возник в СССР, это один из них. Есть общие черты, но есть и большое различие.

Кстати, я же всю юность провел в Сибири и видел этот неополитаризм, так сказать, изнутри. Мой отец служил в разные годы начальником станций «Ачинск I», «Абакан» (столицы Хакасии), «Мариинск», «Богатол», наконец, «Красноярск» (где он и кончил свою карьеру). И я с ним ездил.

И видел не раз заключенных. В Мариинске, например, был гигантский лагерь Сиблаг, там было где-то 30 тысяч заключенных. Их же выпускали время от времени. И они все толпились вокруг вокзала. А на вокзале была квартира казенная отца как начальника станции, и я их всех видел, когда весной вся площадь заполнялась. Люди ждали — билеты когда будут, поезда.



**Ю.И. Семенов на философском факультете МГУ. 2006 год.**

// Из личной коллекции  
У.Г. Николаевой.



**У.Н., Т.П.:** Какие мысли в тот момент эта картина в вас рождала?

**Ю.С.:** В Сиблаге я даже однажды побывал. Я еще был школьником. На тот момент это было относительно хорошее место, так сказать. Не лесоповал. Работали в бараках. Там были пошивочные мастерские, для армии шили. В теплом помещении и так далее. Не самое худшее. А заодно эти портняжные мастерские работали и на горожан, принимали заказы.

Мне, помню, шили пальто. Меня туда отец водил на примерку. И я видел это все — бараки видел. На что я был тогда еще мал, а как сердце ныло, пока ходил по этим улицам с отцом. Ужасающая картина, такая скученность.

И в Красноярске ведь грузовики с заключенными — утром на работу, обратно вечером с работы. Мы там жили потом, это видели. Все это на виду было. Это здесь было скрыто. А там это было открыто. Все строительство велось заключенными. И это еще ничего, это все-таки не в тайге, а в городе. Правда, если это зима, и если они работали, то не в тепле были, а на морозе клали кирпичи. Ну, как этот Шухов, у Солженицына. Кстати, повесть-то хорошая. Великолепная.

**У.Н., Т.П.:** «Один день Ивана Денисовича», да.

**Ю.С.:** Да, великолепная вещь. На самом деле талантливая вещь. Это потом он испохабился. А эта работа его была хорошая. Она навсегда войдет в русскую литературу. Не то, что эти его глупости, самая знаменитая — «Красное колесо». Глупость, вранье непомерное, совершенно. Даже наполовину этот его знаменитый «Архипелаг Гулаг». Там, где он описывает, что сам видел, это, вероятно, и вранье, и правда. А когда он касается истории 1920-х годов, то сплошное вранье. Цифры приводимые — абсолютно чушь. Им, почему-то казалось, что если указать, что было расстреляно 3 миллиона человек, то это слишком мало. А вот расстрелять 80 — это хорошо. Чепуха ведь это.

3 миллиона расстрелянных... Смотрите, и 1937, и 1938 год — это годы-лидеры по числу расстрелов. Каждый год было расстреляно по 300 с чем-то тысяч человек, около 360 тысяч. То есть, каждый день расстреливали где-то 1 тысячу человек. Это что мало? Надо миллион еще добавить? Да не успели бы, в этом все и дело.

Поэтому они преувеличивали, ввали. И потом люди перестали верить вообще, что были сталинские репрессии — мол, все это выдумка демократов. А репрессии были, да еще какие.

До сих пор помню рассказ одного знакомого, который попал в эти жернова. Он был замсекретаря комсомола Ростовского университета (Ростов-на-Дону). Там арестовали партком и всех посадили. А потом спохватились, что проводником влияния парткома на студентов был комитет комсомола, и арестовали весь комитет комсомола. И он, значит, тоже загремел. Ну его привели к следователям. Вот они и рассуждают: «по какой линии его пустим — по троцкистам, или по правым? Да, но по троцкистам мы план уже выполнили, по правым тоже. Вот с националистами у нас плоховато, мало». И его назначили политическим комиссаром армянской повстанческой армии.



Дело в том, что под Ростовом-на-Дону есть армянский поселок — Нахичевань. И там, дескать, была некая подпольная организация, которая, якобы, создавала армянскую повстанческую армию. И вот он вдруг стал политическим комиссаром. А парень — русский абсолютно. Но потом о нем забыли, не самый важный преступник. А тут, как раз, Ежова сняли, назначили Берию. И чтобы показать, что 10 лет были злоупотребления, что теперь, наконец, пришел правильный нарком, а Ежов — это враг народа, и он специально сажал невинных, то где-то десять процентов освободили. И рассмотрели, что парень русский, а он, оказывается, комиссар армянский... ну какая чушь. Его сразу освободили и реабилитировали полностью. Но это повезло. А могли бы и расстрелять — «политический комиссар армии», злодей какой, какие масштабы.

Отсюда мы видим, что спускали же планы по врагам народа. Четырех троцкистов, скажем, пять бухаринцев, шесть террористов. И отыскивали их тут же. Экономика же у нас плановая. И после этого мне говорят, что, мол, все правильно было. Я же все это знаю, как на самом деле.

Почитайте, как на самом деле проходил процесс Бухарина-Рыкова, Каменева-Зиновьева, процесс Радека. Когда сейчас читаешь, то бросается в глаза, что это чистой воды липа. Никаких фактов нет. Есть чистосердечные признания обвиняемых. Не может же человек врать себе. Они же знают, что их расстреляют. Значит, они от чистого сердца раскаялись, покалялись.

Вот, например, я смотрел материалы одного процесса. «Враги народа стали осушать болота в Белоруссии». Оказалось, правда — осушали болота. Но для чего? Чтобы фашистам расчистить дорогу от Минска к Москве! По болотам ведь трудно, а так немецкая армия прошла бы. Значит, они выполняли задания гитлеровского генерального штаба. Какая логика!

Да и вообще, на шахтах, например, часто бывали аварии. Они и сейчас происходят. А там было ясно — враги народа. В магазинах хлеба нет. Почему? Враги народа. Мы ни при чем, а все враги. И сажали. И народ был доволен — «правильно посадили сволочей, из-за них мы без хлеба сидим. И как власть хорошо действует — наказывает врагов народа». Это как-то даже облегчало душу. Что вы смеетесь, на самом деле.

**У.Н., Т.П.:** Да уж, проверенный способ. Юрий Иванович, расскажите, пожалуйста, о вашей книге «Введение в науку философии», вышедшей несколько лет назад в шести томах. Это, как мы понимаем, итог Ваших многолетних исследований в области теории познания (Семенов 2013б; 2013в; 2013г; 2013д; 2013е; 2013ж).

**Ю.С.:** Дело в том, что ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин в систематизированном виде материалистическую философию никогда не излагали. Они же преподавателями философии никогда не были, и специально этим не занимались, хотя всегда к этому стремились и об этом писали. Они разрабатывали те проблемы, которые были для них важными в конкретный момент.

В этих шести книгах (сейчас уже семи книгах, я расширил) я как раз попытался создать систему марксистской философии, изложить диалектический



материализм на основе как самого Маркса, так и всех современных достижений философской мысли. И надо сказать, что тут я сумел сделать несколько открытий. Но это отдельный разговор.

**У.Н., Т.П.:** Юрий Иванович, спасибо Вам большое за интервью.

*1 июня 2019 г., фойе МФТИ*

### Литература

- Семенов Ю. И.* К вопросу о первой форме классового общества // Ученые записки Красноярского педагогического института. 1957. Т. 9, вып. 1. С. 237–260.
- Семенов Ю. И.* Возникновение человеческого общества. Красноярск: Красноярский государственный педагогический институт, 1962.
- Семенов Ю. И.* К определению понятия «нация» // Народы Азии и Африки. 1967. № 4. С. 86–102.
- Семенов Ю. И.* Происхождение брака и семьи. М.: Мысль, 1978.
- Семенов Ю. И.* Об одном из типов традиционных социальных структур Африки и Азии: прагосударство и аграрные отношения // Государство и аграрная эволюция в развивающихся странах Азии и Африки. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1980. С. 102–130.
- Семенов Ю. И.* Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины // История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М.: Наука, 1986. С. 73–129.
- Семенов Ю. И.* Социально-экономический строй Древнего Востока: Современное состояние проблемы // Народы Азии и Африки. 1988. № 2. С. 151–165.
- Семенов Ю. И.* На заре человеческой истории. М.: Мысль, 1989.
- Семенов Ю. И.* Философия истории. Общая теория исторического процесса. М.: Академический проект, 2013а.
- Семенов Ю. И.* Введение в науку философии. Книга 1. Предмет философии, ее основные понятия и место в системе человеческого знания. М.: Либроком, 2013б. (Переиздание расш. и перераб.: М.: Либроком, 2020).
- Семенов Ю. И.* Введение в науку философии. Книга 2. Вечные проблемы философии. От проблемы источника и природы знания и познания до проблемы императивов человеческого поведения. М.: Либроком, 2013.
- Семенов Ю. И.* Введение в науку философии. Книга 3. Марксистский прорыв в философии. М.: Либроком, 2013.





*Семенов Ю. И.* Введение в науку философии. Книга 4. Современные проблемы теории познания, или Логика разумного мышления (умозримый мир в себе и для нас, факты, проблема, понимание и объяснение, идея, интуиция, холия, гипотеза, теория). М.: Либроком, 2013д.

*Семенов Ю. И.* Введение в науку философии. Книга 5. Проблема истины. Мышление, воля и мозг. М.: Либроком, 2013е.

*Семенов Ю. И.* Введение в науку философии. Книга 6. Трудная судьба философии диалектического материализма (конец XIX — начало XXI в.). М.: Либроком, 2013ж.

*Семенов Ю. И.* Происхождение и развитие экономики. От первобытного коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному). М.: Красанд, 2014.

*Семенов Ю. И.* Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. Изд. 3-е, доп. М.: URSS, 2019.

### Interview

**Nikolaeva, U.G., Pushkareva, T.V. Interview with Yu.I. Semenov. Anthropologies, 2023, no 1, pp. 174-210, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/174-210>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Nikolaeva Uliana Gennadievna** | Leader Researcher, Institute of Sociology of FCTAS RAS | [ynikolaeva@list.ru](mailto:ynikolaeva@list.ru) | <https://orcid.org/0000-0002-6266-8984>

**Pushkareva Tatiana Vitalievna** | Associate Professor, Synergy University | [ap-bib@yandex.ru](mailto:ap-bib@yandex.ru) | <https://orcid.org/0000-0002-9139-6121>

### Abstract

An interview with the outstanding Russian historian, ethnologist and philosopher Yuri Ivanovich Semenov (September 5, 1929 — April 26, 2023) was taken in 2019 on the eve of the scholar's 90th birthday. The most diverse aspects of his scientific biography and work are touched upon, including the problems of developing the theory of anthropo-socio-genesis, the formation of economic relations, the institution of marriage and the family, the theory of politarism («the Asian mode of production»), the socio-economic history of Russia, the philosophy of history and the theory of knowledge. The conversation reveals interesting details of the development of both the ideas themselves and the social context in which they arose, relations and atmosphere in the scientific community. The interview gives an integral idea of the scale of the personality of the scholar, the depth of his ideas, the breadth of research problems, the features of the Soviet and post-Soviet periods of his work.

### Keywords

history of ethnology and anthropology, Marxism, theory of history, history of primitive society, social philosophy



## References

- Semenov, Yu.I. 1957. K voprosu o pervoi forme klassovogo obshchestva [On the question of the first form of class society]. *Uchenye zapiski Krasnoiar'skogo pedagogicheskogo instituta*, 9, 1: 237–260.
- Semenov, Yu.I. 1962. *Vozniknovenie chelovecheskogo obshchestva* [The emergence of human society]. Krasnoiar'sk: Krasnoyarskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut.
- Semenov, Yu.I. 1967. K opredeleniiu ponyatiia «naciia» [To the definition of the concept of «nation»]. *Narody Azii i Afriki*, 4: 86–102.
- Semenov, Yu.I. 1978. *Proiskhozhdenie braka i sem'i* [The origin of marriage and family]. M.: Mysl'.
- Semenov, Yu.I. 1980. Ob odnom iz tipov traditsionnykh social'nykh struktur Afriki i Azii: pragosudarstvo i agrarnye otnosheniya [About one of the types of traditional social structures in Africa and Asia: the proto-state and agrarian relations]. *Gosudarstvo i agrarnaia evolyuciia v razvivaiushchikhsia stranakh Azii i Afriki*. M.: Nauka: 102–130.
- Semenov, Yu.I. 1986. Zavershenie stanovleniia chelovecheskogo obshchestva i vozniknovenie pervobytnoi rodovoi obshchiny [The completion of the formation of human society and the emergence of a primitive tribal community]. *Istoriia pervobytnogo obshchestva. Epoha pervobytnoi rodovoi obshchiny*. M.: Nauka: 73–129.
- Semenov, Yu.I. 1988. Social'no-ekonomicheskii stroi Drevnego Vostoka: Sovremennoe sostoyanie problemy [Socio-economic system of the Ancient East: The current state of the problem]. *Narody Azii i Afriki*, 2: 151–165.
- Semenov, Yu.I. 1989. *Na zare chelovecheskoi istorii* [At the dawn of human history]. M.: Mysl'.
- Semenov, Yu.I. 2013a. *Filosofiia istorii. Obshchaia teoriia istoricheskogo processa* [Philosophy of history. General theory of the historical process], M.: Akademicheskii proekt.
- Semenov, Yu.I. 2013b. *Vvedenie v nauku filosofii. Kniga 1. Predmet filosofii, ee osnovnye ponyatiia i mesto v sisteme chelovecheskogo znaniia* [Introduction to the Science of Philosophy. Book 1. The subject of philosophy, its basic concepts and place in the system of human knowledge]. M.: Librokom, (reissue expanded and revised: 2020. M.: Librokom).
- Semenov, Yu.I. 2013c. *Vvedenie v nauku filosofii. Kniga 2. Vechnye problemy filosofii. Ot problemy istochnika i prirody znaniia i poznaniia do problemy imperativov chelovecheskogo povedeniia* [Introduction to the Science of Philosophy. Book 2. Eternal problems of philosophy. From the problem of the source and nature of knowledge and cognition to the problem of imperatives of human behavior]. M.: Librokom.



- Semenov, Yu.I. 2013d. *Vvedenie v nauku filosofii. Kniga 3. Marksistskii proryv v filosofii* [Introduction to the Science of Philosophy. Book 3. The Marxist Breakthrough in Philosophy]. M.: Librokom.
- Semenov, Yu.I. 2013e. *Vvedenie v nauku filosofii. Kniga 4. Sovremennye problemy teorii poznaniya, ili Logiki razumnogo myshleniya (umozrimyj mir v sebe i dlya nas, fakty, problema, ponimanie i ob»yasnenie, ideya, intuiciya, holiya, gipoteza, teoriya)* [Introduction to the Science of Philosophy. Book 4. Modern problems of the theory of cognition, or the Logic of rational thinking (the speculative world in itself and for us, facts, problem, understanding and explanation, idea, intuition, holia, hypothesis, theory)]. M.: Librokom.
- Semenov, Yu.I. 2013f. *Vvedenie v nauku filosofii. Kniga 5. Problema istiny. Myshlenie, volia i mozg* [Introduction to the Science of Philosophy. Book 5. The Problem of Truth. Thinking, will and brain]. M.: Librokom.
- Semenov, Yu.I. 2013g. *Vvedenie v nauku filosofii. Kniga 6. Trudnaya sud'ba filosofii dialekticheskogo materializma (konec XIX — nachalo XXI v.)* [Introduction to the Science of Philosophy. Book 6. The Difficult fate of the philosophy of dialectical materialism (late XIX — early XXI century)]. M.: Librokom.
- Semenov, Yu.I. 2014. *Proiskhozhdenie i razvitie ekonomiki. Ot pervobytnogo kommunizma k obshchestvam s chastnoi sobstvennost'iu, klassami i gosudarstvom (drevnevostochnomu, antichnomu i feodal'nomu)* [The origin and development of the economy. From primitive communism to societies with private property, classes and the state (Ancient Eastern, ancient and feudal)]. M.: Krasand.
- Semenov, Yu.I. 2019. *Politarnyi («aziatskii») sposob proizvodstva: sushchnost' i mesto v istorii chelovechestva i Rossii* [Polytaric («Asian») method of production: the essence and place in the history of mankind and Russia]. 3rd ed. M.: URSS.



© С.С. Алымов, Т.А. Листова

## «Попробовать понять человека не с материалистической точки зрения мне кажется важным». Интервью с Т.А. Листовой

**Ключевые слова:** история этнографии, этнография русских, этническая идентичность, русско-украинское пограничье, духовная культура русских



Интервью С.С. Алымова с этнографом Т.А. Листовой посвящено как биографии исследователя, так и ее взглядам на этнографию русских и развитие этой науки с 1970-х гг. до настоящего времени. В первой части Листова рассказывает о своей семье, детстве и образовании. Далее она останавливается на изучении ею семейной обрядности, работе сектора восточных славян/русского народа ИЭА РАН, проблематике исследований сектора и его ключевых специалистов. Заключительная часть посвящена изучению населения русско-украинского пограничья, его этнической идентичности, а также задач изучения представлений о человеке в этнической культуре русских.

**Листова Татьяна Александровна** – старший научный сотрудник ИЭА РАН. listova.ta@mail.ru  
<http://orcid.org/0000-0002-2189-933X>.

**Алымов Сергей Сергеевич** – старший научный сотрудник ИЭА РАН alymovs@mail.ru,  
<https://orcid.org/0000-0001-9988-9556>.

**Для цитирования:** С.С. Алымов, Т.А. Листова. «Попробовать понять человека не с материалистической точки зрения мне кажется важным». Интервью с Т.А. Листовой // *Антропологии/Anthropologies*. 2023. № 1. С. 211-233, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/211-233>

Публикация выполнена при поддержке РНФ (проект № 22–18–00241); организация, осуществляющая финансирование – Институт этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (ИЭА РАН).



**С.А.:** Татьяна Александровна, расскажите, пожалуйста, о ваших предках и семье.

**Т.Л.:** Дедушка по маминой линии — Гермоген Дормидонтович — был из дворянской семьи, но произошла революция, в результате он даже высшего образования не получил. Он был прекрасный музыкант, руководил церковным хором. Во времена голода их семью занесло в известный теперь город Краматорск, там и остались жить. По другой родственной линии со стороны мамы предки были из крепостных, но один из прадедушек был крепостной садовник, обучался этой специальности в Англии. Вот такие были крепостные. Какая-то тяга к получению образования в семье была, потому что уже следующее поколение — все учились в гимназии. Прабабушка построила два каменных домика в Харькове, она прекрасно пекла и торговала выпечкой, в общем, была деловая женщина. Но снова революция все уничтожила.

По папиной линии когда-то давным-давно вроде все были крестьяне, которых уже в XIX веке отправляли учиться. А дальше пошла самая обычная служащая интеллигенция. Жили они в городе Пензе. Папа мой в 1930-х гг. окончил школу и поехал поступать в институт, но его не взяли из-за социального происхождения. Дело в том, что дедушка был следователем по особо важным делам, а у властей эта должность сразу ассоциировалась с политическими процессами. Тогда бабушка решительно написала М.И. Калинину, объяснив ситуацию, то есть пояснила, что «особо важные дела» — это уголовные дела, а не политические, и пришел ответ: «принять». В те времена, отправляя такие письма, можно было получить совершенно непредсказуемый ответ, но в нашем случае все получилось хорошо. Вскоре папа приехал в Москву поступать в МИИТ<sup>1</sup>. И вот там они встретились с мамой. Маму можно считать примером молодежи тех лет: у нее в своем городе Краматорске была мечта — поступить в МИИТ и строить метро в Москве. Я бы не сказала, что она была передовой комсомолкой, но какая-то вера в светлое будущее все-таки присутствовала. Потом они, молодежь, конечно, столкнулись... Когда «Дети Арбата»<sup>2</sup> вышли, я помню маме принесла и сказала: «Это же про ваш институт все написано?!». Мама не захотела читать, сказала, что знали, что там творится, но все равно жизнь шла, все равно надо было строить — и страну, и свою жизнь.

С папиной стороны, по родне пензенской, чередой шли священники. Моя прабабушка преподавала историю в епархиальном училище. Бабушка, кажется, в Юрьеве [Тарту] училась в университете, потому что после событий 1905 года девушкам запретили поступать в высшие учебные заведения России<sup>3</sup>. Прапрадед о. Авраамий Смирнов преподавал в пензенской семинарии, а великий историк В.О. Ключевский как раз там учился и, по его воспоминаниям, он с моим прапрадедом очень не ладил. Ключевский писал, что самое главное, о чем твердил все время прапрадед, — это догматика, чего Ключевский никак не мог принять. В результате, по-моему, Ключевский даже

<sup>1</sup> Московский институт инженеров транспорта, ныне — Российский университет транспорта (РУТ).

<sup>2</sup> Роман советского писателя А.Н. Рыбакова о судьбе молодого поколения 1930-х годов.

<sup>3</sup> Получение женщинами университетского образования в России было чрезвычайно затруднено и до революции 1905 года. Исключения составляли университеты в западных губерниях, имевшие «особый статус» — Ред.



не окончил семинарию. Зато стал историком! И потом писал об этом — и о семинарии, и о прапрадеде — с теплотой. Но надо сказать, осмысливая всю ситуацию, я больше на стороне прапрадеда, потому что, видимо, ни одна идеология совершенно без догматики невозможна, иначе начинается сектантство. Если уж ты пришел в семинарию, то хочешь не хочешь, либо ты принимаешь нормы идеологии, либо все учение разваливается.



**Бабушка и дедушка —  
Татьяна Михайловна  
и Михаил Владимирович Листовы.  
1915 г.**

// Из личной коллекции Т.А. Листовой

Я иногда вспоминаю, спрашиваю себя о влиянии партии: «Мы действительно жили как-то параллельно или где-то все-таки приходилось сталкиваться?» У меня в семье так получилось, что из родни никто никогда не был партийным. Я же вступала в комсомол сознательно. Так ведь было: сначала пионерская организация, потом комсомол. Бабушка плакала, просила, чтобы я не вступала. Ее, видно, мучило чувство предательства по отношению к предкам. Сейчас в фильмах показывают, что такое комсомольское собрание, а когда я впервые пришла на такое собрание, на котором меня должны были принять в комсомол, то на всю жизнь запомнила этот тошнотворный официоз: сидят мальчишки от 16 до 20 лет и с важным видом произносят какие-то заученные фразы, таким же сверстникам делают выговоры с партийной лексикой. И вот ты смотришь на это лицемерие и вдруг понимаешь, куда ты попал. Это такая мерзость, совсем не то, чего ты хотел. Ну и на этом моя комсомольская жизнь закончилась, только взносы платила.

Папа как-то обходился без партии, хотя мог бы, будучи партийным, продвинуться по службе, конечно. А мама так и не построила метро, потому что в июне началась война, а в июле родился мой брат. Поэтому пришлось уйти в учителя математики. Маму заставляли вступить в партию, и я помню, как она плакала. Она была очень строгим математиком, но из ее классов все дети поступали в институты, она бесконечно занималась с двоечниками, считая, что каждого можно научить. Ее вызвали на собрание и сказали, что надо вступать в партию, а мама заплакала и сказала, что не пойдет. У нее очень простая была причина, она сказала: «Если я стану членом партии, то не буду иметь права ставить двойки». У члена партии ведь не могут быть двоечники в классе по определению. Мама на такое не могла пойти, даже не из идейных соображений, она не могла через свою порядочность переступить. Так что где-то на нас это давило, но как-то обходились.



А тетушка моя, Наталья Михайловна Листова, стала этнографом. Правда, она погорела на учении Н.Я. Марра<sup>4</sup>. В конце 1940-х годов она окончила университет и сразу пришла сюда, в Институт этнографии АН СССР, в сектор Европы. Она написала диссертацию, и диссертация вся шла «по Марру», поскольку тогда было принято «по кому-то идти». Пока она ее собиралась защищать, Марра разоблачили, и о защите уже не могло быть речи. Больше у нее даже не возникало желание никаких диссертаций писать, она просто работала здесь до конца жизни. Занималась Германией, жилищем и материальной культурой, тогда все занимались по большей части чем-то материальным.

**С.А.:** Что повлияло на Ваше решение стать этнографом?

**Т.Л.:** Поскольку дома было полно книг по истории, то уже с детства мне все это было интересно, в общем, я особо и не раздумывала, куда мне идти дальше. Хотя, конечно, как и многие, я мечтала стать археологом, но очень быстро поняла, что возиться с черепками — это не то, не для меня, гораздо интересней работать с людьми. В то время очень много было документально-художественной литературы, где описывались разные страны, народы. Мы все тогда этим увлекались. Сейчас, по-моему, это заглохло. Потом в школе меня очень возмущало, что мы бесконечно изучаем социальные и экономические проблемы, войны и так далее, но никто не видит людей за этим, то есть этнография у нас отсутствовала! Скажут только про бедное положение крестьянства, лапти и курные избы, и все на этом. В общем, все то, что называется духовной культурой, отсутствовало.

Я поступила в МГУ в 1962 г., а окончила в 1967 г. Сразу, конечно, окунулась в университетскую атмосферу. У нас Б.А. Рыбаков<sup>5</sup> читал лекции. Все передавали друг другу, что он даже диссертацию написал на старославянском языке, уж не знаю, так ли это или нет, но Рыбаков производил потрясающее впечатление, было ощущение, что ты попал в высокопрофессиональное окружение. У В.М. Бахты<sup>6</sup>, я помню, очень интересные лекции были, он по Австралии читал. Вообще, у нас, конечно, были прекрасные преподаватели! Токарев<sup>7</sup> хорошо читал. На лекциях Маркова<sup>8</sup> почему-то временами засыпали. Поразительно, вроде интересно читал даже, но почему-то весь семинар под конец ужасно тянуло в сон, может его голос так действовал, не знаю. В результате я пошла заниматься эвенками. Мне казалось это очень интересным, все-таки что-то ближе — не к первобытности, конечно, но во всяком случае к чему-то более экзотическому, тем более что они живут где-то далеко на краю России.

<sup>4</sup> Марр Николай Яковлевич (1865–1934) — грузинский, российский, советский востоковед и кавказовед, филолог, историк, этнограф и археолог, академик. После революции получил громкую известность как создатель «нового учения о языке» или «яфетической теории».

<sup>5</sup> Рыбаков Борис Александрович (1908–2001) — советский и российский историк, археолог, организатор науки, исследователь славянской культуры и истории Киевской Руси. Академик РАН.

<sup>6</sup> Бахта Владимир Марьянович — кандидат исторических наук, преподаватель кафедры этнографии исторического факультета МГУ, с 1968 по 2006 г. работал в МГИК.

<sup>7</sup> Токарев Сергей Александрович (1899–1985) — советский этнограф, историк, в 1957–1973 гг. — заведующий кафедрой этнографии исторического факультета МГУ.

<sup>8</sup> Марков Геннадий Евгеньевич (1923–2018) — советский и российский этнограф и археолог, специалист по культуре кочевников Азии, истории немецкой этнографической науки, неолиту Туркменистана. Доктор исторических наук, профессор.



Мы с моей подругой, с Лопуленко<sup>9</sup> (она тоже работала у нас в институте) на четвертом курсе решили, что напишем заявление на прохождение практики на Охотском море, а если решат, что слишком далеко и, соответственно, дорого, то хотя бы дадут денег на что-то ближе. Так получилось, что в то время все экспедиции большие почему-то сорвались, и нам дали денег. Так мы с ней отправились к эвенкам, две совершенно малоподготовленные к экспедиционной жизни девушки. Все было как положено, то есть по тем деньгам, которые выделялись студентам: ехали семь суток до Хабаровска в плацкартном вагоне пассажирского поезда, затем до Охотского моря долетели на каком-то кукурузнике. Неизгладимое впечатление. Ведь это были 1960-е годы, быт мало устроен, и вот ты едешь семь суток, а люди выходят куда-то с мешками, с детьми, слышишь разную речь — и ощущаешь огромную Родину. Такая страна, где ты едешь-едешь, заходишь-выходишь, разговариваешь, но бесконечно едешь, наконец приезжаешь куда-то — и там опять все тоже самое, там опять та же страна.

Когда мы стали заниматься эвенками, нас прикрепили к сотруднику из сектора Севера В. Туголукову<sup>10</sup>, который уже у них работал. Но так получилось, что мы почти его и не видели. Справлялись вдвоем, как могли, ходили в телогрейках и с тяжелыми ватными спальными мешками, ведь в сентябре на побережье холодно. Очень было интересно. К сожалению, работали нередко без переводчика, это сложно было, так как пожилые эвенки не все знали русский язык. Тогда я поняла: если ты кем-то, каким-то народом занимаешься, надо знать язык, потому что иначе у тебя ничего не выйдет. Когда я работаю в русской среде, очень люблю ездить в автобусах, там слышишь, о чем говорят люди, что их сейчас интересует и волнует. А когда ты спросил, а тебе ответили — это совершенно не то, даже если ты будешь жить в этой среде, ты не поймешь и половины. Пишут, что эвенки — рыцари тайги. Действительно, ощущение такое было, очень интересный народ.



На «оморочке» по Охотскому морю.  
Хабаровский край, пос. Чумикан. 1965 г.  
// Из личной коллекции Т.А. Листойой

<sup>9</sup> Лопуленко Наталина Андреевна — советский и российский этнограф, специалист по этноэкологии и этнологии эскимосов.

<sup>10</sup> Туголуков Владилен Александрович (1926–1989) — этнограф-сибиревед, специалист по истории и этнографии тунгусоязычных народов.





Я писала диплом у Льва Павловича Лашука<sup>11</sup>. Он был одним из наиболее интересных преподавателей на кафедре, с творческим началом человек. Но к обучению девочек относился несколько скептически. Вместе со мной у него писали дипломы Сергей Савоскул<sup>12</sup> и Витя Карлов<sup>13</sup>, вот с ними он активно занимался. Мы ездили к нему в гости, была очень душевная обстановка. Все это было прекрасно, но он как-то не стремился научить нас элементарным вещам — как в экспедиции на Севере вести себя. Ты ведь приехал к другому совершенно народу! И вот мы прибыли в маленький райцентр Чумикан. Что там творилось, это надо было видеть. Повсюду валялись пузырьочки с надписью «Витамин D». Мы понять не могли, зачем им столько этого витамина. Нам пояснили: там во время путины действовал сухой закон, и желающие выпить употребляли этот витамин, так как он на спирту. Там столько ссыльных людей было, из тех, кого освободили, часть продолжала там же жить. Я писала бабушке с восторгом о том, что даже глава администрации — бывший заключенный. Привела, конечно, в ужас свое семейство.



У эвенков с проводником. Сахалин.  
1966 г. // Из личной коллекции Т.А.  
Листовой

Наверное, оттого что были молоды, было чувство, что никто нас не обидит. Там было очень интересно. Много материала собрала и, конечно, разные источники опубликованные использовала. В результате защитила диплом по этнической истории эвенков. А потом, поскольку тут [в Институте этнографии АН СССР] мест не было (по-моему, тогда в институт взяли только Савоскула одного), то я пошла работать в Художественный фонд при Союзе художников. Там требовался специалист-этнограф по народному искусству. Имелось в виду не профессионально-народное искусство, такое как Палех и Федоскино, а самое кондовое народное искусство. Для этого нужен был этнограф, а не искусствовед, чтобы он изучал, собирал вещи, которые делали народные мастера, а потом даже продавал через художественные салоны. Вот там я проработала три года. Моталась по всей средней полосе России. Застала тогда и земляные полы еще в Орловской области, и чего только, конечно, не видела. Ездила одна, транспорт — какой сумеешь найти, в основном

<sup>11</sup> Лашук Лев Павлович (1925–1990), советский этнограф, доктор исторических наук, специалист по финно-угорским народам.

<sup>12</sup> Савоскул Сергей Сергеевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела русского народа ИЭА РАН.

<sup>13</sup> Карлов Виктор Владимирович — доктор исторических наук, профессор, преподаватель исторического факультета МГУ. Специалист по истории и этнографии народов Сибири, Крайнего Севера и Дальнего Востока, этнокультурным процессам нового и новейшего времени.



пешком или если кто-то подвезет. Ездил и к знаменитой мастерице Масленниковой<sup>14</sup> в Филимоново, это центр глиняных игрушек. Когда она открыла свой сундук, это был просто фейерверк! Игрушки очень яркие! Потом этот центр, увы, загубили. Но на самом деле с организацией своей работы у меня получилось плохо: привезла игрушки в художественный салон, а там сидел такой товарищ торговый, который посмотрел и сказал: «Нет, тут есть подтеки, с подтеками брать не можем!». Но народное искусство и не может быть совершенно идеальным. В итоге я ушла из Художественного фонда, вышла замуж, родила, уже другие интересы были. Потом у меня был большой перерыв, но я очень хотела устроиться работать сюда в институт.

**С.А.:** И вам это удалось! Не помните, в каком году это было?

**Т.Л.:** В Институт я пришла в 1974 году. Началось с того, что меня Людмила Николаевна Чижикина<sup>15</sup> взяла в свою экспедицию. Я благодарна ей бесконечно. Она была необыкновенный человек, большая умница, занималась русско-украинским пограничьем. Было очень интересно с ней ездить, изучать переходные зоны, взаимоотношения между людьми. Чижикина занималась разными темами, в том числе много свадебными обрядами. Их можно разложить на фрагменты и как раз показать, где украинское, а где русское. Мы тогда все шли в науку, в интерпретациях как бы по Бромлею. Чижикина писала очень добросовестно, очень порядочно по отношению к науке. Раз украинцы указывают себя в переписи украинцами, она так и писала. При этом уже тогда подчеркивалось, что местные жители называют себя украинцами, но они давно уже отселились, от Украины отошли. Затем я поступила в аспирантуру, и меня уже и жилище, и одежда мало интересовали. Хотя я бесконечно спрашивала по этим темам в экспедиции Чижикиной, но поняла, что мне обряды интереснее. И я стала изучать семейные обряды.

**С.А.:** Давайте поговорим о проблематике вашей диссертации.

**Т.Л.:** Когда я начала писать диссертацию, то казалось, что все просто: вы набираете комплекс каких-то признаков, накладываете их на карту, сопоставляете и говорите: вот здесь кончается русская обрядовая традиция, вот здесь начинается украинская или белорусская. То есть определяете границы русских или белорусов. Но когда это контактная зона, как например белорусы и русские на белорусско-российской границе, как украинцы и русские Воронежской и Курской областей, то сделать такое разделение уже сложнее. Когда мне стали назначать тему, Кирилл Васильевич Чистов<sup>16</sup> (очень умный человек, я хотела очень, чтобы он у меня был научным руководителем), задумался. Я хотела взять Смоленск, Псков, то есть самый Запад РСФСР. Чистов сказал: «Как мы назовем — “Русская семейная обрядность западных областей”»? Тогда вам надо доказать, что она русская, в чем специфика». Думал-думал, решил, что название диссертации будет «Семейные обряды русских западных

<sup>14</sup> Масленникова Валентина Николаевна — потомственная мастерица из семьи филимоновских мастеров-игрушечников, член Союза художников России.

<sup>15</sup> Чижикина Людмила Николаевна (1925–2021) — советский и российский ученый, историк-этнограф, доктор исторических наук, профессор

<sup>16</sup> Чистов Кирилл Васильевич (1919–2007) — советский и российский фольклорист и этнограф. Доктор исторических наук, профессор, член-корр. РАН.



областей РСФСР», и изучение будет охватывать две большие области — Смоленскую и Псковскую. Логика была такая: ты знаешь, что изучаешь именно вот этот народ, а если у него в культуре что-то не то, значит, он заимствовал. Конечно, уже тогда все прекрасно знали, что традиции могут меняться, ясно было даже с какой закономерностью. Но все оказалось сложнее. Приезжаешь в украинское село, а там совершенно русский порядок свадьбы, а потом приезжаешь в русское и смотришь: «Да тут не должно этого быть, а они делают!». И что это, заимствование? Или это просто идет саморазвитие? Именно поэтому мне хотелось писать у Кирилла Васильевича, у него были теоретические труды, касающиеся понимания сути традиции, ее изменений и проявления этих изменений в обрядах.

**С.А.:** У Павла Ивановича Кушнера<sup>17</sup> была экспедиция в русско-украинское пограничье. Он как раз считал, что ни материальная культура, ни обычаи, ни даже язык не могут служить этническими определителями.

**Т.Л.:** Да, Кушнер так считал. Но призывал все-таки использовать обрядовые элементы. Когда я писала проспект для диссертации, одной из задач поставила себе понять, могут ли культурные показатели, особенности семейной обрядности свидетельствовать об этнической принадлежности. У меня тогда еще Александр Викторович Буганов<sup>18</sup>, когда я уже обсудила проспект, спрашивал об этом. Я пришла к выводу, что не могут свидетельствовать, но это понимание давалось с таким трудом, потому что все равно учишь все время, что изучаешь определенный народ и берешь уже известные ориентиры. Когда я стала ездить с Региной Антоновной Григорьевой<sup>19</sup> на русско-белорусскую границу, то постепенно стало понятно, что на основании обрядовых элементов нельзя точно номинировать «русские» или «белорусы», лучше писать «культура русско-белорусской границы». Кажется, со Светой Крюковой спорили, потому что я никак не могла согласиться, что по разным культурным признакам нельзя четко определить этническую принадлежность. В реальности оказывается, что элементы «не складываются» однозначно, что, например, язык «тянет» к белорусскому, а по самосознанию население абсолютно русское, жители могут быть очень удивлены, если их назовут белорусами. Когда-то на «русской стороне» жители просто определяли себя как смолян, и до сих пор данная идентичность присутствует. Со временем стали определять себя как русские. На самом деле все, что касается этнической принадлежности, настолько неоднозначно, не прямолинейно, что ты должен опять какие-то новые термины применять. Переходная зона — она и есть переходная зона, строгих закономерностей она дать не может.

**С.А.:** Ваша тема, конечно, очень интересна с теоретической точки зрения. В.А. Тишков любит именно на примерах пограничья, которыми как раз вы занимаетесь, показывать подвижность идентичности. Как Вы к теориям и теоретикам в нашей науке относитесь?

<sup>17</sup> Павел Иванович Кушнер (1889–1968) — советский этнограф. Доктор исторических наук, профессор. Впервые в мировой науке разработал принципы картографирования признаков материальной культуры в их историческом развитии.

<sup>18</sup> Буганов Александр Викторович — д. и. н., зав. отделом русского народа ИЭА РАН.

<sup>19</sup> Григорьева Регина Антоновна — к. и. н., ведущий научный сотрудник Центра европейских исследований ИЭА РАН.



**Т.Л.:** Мы все время по кому-то должны были писать, то по Ю.В. Бромлею, потом по В.А. Тишкову. Что касается Бромлея, конечно, это было интересно. Но было чувство, что это тупиковая линия, «этнокосы» — что-то заумное и немного не то. Все равно это была теория, разработанная на материалах, интересная, но другое дело, что все должны были в соответствии с этой теорией работать. Везде были «этносы», и ты должен был на все смотреть с позиции существования этноса. Все темы под это подстраивались. Тишков считал примордиалистов ретроградами. Это ученый такого ранга, как С.А. Арутюнов, может себе позволить сказать: «этнос есть — и все». Когда вышел «Реквием по этносу», это было потрясением. Мы же изучаем этнографию, народы все-таки существуют. Какая разница, на основании чего человек себя определяет? Например, считает, что он русский, потому что вырос в русской среде. Почему это конструкция? Он же так считает. Когда в паспортах отменили национальную принадлежность, этим были очень недовольны малые народы, потому что их поставили на грань исчезновения.

Я помню прекрасно, как пришла наша Власова<sup>20</sup> после Ученого совета и говорит: «Все, этноса больше нет». Но, как говорится: «Сколько ни говори халва, во рту слаще не станет». И если люди все равно говорят, что я вот тот-то, как ты скажешь иначе? Это ведь у него действительно в голове, но ведь и все, что нас окружает, оно тоже у нас в голове. В студенческие годы на меня огромное впечатление произвела философская теория символов. Концепция символа: все, что вы видите, все — символы. Иногда задумываюсь: что мне только кажется, а что нет. Между прочим, сомнения такого рода очень часто встречаются в народных рассуждениях о смысле жизни, об окружающем мире. Такие сомнения в реальности присутствуют в народном менталитете. Но в отношении этнической принадлежности хочется чего-то определенного, если человек считает себя чеченцем, как вы ему докажете, что ему это только кажется? Правда, этнические теории Тишкова на самом деле не столь прямолинейны.

Теории Тишкова, касающиеся именно населения России, то есть внутренней «этничности», соотношения народов мне понятны, но насколько в действительности получился «российский народ»? Мы жили во времена «советского народа», знаете, чем это кончилось. Сейчас мы — российский народ, и неизвестно, чем это кончится. Если далеко смотреть, может быть, для страны и хорошо, что все будут называть себя русскими. Но хорошо ли это для русских?

У меня муж был белорус, мой сын наполовину, стало быть, белорус, но он все равно живет в Москве и считает себя русским. Он имеет основание на это. Когда человек чуваш, удмурт или мариец, а называет себя «русским», имеется в виду несколько другое. Когда он за границей говорит: «Я русский», это понятно, кто там будет интересоваться, кто он еще, кроме русского. Когда в России он так говорит, получается, что это понятие просто замещает термин «россиянин». Но ведь у каждого народа своя очень интересная культура. Понятие «русский» как определение этноса со своей культурой, которую он перенес с берегов Волги и до Охотского моря, будет размыто.

<sup>20</sup> Власова Ирина Владимировна (1935–2014) — советский и российский историк, этнограф, доктор исторических наук, профессор, специалист по этнографии русского народа.



**С.А.:** Накладывается двойной смысл — русские этнически и русские как граждане государства.

**Т.Л.:** Да. Получится, что чувашаи и мордва останутся, а русские — может и нет. Недаром современные русские философы осмыслиют данное явление как проблему.

**С.А.:** Что означает «не останется русских», если столько людей так себя определяют?

**Т.А.:** Они останутся. Но само сознание, что ты человек со своей культурой — это размывается. Читала последние статьи по этнической культуре одного исследователя из Питера, он пишет о чувстве родины и патриотизме через искусство, как воздействуют на эти чувства пейзажи. У него в статье получилось, что изображение церкви, которое ты можешь с детства видеть, воспитывает чувство родины. У меня полная уверенность в том, что сначала у тебя должна быть какая-то ассоциация с родиной, какие-то связанные с ней чувства, только потом ты эту картинку воспримешь уже как свою. Почему картины Левитана так трогают? Церквушечка, река течет... Человек в этом рос, это его на сто процентов. Мне в детстве показывали замки, очень интересно, но я понимаю, что это не моя культура. Как оно, это чувство родины, зарождается? Как воспитывать патриотизм — болезненный вопрос. Молодежь сейчас может поменять родину как одну квартиру на другую. Мои информанты-переселенцы — потомки украинцев в Воронеже, они же хохлы, говорят, что им даже плакать хочется, если слышат свою речь где-то далеко от дома. Речь вызывает ностальгические трепетные чувства. Это и есть ощущение своей культуры, своей страны. Я хочу, чтобы у русских это тоже сохранилось. У нас разнообразная культура и огромная страна. Мы должны выяснять, что все-таки для нас, русских, общее, мы все-таки русский сектор.

**С.А.:** Кстати, а был ли научный руководитель у вашей диссертации?

**Т.Л.:** У меня получилось так, что руководителем все-таки стал не Чистов, а М.Г. Рабинович<sup>21</sup>. Потом мы с Михаилом Григорьевичем поссорились, это, может, не имеет отношения к истории науки. Я так и не поняла, почему он так уперся по одному поводу. Я занималась тем, что тогда меня очень интересовало — духовной культурой, писала про семейные обряды, начиная с родильных как самых первых в жизни человека. Но сам обряд — это не так интересно, как то, что за ним стоит. Важно, как понимают становление человека, что такое душа, почему ее надо крестить? За этим стоит масса разных представлений, здесь христианство впитывает разные поверья — это тема одна из самых интересных для тех, кто занимается народной культурой. Как взаимодействуют каноническое христианство или любая другая религия, обычаи самой церкви и народная практика. Как они перекрещиваются, что в головах у людей остается, и где в этом комплексе представлений место этническому? То есть, почему русские берут что-то одно из христианского учения, а где-то тоже самое христианство преобразуется в другой тип культуры. Религия влияет на менталитет или народ выбирает религию, которая

<sup>21</sup> Рабинович Михаил Григорьевич (1916–2000) — советский и российский историк, археолог и этнограф. Доктор исторических наук, профессор, первый руководитель Московской археологической экспедиции.



соответствует его установкам? Как религиозная ментальность складывается? Что люди принимают, а что остается маргинальным?

Хочешь не хочешь, но у нас при всем разнообразии суеверий и отголосках язычества, христианская культура. Я пришла к Михаилу Григорьевичу и сказала, что по канонам церкви крестный отец может жениться на своей крестнице, потому что с точки зрения канона он с ней в духовном родстве не состоит. Хотя даже церковь сама такие браки не одобряет и никак не популяризирует. В народе же возможность такого брака начисто отрицается и воспринимается почти как кровосмешение. Я анализировала историю, когда Мазепа хотел жениться на Марии, и Пушкин пишет об этом: «Он, должный быть отцом и другом невинной крестнице своей». Это трагедия, которая привела к сумасшествию Марии. Михаил Григорьевич сказал, что я все не так поняла, Мазепа просто был стар, и родители Марии не хотели неравного брака. Я же считаю, что это народное понимание духовного родства, на нормах и этике которого у нас на самом деле очень много чего строилось. По канону такой брак дозволен, но не в народной культуре, и на самом деле в вопросах духовного родства церковное право прислушивалось к народному. Народные традиции начисто отрицают такой брак. Михаил Григорьевич почему-то уперся и просил убрать это из текста. Я не стала и дальше писала так, как считала правильным. Но я так и не защитилась тогда. Годами позже защитила диссертацию по тем же семейным обрядам.

**С.А.:** Расскажите, как была организована научная жизнь в секторе восточных славян (впоследствии русского народа)?

**Т.Л.:** Как была организована научная жизнь в секторе? Человек заявлял тему, ему давали пять лет на работу, сначала шла разработка темы, человек делал проспект, потом писал статьи, спокойно работал. Тогда люди годами сидели в архивах. Я не вижу, чтобы кто-то у нас сейчас так работал. Власова сидела в архиве и изучала XVI–XVII вв., Александров<sup>22</sup> так же работал. Это люди, которые работали на материале, причем их не дергали многочисленными отчетами. Мы заполняли какие-то план-карты, но могли работать спокойнее, в результате отдача была не сиюминутная, и книги выходили очень фундированные. Раньше было гораздо интереснее, не требовали огромного количества статей, все публикации проходили через сектор. Мы обсуждали каждую статью, даже тезисы на конференцию, и каждый прекрасно представлял, чем занимаются твои коллеги. Мы писали огромные труды, каждый раздел обсуждали на секторе. Так было принято. Теперь я только из отчета могу узнать, кто чем занимается. Не хватает внутреннего обмена и научных бесед тех лет.

**С.А.:** Почему они занимались XVI–XVII веками, такими древностями?

**Т.Л.:** Это все этнография, этническая история. Этническая история у нас тоже была в приоритете. Этническое заселение, освоение. Власова писала про освоение Русского Севера, она же буквально по деревням изучала ревизские сказки, как шло заселение, где новгородское влияние и т.д. Когда мы стали

<sup>22</sup> Александров Вадим Александрович (1922–1994) — советский российский историк, этнолог, доктор исторических наук, профессор, специалист по истории и этнографии русского населения Сибири.



ездить в экспедиции в Вологду и Пермь, то изучение шло как продолжение темы «как русские расселились». Вот это этническая история, изучали, что привнесли новгородцы, что привнесла Вологда, Архангельск, как формировалась старообрядческая культура, как дальше русские двигались в Сибирь. Это шло под общей темой — этническая история.

Темы были в основном по материальной культуре и этнической истории. Хотя у нас была Софья Борисовна Рождественская<sup>23</sup>, которая занималась русским народным искусством. Ее больше интересовали декоративные сюжеты, резьба по дереву, украшения домов. У нас тогда вышло много коллективных работ таких, как «Восточные славяне», позже с Александровым стали делать том «Русские». Это многострадальные «Русские», о которых сейчас бесконечно идут разговоры. Я бы не сказала, что кого-то заставляли выбирать тему. Но по духовной культуре тогда почти ничего не шло. Может быть, оттого что все сюжеты духовной культуры связаны с религией. Приходилось где-то ограничивать себя. То есть ты пишешь про свадьбу, но только самое основное, сами обрядовые действия и никаких расшифровок относительно того, что за этим стоит и почему делают так или иначе. Это пошло позже, когда Альберт Кашфуллович Байбурин свой «Ритуал»<sup>24</sup> выпустил. И то сначала сюжеты по культуре с символикой, семантикой больше были в Питере, а у нас как-то более жестко прежняя тематика держалась. Потом и у нас, конечно, в секторе это пошло. Сначала духовной культурой считались именно те направления, которыми занимались в Питере. Они атлас хотели сделать большой по духовной культуре, такой же, как по материальной, имея ввиду картографирование обрядовых элементов. Сейчас я бы не назвала это именно духовной культурой. Ничего из этого проекта не получилось, по-моему, составление такого атласа вообще нереально.

**С.А.:** Давайте поговорим о вашей работе в секторе и о коллективе сектора.

**Т.Л.:** Для меня сектор всегда был как второй дом. Это был всегда один из самых дружных секторов, один из самых доброжелательных.

**С.А.:** Когда Вы пришли, заведующим был Вадим Александрович Александров?

**Т.Л.:** Когда я пришла, заведовал сектором Кирилл Васильевич Чистов, он был в Ленинграде, а его заместителем здесь был Рабинович. А Вадим Александрович руководил тогда сибирской группой, то есть административной должности он не занимал. Наши руководители не всегда между собой все ладили. Нет, Кирилл Васильевич с Рабиновичем, конечно, в прекрасных отношениях были, а Вадим Александрович оставался немного в стороне. На нас это не оказывало влияния. Присутственными днями были вторник и среда, в среду всегда были увлекательные беседы. Все ходили строго по часам, соблюдали дисциплину. И Рабинович, и Кирилл Васильевич, когда приезжал к нам, очень интересно рассказывали и о своих, и об иностранных теориях.

<sup>23</sup> Рождественская Софья Борисовна (1923–2002) — советский ученый, этнограф, доктор исторических наук, специалист в области этнографии русского народа.

<sup>24</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.



Вадим Александрович — человек огромной эрудиции, мог многое рассказать из истории России. Я приходила в отдел Кавказа, там Арутюнова любили слушать, он мог на любую тему очень интересно говорить. У нас было так же, а потом все вместе пили чай. Обстановка была очень хорошая. Мы вместе отмечали праздники. Новый год вместе встречали, не было жалко время тратить на украшение елочки, покупали всем подарочки маленькие. Софья Борисовна Рождественская писала рождественские стихи, подходящие под каждый подарочек. Все это было очень хорошо. Институт был совершенно другого плана. Это был научный институт с очень сильным творческим потенциалом, проходили капустники, маскарады, мы наряжались в костюмы, такое веселье стояло! Это почему-то вот ушло, и представьте — сейчас кому-то предложить устроить маскарад... Никто не стеснялся, причем это вовсе не молодежь делала, а люди среднего и даже старшего возраста придумывали оригинальные костюмы. Помню, был юбилей «Советской этнографии», и Моногарова<sup>25</sup> сделала коротенькую юбочку из страниц «Советской этнографии». Ей даже первый приз дали. Танцы гремели всюду. Имело значение то, что все мы бывали в экспедициях, и отношения были очень теплыми, называли на «ты» даже тех, кто на 20–30 лет был старше. Все были в одном коридоре и друг друга знали, как-то больше и спокойнее общались. Такое впечатление, что сейчас дело не в том, что времени жалко, а люди стесняются как-то проявлять себя в развлечениях.

Как только приходила весна, возле института стояла наша экспедиционная машина с глобусом, и сразу настроение такое становилось, что вот-вот ты поедешь в экспедицию. Приходишь, начинаешь спрашивать о сотрудниках и оказывается, кто-то только вернулся, а кто-то уже уехал. Как-то люди понимали друг друга. Мы передавали машины друг другу, знали, с каким шофером лучше поехать. Было ощущение общности в институте. Сейчас у нас многие друг друга не знают. А раз так, то и как вести себя раскованно?

**С.А.:** А что изменилось в перестройку и потом?

**Т.Л.:** С конца 1970-х и в 1980-е гг. мы стали ездить в Пермь, изучали там старообрядцев, хотелось уже заниматься духовной культурой. Мы приезжали и изучали культуру современных людей, а в издательстве было велено писать «бывшие староверы». Какие же они «бывшие»? Нельзя было писать ни о чем, что касалось православия (если только в критическом варианте). Такое было время.



**С местной жительницей.**

**Ярославская обл., 1968 г.**

// Из личной коллекции Т.А. Листовой

<sup>25</sup> Моногарова Лидия Федоровна (1921–2011) — этнограф, специалист по народам Средней Азии. Работала заместителем главного редактора журнала «Советская этнография».





Я еще думаю о том, что за свою жизнь столько душу мотала у людей. У меня в экспедиции в Смоленской области одна бабушка была, буквально уже полуживая, вот она мне прямо в память врезалась. Она мне все говорила: «Слушай, иди ради Бога, я уже не могу больше». А мне элементы обряда именно ее местности надо было узнать, вот хоть сдохни, а она одна была такая знающая. И главное, когда я у нее сидела, мне сказали еще, что бабушка совсем плоха, но сказала, что должен приехать сын ее, и она его дождется. Я уехала, а потом свадьба в этом селе должна была быть, на которой я хотела поприсутствовать. Где-то через неделю я вернулась на эту свадьбу. Узнала, что приехал сын, и на следующий день бабушка эта умерла. Я ее, беднягу, терзала, но что делать? Для меня всегда была проблема, а особенно стала ощущаться с возрастом: имею ли я право, например, в любых случаях на тему похорон спрашивать. Ведь сколько раз сталкиваешься с тем, что для человека это большая тема, кто-то у него умер, а ты должен расспросить все в подробностях. И видишь, что лучше не надо, лучше уйти, сейчас я так и сделаю, а раньше я, может быть, все равно бы все его познания вытрясла. Но сейчас, в конце концов, меня больше уже не элементы интересуют, а что за ними стоит, так что я могу ведь и еще кого-то поспрашивать, каждый человек интересен.

И вот еще один момент для меня оказался просто ужасным. Мне было девятнадцать лет, когда меня в первую экспедицию на Кавказ взяли. И здесь я осознала ситуацию: я два дня общаюсь с человеком, он мне уже столько о себе рассказал, но завтра я уеду и никогда больше его не увижу. Вот это оказалось тяжело. Мне потом наши опытные дамы из сектора Кавказа говорят: «Ну, привыкай, потому что ты всю жизнь будешь вот так приезжать, перед тобой будут открывать душу, расскажут все семейные тайны, даже то, что нам иногда совсем не надо. Но все равно человеку же хочется рассказать что-то, а ты уедешь — и все. Он для тебя останется просто информатором». Вот это, конечно, тяжело. К тому же еще столько тяжелых историй за время экспедиций от своих собеседников услышишь. Вечерами особенно. Я всегда, даже когда еще в Художественном фонде работала, в поездках у кого-то ночевала. И вечерами столько историй страшных и странных слышишь: и про ребенка, которого чуть не заживо похоронили, и как свинья его откопала, и о том, кто кого испортил и какими путями, это все настолько живучее было, все существовало, особенно в рассказах. До сих пор жалею: мне бабушка одна объясняла, почему Ленин — это число 666. Я не поняла и просила показать. И она мне нарисовала. Как-то она эти 666 так написала, что действительно получился Ленин. И вот я прекрасно помнила, как она это сделала, а когда пришла, стала у себя в тетрадке рисовать, у меня не получилось.

Поскольку мы занимались староверами, то хочешь не хочешь, ты углубляешься в их учение. Я писала про крестильную обрядность. Работаешь с совершенно мистическими категориями — и начинаешь в это погружаться. У меня вся родня так или иначе соотносилась с православием, с церковью, но меня никто не просвещал в религиозном плане. Бабушка боялась, это ведь преследовалось. Они — не столько родители, сколько бабушки — жили, конечно, всегда в большом страхе.





**Борьба за чистоту в полевых условиях.  
Томская обл., 1980 г.**

У нас в секторе православные темы связаны, в основном, с Мариной Михайловной Громько<sup>26</sup>. Она перевелась к нам из Новосибирска, это была очень пассионарная ученая дама. Занималась в основном народными традициями, этикой, нормами поведения. И как-то православие у нас пошло само собой, время пришло. К ней приходили аспиранты, мы начитывали большое количество книг, потому что надо было, в конце концов, разобраться, иначе как идти и опрашивать людей и, тем более, священников? Я иногда понимаю, что знаю больше, чем приходской священник, потому что начиталась. Но он трактует учение людям, от него они постигают христианство, и мне важно уметь говорить с ним. В секторе молились на Пасху обязательно, могли просто «Христос воскрес» пропеть. Доходило до смешного: сидим в комнате с Власовой, а она — абсолютная атеистка, и вдруг крик Марины Михайловны: «Ира-а, что Вы!». Оказывается, Власова начала есть в пост бутерброд с колбасой! Это было ужасом для Марины Михайловны. Где-то мы слушали ее, кто-то реагировал со смешком, все ведь были люди взрослые и наставлений не любили. Но Громько искренне считала, что спасает наши души. Как говорят, неофиты становятся гораздо более жесткими, чем самые обычные верующие. Моя бабушка была верующей, и все родственники с маминой стороны тоже, но это никак не сказывалось ни на мне, ни на укладе в доме. Марина Михайловна очень твердо стояла на концепции абсолютного православия у русских, это отражалось и на ее позиции в отношении наших исследований. По любой теме можно набрать разный материал и по-разному его интерпретировать, в результате все варианты могут быть правильными. Кто-то напишет о русском язычестве, кто-то о православии, и это все будет справедливо. Марина Михайловна была догматично настроена. Однажды сидели, пили чай и вспоминали кого-то из ушедших сотрудников, сожалели, что умерла такая прекрас-

<sup>26</sup> Громько Марина Михайловна (1927–2020) — историк, этнограф. В 1959–1977 гг. работала в Институте истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР. В 1977–2004 гг. — старший, затем главный научный сотрудник ИЭА РАН.



ная женщина, как вдруг Марина Михайловна говорит: «Нет, плакать нужно, когда человек рождается, а когда умирает — радоваться». Потом, правда, она уже не высказывалась столь категорично. Я знаю, что в институте Марина Михайловна на защитах часто выступала с замечаниями, если в диссертациях не отмечали значение православия.

Был случай, когда Олег Викторович Кириченко<sup>27</sup>, несмотря на свою православную направленность, в издательстве за меня даже вступился. У нас была книга, в которой я писала о представлениях о душе, связанных с деторождением, и приводила там разные народные представления о порядке ее обретения. Общая русская концепция — Бог должен прислать душу ребенку, поместив ее через тело матери. Есть народное представление, что мать должна соблюдать физическую чистоту, иначе душа попадет не через рот, а, извините, другое место, и тогда ребенок родится с грязной душой. Кажется, абсурдно, но это одно из народных представлений о душе. Для народной культуры момент получения души, как и все, что с ней связано, был очень важен. Мы публиковались в том же издательстве «Наука», которое раньше велело нам писать «бывшие старoverьы». Редактор издательства заявила мне, что подобные примеры — это оскорбление религиозных чувств русских, и она такое безобразие не пропустит. Она даже советовалась со своим духовником, который запретил данный пример публиковать. Я возмутилась: какое отношение к светской организации имеет духовник? Мы же не религиозные труды пишем. Олег был редактором и все уладил.

А потом у нас пошла тема по Русскому Северу, мы начали ездить с И.В. Власовой в Вологодскую область, очень серьезные были экспедиции. Несколько лет мы собирали и полевой, и архивный материал, в результате чего выпустили большой труд по Русскому Северу. У меня там главы по детям — рождение, воспитание, социализация — и по общественно-религиозной жизни. К моему большому удивлению, меня потом раскритиковала Т.А. Бернштам<sup>28</sup> за пристрастие к суевериям, то есть искажение народного православия. Это при том, что она всю жизнь писала, не руководствуясь православными идеями, только в конце жизни стала, видно, как и наша Марина Михайловна, такой же бескомпромиссно православной. Более того, она умудрилась даже где-то Марину Михайловну покритиковать за то, что она мало православная.

Но Марина Михайловна, как человек очень умный, конечно, не только давала хорошие советы, она своими указаниями заставляла задумываться. Я считаю, что мы настолько материалистически все воспринимаем, что не можем за определенные пределы выйти. Я писала о крестильной обрядности в Пермской области. Пожилая женщина рассказывала, как ее повели крестить, когда она заболела. Она была из поморов, они вообще при рождении не крестят. Ее повели осенью в реку Курью<sup>29</sup>, там ледяная вода. И она рассказывала: «Я вошла, вода была теплая, вот я, говорит, иду, и вода теплая». Я написала, что моей собеседнице показалась, что вода теплая. Марина Михайловна мне

<sup>27</sup> Кириченко Олег Викторович — д. и. н., главный научный сотрудник Отдела русского народа ИЭА РАН.

<sup>28</sup> Бернштам Татьяна Александровна (1935–2008) — этнограф, фольклорист, специалист по культуре Русского Севера и народному православию. В 1992 г. стала заведующей Отдела этнографии восточных славян Ленинградского отделения Института этнографии РАН, затем главным научным сотрудником.

<sup>29</sup> Курья — в поморском диалекте залив, глубоко вдающийся в берег озера или реки.



говорит: «А почему вы пишете «ей показалось», вот почему вы, во-первых, не считаете, что вода могла действительно ощущаться теплой, и второе — не допускаете мысли, что вода действительно стала теплой?»



На берегах Оби.  
Томская обл., 1980 г.  
// Из личной коллекции  
Т.А. Лисовой



У старообрядцев странников. Отряд И.В. Власовой. Справа налево: Лисова Татьяна Александровна, Кремлева Ирина Андреевна, Макашина Татьяна Сергеевна, Тумбасов Анатолий Николаевич (художник), Черепов Игорь (архитектор), Власова Ирина Владимировна, Чагин Георгий Николаевич — этнолог из Перми. д. Дий Чердынского р-на Пермской обл. 1983 г.  
// Из личной коллекции Т.А. Лисовой

С.А.: Действительно интересно, как этнографу это описывать. И что вы написали? Показалось, была, или почувствовала?



**Т.Л.:** По-моему, какой-то средний вариант. Конечно, я не писала о том, что вода, может быть, действительно стала теплой, потому что это уже выходит за рамки науки. Мне бы даже редакция могла указать на это. Но вы, наверное, слышали, сколько у всех этнографов ходит рассказов о всяких чудесах, о которых им рассказывают, в которые нельзя не верить. Потому что говорят люди совершенно разумные, совершенно, как вам сказать, со здравым умом, даже не скажешь, что фанатики какие-то религиозные. Мы в Рязани работали, сколько мы там с С.А. Иниковой<sup>30</sup> слышали про старичка Николая, который приходит на помощь: где-то машину провожает, где-то кого-то спасает по дороге. Люди говорят: «Вот он ко мне пришел, этот старичок, и вот он мне там что-то помог, или вывел откуда-то, или кошелек помог найти» или еще что-то такое. И этот образ доброго дедушки очень характерен для рязанской религиозности. Но вот представьте: с вами сидят обычные люди, вот как мы с вами разговариваем, и рассказывают об эпизодах из своей жизни, не считая их чем-то сверхъестественным. И как тогда не верить в это?

**С.А.:** А вы как-то разделяли современность и традиционную культуру? Вот вы приезжаете в поле, идет там какой-то 1979 год, вы записывали только традиционное исключительно или то, что вообще бытует?

**Т.Л.:** Я вообще так не ставлю вопрос. Я могу начать с вопросов: что вы делаете сейчас, как вы такой-то праздник организуете? А ваши бабушки, мамы, сколько вы помните, они делали вот так же? Потом, я, конечно, должна знать какой-то материал дореволюционный. Вот тогда я могу уже смотреть, что что-то можно отнести к традиции. Потому что то, что началось с советского времени... Я недавно статью писала по домам культуры и народной традиции, как они взаимодействуют. У домов культуры в советское время была такая установка: с одной стороны — поддерживать народную культуру (ну, естественно, только не православию), а с другой стороны — чтобы все время шло обновление. Для народной культуры, любой, по-моему, очень характерна повторяемость, то есть человек воспитывается на определенном стереотипе культуры, он уже знает, в какой момент, например, невеста заплачет, в какой момент кто-то заголосит, в какой еще что-то будут делать. И человек хорошо знает и содержание, и ход праздника, он охотно, как и все, участвует в действии, потому что каждый знает свои роли. А когда это перешло домам культуры, они сказали, точнее, инстанции свыше сказали, что надо что-то новое. А дома культуры и сейчас говорят: «Вот мы в этом году так сделаем, а в следующем году так, а иначе народ нас не поймет, все хотят нового».

И разрушение культуры после революции еще и в том, что за людей обычных стали все делать работники культуры. Они организовывали и указывали: Масленицу нужно делать вот так, Русскую березку ты делай вот так, и при этом ты чего-то еще обязательно новое внеси, иначе народу не интересно. И народ превратился в чистых зрителей. Да, кого-то они привлекают к действию, кто-то будет смешить и скакать, но это в основном, так сказать, люди подготовленные. А остальные все будут зрители.

**С.А.:** Расскажите, пожалуйста, про ваши исследования группы т.н. «хохлов» в Воронежской и Курской областях.

<sup>30</sup> Иникова Светлана Александровна — к. и. н., ведущий научный сотрудник ИЭА РАН.



**Т.Л.:** Я сейчас еду в те же районы, в которых в 1970-е гг. работала в отряде Л.Н. Чижиковой. Интересным оказалось то, что в те годы жители этих мест могли еще называть себя украинцами, теперь они называют себя в большинстве русскими. Насколько действительно изменилось их самосознание — вот что интересно понять. Сейчас многие проводят социологические опросы, ориентированные на выяснение этнической идентичности. Результаты этих исследований дают, на мой взгляд, ценный материал, но не могут полностью отразить ситуацию. Иногда в результатах все кажется очень простым: вот на столько процентов я — русский, вот на столько — украинец. Для меня это ничего не говорит! В районах этнически смешанных все сложнее. Спросите человека, кем он себя чувствует, и он скажет сегодня так, а завтра подумает и может решить иначе. Он сам может не понимать, кем же больше себя чувствует! Это специфика переходных зон.

Население западных окраин Воронежской и Курской областей — это потомки украинцев, которые начали переселяться сюда с XVII в. и уже более трех веков живут в России. В 1990-х годах мы были в Воронежской области со Славой Кузнецовым<sup>31</sup>, тогда нам встречалось много местных жителей, ностальгировавших по родине, на которой никогда не были. Многие говорили, как им в детстве и юности хотелось на Украину, представляли цветущие сады, красочные пейзажи. Некоторые ездили туда с чувством, что поехали домой. А были те, кто родиной считали только то место, где живут сейчас и где жили многие поколения предков. Для нас было интересно это возникающее чувство ностальгии по виртуальной родине. Сейчас не знают, как воспитать чувство патриотизма. Но вот в 1990-х гг. примеры людей, которые всю жизнь обитают даже на другой, не украинской, территории, воспитываются в обычной советской, то есть русскоязычной, школе, больше говорят на русском, чем на украинском, но вдруг такое притяжение к родине предков ощущают. Интересно, на чем это чувство основано и каково самоощущение потомков украинцев — хохлов по их самоназванию — сейчас. Судя по преобладающим комментариям населения, они в настоящее время ощущают себя русскими, а Украина — это уже не их страна. Есть, конечно, лица, которые настроены проукраински. Причем, они считают, что я оскорбляю местное население, называя их «хохлы». Я пыталась объяснить им, что еще в XIX в. патриот Украины историк Н.И. Костомаров употреблял этот термин и не видел в нем оскорбительного смысла. Доходило до того, что со мной отказывались разговаривать, если я употребляю такой термин. Но это редко, поскольку на самом деле местное население уважает свою, «хохлячью» культуру и отличает себя от современной Украины.

Сейчас в этих районах стреляют, и не поедешь в экспедицию. Я хотела осенью поехать, еле-еле пропуск достала, но боюсь, что им сейчас не до меня и моих вопросов, у них, вернее, у лиц на государственной службе, и так чувствовалась в разговорах некоторая настороженность. После 2014 г. люди часто стали говорить: «Мы русские и все, разговор закрыт». Дальше по какому-то контексту понимаешь, что для них украинское, особенно украинизированный язык, очень близко, но при этом они уже чувствуют себя гражданами другой страны с другими ценностями. Когда я написала первую статью с этнически-

<sup>31</sup> Кузнецов Станислав Викторович (1954–2006) — этнограф, сотрудник Отдела русского народа ИЭА РАН.



ми определениями и назвала ее «Воронежские украинцы — русские хохлы» через тире, мне у нас в Институте некоторые говорили: «Как ты можешь, это настолько нехорошо, ты оскорбляешь, как ты можешь слово хохлы употребить?!». Но они себя так называют, не хотят никаких других определений. Сергей Викторович Чешко<sup>32</sup> (тогда главный редактор журнала «Вестник антропологии») сказал совершенно спокойно: «Мы работали в Средней Азии, они там тоже все хохлы, поэтому для меня это название спокойно проходит».

Я писала статью в г. Сумы, они когда-то просили, чтобы им статьи присылали. Я написала, причем очень осторожно, про украинские элементы, которые сохраняются в культуре современных хохлов. Конечно, слово «хохлы» употребила. Мне тут же написали, что ни в коем случае так нельзя писать, это их оскорбляет. Я переделала статью, термин «хохлы» убрала, где-то написав «бывшие украинцы», «потомки украинцев», еще как-то, а «москалей» оставила, на «москалей» мы никогда не обижаемся. Но пока они там эту статью собирались печатать, начались известные события, и все разорвалось. У меня четкое убеждение, что в западных районах России сложился огромный массив потомков украинцев, показывающих себя в переписи русскими и номинирующих себя так же, который представляет собой особую этнокультурную общность. Они и чувствуют себя отдельным массивом со своей культурой. И как их называть? Слово «хохлы» мы употреблять не имеем права. А как тогда сказать? Я хочу написать об их культурных особенностях, самосознании, потому что это очень интересно. Они говорят о том, как важен для них украинский, точнее — местный украинизированный язык, как хочется поговорить на нем, когда оказываются далеко от своих мест. Причем они имеют в виду не литературный украинский, естественно. Они телевидение украинское почти не понимают даже, потому что это уже другой язык. Так что есть такая общность и как мне ее назвать? Если даже сам термин «хохлы» нельзя, а как по-другому? Эти этнические проблемы Чижикова как-то деликатно обходила. Украинцев тогда так и называли, даже если они иначе числились по переписи. Я смотрела похозяйственные книги: все знали этих людей как украинцев, и они себя украинцами определяли, но писались они уже русскими, без всякого нажима совершенно. Чижикова называла их все равно украинцами и рассматривала параллели в жилище, одежде, очень много писала об этом. Изучала также взаимовлияние и культурные связи.

Интересно, что у них сохраняются многие особенности этнической культуры, правда, больше в селе, в городе чувствуется меньше. Когда я была там в 2019 г., в пгт. Подгоренское была большая ярмарка, сколько-то лет сахарной фабрике, еще при царе построенной. И там были устроены подворья всех сельских хозяйств. Но что бросалось в глаза. Вот подойдешь, сидят женщины в стилизованных русских костюмах — в сарафанах. Я спрашиваю: «Ну почему в сарафанах? У вас же свой костюм все-таки был?». У них от аутентичного костюма, конечно, очень мало сохранилось. Еще Чижикова писала о том, что у украинцев очень малая сохранность народного костюма, но все равно они знают, какой он у них приблизительно был. Как выяснилось, моим собеседницам все равно, какой костюм, вот такой дом культуры сшил — и ради Бога. Причем такая же ситуация характерна и для других фольклорных хоров.

<sup>32</sup> Чешко Сергей Викторович (1954–2019) — советский российский историк, этнолог. Доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИЭА РАН.



Подобная толерантность в отношении костюма показывает, что у потомков украинцев чувство своей отличности от русских не играет большой роли. То есть они могут на какие-то выступления цветную юбку по типу украинской себе сделать, могут даже веночек надеть. Потом я уже думала: если я спрошу, предположим, у учредителей, выбор костюма — это что-то целенаправленное, чтобы не было сильной украинской линии или просто каждый дом культуры делает так, как может, какие есть возможности? Или самим участницам мероприятий так нравится? Но ведь мне же никто точно не скажет.

**С.А.:** Вам бы сейчас книгу о них написать, о хохлах.

**Т.Л.:** А вот как я слово это буду употреблять?

**С.А.:** Ну если это их самоназвание.

**Т.Л.:** Самоназвание, но даже у нас говорят, что нельзя, потому что теперь это наименование в просторечье идет как насмешливое. Если вы посмотрите этот термин в словаре в Интернете, то увидите: там написано, что это уничижительное слово, а я его буду употреблять? И кто-то на меня может обидеться.

**С.А.:** А какие еще темы для вас сейчас актуальны?

**Т.Л.:** Я занималась тем, что тогда меня очень интересовало: духовной культурой, писала про семейные обряды, начиная с родильных как самых первых в жизни человека. Но сам обряд — это не так интересно, как то, что за ним стоит, суть каждого элемента. Важно, как понимают становление человека, что такое душа, почему ее надо крестить? За этим стоит масса разных представлений, и где тут христианство все определяет, а где народ домисливает — вот одна из самых интересных тем для тех, кто занимается народной культурой. Я уже говорила, важно понять: как взаимодействуют каноническое христианство, обычаи самой церкви и народная практика. Как они перекрещиваются, что в головах у людей остается, и где в религиозном менталитете место этническому? То есть почему русские берут что-то одно из этого учения, а где-то то же самое христианство преобразуется по-иному. Религия влияет на менталитет или народ выбирает религию, которая соответствует его установкам? Как это складывается? Что люди принимают, а что остается маргинальным?

Духовная антропология почему-то у нас совсем не развита. В.Н. Шинкарев писал о душе, но на азиатском материале. Интересно понять, как христианство ставит задачу объяснить человеку, кто он. Как душу принимают, как ее крестят, почему человек так боится душу свою испортить, как ее провожают при похоронах. Вся жизнь завязана на этом, а мы берем сейчас только понятие антропологии в социальном плане, а раньше и просто в физическом плане понимали. Ввели курс «Основы православной культуры» в школе (по выбору родителей), но могут ли преподаватели рассказывать школьникам, кто такой человек с христианской точки зрения? Школьник должен знать, что он не просто социальное и биологическое существо, но есть и другой взгляд. Как можно преподавать «Основы православной культуры», но о Христе не говорить, о том, что человек — это существо разумное, поскольку разумна его душа, тоже не говорить, ни о чем нельзя говорить. Эта тема для меня — одна





из самых интересных, то есть рассмотрение того, как каждый народ толкует понятие «человек».

Вся культура, и материальная, и духовная, концентрируется вокруг понятия «человек». Человек создает себе какие-то условия для жизни, правильно? Уже сколько написано, как он организует жилище, что созданная им одежда несет миллион символов, но все ведь идет из головы. Начать с этноса, который в голове у человека, но ведь и все остальные представления об окружающем мире — тоже в голове. И вот с чем еще я столкнулась, когда стала писать про душу. Мы всегда считаем, что душа — это что-то такое духовно-эффемерное, но церковь как раз считает, что душа разумна. Именно душа, не голова просто сама по себе, но душа разумна. Совсем необязательно уговаривать человека поверить во что-то. Но надо дать ему знание того, что было в культуре предков, и более того, довести до сознания, что представления о человеке как особом существе присутствуют в любой культуре. Я, между прочим, уверена, что с возрастом человек сам начинает все-таки задумываться: «А кто я?»

Сейчас есть большой разброс тем, очень много интересного. Но иногда такое впечатление создается, что очень сильно проявление релятивизма, звучат призывы отказаться от устоявшихся понятий, переосмыслить понятия «религия», «культура» и т. д. А что предложить взамен? Ну хорошо, ты отказался, а дальше что? Я в своей работе и в трудах своих коллег, с которыми работаю всю жизнь, ценю очень добросовестное отношение к материалу. Ты можешь потом трактовать его, как хочешь, но ты должен его собрать, должен понять, как тот или иной элемент или явление работают в культурной системе, потому что никто не живет вне какой-то системы. Я собирала этнические особенности, но сколько есть еще всего нам неизвестного! Нужен материал, чтобы понять, как формировалась и что представляет собой русская цивилизация, иначе это одни пустые разговоры — есть этнос или нет.

*Расшифровка текста — Д.А. Москвина, М.Э. Сысоева*

## Interview

**Alymov S. S., Listova T. A. It is important to understand personality not from materialistic perspective [Poprobovat' poniat' cheloveka ne s materialisticheskoi tochki zreniia mne kazhetsia vazhnym] Anthropologies, 2023, no 1, pp. 211-233, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/211-233>**

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Listova Tatiana Aleksandrovna** | senior researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS | [listova.ta@mail.ru](mailto:listova.ta@mail.ru) | <http://orcid.org/0000-0002-2189-933X>



**Alymov Sergei Sergeevich** | senior researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS | [alymovs@mail.ru](mailto:alymovs@mail.ru) | <https://orcid.org/0000-0001-9988-9556>

### Abstract

S.S. Alymov's interview with ethnographer T.A. Listova discusses both the biography of the researcher and her views on the ethnography of Russians and the development of this field in the 1970s-2020s. In the first part, Listova talks about her family, childhood and education. Further, she dwells on her study of family rituals, the work of the sector of the Eastern Slavs / Russian people, the researches of the sector and its key specialists. The final part is devoted to the study of the population of the Russian-Ukrainian borderland, their ethnic identity, as well as the tasks of studying the concept of person in the ethnic culture of Russians.

**Keywords:** history of ethnography, ethnography of Russians, ethnic identity, Russian-Ukrainian borderlands, spiritual culture of Russians



© С.С. Петряшин, О.М. Фишман

**«Ни одна идея, ни одно  
мероприятие не бывает вечно».**

**Интервью с Ольгой Михайловной Фишман**

**Ключевые слова:** О.М. Фишман, финно-угроведение, советская этнография, полевая работа, Российский этнографический музей



Интервью С.С. Петряшина с О.М. Фишман посвящено ее профессиональной биографии, связанной на протяжении 40 лет с Российским этнографическим музеем. Интервью открывается обсуждением влияния семьи и университетского образования на становление этнографом. Далее раскрываются темы организации Финно-угорских и Шёгреновских чтений в Санкт-Петербурге, полевой работы в Латвии и музейных выставочных проектов. В заключительной части Фишман рассказывает об опыте экспедиционной работы среди тверских карел и дает оценку позднесоветской этнографии – ее проблемам и достижениям.

**Фишман Ольга Михайловна** – д.и.н., заведующая отделом этнографии Северо-Запада России и Прибалтики Российского этнографического музея, заслуженный работник культуры РФ (о творческом пути О.М. Фишман см.: *Засецкая, Конкка 2022: 7–18*).

**Петряшин Станислав Сергеевич** – к.и.н., научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, научный сотрудник Российского этнографического музея. s-petryashin@yandex.ru. <https://orcid.org/0000-0003-4410-7224>.

**Для цитирования:** С.С. Петряшин, О.М. Фишман. «Ни одна идея, ни одно мероприятие не бывает вечно»: Интервью с Ольгой Михайловной Фишман // *Антропологии/Anthropologies*. 2023. № 1. С. 234-248, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/234-248>



**С.П.:** Расскажите, пожалуйста, о своей семье, родителях, и какое влияние они оказали на Вас и на Ваше становление как этнографа.

**О.Ф.:** Ну, я думаю — самое прямое, поскольку моя мама, Морозова Анна Степановна, работала в разных должностях, а в последние десятилетия перед выходом на пенсию — в качестве заведующего отделом этнографии Средней Азии. Она была туркменоведом по своему образованию, закончившим в свое время, в 1920-е годы, географический факультет, на котором как раз тогда все этнографы и получали образование. И мое детство прошло под мамини рассказы об экспедициях. Потому что почти каждый год она ездила в Туркмению, в Узбекистан, в Казахстан. Темы у нее были самые разнообразные, а одна — я ее сейчас даже по-другому как-то стала воспринимать — изучение быта рабочих. Она защитила кандидатскую диссертацию после войны о рабстве у туркмен. Сейчас, когда мы очень много знаем и про советские времена, и про социальную историю Средней Азии, в том числе Туркменистана, конечно, звучит иначе, намного актуальней. Мама привозила не только рассказы, но и — поскольку я была школьницей, для наших всяких школьных рассказов, газет, всякие необычные и неожиданные продукты из Средней Азии. И, конечно, я испытывала гордость, что у меня есть то, что мне привезла мама. Конечно, мама очень много рассказывала про музей, потому что они с моим отцом, Михаилом Абрамовичем Фишманом, обсуждали те или иные музейные события, а папа умел давать дельные советы. Затем следующий этап моего профессионального становления, когда я уже стала довольно взрослым человеком — это моя сестра, Татьяна Александровна Бернштам. Мы жили вместе. Она много сделала для того, чтобы вырастить из меня профессионального этнографа. Она поручала мне очень разные по жанру статьи, типа отзывов, рецензий, каталогов и т.д. И, конечно, это помогло мне освоить очень многие виды письменной, не только устной — полевой истории.

**С.П.:** В какие годы это было?

**О.Ф.:** Это было, конечно, когда я уже первые годы работала в музее. Пришла я в музей из Публичной библиотеки, где полтора года проработала после рождения своего сына. Но, честно говоря, моя работа в каталоге не была очень интересной, ну чему-то она меня, конечно, научила...

**С.П.:** Библиографом?

**О.Ф.:** Библиографом, да. Причем, старшим библиографом — из-за высшего образования. Но это было довольно скучновато. Это на особинку такая работа. И я, заскучав, бросила клич в семье, что я больше не могу здесь работать! Вы знаете, когда я училась в университете, я училась по совершенно другой профессии, я закончила кафедру Средних веков по Византии.

**С.П.:** А почему так вышло?

**О.Ф.:** Опять же, моя сестра посоветовала в виду того, что тогда среди студентов почти не было византинистов, а византинисты-преподаватели были в университете как таковом. Училась я у Георгия Львовича Курбатова. Он был известным исследователем византийского города. Автор не только статей, но и монографий. Кроме того, я писала одну из своих курсовых работ у Али-



сы Владимировны Банк. Это эрмитажный специалист, искусствовед очень известный. Через нее я познакомилась с очень большим количеством литературы, потому что она, будучи таким специалистом, имела очень большую научную библиотеку. Это, конечно, расширило мой кругозор. И на последнем витке, перед окончанием университета, моим руководителем был Яков Николаевич Любарский. Он — лингвист, очень образованный специалист из известной петербургской гуманитарной семьи, в их доме была замечательная библиотека. Яков Николаевич был весьма доброжелательным человеком, и поэтому запомнились многие разговоры, обсуждения, советы. Хотя, конечно, знания по истории Византии вернулись ко мне совершенно неожиданным образом, поскольку ничего в этой жизни не бывает случайным. И в профессии особенно. Всегда что-то приговядается.

**С.П.:** Когда Вы начали заниматься карелами-старообрядцами?

**О.Ф.:** Да! Именно так, именно так. Очень помогло мое образование. Во-первых, я умела читать тексты на древнерусском и на славянском. И, в общем, имела некое общее представление о церкви как таковой в истории Византии и, соответственно, в истории России. В этнографии, конечно, моими наставниками и учителями была мама, которую я упомянула, Анна Степановна Морозова, и, конечно же, сестра, Татьяна Александровна Бернштам. Очень привечал меня Кирилл Васильевич Чистов. Он очень во многие вещи как бы втягивал меня: в участие в разных конференциях, причем в определенном качестве. Кроме того, от Кирилла Васильевича я получила очень большую поддержку, когда здесь, в Питере, сформировалась идея о создании ассоциации финно-угроведов Петербурга. Это был конец 1980-х — начало 1990-х годов. Мы начали с того, что провели финно-угорские чтения, на которые я собрала весь цвет финно-угроведения Петербурга. Причем многие меня спрашивали: зачем это нужно? Это же так сложно, так хлопотно. Участвовали все учебные и академические учреждения: это были лингвисты, этнографы, антропологи, археологи — то есть все. Она была очень интересная — эта конференция. По итогам мы издали сборник «Современное финно-угроведение: опыт и проблемы». Он разошелся моментально, и тогда директором<sup>1</sup> был доктор исторических наук, археолог Игорь Васильевич Дубов, которому тоже все очень понравилось. Поэтому эти финно-угорские чтения в течение довольно длительного времени проводились наряду с изданием сборников. Понимает, это были такие годы, 1990-е, когда мы наивно полагали, что пришли другие времена, и мы можем помочь нашему народу, нашим культурам, Отечеству в его изучении. И поскольку речь шла о Ленинградской области, в первую очередь речь шла о таких народах как вепсы, ингерманландские финны, воль, ижора, многие из которых находились уже на стадии полной ассимиляции, то мы обратились в Правительство Ленинградской области. При нем был комитет — он менял названия — по межнациональным делам. Тогда им заведовал человек настолько далекий от всего того, чем мы с вами, профессионалы, занимаемся. Он был военным в отставке, но родом из вепских деревень, поэтому эта проблематика была у него на слуху. И мы с Александром Сергеевичем Гердом — это известный лингвист, основатель регионалистики — ходили, объясняли неоднократно, что при этом комитете или «отделении» не помню, как тогда точно называлась, эта служба в Прави-

<sup>1</sup> Дубов Игорь Васильевич (1947–2002) был директором Российского этнографического музея в 1987–1999 гг.



тельстве Ленинградской области нужен какой-то Ученый совет, на котором мы могли бы решать вопросы насущные, связанные с расселением, с социальными проблемами. Из этого почти ничего не получилось. Мы зарегистрировались, собрали с помощью моих коллег из всех институтов целый фонд программ, который, предлагали, например, Институт истории, Институт социологии и др. для изучения: начиная от неизвестных архивных свидетельств и заканчивая сегодняшним днем в ситуации с коренным населением Ленинградской области. Это были совершенно невероятные проекты! Я их, к счастью, все сохранила. И они находятся сейчас в архиве нашего музея: Архив Санкт-Петербургской ассоциации финно-угроведов.

**С.П.:** Я правильно понимаю, что потом из этих финно-угорских чтений выросли регулярные музейные конференции — Шёгреновские чтения?

**О.Ф.:** Да, именно так. Время шло и, естественно, ни одна идея, ни одно мероприятие не бывает вечно, потому что все вызвано временем, интересом, обстоятельствами и желанием людей участвовать в этом. И мы, надо сказать, довольно успешно работали. Потому что состоялось довольно много финно-угорских чтений, на которые потом стали приезжать специалисты из других городов: и с Северо-Запада, и из Москвы и т.д. Одним словом, одним из результатов этих финно-угорских чтений было то, что мы все впервые увидели и узнали друг друга. И это, конечно, стало давать свои плоды: и по проектам, и по книгам, и по направлениям. И вот меня, возвращаясь к Кириллу Васильевичу, он очень поддержал тогда с организацией Ассоциации, к нам тогда даже приезжали целые команды из Финляндии, из ученых, которые слушали нас и тоже говорили, что да, это хорошая идея — создание Ассоциации и возможность сотрудничества с аналогичными ассоциациями или обществами в той же Финляндии. Так что задумки были у нас грандиозные. Что-то из этих планов осуществилось. В свое время, в сборнике, посвященном памяти Александра Вильямовича Гадло<sup>2</sup>, я написала очень большую статью — 32 страницы, где я попыталась эту историю финно-угроведения в Петербурге, в Ленинграде, а потом, соответственно, снова Петербурге — описать. Причем, по направлениям: вот лингвистика, вот история, вот археология, этнология и т.д. И я там вспомнила всех, с кем мне довелось сотрудничать, контактировать, кто стал моим, в том числе, наставником.

Директором нашей ассоциации финно-угроведов был очень известный археолог — Евгений Александрович Рябинин, доктор исторических наук. А я была при нем исполнительным директором. Я чрезвычайно благодарна всем коллегам, которые, несмотря на отсутствие денег, работали, и мы не только проводили чтения и издавали сборники, но и часто собирались. И наши сборища, Кирилл Васильевич тоже это очень часто отмечал, это не просто были какие-то такие симпозиумы, конференции, на которых один доложил, второй доложил, третий доложил. У нас всегда было обсуждение. И благодаря этому как раз и стало понятно, что мы знаем о Ленинградской области, о Северо-Западе, о русском населении, и о прибалтийско-финском населении в Северо-Западном регионе. И это потому, что такие умы в этом всем участвовали.

<sup>2</sup> Гадло Александр Вильямович (1937–2002) — советский и российский археолог и этнограф-кавказовед, заведующий кафедрой этнографии и антропологии Исторического факультета СПбГУ в 1990–2002 гг.



В общем, такая вот история, которая должна была иметь какое-то продолжение. Поэтому спустя какое-то время по завершении этих чтений мы решили провести небольшой рабочий питерский семинар, посвященный Андреасу Шёгрёну<sup>3</sup>. Он был связан с юбилеем этой замечательной персоны, основателя финно-угроведения. Получилось очень интересно, неожиданно. Сборник вышел очень маленький, очень тоненький, но очень интересный. Но я преследовала еще одну цель — задать вопросы участникам: как Вы считаете, вот прошло порядка 7–10 лет по завершению финно-угорских чтений. Может быть, появились новые люди, новые идеи, новые проекты, может быть, вообще пришли другие времена? Может быть, нам стоит возродить такую идею уже в виде чтений, посвященных Шёгрёну? Все поддержали. В 2020 г. состоялись уже IX Шёгрёновские чтения и издан девятый сборник по итогам этих чтений. В них участвовало до ста человек, причем из регионов и территорий классического Северо-Запада. Постепенно известность этих чтений нарастала, потому что издавались очень обстоятельные сборники. Присоединились, кроме моих замечательных друзей в Петрозаводске — Псков, Новгород, Архангельск, Москва, Череповец и Прибалтика с Финляндией. И все эти сборники, которые мы издавали, все были с международным участием. Это всегда раздвигает тематические границы исследований и знакомит нас с направлениями, методиками, связанными с работой в архивах, с полевой работой. У нас были выбраны такие замечательные темы для обсуждений: это регионалистика в современных центрах. Каждый имел возможность об этом высказаться. Лингвист ли он, филолог ли он, архивист ли он, топонимист и т.д. Это была только одна из тем — регионалистика. Затем была обозначена другая тема, собственно говоря, этноконфессиональной истории. Это то, что отличало наше собрание от многих других конференций. И надо сказать, что акценты получились очень любопытные. Появилась тема, которая в отношении изучения Северо-Запада вообще-то не звучала особенно — это старообрядчество. И это подвигало людей к полевым исследованиям. Например, моя коллега, Людмила Валентиновна Королькова, стала активно работать в архивах, и за многие годы ей удалось собрать очень много архивной информации, которой раньше никто не пользовался, потому что тема старообрядчества, как такового, долгое время была под запретом, и занимались у нас в стране ею исключительно археографы.

**С.П.:** Скажите, пожалуйста, во время работы в музее, в советское время, у Вас были такие темы, которыми хотелось заниматься, но из идеологических соображений это было опасно?

**О.Ф.:** Вы знаете, я не могу этого сказать, я пришла молодым, начинающим и не сведущим этнографом.

**С.П.:** В каком году?

**О.Ф.:** В 1972 г., и попала сразу вот в такой прямо омут экспозиционно-выставочной работы. 1972 год — это юбилейный год образования СССР. И мы должны были построить впервые в музее экспозицию, посвященную народам Прибалтики: эстонцам, латышам и литовцам. Я не могу сказать, что до этого прибалтийская тема отсутствовала, но это были выставки по искусству При-

<sup>3</sup> Шёгрэн Андрей Михайлович (фин. Anders Johan Sjögren) (1794–1855) — финский и российский лингвист, историк, этнограф, основатель финно-угроведения.



балтики. А тут оказалось, что в фондах наших не хватает материалов, которые позволили бы построить полноценную, согласно тем временам, представлениям о том, что такое экспозиция. Вот с этого времени я стала активным полевиком. Занималась латышским языком, потому что первая же моя экспедиция, в которую меня одну не пустил и это правильно — это продемонстрировала. Со мной поехала заведующая отделом Прибалтики Дина Алексеевна Горб, она была специалистом по Литве, а позже занялась вепсами, очень активно, интенсивно и результативно. А со стороны Латвии участвовал заведующий сектором этнографии в Институте истории Академии наук Латвии, впоследствии академик Саулведис Цимерманис. И это еще один мой учитель в профессии. Он был очень доброжелательно расположен, и поэтому моя первая экспедиция на запад Латвии показала мне, что без языка тут делать нечего. Ну, в силу истории. Да и жители хуторов русского языка не знали...

**С.П.:** Мало времени прошло еще?

**О.Ф.:** Да, прошло мало времени, а особенно, если говорить о пожилых людях, которые в советской школе не учились. Это было очень любопытный опыт. Я увидела ту Латвию, которую я себе даже не представляла, хуторская Латвия, западная ее территория, где очень много еще сохранилось замков средневековых. То есть пейзаж другой, природа другая, люди другие и культура совершенно другая. Дина Алексеевна и Саулведис, посмотрев, как я работаю, сказали: все, дальше на восток езжайте сама — в Латгалию, пожалуйста, где с русским языком все понятно, а кроме того — это такая архаичная территория была, а экспонатов у нас в музее почти не было. А стояла задача собрать крупногабаритные экспонаты для экспозиции: у нас в музее был свой автобус, на протяжении ряда лет мы ездили на автобусах. Это было здорово. Мы привозили целые автобусы экспонатов. Конечно, это облегчало очень работу. И в Латгалии, конечно, было совсем по-другому, потому что здесь даже пожилые женщины, которые еще учились во времена Российской империи в гимназиях прекрасно говорили по-русски. И вот я увидела две разные Латвии абсолютно. Затем мне пришлось ездить и в другие места, потому что сама территория Латвии делится на разные природно-географические, а не только этнографические зоны. Нужно было собирать, например, рыболовство. Это — Рижский залив. И тут мне Саулведис тоже дал наводки, потому что его любимая тема была, рыболовство речное, озерное, пресноводное, короче говоря. У него очень много работ об этом вышло. И поэтому я довольно подготовленной поехала в эти места. Это, Лимбажский район, восток Рижского залива, где я увидела рыбацкую культуру. Это же совершенно другая, абсолютно другая категория смелых рыбаков, веселых, здоровых, энергичных. И там была другая совершенно практика работы и сбора экспонатов. Многие рыболовецкие колхозы и совхозы были тогда миллионеры. У главы совхоза-миллионера «Энкурс» (значит «Якорь») был колоссальный кабинет, он сидел в конце стола, разговаривал очень быстро и четко, потому что имел опыт такой работы. И он вызвал учительницу, которая стала и моим проводником и переводчиком, потому что тут было довольно трудно. И когда мы приходили в тот или иной дом, учительница эта замечательная говорила, что прислал председатель — разговоров не было. Никаких. Все выволакивали, все показывали, все разрешали. Что-то удавалось приобретать за деньги, потому





что, конечно, выдавались деньги на экспедиции, а что-то получали в дар, как и в любой другой экспедиции до сегодняшнего дня<sup>4</sup>.

Латвия, кроме того, познакомила меня и с современной культурой. Прежде всего, со знаменитыми праздниками песни, которые для меня стали открытием в познании культуры Прибалтики, т.к. в 1970-е, 1980-е, 1990-е годы, как, впрочем, и сейчас, они были традиционными для всех трех республик: в Эстонии, Латвии и Литве. Когда я первый раз оказалась на 100-летнем юбилее Праздника песни в Риге, я была потрясена всем: осознание того, участником чего я стала, пришло несколько позже. Ну, во-первых, в каждой из столиц — громадные, находящиеся под открытым небом, парки с колоссальными эстрадами, где собирались на самой площадке сводные хоры, которые там выступали, и танцевальные коллективы — до десятка тысяч человек. Это что-то совершенно невероятное, не говоря уже об этих открытых залах, где, как мне казалась, ну я так для себя это называла — вся Рига. И тогда же я обратила внимание, что маленькие дети были одеты в национальные костюмы. Спрашивать мне было не у кого. Объясню попозже, почему. Первые отделения этих праздников были сугубо советские. Они были все построены на советском музыкальном репертуаре. А зато второе отделение, вечером уже, в темноте, когда зажигались по обе стороны эстрады колоссальные факелы и люди сидели со свечами, и все начиналось с песни на слова Яниса Райниса «Вей ветерок», а это, собственно говоря, негласный гимн латышей. И все вставали, взявшись за руки и размахивая этими горящими свечами, пели. Я поняла, что нахожусь на каком-то чужом празднике, мне неведомом. И я бывала там потом неоднократно, как-то стала посвободнее говорить о природе этого праздника с коллегами в Институте. А когда у нас в музее начался сбор предметов по теме «Современные праздники и обряды», я приехала в Ригу в Институт, и Цимерманис попросил меня рассказать об этой теме на заседании отдела, что я и сделала. И оказалось, что для них это была запретная тема — не для нас, а для них. Потому что значительная их часть была родом из далекого прошлого. То есть тема обрядовой культуры для латышей была закрытой темой.

**С.П.:** Даже если говорить про современность?

**О.Ф.:** Тем более. Тем более. Но надо сказать, что вот мы их подтолкнули к этому. Они стали этим заниматься, вышли публикации...

**С.П.:** А, то есть это было закрыто для них как...

**О.Ф.:** Для исследователей местных. Открытой темой для них были латышские стрелки. Я со временем поняла, насколько история советской Латвии, начиная с красных латышских стрелков, отразилась на менталитете местных историков. Не доводилось бывать в Риге? Там на берегу Даугавы стоит (стоял, не знаю, стоит ли) замечательный памятник одного из известнейших латвийских скульпторов, посвященный латышским стрелкам. Очень монументальный, серьезный. А за ним здание такое большое — это был Музей латышских

<sup>4</sup> Подробнее об экспедициях О.М. Фишман 1970–1980-х годов см. видео-интервью: <https://ethnomuseum.ru/collections/projects/expeditions/etnograficheskaya-ekspediciya-ot-pervogolice-seriya-video-interv-yu/olga-fishman-1/> <https://ethnomuseum.ru/collections/projects/expeditions/etnograficheskaya-ekspediciya-ot-pervogolice-seriya-video-interv-yu/olga-fishman-2/>.



стрелков. Теперь это Музей оккупации<sup>5</sup>. И мне доводилось встречаться с этими уже очень пожилыми людьми в поле. И по-моему, даже одна экспедиция с Саулведисом Цимерманисом была. Я тогда очень как-то удивилась: они вели себя как хозяева ситуации, как знатоки всего и вся в истории Родины своей. Фильмы, которые я видела, снимавшиеся в советское время, они были очень политизированными. Через какое-то время, когда и Саулведис Цимерманис, и мои коллеги из Бривдабас музэйс — это музей под открытым небом — Мартиныш Куплайс, Ириса Придитэ — это очень известные этнографы, дай им Бог здоровья — почувствовали доверие ко мне. Вот ведь еще, что приходилось делать, и идти к тому, чтобы эти отношения нашли какое-то продолжение в нашей работе: и в совместной работе, и в экспедиционной. И в понимании того, что такое Прибалтика. Только благодаря им я получила это знание и понимание. Но это тема отдельная. Я не хотела бы сейчас о ней говорить. В другой раз.

**С.П.:** Скажите, пожалуйста, почему Вы, когда пришли в музей, стали работать именно в отделе Прибалтики?

**О.Ф.:** Дело в том, что получилась такая история. Маме я должна сказать спасибо. Она уже была пенсионного возраста, пришла к Дориану Андреевичу Сергееву<sup>6</sup>, который тогда возглавлял музей — доктор наук, археолог. Она сказала: я ухожу, но Вы возьмете мою дочку! Так и получилось. А место было в отделе Прибалтики, потому что тогда ушла из музея заведующая — Татьяна Тимофеевна Денисова, которая сама была родом из Риги, знала язык, училась там в школе. Она ушла из музея, а я вам говорила в самом начале: надо было строить новую экспозицию по Прибалтике, вещи надо было привозить. И вот я очень всерьез этим занялась. Цимерманис — тоже показатель определенный — даже предложил мне тему диссертации, но это была не моя тема, тоже не буду о ней говорить. Экспозицию построили. Но уже тогда была такая практика в музее: мы работали по инвентаризации и сверке в фондах, все, каждый сотрудник. Отсюда мое хорошее знание того, что хранится у нас в музее, в нашем отделе и в наших фондах. Он ведь очень большой, но я знаю все. Именно благодаря той работе. И я уткнулась глазами, носом, как потом оказалось, и сердцем, и душой в экспонаты, которые рассказывали о тверских карелах. Ничего более яркого, впечатляющего, мощного я у нас в фондах не увидела. Хотя наверняка были и другие вещи — те же саамы, финны, но я уткнулась носом в тверских карел...

**С.П.:** В их утварь!

**О.Ф.:** Да, потому что текстиль, костюм — это не мое. У каждого есть свои какие-то приоритеты. Вот, деревянная утварь. И мне удалось создать классификацию и типологию деревянной утвари не только верхневолжских карел, как написано на обложке моего автореферата (Фишман 1986), но, собственно говоря, всей лесной зоны России, Евразии. И карты, которые у меня там были, например, по бересте, зонах распространения бересты и какие типы утвари там бытовали. У кого так, у кого сяк. Но очень многие закономерности

<sup>5</sup> Музей оккупации Латвии (латыш. Latvijas Okupācijas muzejs), Рига.

<sup>6</sup> Сергеев Дориан Андреевич (1928–1984) возглавлял Государственный музей этнографии народов СССР в 1968–1977 гг.



удалось определить. Поэтому моя статья по типологии изделий из бересты, которая была опубликована в сборнике МАЭ, так вот на нее ссылаются до сих пор. Это значит, что я все делала профессионально, скажем так.



**О.М. Фишман с информантом Н.В. Лихачевой, 1916 г.р. Тверская обл., Весьегонский р-н, с. Чамерово. Карелы. 2012 г.**  
// Из личной коллекции О.М. Фишман

**С.П.:** А кто был руководителем?

**О.Ф.:** Моей руководительницей по кандидатской диссертации была Людмила Михайловна Сабурова, тоже сотрудник МАЭ. Она была и директором МАЭ одно время. И она все говорила: «Олечка, ну зачем Вы так размахнулись? Нельзя ли это все как-то сузить?». Надо сказать, что такая же реакция была у моего оппонента, замечательного петрозаводского этнографа Розы Федоровны Тароевой-Никольской впоследствии. Она этнографом становилась бок о бок с Пименовым. То есть у нее очень хорошая школа была этнографическая. И она очень надо мной подсмеивалась в этой связи. Но в последние годы я своим петрозаводским коллегам, которых я очень люблю и уважаю, у нас замечательные отношения, сложившиеся благодаря Шёгреневским чтениям, говорю: «Ребята, а почему Вы так закрылись на изучение карел Карелии, когда будто нет других карел? Тогда картинка будет другая!». В общем, я написала статью об этом. Не знаю, будут ли на нее ссылаются или нет. Вот так вот началась моя история. Было очень много экспедиций...

**С.П.:** Людмила Михайловна Сабурова, насколько я знаю, занималась русскими, мордвой, и вдруг карелы...

**О.Ф.:** Дело в том, что она к этому времени уже была сотрудником отдела восточных славян, Восточной Европы, и у нее уже время было на меня. А кроме того, со мной очень много занималась моя сестра Татьяна Александровна Бернштам, которая была прекрасным редактором, что отмечали практически все, чьи статьи прошли через ее глаз, ее руку и т.д. Она учила писать, мыслить четко, ясно, «без всяких-яких», что называется. Это очень хороший опыт был. Не каждый исследователь может стать учителем такого рода, как стала для меня моя сестра.

**С.П.:** А можете сказать, какая была ваша первая авторская выставка, которую Вы сделали по своей идее, концепции?

**О.Ф.:** Ну, надо сказать, что моя школа обучения по этому направлению



работы началась, как я уже сказала, с экспозиции. И там нужно было писать абсолютно одинаковые тексты по всем народам на всех экспозициях, что меня тогда, честно говоря, удивило. Подобные тексты есть на экспозиции «Народы Поволжья», кстати говоря, до сих пор. Она же была построена в 1977 г. под руководством замечательного финно-угроведа и музеолога Татьяны Александровны Крюковой, а меня этому учили. Это было довольно скучное дело, надо сказать, — писать тексты для экспозиции. Затем у меня продолжался опыт именно экспозиционный, потому что музей создавал тогда большие общемузейные проекты, например, по современным праздникам и обрядам. Я участвовала очень активно в этом проекте. И привезла очень много экспонатов, которые сейчас Вы, например, на своей выставке экспонируете<sup>7</sup>. Причем, знаете, это тоже был такой интересный опыт работы и общения с методистами в сельской местности, которые эти праздники устраивали. Мне стало, например, понятнее, что такое замечательный, созданный, как и «Калевала», латышский эпос «Лачплесис», потому что я работала на родине Лачплесиса, в одноименном совхозе-миллионере. В результате оказалась, что те экспонаты, те материалы полевые, информационные и документальные, которые сейчас у нас в музее, только у нас в музее и оказались. Потому что никто до этого тогда их не собирал в самой Латвии. В постсоветское время я делала доклад о нашем собрании в Риге. Я рассказывала, например, что среди фотоколлекций есть целая подборка про завод «ВЭФ»<sup>8</sup>. Где сейчас этот завод? Его нет. И я коллег своих тогда, а я приехала после большого перерыва, очень деликатно спрашивала: «как Вы считаете, это является источником историческим?» Они все сидели и кивали головами — конечно, конечно. Вот это к тому, чем обладает наш музей сейчас. Но если говорить о собственно выставках, правда, очень больших, они связаны как раз с той темой, которая озвучивалась в самом начале нашего интервью как тема наших финно-угорских, а потом впоследствии Шёгреновских чтений. «История населения Ленинградской области» — первая выставка, она была там, где сейчас наша экспозиция находится<sup>9</sup>.

**С.П.:** Это была временная выставка?

**О.Ф.:** Да-да. Она стояла несколько лет. И более того, на ней мы научились писать иные тексты, которые были бы интересны человеку, который придет на эту экспозицию. Потому что краеведов, членов национальных обществ, здесь более, чем достаточно. И зачастую они знали больше, чем знали мы тогда. Мы делали выставку — первую по истории Ленинградской области — вместе с дирекцией Объединенных музеев Ленинградской области. Поэтому там были памятники археологии, поэтому мы получили очень много материалов из музеев Ленинградской области. Одним словом, вот тогда появился опыт больших мегапроектов, собственно говоря, в которых участвовали представители разных учреждений — не только музейных, но и библиотечных, и архивных. Это был очень хороший опыт и очень хорошая выставка. Моим

<sup>7</sup> Имеется ввиду выставка «Новый человек: между утопией и традициями. К 100-летию образования СССР» (Российский этнографический музей, октябрь 2022 — май 2023).

<sup>8</sup> Рижский государственный электротехнический завод «ВЭФ» (латыш. VEF, Valsts Elektrotehniskā Fabrika), (1919–1999).

<sup>9</sup> Имеется ввиду экспозиция «Народы Северо-Запада России и Прибалтики. XVII–XX вв.» (2003) на первом этаже левого крыла Российского этнографического музея.



коллегам удалось о ней написать, она опубликована в теперешнем «Этнографическом обозрении». Но знаете что: начиналось все довольно любопытно. В 1991 или 1992 г. мы сделали небольшую фотовыставку — там, где у нас раньше был расположен кинозал в очень небольшом зале, там 30, что ли метров квадратных — по ингерманландским финнам на основании нашей коллекции. На нее приехал Невзоров — небезызвестный персонаж в истории журналистики петербургской — по звонку музейного коллеги. Называть я его не буду. Мы его все хорошо запомнили, а потом простили. Он считал себя, так сказать, знатоком Ингерманландии, и эта выставка почему-то вызвала у него какое-то отторжение. И тот текст, который звучал на передаче «600 секунд» на телевидении, он меня возмутил страшно. Потому что он не имел никакого отношения к тому, что мы там показывали, какую задачу поставили. Несколько десятков лет прошло с 1930-х годов, когда музей впервые эти материалы экспонировал. Но надо сказать, в связи с чтениями, от которых мне никак не отойти, и в которых принимали участие представители в том числе ингерманландско-финского сообщества, наше знакомство с ними начиналось тоже довольно сложно. Потому что на нас переложили всю вину за прошедшие десятилетия, что этнографы не изучали, не писали, не публиковали материалы о ленинградских финнах, но это было действительно так. Это была закрытая тема. Прошли многие десятки лет, я услышала уже совершенно другие оценки от тех же самых людей, которые сказали: «Вы единственная оказались, кто не бросил этой темы». Хочется верить, что нам удастся это продолжить и в нынешних обстоятельствах.

**С.П.:** Ольга Михайловна, скажите, пожалуйста, как Вы оцениваете развитие науки раньше и сейчас? Что препятствовало развитию науки, а что способствовало?

**О.Ф.:** Мне, наверное, повезло, потому что я как начинающий этнограф сформировалась уже ближе к закату Советского Союза, соответственно, и той идеологии, которая для нашей сильно идеологизированной и политизированной науки была главной темой, ведущей. Но я этого тогда вот так в глубине души и ума своего не очень понимала. Мне непонятны были — вот я уже говорила — очень убогие тексты экспозиционные, еще какие-то вещи частного характера. Но, честно говоря, я прекрасно помню, как по выходу книги Ю.В. Бромлея про этнос (*Бромлей* 1973) Кирилл Васильевич Чистов, который был членом нашего Ученого совета<sup>10</sup>, как и моя сестра Татьяна Александровна Бернштам они над нами... ну так вот шефствовали. Организовывали разного рода семинары. Это 1970-е годы, один из них был по этой монографии. Нас, молодых научных сотрудников, было не очень много: Наталья Моисеевна Калашникова, Владимир Александрович Дмитриев, Елена Георгиевна Царева и еще несколько человек. Ну и я в том числе. И нам такой ликбез был задан: прочитать одному часть монографии, другому — другую, третьему — третью и попробовать это, поняв, разобравшись, изложить для своих коллег. Вот это был семинар так семинар. И это тоже была школа: в усвоении терминологии новой, совершенно незнакомой, тем более для музейных этнографов...

**С.П.:** То есть позвали только молодежь?

<sup>10</sup> Ученого совета Государственного музея этнографии народов СССР.



**О.Ф.:** Нет, мы доклады делали.

**С.П.:** Для всех сотрудников?

**О.Ф.:** Да, для всего коллектива. Кирилл Васильевич подправлял, задавал вопросы и прочее, и прочее. И у нас тогда были более тесные связи с Кунсткамерой, нежели чем потом. Хотя, зародившиеся еще при мне, эти связи позволили установить человеческие, чисто профессиональные отношения с очень многими коллегами из Кунсткамеры. Но пришли 1990-е годы. Вы знаете, я как раз в это время, в 1989 г. — это было накануне — решила поехать к тихвинским карелам-старообрядцам, о которых я слышала, но к которым никто из специалистов-этнографов не ездил. Там был мой коллега из Петрозаводска, Владимир Дмитриевич Рягоев, лингвист, который после своих экспедиций на протяжении ряда лет издал две монографии лингвистического характера. Как-то я вот так легко поднялась и поехала, хотя было, надо сказать, немного напряжно. И это была тоже моя школа совершенно другой работы, абсолютно. После первой экспедиции у меня состоялся целый ряд экспедиций с коллегами этномузыковедами, фольклористами, музейными сотрудниками Ленинградской области, студентами кафедры этнографии, ну в общем комплексные были такие экспедиции. С археографами я тоже была в экспедиции — это такой замечательный совершенно опыт, который позволил эту культуру своеобразную изучать так, как ее этнографы не изучали никогда. И поэтому книга моя «Тихвинские карелы-старообрядцы: жизнь по вере» (Фишман 2003), была хорошо встречена именно моими коллегами археографами. Ее рассматривали как образец описания микроистории как таковой, и в том числе благодаря работе с разными специалистами мне удалось оценить и книжное собрание старообрядческое, и топонимику. У меня в деревне был замечательный совершенно информатор. Он когда-то был председателем совхоза «Новый быт», довольно крепкое было хозяйство. Как местный человек, он знал каждый бугорок и пригорочек, разумеется. И мы с ним брали карты из администрации, раскладывали у него в доме на столе — громадные карты, там же каждый бугорок действительно обозначен. И он мне говорил карельские названия, что-то исправлял и т.д., поэтому у меня сложилась редкостная топографическая такая карта, она тоже сдана сейчас в архив, а сделана была она с помощью Ивана Семеновича Глыбина.



**Приобретение экспонатов для музея. Тверская обл., Весьегонский р-н, с. Чамерово. Карелы. 2012 г. // Из личной коллекции О.М. Фишман.**



Знаете, опыт моей полевой работы, конечно, со временем обогащался. И поэтому, когда я уже в XXI в. решила вновь поехать к тверским карелам, тоже в прошлом старообрядцам, я была уже, конечно, хорошо подготовлена по «вытягиванию» информации, потому что в памяти карел все уже быльем поросло. И вот последнее, что я хотела бы сказать — это, Вы как мой коллега, поймете радость от моего этого маленького открытия. Я встретила с замечательной личностью и информантом, ее уже нет в живых, она умерла в 90-летнем возрасте, карелка Надежда Васильевна Лихачева. Как она себя называла, «читалка по покойникам». Я написала о ней статью. Она уже забыла карельский, хотя знала его прекрасно еще в 1980-е годы, когда к ней приезжали эстонские лингвисты. Одним словом, когда она рассказывала о своей семье, и когда я стала смотреть ее библиотеку, я смотрю — часовник старообрядческий, издание Преображенского кладбища в Москве. Я говорю: а это у Вас откуда? — А мой дядя был наставником в соседней деревне (деревни этой уже нет, только кладбище осталось) Чурилково.

Я аж подпрыгнула на месте! Почему? Потому что Иван Яковлевич Библин, знаменитый наш художник и вместе с тем собиратель нашего музея, собрал небольшую, но очень емкую карельскую коллекцию именно в этой деревне. Слово «старообрядцы» ни в каких документах не значится. Но зато теперь, когда мы работаем над сайтом «Собиратели»<sup>11</sup>, я это указала, потому что это уже абсолютно документально точно и подтверждено. Так что фонд наш музейный — по какому бы народу он не был — он хранит еще много интересных открытий.

**С.П.:** Позвольте еще один уточняющий вопрос: вот Вы начали говорить про эти семинары по теории этноса. В итоге какое-то влияние оказало это на работу?

**О.Ф.:** Безусловное влияние, потому что у нас, как у людей образованных, в какие бы времена мы не жили, это чувство современности есть, потому что без этого нет нас как историков — грош нам цена. Поэтому мы не могли не услышать новую терминологию, новую методику, ведь благодаря Ю.В. Бромлею сформировалось целое направление, представленное специалистами очень высокого класса. Высокого класса советские этнографы, про которых теперь забыли.

**С.П.:** Кого Вы имеете в виду?

**О.Ф.:** Например, Маркарян, Арутюнов, Чеснов<sup>12</sup> и другие авторы, занимавшиеся этнической историей того или иного региона, были отличными полевыми исследователями. Знаете, мне довелось, ну видимо в противовес тому, какие начались процессы в нашей современной этнографии, или как предпочитают говорить — этнологии, культурной антропологии — ссылаться на ряд тех моих научных учителей, с которыми я лично не была знакома, но это были

<sup>11</sup> Материалы онлайн-проекта «Собиратели» доступны на сайте Российского этнографического музея: <https://www.ethnomuseum.ru/collections/projects/collectors>.

<sup>12</sup> Маркарян Эдуард Саркисович (1929–2011) — советский и армянский культуролог, философ. Арутюнов Сергей Александрович (род. 1932) — советский и российский этнограф, историк, археолог. Чеснов Ян Вениаминович (1937–2014) — советский и российский этнограф, историк.



умнейшие и образованнейшие люди. Бгажноков<sup>13</sup> писал, и по прошествии многих десятков лет, когда я перечитала его заново, вдруг у меня всплыли его рассуждения об этике полевой работы, о том, что, когда ты приезжаешь в поле, не надо прикидываться своим, ты все равно не будешь своим. Причем это писал представитель одного из народов Кавказа, знающий язык прекрасно, но чужой по культуре, образованию и т.д. И вот это меня тогда поразило: «Ах, как хорошо! Как точно! Как правильно!» Не надо прикидываться своим, надев платочек, отрастив бороду и что-то в таком духе. Поэтому многие их работы, тогда уже написанные, и тогда прочитанные, они потихоньку как бы подводили к пересмотру своей внутренней позиции. Во всяком случае, моя полевая работа, про которую я Вам рассказывала, как она началась, это ведь тоже необычно было, да? Она показала, как мне не хватает знаний истории, как мне не хватает знаний этнографии, потому что в Латвии, с которой у меня все начиналось, тогда писали и издавали в основном на латышском языке. Очень мало было публикаций на русском, очень мало. И вот это освоение, вслушивание, которое позволило что-то и за кадром прочитывать, и между строк, в результате сделало меня настоящим полевиком. И кроме того, привело к пониманию того, что изучение культуры того или иного народа должно быть комплексным. Ты должен постоянно наращивать круг своих знаний. Оно должно быть поистине междисциплинарным, а этот термин появился именно тогда. Еще толком никто не знал, что это такое. Но одним это было дано понять и признать, а другим и до сих пор не дано, честно говоря.

**С.П.:** Вам когда-нибудь приходилось преподавать?

**О.Ф.:** Нет. Вы знаете, почему-то с самого начала, когда мне даже говорили, что я хорошо говорю, что я владею аудиторией, потому что имею большой опыт лекций в музее, начатый очень, так сказать, скромно, а потом, разумеется, нарастившийся. Вы знаете, я, наверное, чувствую большую ответственность перед студентами. Чувствовала всегда и мне казалось, что я не имею на это право. Это честно, во всяком случае. Кроме того, опыт университетских преподавателей был разный. Были прекрасные лекторы, от которых сердце замирало, стучало от волнения, а были и такие, с лекций которых хотелось уйти — настолько это было неинтересно. Одному одно дано, другому — другое. Мне кажется, что я писатель. Говоритель тоже рассказчик, да? Это так.

*Дата проведения интервью 22.11.2022.  
Расшифровка текста: С.С. Петряшин*

### Литература

Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973.

<sup>13</sup> Бгажноков Барасби Хачимович (1947–2020) — советский и российский историк и этнограф.





Засецкая М. Л., Конкка А. П. Вместо предисловия. К юбилею О.М. Фишман // Северо-Запад. Этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-3. Девятое Шёгреновские чтения с международным участием. К 75-летию О.М. Фишман: Сб. ст. СПб., 2022. С. 7–18.

Фишман О. М. Деревянная утварь верхневолжских карел. XIX–XX вв. Автореф. дисс. к. и. н. Л.: ИЭ АН СССР (ЛО), 1986.

Фишман О. М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы М.: Индрик, 2003.

### Interview

Petriashin, S.S. «No idea, no event lasts forever»: Interview with Olga Mikhailovna Fishman Petriashin S.S., Fishman O. M. Interview [Ni odna ideia, ni odno meropriiatie ne byvaet vechno] *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 234-248, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/234-248>.

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Petryashin Stanislav Sergeevich | researcher, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Russian Ethnographic Museum | [s-petryashin@yandex.ru](mailto:s-petryashin@yandex.ru) | <https://orcid.org/0000-0003-4410-7224>

**Keywords:** O.M. Fishman, Finno-Ugric studies, Soviet ethnography, fieldwork, the Russian Museum of Ethnography

### Abstract

Interview with O.M. Fishman by S.S. Petriashin is dedicated to her professional biography, which has been associated with the Russian Museum of Ethnography for 40 years. The interview opens with discussion of the impact of family and university education on becoming an ethnographer. Further, the topics of organization of Finno-Ugric and Sjögrenian readings in St. Petersburg, fieldwork in Latvia and the museum exhibition projects are revealed. In the final part, Fishman talks about the experience of expeditionary work among the Tver Karelians and evaluate the late Soviet ethnography — its problems and achievements.

### References

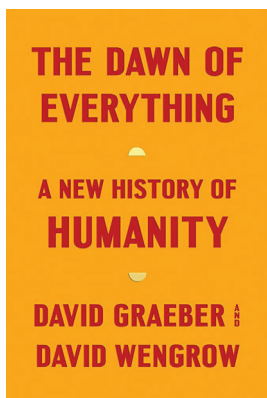
Bromlei, Iu.V. 1973. Etnos i etnografiia [Ethnos and Ethnography]. М.: Nauka.

Фишман О. М. Деревянная утварь верхневолжских карел. XIX–XX вв. Автореф. дисс. к. и. н. Л.: ИЭ АН СССР (ЛО), 1986.

Fishman, O.M. 2003. *Zhizn' po vere: tikhvinskie karely-starobriadci* [Life by Faith: Tikhvin Karelians-Old Believers]. М.: Indrik,

Zaseckaya, M.L., Konkka, A.P. 2022. Vmesto predisloviia. K iubileiu O.M. Fishman [Instead of a Preface. To the Anniversary of O.M. Fishman]. *Severo-Zapad. Etnokonfessional'naia istoriya i istoriko-kul'turnyi landshaft-3. Deviatie Shegrenovskie chteniya s mezhdunarodnym uchastiem. K 75-letiyu O.M. Fishman*. SPb.: 7–18.





© О.Ю. Артемова

**Мозаики мировой истории и глобализирующийся мир. Некоторые размышления о книге: Graeber, David & David Wengrow. The Dawn of Everything. A New History of Humanity. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.**

Что вы зовете Меня: Господи! Господи! — и не делаете того, что Я говорю?

Лк. 6:46.

Быть может, если мы пройдемся по славным тропам мышления наших палеолитических предков, то сможем заново обрести способность соображать, чтобы исправить тот кошмар, который устроила цивилизация — пока ехидны не решили выдворить нас и взять роль хранителей планеты на себя.

Тайсон Янкапорта. Разговоры на песке.<sup>1</sup>

Кажется, я не погрешу против истины, если скажу, что не могу припомнить другого столь же фундаментального и объемного (736 страниц) труда по моей специальности, который читала бы с таким же неослабевающим интересом, с каким я прочла подавляющую часть книги Дэвида Гребера и Дэвида Уэнгроу «The Dawn of Everything. A New History of Humanity. («На заре всего. Новая история человечества»). Это было — по преимуществу — захватывающее чтение. Подход авторов ко всем классическим вопросам изучения

**Артемова Ольга Юрьевна** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. [artemova.olga@list.ru](mailto:artemova.olga@list.ru) <https://orcid.org/0000-0003-0937-6920>

**Для цитирования:** Артемова О.Ю.. Мозаики мировой истории и глобализирующийся мир. Некоторые размышления о книге: Graeber, David & David Wengrow. The Dawn of Everything. A New History of Humanity. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021. // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 249-264, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/249-264>

<sup>1</sup> *Тайсон Янкапорта* – австралийский писатель, имеющий коренных австралийцев среди своих предков и усыновленный одной из семей аборигенов Кейп-Йорка (фамилия Янкапорта распространена среди представителей этнокультурной общности вик-мункан).



социальной эволюции вызывающе, чтобы не сказать нарочито, оригинален, необычен и в немалой мере амбициозен. Но при этом неортодоксальные или даже провокационные утверждения в большинстве своем подкрепляются обширным фактическим материалом, излагаемым в стиле, который я бы назвала научно-детективным, причем весьма искусно применяемым. Авторы сначала заявляют, что привычные представления о чем-то, скажем, о происхождении государства в Древнем Египте, абсолютно ошибочны, на самом деле все было как раз наоборот. Это интригует. Однако, прочитав подобное, думаешь: «ну, не знаю...», в лучшем случае — «ну, допустим, и куда же это поведет?» А далее в тексте следует каскад эмпирических сведений — ярких, впечатляющих, красиво, энергично, напористо представленных, остроумно интерпретированных и изобретательно выстроенных логически, так что, добравшись до конца того или иного сюжета, невольно говоришь себе: «А, пожалуй, они правы!».

Главное, в чем они, Гребер и Уэнгроу, правы — это в том, что на всю мировую историю человечества пора уже — во второй декаде XXI в. — *начинать* смотреть в совершенно иной парадигме, чем это делалось в европейской (и североамериканской) научной традиции, идущей от философов XVII–XVIII вв. В какой бы ультрасовременной форме ни велись их изыскания и рассуждения, авторы, работающие в русле этой традиции, никак не могут — эксплицитно или имплицитно, но в конечном счете всегда — уйти от мировоззренческой оппозиции, приписываемой Гоббсу и Руссо, но на деле далекой (доказательству этого Гребер и Уэнгроу посвятили немало страниц в книге) от оригинальных штудий двух знаменитых ученых мужей: человечество или общество, мыслимое весьма абстрактно, отвлеченно, общо, шло на протяжении истории от идиллии к бедствиям и хаосу современного мира, либо наоборот — от хаоса и «войны всех против всех» к установлению более или менее разумного социального порядка или, хотя бы, к надежде, что разумный порядок в конце концов установится. Но невозможно вычленив в движении народов по дорогам мировой истории некий общий вектор. Но нет и не было и не может быть, утверждают создатели рецензируемой книги, никакого человечества вообще. *Общества* или *общество* — это тоже чисто кабинетная условность. Была и есть мозаика великого множества более или менее долговременных экспериментов социокультурного творчества (С.117 et passim), ставившихся в процессе осознанной деятельности великого множества кооперировавших усилия индивидуальных интеллектов и личных волей; экспериментов, проводившихся по великому множеству разнонаправленных траекторий, носивших нелинейный характер и не имевших каких-либо объективных детерминант.

Конечно, идеи многолинейности или вообще нелинейности социальной эволюции многократно высказывались до Гребера и Уэнгроу. И все же приверженцы таких идей — те же неэволюционисты (Л. Уайт, Дж. Стюарт, М. Фрид, Э. Сэрвис, М. Салинс, а позднее Р. Карнейро, Г. Классен, П. Скальник и др.) декларируя их, если так можно выразиться, мировоззренчески, на деле всегда стремились создать претендующую на глобальность концепцию, в которой динамика всемирного социального «движения во времени» подводилась бы под один или хотя бы несколько общих знаменателей, поддающихся научному формулированию, и в которой выводились бы если не универсальные законы, или, по выражению Гребера и Уэнгроу, «абстрактные законы, понятные европейским ученым, но почему-то непонятные людям, творившим историю» (С. 107), то хотя бы некие регуляторы социального развития — регуляторы,



как бы внешние по отношению к субъектам деятельности, но как бы обуславливающие совокупные результаты этой деятельности и ведущие ее субъектов в некоем «объективно» заданном, или же предопределенном некими «объективными» факторами направлении. Попытки создания таких концепций — игра с негодными средствами, обреченная на провал. Да и кроме того, подобные теории представляют человеческое прошлое безнадежно скучным, утверждают Гребер и Уэнгроу. Мы должны, настаивают они, смотреть на все процессы социальной эволюции «другими глазами». Но как? Ведь «подавляющая часть человеческой истории безвозвратно потеряна для нас» (С. 15).

Прежде всего, принципиально важно, что «другой взгляд» вырабатывался в многолетнем и чуть ли не повседневном *диалоге* между профессиональными *антропологом* и *археологом*. Оба имели за плечами солидный опыт фундаментальных исследований, основанных на самостоятельно добытом эмпирическом материале, и опубликовали ранее немалое число трудов теоретического свойства. Оба завоевали огромный авторитет в международной научной среде яркими и неординарными работами. Пожалуй, они даже вошли в число самых «модных» участников современного международного гуманитарного дискурса. Дэвид Гребер был не только антропологом (он родился в США, начинал научную деятельность под руководством Маршалла Салинса, вел полевые исследования на Мадагаскаре, в последние годы жизни работал в Лондонской школе экономики), но и чрезвычайно эрудированным историком, а также общественным, политическим деятелем, интеллектуалом-публицистом с «левыми», социалистическими, взглядами и приверженностью анархической политической доктрине (две книги Д. Гребера вышли на русском языке. См.: *Гребер* 2014; *Гребер* 2015). По словам Д. Уэнгроу, Гребер «стремился жить в соответствии со своими идеалами социальной справедливости и свободы» (Там же). Рецензируемая книга носит отчетливый отпечаток этих идеалов. «Нет сомнений, что что-то пошло катастрофически неправильно в этом мире», — пишут авторы (С. 87). Было ли это неизбежно? Можно ли с этим теперь что-то поделать? — спрашивают они.

Дэвид Уэнгроу — британский археолог, ведущий раскопки в Северной Африке и на Ближнем Востоке, изучавший происхождение письменности и древних цивилизаций, историк искусства и писатель (он получил также и филологическое образование).

Книгу «На заре всего. Новая история человечества» Гребер и Уэнгроу писали более 10 лет. Причем очень важно — в сущности это залог успеха — что они не были связаны никакими сроками. Работали над этой книгой столько времени, сколь им требовалось, ни и перед кем не отчитывались, никуда не спешили. Д. Гребер умер через три недели после того, как соавторы сочили свой труд завершенным (2 сентября 2020 г. в возрасте 59 лет). В тот знаменательный день, когда была поставлена последняя точка, он сказал, вольно цитируя знаменитого рок-музыканта Джима Моррисона: «Мой мозг оцепенел от изумления». Не случайно. В книге есть что-то титаническое. Кажется, она силится решить задачи, непосильные для человеческого ума, пусть даже и для двух исключительно талантливых умов.

Отрицанию «абстрактных законов социальной эволюции», универсальных уровней и стадий социального развития, которые якобы должны пройти



все участники мирового исторического процесса; отрицанию объективных факторов, предопределяющих движение обществ или культур по неким, если и не универсально направленным, то все же соотносимо направленным траекториям — отрицанию всего этого можно противопоставить только достоверный фактический материал, отражающий события, происходившие по всей Ойкумене, начиная от первых этапов ее формирования до настоящего времени. Но это абсолютно невыполнимо не только из-за недостатка информации, но и потому, что имеющуюся информацию не под силу проанализировать никому, даже если вообразить специально созданный мощный коллектив профессионалов экстракласса, соединивших достижения множества наук.

Как ни мало мы знаем о том, что происходило на Земле, пока не было письменной истории, все же накопленный к настоящему времени археологический материал необъятен, и сопровождают его неисчислимы базы палеоантропологических, палеозоологических, палеоботанических и иных «палеоестественнонаучных» данных, изученных сонмами специалистов. Нечего уж и говорить о письменных памятниках мировой истории, об этнографических наблюдениях, сделанных в разных уголках земного шара, и о работе теоретической мысли историков, философов, социологов и антропологов всех времен и народов.

Как же выплыть в этом безбрежном океане знаний двоим бунтарям, задумавшим «изменить весь ход человеческой истории (по крайней мере в той ее части, которая уже случилась)»<sup>2</sup>?

Они поступают следующим образом: выбирают несколько тем, которые можно назвать классическими в археологических, этнографических/социоантропологических, реже исторических и экономических, студиях, посвященных ранним этапам социальной эволюции. Часто эти темы формулировались и порой до сих пор формулируются с помощью слова «происхождение» (origin): происхождение социального неравенства, частной собственности, государства, производящего хозяйства (земледелия и животноводства), городской жизни, цивилизации, рабства и рабовладения, религии, искусства, письменности и т. д. Авторы рецензируемой книги в основном ограничиваются социальным неравенством, городской жизнью, государством и цивилизацией. По каждой из этих тем в обширной предшествующей литературе имеется то, что авторы называют «устоявшимися мнениями» или «расхожими истинами» (conventional wisdom), или «привычными рассказами» (the stories we've become used to), которым они и пытаются «бросить вызов» на протяжении всего изложения (the conventional wisdom we've been challenging throughout this book). Прежде всего они стремятся проследить, как каждая из таких «истин» сформировалась в научном дискурсе, далее — сопоставить ее с новейшими, преимущественно археологическими, подкрепленными естественнонаучными, данными, которым потом ищут (и порой находят) этнографические аналогии. И те и другие, как убеждены авторы, показывают, что сплошь и рядом ложной, вводящей в заблуждение была сама постановка вопроса или проблемы. Нужно ставить проблемы иначе, нужно задавать «другие вопросы». Скажем,

<sup>2</sup> How to Change the Course of Human History (at Least, the Part That's Already Happened). Так озаглавлена небольшая, популярная, но весьма вызывающе или даже провокационно написанная статья Уэнгроу и Гребера, которую они опубликовали в 2018 г. (Wengrow, Graeber 2018). В ней нашли отражения некоторые из центральных положений рецензируемой книги.



настоящей загадкой является не то, когда впервые появились вожди, короли и королевы, а то, когда стало невозможным их просто высмеять и не попасть под суд (С. 141). Правильно спрашивать не как произошло социальное неравенство, а как — это один из главных «других вопросов» авторов, возможно, самый главный — мы, современные цивилизованные европейцы и американцы, оказались в такой «ловушке», в таких «жестоких тисках» ('how did we get stuck?'), да еще загнали и продолжаем загаскивать в эту ловушку остальной мир, в котором люди долго — очень и очень долго шли иными путями.

Помимо археологических и этнографических данных по Евразии и обеим Америкам — от верхнего палеолита до Нового или даже Новейшего времени — авторы привлекают порой самые неожиданные материалы в поддержку своим утверждениям или предположениям: биографии ученых, истории создания их книг, истории рождения и судьбы идей или понятий, философские и теологические трактаты, мифы разных времен и народов, эпические сказания и т.д. и т.п. Подчас почти из небытия извлекаются публикации или даже неопубликованные источники, забытые имена и труды... Как хорошо, как умно писал Клод Леви-Стросс о лидерах намбиквара в мало кому известной статье, которую он опубликовал до того, как возглавил всемирный поход за бинарными оппозициями! Как случилось, что разошлись научные и жизненные пути Франца Боаса и его ученика Кларка Уисслера, что делал Маршалл Салинс в Париже во время студенческих волнений конца 1960-х годов и как этот опыт сказался на его концепции «общества первоначального изобилия», каким образом иезуитские миссионеры, писавшие об американских индейцах, способствовали внедрению идей равенства, братства и свободы в интеллектуальную среду предреволюционной Франции и многое, многое другое... Аттракцион невиданной эрудированности! И все в прямой связи с обсуждаемыми проблемами. Все к месту.

Особого упоминания заслуживают хлесткие, остроумные и порой даже задиристые заголовки глав и разделов: «Почему эта книга не изучает происхождение социального неравенства», «Разморозим ледниковую эпоху!», «Поставим социальную эволюцию с ног на голову», «Прощай, детство человечества!», «Нечестивая свобода», «Почему у государства не было происхождения» и другие в том же духе. Забавляют, а подчас и веселят разбросанные по всему тексту фразы типа «отсутствие воображения — это еще не аргумент» (по поводу некоторых интерпретаций археологических данных предшественниками); «быть или не быть земледельцами — вот вопрос, который они сами решили» (об охотниках, сознательно не перешедших к производящему хозяйству) и др.

В рецензии, конечно, невозможно даже бегло охарактеризовать хотя бы только самые главные положения и идеи (тем более их обоснования — эмпирический материал) такой большой книги. Остановимся лишь на некоторых.

Наши далекие предки, да и вообще все достигшие взрослого возраста жители планеты в дописьменную эпоху в интеллектуальном и эмоциональном отношении были ничуть не менее зрелыми людьми, чем мы сегодня, и многие способы и виды социального взаимодействия, которыми мы пользуемся теперь, они создали на самых ранних этапах мировой истории. Ошибочно пытаться реконструировать или просто вообразить некое исходное состояние



или исходную ситуацию, из которой постепенно развилось все многообразие известных нам форм социальной жизни и «конфигураций культур». Археология свидетельствует, что уже двести, а то и более, тысяч лет тому назад люди современного вида населяли разные районы Африки — от территории современных Марокко и Алжира до южных областей современной ЮАР — и уже тогда разнообразные экологические ниши и совместное творчество индивидов с разными интеллектуальными и волевыми возможностями вели разные человеческие сообщества в разных направлениях и к разным культурным достижениям. Причем люди с самой глубокой древности сознательно экспериментировали не только с хозяйственными занятиями и природными материалами, но и с организацией социальной жизни; рефлексировали по поводу того, что влекут за собой те или иные организационные приемы и стремились их разумно корректировать. Нередко, считают авторы рецензируемой книги, это им удавалось.

О том, что социальное равенство не было имманентно присуще древнейшим человеческим сообществам, к концу второго десятилетия XXI в. антропологи, этологи, археологи и этнологи вроде бы договорились. Они согласились также на том, что склонность к построению иерархических отношений должна была быть унаследована людьми современного вида от досапиентных предков (см., например, *Butovskaya* 2020: 13–26). Но они никак не могут договориться о том, что понимать под терминами «равенство» или «эгалитаризм» и дают им самые разные толкования. Гребер и Уэнгроу сначала, в первых разделах книги, проанализировав множество имеющихся в литературе определений, предлагают вообще отказаться от этих терминов и от попыток прояснить их значение. Взамен, думают они, рационально было бы пользоваться понятиями «свобода», или «свободы» и утверждают при этом, что древнейшим людям имманентно были присущи три основные вида свободы или свободы: свобода передвижения, свобода взаимодействия с себе подобными и свобода не выполнять ничьих указаний. Как, когда и где утрачивались эти свободы на протяжении всемирной истории, в частности, как они были утрачены людьми современной евроамериканской культуры — вот чем, казалось бы, более всего озабочены Гребер и Уэнгроу. Главное, подчеркивают они, понять, каков «механизм» этой утраты, как люди «отдавали» свои свободы, как они могли «пойти на это»? На протяжении всей книги авторы многократно повторяют подобные вопросы, а в самом конце признаются, что пока еще мало что могут сказать в ответ на них. Это разочаровывает и огорчает, во всяком случае такого наивного и доверчивого читателя, как автор настоящей рецензии. Возможно, из-за нехватки чувства юмора.

Как ни дурны и ни неопределимы термины «равенство» и «эгалитарность», все же без них Гребер и Уэнгроу обойтись не могут, и далеко не самые слабые страницы их текста буквально испещрены этими словами, с ними связываются реальные явления социальной жизни. Имплицитно Гребер и Уэнгроу имеют в виду под *эгалитаризмом* или *эгалитарностью* одинаковой доступ людей к материальным ценностям и знаниям, одинаковые возможности для волеизъявления и социальных контактов. С этим трудно не согласиться, но возражения вызывают формулировки типа «высоко эгалитарные общества», «крепкий эгалитаризм», «почти эгалитарные отношения» (*highly egalitarian, robustly egalitarian, nearly egalitarian*), Равенство либо есть, либо его нет, у него нет и не может быть степеней сравнения, это только в знаменитом



романе Оруэлла некоторые свиньи были «равнее других». А вот неравенство имеет степени сравнения, оно может быть более или менее ярко выраженным, более или менее жестко структурированным и т.п. Мне уже не раз доводилось довольно резко высказываться — в том числе в солидных изданиях, в том числе и на английском языке (например, *Artemova* 2016, 2020) — против «большей или меньшей эгалитарности», о которых почему-то часто пишут коллеги.

В отличие от ряда видных современных археологов и антропологов (например, *Sassaman* 2004; *Finlayson et al.* 2011; *Finlayson* 2020, *Warren* 2015; 2018), Гребер и Уэнгроу считают, что пользование этнографическими аналогиями для реконструкции доисторических явлений и процессов не только оправдано, но и необходимо: к примеру, культуры охотников и собирателей, излучавшиеся этнографически, конечно, исторически недавние явления, их нельзя «мысленно опрокинуть» в далекое прошлое, но их изучение все же показывает, какие человеческие отношения в принципе возможны при таком способе жизнеобеспечения. Лучший специалист по африканским охотникам и собирателям, Джеймс Вудберн, убедительно показал, пишут Гребер и Уэнгроу, что такие народы, как хадза или бушмены дзу-хоанси, действительно имели «эгалитарные отношения». А это значит, что эгалитаризм мог формироваться и наверняка формировался и в разных частях доисторической Ойкумены. Он создавался и уничтожался во множестве сообществ в разные времена, в разных частях мира. Приемы «социального выравнивания», считают авторы, были разработаны людьми в самые отдаленные эпохи. Но наряду с эгалитарными обществами, должны были при охоте и собирательстве существовать и неэгалитарные, причем с разными формами структурирования неравенства. Люди шли разными путями, и никто «не указывал им пунктов назначения»<sup>3</sup>. Тому авторы книги ищут и находят многочисленные подтверждения в археологии евразийского и американских континентов. Однако они настаивают, что приведенная «бинарная оппозиция», (эгалитарность — неэгалитарность) ослепляет нас, сковывает наше мышление и упрощает, обедняет наши представления о древних социальных структурах и формах человеческого взаимодействия. В частности, они доказывают, что в разные сезоны года в разных экологических нишах людям требовались разные стратегии взаимодействия, и одни и те же сообщества могли как бы осциллировать между периодами «выравнивания» и периодами «иерархичности», причем в последнем случае даже в условиях присваивающего хозяйства могли складываться структуры, подобные государственным. Приводятся примеры из африканской, северо- и южноамериканских этнографий и делаются попытки найти соответствия в археологических данных.

Но главный «конек» авторов рецензируемой книги связан с проблемой размеров сообществ или «социальных пространств», в рамках которых шли эволюционные процессы. Принято думать, пишут они, что на протяжении всего охотничье-собирательского периода мировой истории люди жили небольшими группами, «бэндами», что низкие демографические показатели как раз и были условием формирования эгалитарных отношений в некоторых культурах и что с ростом численности сообществ, к чему вело развитие производящего хозяйства, социальное неравенство, в частности имущественная дифференциация,

<sup>3</sup> Гребер и Уэнгроу проводят ту же мысль в более развернутой форме, для краткости я употребила собственную формулировку, которой не раз пользовалась в прежних публикациях.





бюрократические и властные структуры с монополией на насилие, возникали неизбежно. Особенно всему этому, принято думать, способствовали нужды ирригации. Гребер и Уэнгроу с такой концепцией совершенно не согласны. Прежде всего, они доказывают, причем весьма убедительно, как мне кажется, что и для излучавшихся этнографически, и, в особенности, для древних охотников, оставивших археологические памятники в Евразии и обеих Америках, были характерны весьма широкие сети социального взаимодействия, при этом оно осуществлялось на огромных пространствах между многими тысячами людей, так что деревенская, а потом и городская жизнь ранних земледельцев и животноводов не явилась чем-то абсолютно новым в демографическом отношении и совсем не обязательно должна была влечь за собой формирование организационных структур, стратифицировавших общества и устанавливавших отношения субординации, а также — неравноценное распределение общественного прибавочного продукта. Просто ранее раскиданные по огромным пространствам люди, ведущие мобильную жизнь, стали оседать и сосредотачиваться на ограниченных территориях.

Кроме того, всевозможные формы стратификации, эксплуатация человека человеком, рабство и рабовладение, деспотические властные институты могли развиваться и при присваивающем хозяйстве, о чем мы знаем, скажем, из этнографии индейцев северо-западного побережья Северной Америки. О том же свидетельствуют археологические данные, относящиеся к некоторым донеолитическим культурам Ближнего Востока или Мезоамерики. Наконец, и это важнее всего для Гребера и Уэнгроу, раскопано, настаивают они, немало крупных раннеземледельческих поселений, огромных деревень или даже больших городов, имевших некогда многие тысячи жителей, где не обнаруживаются и те признаки социальной стратификации и властных институтов, которые прослеживаются археологически у предшествующего доземледельческого населения. Получается, что с развитием оседлой деревенской и городской жизни в ряде регионов мира происходила даже некая «эгалитаризация» социальных отношений.

«Высоко эгалитарными» или «крепко эгалитарными» Гребер и Уэнгроу именуют урбанизированные поселения древнего Убеида в Месопотамии, трипольской культуры на Украине, древних цивилизаций долины Инда, некоторых древнемексиканских, южноамериканских культур и др. Города с изощренными гражданскими инфраструктурами процветали на протяжении более чем полумиллиона лет без всякого следа монарших погребений или памятников властителям, регулярных армий или каких-то иных систем массового принуждения, либо бюрократического контроля над жизнью горожан. Без сколько-нибудь очевидных признаков имущественной дифференции в жилой застройке и захоронениях.

Разделы, посвященные «эгалитарным» городам и цивилизациям без государств, монархий, бюрократических властных институтов и средств насильственного подчинения граждан были особенно дороги Дэвиду Греберу в силу его приверженности анархической доктрине и социалистическим идеалам, разделяемым, конечно же, и его соавтором: раз такое возможно было в прошлом, не исключено оно и в будущем, в том числе и в обществах с высокими демографическими показателями и самыми передовыми технологиями. Можно пользоваться всеми достижениями современных лидирующих культур,



жить в крупных сообществах, в мегаполисах и при этом иметь справедливые социальные самоорганизующиеся системы, в которых нет ни принуждения, ни насилия. Наконец, отрадно хотя бы сознавать, что были у человечества когда-то и иные пути, и иные возможности, чем те, которые реализовались в современном глобализирующемся мире. В последних разделах книги соавторы так ярко и красочно изображают замечательную жизнь в эгалитарных индейских поселениях, существовавших сотни лет назад — часть из которых якобы прежде переживала деспотические режимы, возможно, уничтожившиеся путем народных Революций (с большой буквы) — как будто им самим каким-то чудом удалось все это наблюдать. Невольно хочется сказать: «не только отсутствие воображения — не аргумент, но и чересчур буйное воображение — тоже не аргумент»! Под конец книги это становится однообразным и, на мой вкус, скучным.

Примечательно, что Гребер и Уэнгроу не приводят этнографических аналогов древним, эгалитарным и анархическим (по их мнению), цивилизациям. Первое, что я бы сделала на их месте — обратилась бы к материалам по традиционной социальной организации хопи и зуни, чьи поселения и другие черты материальной культуры во многом перекликаются, скажем, с трипольскими или анаускими (разница в конфигурации построек объясняется, по-моему, различиями между горным и равнинным ландшафтами). Но авторы книги лишь однажды упоминают эти народы, в иной связи. Можно высказать догадку: потому, что социальная структура и социальная жизнь юго-западных американских пуэбло не были эгалитарными и анархическими, хотя они и обладали устойчивыми навыками того, что можно было бы назвать, за неимением лучшего, демократической организационной культурой, а также мирного разрешения конфликтов и следования гуманистическим ценностям в повседневном общении.

В целом, приводимые в рецензируемой книге доказательства «анархичности» и «эгалитарности» городских цивилизаций древности представляются недостаточно убедительными. Согласно той логике, которой следуют авторы, любые развалины солдатской казармы продемонстрируют нам образец эгалитарных отношений между их прежними обитателями, хотя мы знаем, что системы армейской субординации всегда почти являют собой квинтэссенцию неравенства. Далеко не все формы социальной стратификации и субординации оставляют археологические свидетельства. В других публикациях мне доводилось писать об этом подробнее, и особое внимание было уделено *монополизации социально значимой информации замкнутыми корпорациями* — как одному из мощных средств структурирования социального неравенства в самые разные эпохи и в самых разных культурах мира (например, *Артемова 2009, Артемова 2016* и др.). И это только один из частных случаев структурирования социальной дифференциации, не оставляющих «археологических следов».

Как писал Кеннет Эмес, археологи обычно принимают отсутствие свидетельств о сложившемся неравенстве за свидетельства о равенстве. Таким образом, археология эгалитаризма оказывается основанной на негативных показателях (*Ames 2010b: 35*; см. также *Ames 2010a*), а приписываемый тем или иным исчезнувшим обществам эгалитаризм — элитаризмом «по умолчанию» («by default», ср. *Finlayson 2020: 29*).



Тем не менее, поступающие из самых разных районов мира археологические данные о древних городских или крупных деревенских поселениях, в которых не обнаруживаются признаки поляризации имущественных статусов жителей, развалины «дворцов», «ратуш» или мощных храмовых сооружений, а обнаруживаются свидетельства длительного время существовавших созидательных, творческих, комфортных (с умеренным материальным достатком) — а, главное, *мирных* — крестьянской, а также ремесленной, форм жизнедеятельности, представляют огромный теоретический интерес для социальных антропологов и ждут дальнейших пристальных исследований.

Помимо сказанного, книга Гребера и Уэнгроу содержит оригинальный и весьма перспективный анализ немалого числа иных теоретических проблем. Это и рассмотрение разнообразных обстоятельств, а также путей неолитизации в ряде районов мира; изучение примеров того, как люди, объединенные в крупные сообщества или составлявшие целые кластеры крупных сообществ — «культурные ареалы» (американские аналоги «историко-этнографических областей» М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова) — сознательно и упорно отвергали производящее хозяйство или подавляли в зародыше деспотические устремления представителей управленческих структур («не допускали у себя» государствовподобных институтов); это и попытки развития идущих от Грегори Бейтсона идей о роли так называемого схимогенеза<sup>4</sup> в процессах складывания этнического и надэтнического (ареального) культурного своеобразия; это и интереснейший призыв к ученым осуществить «официальный развод» между понятиями «государство» и «цивилизация», потому что называемые этими словами феномены отнюдь не всегда развивались одновременно и сосуществовали: второй, упрощенно говоря — благо, несущее людям высокие идеалы взаимопомощи, умеренные достаток и комфорт, изощренную художественную культуру, письменность и научные знания, а первый — зло, сопровождаемое подавлением имманентных человеку свобод, угнетением одних людей другими, репрессиями по отношению к «своим» и агрессией по отношению к «чужим», захватническими кровопролитными войнами на обширных территориях, порабощением соседствующего, и не только, населения и т.п.. Очень удачной представляется глава, где авторы книги рассматривают разные варианты формирования политических структур, которые они предпочитают не называть государствами.

Автору этой рецензии, как специалисту по этнографии охотников и собирателей, среди прочего, весьма импонируют последовательные возражения Гребера и Уэнгроу против широко распространенного у социальных антропологов и этноархеологов («антропологических археологов» или «археологических антропологов»?) деления культур охотников и собирателей на «простые» и «сложные». Во-первых потому что, скажем, приемы социального выравнивания и навыки миролюбивого взаимодействия у хадза или бушменов представляют собой явления ничуть не меньшей организационной «сложности», чем вождеские структуры и престижная экономика квакиютль или цимшиан, а во-вторых — потому что те социальные характеристики, которые часто рассматриваются как признаки движения «сложных» охотников (тех же индейцев северо-западного побережья Северной Америки) в направлении государствен-

<sup>4</sup> Схимогенез — происхождение различий, здесь имеются в виду культурные различия как дифференцирующий инструмент: соседствующие социальные общности осознанно противопоставляют себя друг другу, каждая стремится развить и укрепить то, что отличает ее от другой.



ности и классовых отношений, на деле отнюдь таковыми не являются, а лишь свидетельствуют об особом пути эволюции, неизвестно куда бы привели, не случись европейских колониционных процессов. Да и вообще неправильно, настаивают авторы книги, видеть в степени иерархизации социальных отношений критерий поступательного развития культуры. Как можно доказать, что империя инков в культурном отношении была «сложнее» убейдских городских или протогородских конгломератов? Нет и не может быть никакой единой шкалы «уровней общественного развития».

Все вышесказанное не значит, однако, что Гребер и Уэнгроу, подобно Р. Бенедикт, А. Креберу, Р. Лоуи, П. Радину, М. Херсковичу и целому ряду других исследователей, считают, что в сфере социальных явлений — в отличие от сфер физических и биологических явлений — любые попытки систематической проверки существующих обобщений или создания и верификации новых бессмысленны или, как некогда выразился П. Радин, похожи на желание «достать луну с неба» (цит. по: *Radcliffe-Brown* 1935). Ссылаясь на слова Лоуи об «этом бессистемном наборе всякой всячины, об этой вещи, составленной из клочков и обрывков и именуемой цивилизацией», А. Рэдклифф-Браун назвал такую позицию эволюционной теорией «клочков и обрывков» (*Lowie* 1920: 441; *Radcliffe-Brown* 1935). А вот как подобную же точку зрения сформулировала Р. Бенедикт: «...человек строит свою культуру из разрозненных элементов, комбинируя и перекомбинируя их, и до тех пор, пока мы не отбросим предрассудок о том, что результатом этого строительства является функционально согласованный организм, мы не сможем ни видеть нашу культурную жизнь в истинном свете, ни контролировать ее проявления» (*Benedict* 1923: 84).

Теоретические позиции Гребера и Уэнгроу никак не заслуживают метафоры «клочков и обрывков». В таких разделах книги, как «Почему у государства не было происхождения», они убедительно показывают, что при всем многообразии властных институтов, изобретенных в ходе коллективного политического творчества разных времен и народов, число их вариантов не безгранично. И авторы выделяют факторы, которые ограничивают набор способов и средств организации власти, позволяют исследователям упорядочивать и классифицировать имеющиеся образцы (паттерны) и выявлять определенные корреляции (ни в коем случае не математические) или, лучше сказать «сцепления», «спайки», между формами и способами управления, с одной стороны, и экологическими условиями, исторически сложившимися особенностями жизнеобеспечения, идеологическими представлениями, религиозными системами и иными характеристиками рассматриваемых культур, с другой. Эта глава, как представляется, написана в лучших традициях структурно-функционального анализа, идущих от Альфреда Рэдклиффа Брауна, которого в англоязычной социальной антропологии в 1970–1990-е годы не бранили только самые ленивые. Да и в других разделах книги Гребер и Уэнгроу показывают, что эволюционные выборы у человеческих сообществ были многочисленны и разнообразны, но не бесконечны и не безграничны, и именно с этим сопряжены, мне кажется, хорошие перспективы у тех, кто интересуется общей теорией социальной эволюции.

В 2022 г. В Дублине (Ирландия) состоялась очередная, XIII Международная конференция по изучению культур охотников и собирателей (CHAGS



XIII), на которой Джером Льюис организовал секцию, посвященную обсуждению рецензируемой книги. Секция так и назвалась: «На заре всего». Автору рецензии, к сожалению, не удалось поучаствовать в этом чрезвычайно привлекательном для нее событии, так как организаторы конференции потребовали, чтобы потенциальные российские участники отказались от аффилиации с Российской академией наук или российскими государственными научными фондами, а выступали, так сказать, в качестве индивидов-фрилансеров. Потенциальные российские участники предпочли не ехать в Ирландию. Но что если наше отечественное академическое сообщество устроит собственный симпозиум, на котором профессионалы смогут высказаться об интересующих их проблемах из числа поднятых Гребером и Уэнгроу и, возможно, сделать некоторые критические замечания по поводу исследовательской логики этих авторов и их аналитических подходов к фактическим материалам? У меня накопилось определенное количество таких замечаний, но они требуют отдельного обстоятельного разговора. Здесь же попытаюсь сформулировать только два главных упрека.

Протянув в качестве красной нити через всю свою книгу вопрос «как же мы попали в такую ловушку?», Гребер и Уэнгроу на удивление мало уделяют внимания роли личности, вернее сказать, определенных личностных качеств людей, проявившихся, несомненно, во все времена и во всех уголках мира на путях эволюции человеческих сообществ, а также — влиянию того, что можно было бы условно назвать, социально-психологическим климатом социумов. Ведь, как мы помним, один из центральных посылов книги заключается в том, что те, кто творили историю в далекой древности, были ничуть не менее эмоционально и интеллектуально зрелыми людьми, чем мы теперь. Авторы много пишут об их творческом потенциале, изобретательности, упорстве, трудолюбии и т.п. Но не пишут о таких личностных проявлениях (а они неизбежно должны были иметь место), как эгоистические устремления, жадность, страсть к наживе, стяжательство, властолюбие, деспотизм, тщеславие, честолюбие, жажда славы, а также о том, как общества в целом реагировали на такие проявления, о том, какое место и какие оценки все это получало в моральной идеологии, которая всегда шире и сложнее, чем идеология религиозная (о ней авторы иногда пишут).

Конечно, источники далеко не всегда позволяют нам рассуждать об этом, но порой все же позволяют, а кроме того, у нас имеются этнографические аналогии. Именно они позволили, скажем, Брайану Хэйдену (например, *Hayden* 1998, 2014; на него авторы книги ссылаются, но в иной связи), развить концепцию, согласно которой и формирование социального неравенства, и технологический прогресс, и наращивание объемов производства материальных благ во многих случаях, в частности — у натуфийцев и их потомков на Ближнем Востоке, было связано с деятельностью так называемых агрардайзеров, буквально «преумножателей», людей целенаправленно, настойчиво и весьма творчески создававших себе личные или семейные, последовательно превращавшиеся в наследственные, «капиталы» — как материального, так и политического, престижного свойства. В некоторых обществах и в некоторые периоды господствующие идеологии противились деятельности таких людей (о чем очень выразительно писал среди прочих Кристофер Боэм (*Bohem* 1993, 1999, 2012; его работы Гребер и Уэнгроу цитируют, но тоже в другой связи), а в некоторых — нет, в некоторых же — всемерно поощряли и превозносили.



Нет возможности судить о том, каковы были моральные идеологии в самых ранних городских или протогородских цивилизациях Месопотамии, которыми так восхищаются Гребер и Уэнгроу, но уже самые ранние письменные памятники Шумера показывают, как далеко зашло поклонение Золотому Тельцу и власть имущим в его культуре<sup>5</sup>. А ведь все мы «вышли из натуфийцев», как из гоголевской шинели, и тот текущий у нас на глазах процесс всемирной глобализации под эгидой бесконечно наращивающих свою финансовую мощь монополий и корпораций, который так отвратителен Греберу, Уэнгроу и множеству их единомышленников, включая автора этих строк, берет свое начало в раннем голоцене, когда вслед за натуфийцами их потомки, обитатели местонахождений докерамического неолита А, В и С, погрузились в хозяйственную деятельность, в наращивание производственных мощностей, в селекцию и доместикацию природных видов, в строительство все более совершенных и крепких жилищ и общественных сооружений, в создание всевозможных материальных парафеналий культового назначения и в неустанные поиски все новых и новых возможностей для преумножения и усовершенствования того, что уже имелось в немалом объеме (см. например: Zeder 2011). И именно стремлению к новым материальным возможностям, а не только демографическому росту и давлению на ресурсы, следует хотя бы отчасти приписывать интенсивные колонизационные движения ранних земледельцев из Благодатного Полумесяца во все стороны: в Малую Азию, на острова Средиземного и Эгейского морей, в Индию, в Европу и так дальше и дальше (Bellwood 2011; Özdoğan 2011; Rowley-Conwy 2011; Bar-Yosef 2017). Я уж не говорю о побудительных мотивах тех, кто инициировал и возглавлял колонизационные процессы Нового Времени.

Удивительно, что Гребер и Уэнгроу совершенно проигнорировали сходную по содержанию и охвату проблем книгу Лайонела Тайгера «Мануфактура зла» (1987), не менее впечатляющую и провокационную, хоть и менее нашумевшую, чем знаменитые «Мужчины в группах» того же автора (1969). По-видимому, дело не в том, что монография Тайгера вышла несколько десятилетий назад, а в том, что Тайгер, в противоположность авторам рецензируемой книги, видит истоки наших современных бед именно в том, что происходило на Ближнем Востоке на заре неолитизации и, в особенности, на ранних этапах складывания древнейших цивилизаций, потому что именно тогда были заложены *ценностные, идеологические* предпосылки для развития хищнической капиталистической системы, которая захлестнула мир сегодня. Он писал: «было бы до глупости наивно игнорировать ту очевидную роль, которую <...> простая жадность, или жадность сложная и продуманная, сыграла в создании этой системы». А закономерно ли появление ее и развитие? Конечно нет, убежден был Тайгер, «изошренно легализованное и почти полное безумие прикрывает самые невероятные финансовые махинации», основанные на постулате об исторической неизбежности такой системы (Tiger 1987: 75, 85, 103, 109).

Одна из расхожих истин, которые так не любят Гребер и Уэнгроу, гласит, что колесо истории невозможно повернуть вспять, но если «простая жадность, или жадность сложная и продуманная» поставила лидирующую часть

<sup>5</sup> В данном случае я имею в виду «Цилиндры Гудеа» — пара терракотовых колонок, датируемых 2025 г. до н.э., на которых клинописью был записан древний шумерский миф «Строительство храма Нингуршу» (The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature).



человечества на грань саморазрушения, то, может, «простая умеренность или продуманная умеренность» способна спасти его?

В этой связи всплывает второй упрек авторам рассматриваемой книги. Она написана так, будто в этом мире до них никто не задумывался о том, как «выбраться из ловушки»? А между тем, лучшие умы, я убеждена, нашли рецепт еще в незапамятные времена. Римляне говорили: fuerunt ante Homerum poetae<sup>6</sup>, а после Гомера были древнегреческие стоики, во многом предвосхитившие христианство, были Христос и апостолы, был Кант, были Достоевский, Толстой, Сартр, Уитмен и многие, многие другие, убежденные, что мир изменится, только если люди изменятся. Революционеры всех времен и народов отвергали этот рецепт как наивный и даже смешной, а главное, чрезвычайно трудноосуществимый и не сулящий скорых успехов. Авторам книги о новой истории человечества, видимо, тоже кажется, что он не заслуживает даже упоминаний. Вообще, тема нравственности личности и морального состояния общественного сознания не затрагивается в этой огромной книге. Правильные порядки, «справедливая» система, самоорганизация людей без властей или демократическое разумное управление — этого достаточно. Это могло в какие-то прежние времена или сможет в будущем обеспечить *всем людям* хорошую жизнь, какими бы они ни были. Но вряд ли. Пожалуй, наивно именно думать так.

«Будьте совершенны», и «это все приложится вам». Что «приложится»? Многое, но главное — социально-психологический климат, в котором очень неуютно или просто невозможно существовать аграндайзерам любых мастей. В том, что такое бывает, убеждают и африканские пигмеи, и бушмены, и хайда, и палияр Южной Индии, и батек Малайзии, и, наверное, такие искусные земледельцы и ремесленники, как жители поселений пуэбло на юго-западе Северной Америки. Должны быть и иные этнографические примеры, просто я о них не узнала пока. Ну, а у нас все еще впереди, мы еще даже и не думали начинать самосовершенствоваться и менять социальные ценности.

Сказанное не значит, что я не восхищаюсь книгой Гребера и Уэнгроу, и особенно я восхищаюсь последовательно воплощенным призывом — *Farwell to the Childhood of Man!*

### Литература

Гребер Д. Фрагменты анархистской антропологии. Радикальная теория и практика. Москва, 2014.

Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории. М., 2015.

Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.

<sup>6</sup> И до Гомера были поэты (лат.).



- Ames K. M.* On the evolution of the human capacity for inequality and/or egalitarianism // Price T. D., Feinman G. M. (eds.). *Pathways to Power: New Perspectives on the Emergence of Social Inequality. Fundamental Issues in Archaeology.* N.Y.: Springer, 2010a. P. 15–44.
- Ames K. M.* Comment: intergenerational wealth transmission and inequality in premodern societies // *Current Anthropology.* 2010b. No. 51. P. 35–37.
- Artemova O. Yu.* Monopolization of knowledge, social inequality and egalitarianism // *Hunter Gatherer Research.* 2016. No. 2. P. 1–36.
- Bar-Yosef O.* Multiple Origins of Agriculture in Eurasia and Africa // Michel Tibayrenc Francisco J. (ed). *On Human Nature. Biology, Psychology, Ethics, Politics, and Religion.* Ayala. Academic Press, 2017. P. 297–331.
- Bellwood P.* Holocene Population History in the Pacific Region as a Model for Worldwide Food Producer Dispersals // *Current Anthropology.* 2011. No. 52 (4). P. 363–378.
- Benedict R.* The concept of guardian spirit in North America // *Memoirs of the American Anthropological Association.* 1923. № 29.
- Boehm C.* Egalitarian behavior and reverse dominance. *Current Anthropology.* 1993. Vol. 34 (3). P. 227-254.
- Boehm C.* *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Boehm C.* *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame.* N.Y.: Basic Books, 2012.
- Butovskaya M. L.* Primates as living links to our past: variations in hierarchy steepness but not real egalitarianism // *Первобытная археология. Журнал междисциплинарных исследований.* 2002. No. 1. С. 12-26.
- Finlayson B.* Egalitarian societies and the earliest Neolithic of Southwest Asia // *Первобытная археология.* 2020. No. 1. С. 27–43.
- Finlayson B., Mithen S., Smith S.* On the Edge: Southern Levantine Epipalaeolithic–Neolithic Chronological succession // *Levant.* 2011. No. 3(2). P. 127–138.
- Hayden B.* Practical and prestige technologies: the evolution of material systems // *Journal of Archaeological Method and Theory.* 1998. No. 5. P. 1–55.
- Hayden B.* *The Power of Feasts — From Prehistory to the Present.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Lowie R. H.* *Primitive Society.* N.Y.: Boni and Liveright, 1920.
- Özdoğan M.* Archaeological Evidence on the Westward Expansion of Farming Communities from Eastern Anatolia to the Aegean and the Balkans // *Current Anthropology.* 2011. No. 52 (4). P. 415–430.





- Radcliffe-Brown A.R.* On the notion of «function» in social sciences // *American Anthropologist*. 1935. Vol. 37 (3). P. 394-402.
- Rowley-Conwy P.* Westward Ho!: The Spread of Agriculture from Central Europe to the Atlantic // *Current Anthropology*. 2011. Vol 52 (4) P. 431-451.
- Sassaman K. E.* Complex Hunter-Gatherers in Evolutional History: A North American Perspective // *Journal of Archaeological Research*. 2004. No. 12 (3). P. 227–280.
- Tiger L.* The manufacture of evil: ethics, evolution, and the industrial system. N.Y.: Harper & Row, 1987.
- Warren G.* Looking at things anew // *Antiquity*. 2015. No. 89 (346). P. 972–973.
- Warren G.* Analogies and change. Paper presented at CHAGS. 2018. Vol. 12. Penang, Malaysia, July.
- Wengrow D., Graeber D.* How to change the course of human history (at least, the part that’s already happened). Eurozine, 2018. 2 March.
- Zeder M. A.* The Origins of Agriculture in the Near East. // *Current Anthropology*. 2011. No. 52(4). P. 221–235.

### Book Review

**Artemova O. Yu.** Mosaics of world history and the globalizing world. Some reflections on the book: *Graeber, David & David Wengrow. The Dawn of Everything. A New History of Humanity.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2021. *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 249-264, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/249-264>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Artemova O. Yu.** | [artemova.olga@list.ru](mailto:artemova.olga@list.ru) | <https://orcid.org/0000-0003-0937-6920> | Institute of Ethnology and Anthropology RAS, chief researcher





© Е.В. Миськова

**Рецензия на книгу:  
Зислин И. Очерки  
антропологической  
психиатрии. ИД «Городец»,  
2023. 416 с.**

Книга Иосифа Зислина «Очерки антропологической психиатрии» — это попытка очертить тематический и методологический ландшафт некой новой научной дисциплины, которую автор рассматривает как новую область теоретической психиатрии. Новизна, как ясно из методологического очерка, заключается в использовании методов культурной антропологии, а скорее, даже антропологических оптик и языков для описания клинической ситуации, в которой присутствуют сознание пациента, сознание врача и поле контакта между ними.

Автор разграничивает эту область психиатрии с транскультуральной или этнопсихиатрией, а также с социальной психиатрией. В отличие от них, антропологическая психиатрия должна делать акцент не на онтологическом — заболевании как реальности, а на феноменологическом — интерпретации события заболевания. Заболевание явлено здесь в языковом сознании и должно анализироваться преимущественно языковыми методами. Большая часть глав в сборнике очерков посвящена именно анализу языкового содержания разных психопатологий.

Обосновывая антропологическую психиатрию как дисциплину, автор пишет о задаче привнесения в клинику более развернутого понимания и анализа личности и сознания. Зислин опирается на определение личности Джона Хонигмана: личность есть культура, отраженная в поведении. Это должно, видимо, теснее связывать антропологию и антропологическую психиатрию. Но, как уже было отмечено, во всех очерках опора делается на семиотическое понимание культуры как пространства смыслополагания. Бредовое содержание сознания психиатрического пациента рассматривается именно

**Миськова Елена Вячеславовна** – кандидат исторических наук, магистр психологии, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН [milenk2@gmail.com](mailto:milenk2@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0002-4851-2625>.

**Для цитирования:** Е.В. Миськова. Рецензия на книгу: Зислин И. Очерки антропологической психиатрии. ИД «Городец», 2023. 416 с // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 265-272, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/265-272>.



как содержание — связанная совокупность текстов. Таким образом, если речь и идет о поведении, то исключительно о нарративном поведении, в котором совмещаются индивидуальные и коллективные смыслы.

Антропологическая психиатрия, по мнению Зислина, должна уделять внимание и транскультуральным феноменам — сравнительному анализу проявления синдромов в разных культурах. Отсутствие единой методологии их описания препятствует созданию их единой типологии. Автор указывает на опасность смешения разных систем описания — эмных и этных, которое приводит не к анализу содержания синдрома, а часто просто к использованию «языка пациента» для политкорректного описания клиники у представителей тех или иных групп. Зислин настаивает на том, что описание культурного синдрома подменило собой описание «обычного психоза». Предлагаемая им типология: этнографические синдромы, возникающие у аборигенов и аборигенами распознающиеся; синдромы столкновения со значимыми культурными феноменами (автор анализирует в одной из глав так называемый Иерусалимский синдром); обратный эффект бредового нарратива на культуру (феномен остенсии).

Антропологическая психиатрия должна заниматься также культурными кодами и тактиками диагноста.

В результате антропологическая психиатрия при такой широте задач неизбежно включает у автора транскультуральную психиатрию как составляющую. Обоснование автором новой области теоретической психиатрии производится в довольно сжатом формате, в одном небольшом очерке. Представляется, что этого недостаточно, чтобы «приземлить», одомашнить новое поле смыслов. В конце концов, просто не очень понятно, зачем автору понадобилась культурная антропология, если есть транскультуральная психиатрия, социальная психиатрия, этнопсихиатрия? Обзору различий и обоснованию критериев разграничения явно не хватило места в книге.

С одной стороны, автор, возможно, руководствуется принципом радикального прагматизма или эмпирицизма Уильяма Джеймса, возобладавшем в оценках эффективности пси-практик: что помогает, то и хорошо. Но речь идет не только о введении методов культурной антропологии для пользы клиники, но и о теоретических вопросах. Да и в случае с методами хотелось бы большей проблематизации: о каких методах идет речь? Автор поднимает в очерках разные интересные вопросы, например, о различии между моральными паниками и массовыми психозами, ответы на которые предполагают анализ и сравнение разных теоретических подходов, а также историзацию эпистемологии этих подходов.

Например, транскультуральная психиатрия и этнопсихиатрия в пору своей институционализации после Второй мировой войны представляли собой социальный, культурный и психиатрический поиск нового определения «общечеловеческого», в котором культура только «окрашивала» универсальные психологические или психопатологические структуры, была патопластичным, а не патогенетичным фактором психопатологий (*Antic* 2021). Из такого отношения выросла традиция эссенциалистского использования понятия культура в единственном числе, которая до сих пор влияет на практику приобретения



«культурной компетенции» психиатрами. Транскультуральная психиатрия в отношении представителей не-западных обществ долгое время исключала социальную сторону патологий, социологические и экономические категории анализа ментальностей, концентрируясь на различиях культурных, расовых и этнических. Это привело к появлению важных теоретических призм, например, исследованию языка эмоций в ходе сравнительного изучения проявлений шизофрении в разных обществах, обнаружению, что соматическое выражение гораздо важнее во многих обществах, чем собственно языковое. Одновременно эти наблюдения сопровождалась порой почти расистскими выводами о том, что в «незападных культурах» этот язык эмоций обеднен и недетализирован вследствие того, что культурный фокус не на индивидуальном, а на групповом, и нет необходимости в усовершенствовании этого языка. «Примитивные психозы» называли простыми имитациями более «богатых» европейских форм. Именно за эти «категориальные ошибки» — презумпцию того, что психиатрические категории являются не специфическими продуктами западных эпистемологий, а отражением универсального ядра психиатрических патологий — транскультуральную психиатрию критиковали антропологи, отмечая, что многофакторность этиологий психиатрических заболеваний подменяется упрощенным и обобщенным пониманием культурных различий (Kleinman, Benson 2006; Bullard 2007).

Зислин упоминает тот факт, что в американском Диагностическом и статистическом руководстве по ментальным заболеваниям 5-го издания (DSM-V) «культурно обусловленные синдромы» были изъяты и заменены набором других терминов. Действительно после того, как в 4-м издании появилось разделение на культурно одобряемые и потому не рассматриваемые как патологии расстройства и культурно неодобряемые и потому проходящие по разделу патологий, у многих практиков и критиков со стороны возник закономерный вопрос: в чем тогда должна на самом деле заключаться терапия? Кто и что в ней нуждается? Индивид, культура, общество? Классификаторы идут по пути бесконечного уточнения, и первое издание DSM, например, занимало 35 страниц в 1950-е годы, а последнее (пятое) — почти 900.

Тем не менее, в прилагающемся к пятому изданию протоколе по исследованию культуры пациента (Cultural Formulation Interview (CFI)) это самое понятие «культуры» продолжает использоваться в эссенциалистском ключе. Так, клиническая картина должна дополняться уточнением: 1) культурной идентичности человека; 2) культурной интерпретации болезни; 3) культурного уровня психологической поддержки; 4) культурных особенностей взаимодействия врача-пациента (Eller 2019; Baer, Singer, Susser 2013).

Многие представители критического направления в медицинской антропологии отмечают, что понятие культуры в образовательных программах психиатров и психологов сегодня ассоциирует ее с расовой и этнической инаковостью, трактуется как собственность и сущность связанной группы. Это делается в попытках преодолеть «культурную слепоту западного индивидуализма». Вместо фокуса на индивидуальной автономии предлагается взять курс на «коммунальную ответственность». Культурная компетентность терапевтов стала ведущим навыком в процессе обучения специалистов. В этом процессе культура понимается как то, чем люди владеют, а не как то, что они делают. При этом упускается из виду тот факт, что сама терапия — это куль-



турная практика, а терапевтическая концептуальная номенклатура не только дескриптивна, но и проскриптивна — она создает контекст и сценарий для выражения дистресса и коммуницирования страдания. Недаром с каждым включением нового диагноза или уточнения его в новых редакциях руководств число случаев этого заболевания стремительно возрастает (*Martin 2019*).

Отсутствие в книге, посвященной антропологической психиатрии, обзора, приземляющего исследовательскую область, сказывается на непроблематизированном употреблении автором той концептуальной номенклатуры, которая в условной культурной антропологии является предметом постоянной рефлексии и критики: «в одной конкретной культуре», в «разных культурах» и т. п.

Без анализа полей совпадения и расхождения значений, смыслов в фокусе антропологии и психиатрии невозможен простой перенос «антропологических методов» в клинику. Как отмечает Дэниэл Дэвис, антропология и пси-дисциплины различаются разными интенциональными модусами или коллективными намерениями их как социальных практик (*Martin 2019*). Среди модусов намерений антропологии: бросать вызов этноцентризму; депатологизировать и демократизировать различия; переворачивать редукционизм; нагнетать терпимость и культурное понимание; деконструировать стереотипы; исследовать властные различия, поддерживающие их мифы и структуры, и их воздействие на лишённые власти и голоса группы. Нетрудно заметить, что это модусы преимущественно критические. Коллективная же интенциональность психиатрии и психотерапии партикулярна и выражена в намерении помочь другому справиться с дистрессом, часто вытекающему из поиска путей помощи самому себе. Это восстановительная, искупительная, спасательская, по своей сути, интенция. Такая интенция присутствует и в антропологии, но она содержит адвокатуру всех, кого объективируют, в том числе с помощью наук о различиях, включающих антропологию. Психиатрия же неизбежно содержит в себе выраженную адвокатуру в отношении самой практики, созданной помогать людям. «Другими словами, психотерапевтическая интенция помогать другим, себе и защищать или продвигать терапевтическую модальность не всегда сочетаются с критическим фокусом антропологии на том, как терапевтическая традиция работает, достигает цели и обслуживает социальное господство и какой ценой» (*Martin 2019*: 39). Инга-Бритт Краузе пишет как о ярком примере раскола между психиатрией и антропологией о фигуре и работах Грегори Бейтсона (*Martin 2019*). Как антропологи не изучают то, что он писал и делал, например, для системной семейной психотерапии, так и психологи не изучают того, что он делал в антропологии. Культура играет роль абстрактного различия — эссенциализированный и стереотипизированный акцент на разнообразии, персональное право на идентичность, выраженную в мириадах различий и разновидностей.

Теоретическая или практическая, психиатрия будет неизбежно вступать в противоречие с «антропологическими методами». В этом нет ничего непреодолимого и есть своя перспектива и интерес, но важно замечать и отмечать эти места несостыковок, чтобы какое-то пространство коммуникации стало возможным.



В книге много внимания уделяется языку патологии, рассматриваемому как пространство возможности для кросс-дисциплинарного понимания и общения. Понятия гиперсемиотизации для различения массовых панических проявлений или ядра психоза как содержащего культурные и ролевые модели поведения, по которым мы можем «воссоздать картину современной мистической мифологии» — интересны и многообещающи для анализа. И здесь опять хочется чуть более развернутого обоснования и координат этих подходов в отношении к существующим подходам. Так, например, Тоби Натан, ученик Жоржа Девре, анализируя развитие клинической этнопсихиатрии, писал о том, что в процессе этнопсихоаналитических сессий и их изучения в клинике Девре требование говорить на языке клиента постепенно дополнилось необходимостью говорить о языках — разных языках, включая языки пациента и терапевта (*Natan 1999*). Это переводит пациента в разряд эксперта и партнера. Такая трактовка языка как системы вещей превращает психотерапевтическое пространство в пространство дискуссий. Культурные различия воспринимаются размещенными в объектах, созданных разными группами людей, а не в людях — не в их биологии, социальной структуре или психике.

«Как нам следует понимать концепции, которые организуют культурные терапевтические системы? — пишет Натан. — Как репрезентации, верования или подлинные теории? Если мы думаем о них как о «репрезентациях», мы отказываем им в какой-либо претензии на описание объектов этого мира: они говорят о вещах, мы — о репрезентациях; они — о действиях фетишей, мы — о веровании в действие фетишей; они — о требованиях мертвых, мы — о чувствах горевания и оплакивания; они — об ограничениях, накладываемых на людей богами, мы — об «отцовских комплексах». Если же мы найдем способ уважать их право на описание мира, тогда мы должны будем рассматривать культурные целительские практики как подлинные теории. И, если они — теоретические модели, то их необходимо 1) изучать; 2) экспериментировать с ними; 3) сравнивать их клиническую эффективность или, по крайней мере, конкретные эффекты, с эффективностью «научных» терапий» (*Natan 1999*).

Вот в этом отрывке заметен аспект перевода антропологических методик в клинику, который близок и понятен для антропологов.

Сальма Сиддик также ссылается на Девре, который считал, что субъективное — это королевский путь к аутентичному; оно, в отличие от объективного, содержит то, что возможно — в отличие от того, что «должно быть» (*Martin 2019*). Лингвистическая концепция эллипсисов — пропусков элементов предложений, которые восстанавливаются по контексту — используется Сиддик как метафора пространства между терапевтом и клиентом, в котором восстанавливается умалчиваемое. Сиддик как терапевт работает с антропологами, которые по возвращении из поля не могут перевести свой опыт в текст, поскольку они сталкиваются с ситуациями, которые триггерят неразрешенный опыт невысказанности, унижения, маргинализации или отверженности. С ее точки зрения, психотерапия и этнография равно предоставляют возможность сделать умалчиваемые различия обсуждаемыми. Сама она называет себя клиническим антропологом, а кабинет врача рассматривает как лиминальное пространство между внешним миром и жизненным миром клиента; пространство между, посвященное дискурсу о разногласиях, в котором в течение часа собеседники получают возможность для воплощения в своей партикулярности,



частности. В этом пространстве возможна рефлексия о культуре как о различных способах быть и принадлежать.

То есть, когда антропологи пишут о речи в терапевтическом процессе, они пишут все-таки об особом речевом жанре, в котором анализа требует взаимодействие в целом и способы воспроизводства клинической ситуации, в которые включен и сам терапевт. Винсент Крапанзано пишет о том, что атрибуция к «культурным различиям» в психотерапии должна сама по себе рассматриваться в терминах контрпереноса (*Martin 2019*). Руминации мультивокальны: от прямого цитирования; через непрямую речь, когда человек вольно обращается, пародирует, например, цитируемое; к свободному непрямому дискурсу, когда инстанции рассказчика и персонажа смешиваются. В измененных состояниях сознания ярче всего видно это исключения перспективы рассказчика. Терапевт должен быть особенно чувствителен к этим голосам, и в том числе к своим настройкам: какие голоса он предпочитает слышать?

В антропологической же психиатрии, как она предстает из очерков, психиатр в клинической ситуации — это только наблюдатель и интерпретатор разворачивания чужого текста, из которого он может извлечь некий мифический субстрат для понимания «культуры в целом».

Наконец, в очерках много внимания уделено религиозному содержанию психотических текстов. Это, конечно, огромное исследовательское поле, в котором многое проблематизировано, в том числе и на стыке или на пересечении пси-дисциплин и социокультурной антропологии. Автор предпочитает делать акцент на филологических и фольклористских подходах, и это очень интересно и, безусловно, автор имеет абсолютное право на этом фокусироваться. Однако же, речь тогда больше идет о «филологической психиатрии», нежели «антропологической». И снова речь здесь идет о том, что нельзя в новой области обойтись без критической рефлексии разных исследовательских оптик на то, как, заимствуя высказывание из названия одной из последних книг Тэньи Лурман, «бог становится реальным» (*Luhrmann 2022*). То, что сегодня сближает антропологических и психологических исследователей разных религиозных онтологий и эпистемологий, это исследование того, как культивируется «внутреннее чувство» того, что Лурман называет опытом духовного присутствия. Люди не «верят» в богов, а создают их в процессе обращения к себе. Этот поворот достигается разными техниками и способами, в том числе нарративной детализацией и бесконечным повторением нуминозных историй. Вера представляет собой скорее фрейм, модус верования, о котором пишет Лурман, и в связи с которым психологи вспоминают об игровом фрейме Винникота (*Falconer 2023*). И в том, и в другом случае создается пространство между субъективным и объективным — третья, экспериментальная реальность, паракосмос, как называет его Лурман. Чтобы войти в него необходимо обучиться направлению внимания («attentional learning»). И здесь не обойтись без исследования разных моделей сознания, ума, которых мы придерживаемся: как мы картографируем и объясняем наше мышление, чувства, намерение и удовольствие и организуем их в связную культурно специфичную модель. Вслед за разработанными Мэрилин Стратерн и другими исследователями концепциями дивидов и пористой личности появляются концепции и исследования «цитадельного сознания» «человека запада». Лурман пишет также, что многие «голоса», которые слышат духовно настроенные люди, описываются



ими не как буквально аудирование «изнутри», а как некий опыт ощущений в пространстве между окружающим человека миром и внутренним миром (*in-between*). Это связывается Лурман с идеей пористого, пронизываемого сознания, так же как с концепцией партиципации реабилитированного в антропологии в последнее время Люсьена Леви-Брюля (*Luhmann 2022*). Клинические психологи и психиатры говорят о том, что с голосами, которые слышат психотики, надо вступать в диалог, и что прогноз в излечении связан с интерпретацией пациентами своих голосов: хороший прогноз, если пациенты считают голоса полностью внешними вторжениями; хуже, когда подозревают, что это что-то внешнее, но не могут в это поверить; наихудший — когда пациенты считают голоса принадлежностью их больного мозга. Провалы психиатрической системы связываются с тем, что она поддерживает и легитимирует именно последнюю, самую безнадежную версию (*Falconer 2023*).

Со стороны теоретической психиатрии возникают концепции, сближающие духовные опыты и психозы через описание общего пространства транслиминального: утрата границ; непоколебимая убежденность в реальности опыта; ощущение миссии; чувствительность к глобальному страданию; прикосновение к сакральному как ужасающему и восхищающему одновременно (*нуминозное*); встреча со сверхъестественными существами; двойная логика (вещи воспринимаются как ложные и истинные одновременно) (*Clarke 1987*). Старый вопрос о сочетании универсального и партикулярного снова поднимается в этой связи, и Зислин касается этого вопроса в разных очерках книги.

«Другими словами, — пишет Натан, — мы гораздо ближе к реальности нашей клинической работы, когда мы рассматриваем наших пациентов как производных, нежели независимых, производных от нашей теории, разумеется, но также неизбежных от тех преемственных теорий профессионалов, которые нам предшествовали» (*Natan 1999*). Другими словами, соединение разных дисциплинарных теорий и практик нуждается в фундировании. Это предоставило бы более надежное основание для обсуждения безусловно интересного, тематически разностороннего сборника очерков Иосифа Зислина.

### Литература

- Antic A.* Transcultural Psychiatry: Cultural Difference, Universalism and Social Psychiatry in the Age of Decolonisation // *Cult Med Psychiatry*. 2021. No. 45(3). P. 359–384.
- Baer H.A., Singer M., Sussner I.* Medical Anthropology and the World System. Critical Perspectives. 3<sup>rd</sup> edition. Praeger, 2013.
- Bullard A.* Imperial Networks and Postcolonial Independence: The Transition from Colonial to Transcultural Psychiatry. // *Psychiatry and Empire* / Mahone Sloan, Vaughan Megan., eds. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Clarke G.* Spirit Possession and Popular Religion. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1987.
- Crapanzano V.* Spiraling Transference: Ellen West and the Case History // *Psychotherapy*,





Anthropology and the Work of Culture / Martin K., ed. N.Y.: Routledge, 2019.

*Davies J.* Lessons from the Anthropological Field: Reflecting on where the Culture and Psychotherapy meet // Psychotherapy, Anthropology and the Work of Culture / Martin K., ed. N.Y.: Routledge, 2019.

*Eller J. D.* Psychological Anthropology for the 21st Century. L.; N.Y.: Routledge, 2019. Vol. VII.

*Falconer R.* The Others within Us. Internal Family Systems, Porous Mind, and Spirit Possession. Great Mystery Press, 2023.

*Kleinman A., Benson P.* Anthropology in the Clinic: The Problem of Cultural Competency and how to fix it // PLoS Medicine. 2006. No. 3. P. 10. doi: <https://10.1371/journal.pmed.0030294>.

*Krause I.-B.* Relating with or without Culture // Psychotherapy, Anthropology and the Work of Culture / Martin K., ed. L.; N.Y.: Routledge, 2019. P. 60–80.

*Luhrmann T. M.* How God Becomes Real. Kindling the Presence of Invisible Others. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2022.

*Martin K.* Introduction. In: Martin K. ed. Psychotherapy, Anthropology and the Work of Culture. L.; N.Y.: Routledge, 2019.

*Natan T.* Georges Devereux and Clinical Ethnopsychiatry. URL: <https://www.ethnopsychiatrie.net/GDengl.htm>

*Siddique S.* Western Configurations: Ways of Being // Psychotherapy, Anthropology and the Work of Culture / Martin K., ed. Routledge, 2019.

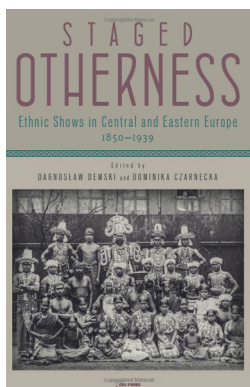
### Book Review

**Miskova E. V.** Book review: *Ocherki antropologicheskoi psikhiiatrii* [Essays on anthropological psychiatry]. ID «Gorodets», 2023. 416 p. *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 265–272, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/265-272>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Miskova E. V.** | [milenk2@gmail.com](mailto:milenk2@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0002-4851-2625> |  
Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Senior Researcher





© С.И. Рыжакова

**«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток...» Размышления над книгой: Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939 / ed. by D. Demski and D. Czarnecka. Budapest; Baltimore; New York: Central European University Press, 2021. 449 p.<sup>1</sup>**

Великий английский писатель и житель Британской Индии Редьярд Киплинг в своей знаменитой «Балладе о Востоке и Западе» (1889 г.) написал строки, известные, кажется, всякому образованному читателю: «О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут, / Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд». Однако то, что следует далее, цитируется реже: «Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род, / Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встанет?» (перевод Е. Полонской). Речь в балладе идет о личном преодолении, казалось бы, неизбежной границы, делящей человеческий мир на группы, требующей сражаться и убивать. Книга, о которой пойдет речь, свидетельствует о многогранности одновременного расхождения и схождения «Востока» и «Запада», причем инструментом для этого двустороннего действия оказывается один и тот же институт, главный объект настоящего исследования.

Коллективная монография «Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939» (Постановочная инаковость. Этнические шоу в Центральной и Восточной Европе, 1850–1939 гг.), изданная под редакцией польских этнологов Дагнослава Демски и Доминики Чарнецки, посвящена теме, чрезвычайно мало исследованной в нашей отечественной этнологии

**Рыжакова Светлана Игоревна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. [SRyzhakova@gmail.com](mailto:SRyzhakova@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0002-8707-3231>.

**Для цитирования:** С.И. Рыжакова. «О, Запад есть Запад, Восток есть Восток...» Размышления над книгой: Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939 / ed. by D. Demski and D. Czarnecka. Budapest; Baltimore, New York: Central European University Press, 2021. 449 p // Антропологии/Anthropologies. 2023. № 1. С. 273–281, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-1/273-281>.

<sup>1</sup> Публикуется в рамках работы НИР С.И. Рыжаковой в Институте этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 2023 г.



и антропологии. Это этнические или этнографические шоу, представления, устраивавшиеся во второй половине XIX — первой половине XX вв. в разных городах западного мира — в Америке, разных европейских странах, а также и в ряде городов Российской империи. Взаимность и обоюдность контактов представителей чрезвычайно разных обществ и культур оказывается важнейшим аспектом, в той или иной степени проявленным на примерах организованных гастролей и выступлений экзотических трупп в Европе.

Этнографические представления, рассчитанные на широких зрителей, в небольшом и весьма ограниченном количестве случавшиеся и в Древнем Египте, и Древнем Риме, и позднее, особенно в Новое время, в середине XIX в. выходят на совершенно иной уровень, достигают значительной массовости, популярности и большого признания, но одновременно и становятся объектом критики как унижающие человеческое достоинство «людские зоопарки» или как представления, представляющие опасность для сохранения нравственности.

Центральный объект исследований данной книги — гастроль неевропейских трупп, состоящих из представителей разных сообществ, представляющих самих себя и являвшихся экзотическими для жителей Европы. Эти гастроли были тесно связаны с налаженной практикой привоза в Европу, выставления, демонстрации и продажи экзотических для западного мира животных. История создания зоопарков и цирков также неразрывно связана с историей организации этнографических шоу и с гастролями неевропейских трупп. В этой же связи возникает понятие «выставочного комплекса», для подобных представлений устраивались особые пространства, иногда на территории парков, внутри или вблизи городов, на берегах рек. Этнографические «деревни», в которые размещали гастролирующие труппы, создавались в одно и то же время и в чем-то по близким принципам с формированием в разных странах музеев под открытым небом, начиная со шведского Скансена, демонстрирующих культуру своих, но регионально или этнографически особых народов и трупп.

Эта книга — результат семилетнего исследования нескольких участников проекта; в ходе их работы шли конференции и семинары, была проделана большая архивная работа и в результате собран и проанализирован обширный материал. Книга прекрасно иллюстрирована, опубликованы редкие, уникальные материалы — фотографии, рекламные плакаты, афиши, рисунки. Авторы сосредоточили свое внимание на странах Центральной и Восточной Европы, включая территории, некогда входившие в состав Российской империи; несколько сюжетов посвящены представлениям в Москве и Санкт-Петербурге. Среди «экзотических народов», становившихся перформерами и представлявших свою культуру, описаны и некоторые народы Сибири.

Постановка проблемы и временная рамка имеют довольно четкий исторический контекст. Речь идет о нескольких факторах, совпавших во второй половине XIX в.: формирование научного метода в естественнонаучных и социальных дисциплинах, техническая модернизация, рост транспорта и массовых путешествий, формирование буржуазии, сложение феномена публики, общемировое развитие культуры развлечений.



Вторая половина XIX в., время закрепления колониальной системы, стала также временем существенных социальных и экономических перемен в странах Центральной и Восточной Европы. Среди многого прочего, интерес к экзотическим странам, их флоре, фауне и населяющим их людям выходит за пределы развлечений элиты и становится все более и более распространенным среди широкой публики, прежде всего, горожан. Как взращивался этот интерес, чем он питался и как формировался — этот вопрос и был поставлен группой этнографов и историков культуры, внесших вклад в формирование текста этой книги.

Представление, изображение, игра определенной роли (героя, типа или характера, в данном случае этнически или этнографически окрашенного) принадлежит к числу самых старых и ярких антропологических проявлений. Это всесторонне исследовано во многих работах, особенно Ирвинга Гоффмана, Виктора Тернера и Рихарда Шехнера — их объединяет внимание к драматическому аспекту социального представления личности (*Goffman* 1956; *Turner* 1974; *Schechner* 1985). Однако ситуация встречи представителей далеких обществ и культур особенно ярко проявляет как взаимные стереотипы, твердые убеждения и позиции, конфликты, так и пути возможного сглаживания различий и поиска взаимопонимания и даже взаимопроникновения. Речь идет о новом взгляде на свое собственное тело и тело Другого, о переосмыслении ценностных основ своего общества, о новом выстраивании социальной и культурной дистанции, о фрагментации и новом собирании культурной и событийной реальности, о «переводе» обычной повседневности в контекст музея или представления.

Литература и фольклор, всевозможные описания, рисунки, скульптура и другие визуальные образы были теми носителями, с помощью которых распространялось знание о чужом, далеком, в котором нечто партикулярное всегда сочеталось со сглаживанием, преодолением различий. Это хорошо видно на примере фарфоровых статуэток, представляющих этнические типы, на фигурах фонтана Дружбы народов на ВДНХ, на танцевальных постановках «Русских сезонов» Дягилева или танцах народов мира в репертуаре ансамбля Игоря Моисеева. Все они представляют разнообразие, но хорошо «причесанное», выстроенное разнообразие, разнообразие, удобное для просмотра и подходящее для коллекционирования. Во всех этих и во многих других случаях «этнографическое» отчуждается от естественной повседневности и становится частью стиля, анализируется, рафинируется, ангажируется и культивируется. Именно здесь создается и определенная ригидность этнографического, создается убеждение, что те или иные элементы — извечные и постоянные признаки того или иного народа, и что набор всех признаков может быть полностью охвачен и описан, раз и навсегда.

Еще шире и разнообразнее эта тема раскрывается, если привлечь материалы восточных культур. Так, один из ответственных редакторов настоящей книги, Дагнослав Демски в своей статье «(Этно-)драма экзотического: этнические шоу как медиум» описывает свой опыт наблюдения за многодневным представлением бхиллов в окрестностях Удайпура (Раджастан, Индия) в 1986 г., на ежегодном племенном празднике. Группы перформеров представляли сцены охоты, обрядов, повседневной деревенской жизни, а также и битвы, в том числе с британцами. Кстати, любопытно было бы узнать, как живет



в памяти современных бхилов теснейшая связанность их предков с теми же британцами, служение им и участие в регулярных армейских частях, о чем превосходно написано в замечательном рассказе Редьярда Киплинга «Могила его предка». Возможно, расширяющийся и углубляющийся индийский национализм уже стер память о многих существенных страницах истории и конфигурациях отношений между отдельными сообществами и их мирами.

Авторы настоящей книги обозначили встречу европейских зрителей и неевропейских исполнителей «постановочной инаковостью», или, возможно, «сценическим представлением инаковости» (Staging Otherness), где модные постмодернистские понятия «другого» Other и «инаковости» (Otherness), очевидно, означают инаковость перформеров по отношению к европейским зрителям, для кого эти представления и были предназначены. Однако — и это хорошо демонстрирует сам материал — «инаковость» здесь не только прибывшие из далеких стран «дикари». Интересным образом сами путешественники, участники трупп, жители далеких стран (которые зачастую уже стали колониями той или иной европейской державы) отчуждаются от собственной жизни и культуры, становятся артистами, перформерами, начинают изображать свои повседневные дела и навыки, то есть становятся актерами шоу. Это с неизбежностью влечет за собой кардинальные перемены внутри самого «туземного» общества: их естественная повседневность становится «этнографическим материалом» и источником для представления и выставления. Кинематограф поднял это на еще большую высоту.

Для западных же зрителей эти представления были воплощением того, о чем европейская публика читала или слышала. Артистические навыки от «этнических артистов» нередко не требовались: часто, особенно в начале вывоза этих групп, достаточно было просто аутентичности, само присутствие столь отличных людей действовало достаточно впечатляюще. Со временем, однако, уже в начале XX в., этого уже недостаточно: артистический аспект шоу становится все более и более необходимым и совершенствуется.

Книга делится на три раздела, внутри которых помещены отдельные статьи, хотя, на мой взгляд, это деление довольно условно: каждая из статей содержит весьма детальное описание конкретных случаев представлений в тех или иных городах, и каждый из авторов обращается к анализу исторического и социокультурного контекста этих представлений. Довольно много в тексте повторов и переплетений. Разбираются все возможные источники — пресса, публицистические заметки, визуальные образы, рекламные материалы, музейные каталоги, фотографии, решительно все, что только способно пролить свет на самые разные стороны этого этнографического бизнеса. В обширном введении авторы-составители, польские этнологи из Центра этнологии и современной антропологии Института археологии и этнологии Польской Академии наук (Варшава) Доминика Чарнецка и Дагнослав Демски, детально разбирают все возможные аспекты исследования данной темы.

География исследуемых представлений довольно широка: от Берлина до Москвы, от Санкт-Петербурга до Люблины и Киева. Существенную роль здесь играли портовые города, в частности, Гамбург, куда прибывали на судах исполнительские труппы, чтобы затем начать длительные путешествия с остановками в местах выступления. Активное развитие этнических шоу



началось в 1850-е годы и достигло пика популярности в два последние десятилетия XIX в. и первые годы XX в., до Первой мировой войны. Большая этнографическая выставка состоялась в Лондоне в 1857 г., на которую из Америки были привезены индейские народы. За пределами колониальных империй, в Восточной Европе, первая подобная выставка прошла в 1874 г. в Будапеште на территории зоопарка.

Первый раздел — «Европейская vs туземная агентность» объединила следующие работы. Открывает книгу статья немецкой исследовательницы Хилке Тходе-Ароры, руководителя Отдела Океании в Музее пяти континентов в Мюнхене, крупнейшей исследовательницы знаменитой фирмы немецких предпринимателей, семьи Хагенбек, занимавшейся перемещением и экспонированием экзотических животных XIX в., и автора широко цитируемой книги «Für fünfzig Pfennig um die Welt: Die Hagenbeckschen Volkerschauen». Карл Хагенбек, его братья, сыновья и зятья занимались торговлей экзотическими животными, создали в разных странах Европы несколько зоопарков (крупнейший — в пригороде Гамбурга), а также стали и первопроходцами в деле организации этнографических шоу. Статья Х. Тходе-Ароры называется «Этнические шоу Хагенбеков: рекрут, организация, академический и массовый отклик», здесь она подробно описывает пути и способы организации этнографических шоу в Восточной Европе Карлом Хагенбеком, а также обращается к критериям и ходу поиска возможных артистов, их вербованию (или рекруту), транспортированию и перемещению трупп.

Историю сомалийских этнографических трупп, представлявших в Европе начиная с 1885 г., детально описывает и анализирует в статье «Краткая история представления сомалийских этнографических исполнительских трупп в Европе в 1885–1930 гг.» Бодхари Варсаме, независимый сомалийский исследователь, ныне обосновавшийся в Швеции. Маркета Крижова, профессор Иберо-Американского центра Университета Чарльза в Праге, исследователь интеллектуальной истории и европейской заморской экспансии, обращается к экспонированию американских индейцев, называемых «дикими Чамакоко», в чешских городах в 1908–1909 гг. и особенно подробно описывает относительно хорошо документированную и любопытную биографию одного из них, Червиша, ставшего весьма знаменитым. Евгений Савицкий, доцент Российского государственного гуманитарного университета и старший научный сотрудник Института мировой истории РАН, исследует выставку самоедов в Вене в 1882 г. Он ставит вопрос аутентичности и возможности верификации, ведь известны были и случаи подмены, когда представители одного народа выступали под именем другого. Феномен «легко заменяемого дикаря», «exchangeable savages», анализируется и в других статьях настоящей книги: нередки были случаи подмены, когда группа одного народа выступала под именем другого, а также когда «дикаря» играли и свои, местные, европейские артисты. Кроме того, Евгений Савицкий демонстрирует сложные, конфликтные отношения, которые возникали в ходе контактов самоедов (по-видимому, группы ненцев) с учеными Вены, желавшими проводить физико-антропологические измерения.

Второй раздел озаглавлен «Представление этнографического Другого» и открывается весьма обширной статьей Дагнослава Демски «(Этно-)драма экзотического: этнические шоу как посредник [инструмент; англ. medium]».



Автор обращает внимание на драматический аспект этнических шоу, а именно на «драму экзотического», когда обычная, рутинная жизнь жителей далеких по отношению к европейцам культур, обретает некое театральное свойство, обрастает сюжетом, который и становится темой представления. Он предполагает, что этнические шоу были предшественниками и источниками возникшей несколько позднее этнодрамы — жанра исполнительского сценического искусства, сценарий представления которого пишется на основе этнографических исследований и источников. Это «театр реальности», а по сути дела, вариант хорошо известного ныне жанра реалити-шоу, в котором основной задачей Д. Демски считает понимание, хотя, очевидно простое праздное любопытство тоже может иметь место. Доминика Чарнецка в статье «Как эти “экзотические” тела двигаются? Этнографические шоу и конструирование инаковости в польскоязычной прессе 1880–1914 гг.» обращается к исполнительской стороне этнографических представлений и прежде всего к танцам. Она кратко описывает изменения в танцевальной культуре в середине XIX в. в Европе в целом и далее анализирует танцы представителей этнографических шоу, которые неизменно воспринимались как «дикие», «натуральные», «примитивные», танцы, исполняемые «другими» по сравнению с европейскими телами. Особенное внимание здесь обращено и на феномен Джозефины Бейкер (1906–1975), «Звезды шоколадного цвета», танцовщицы особых, экзотических танцев (хотя она не была частью этнографических шоу). Д. Чарнецка вспоминает, что в 1870-е годы родились две великие танцовщицы, повлиявшие на кардинальные перемены в области танца в западном мире: Рут Сен Дени и Айседора Дункан. Истоки ориентального танца Рут Сен Дени можно обнаружить, в частности, и среди танцев, представлявшихся на этнографических шоу труппами из Южной Азии. К этнографическим шоу в цирках Верхней Силезии обращается польская исследовательница, этнолог Камила Баранецка-Ольшевска; главным источником для нее стали обширные материалы прессы.

Третий раздел озаглавлен «Пересекая локальные контексты». Андрейя Месарич из Университета Чарльза в Праге обращается к теме этно-расовых стереотипов и представлений среди словенцев, живших на периферии Габсбургской империи в конце XIX — начале XX в. Этнографические шоу с участием негритянских групп помогали определить позицию словенцев как «белых», «европейцев», «цивилизованных» людей; до середины XIX в. все славянские народы были отмечены значительной «печатью» «экзотического», «восточного» и во многом «дикого» по сравнению с другими, западными народами Европы. Однако несравненно «большая дикость» привозимых народов была очевидна публике и «подтверждалась» их внешним видом — полуодетостью или почти обнаженностью, иными чертами лица (особенно формой носа и губ), темным цветом кожи. Судя по материалам прессы, пишет А. Месарич, больше интереса представляла сама внешность экзотических участников трупп, а не то, что они представляли. Любопытно, что критика подобных шоу звучала прежде всего в среде христианских миссионеров, которые, с одной стороны, выражали симпатию к «дикарям», мол, «даже если они негры» (различия между представителями разных рас воспринимались как фундаментальные и вечные), нельзя их мучить и выставлять их напоказ. С другой стороны, опасность ощущалась по причине, что публика может вдруг «увериться в справедливости теории Дарвина», ведь экзотически выглядящих людей широкая публика воспринимала двояко, как весьма похожих на животных, но все же — людей. Это отношение способно было



исподволь начать подтачивать уверенность в незыблемости границ между разными человеческими сообществами. Организаторы этнографических выставок и представлений повсюду подчеркивали образовательную функцию своих мероприятий, школьники регулярно их посещали, на групповые билеты давали ощутимые скидки. При этом в прессе иногда звучала критика этого, выражалось беспокойство за сохранение нравственности, особенно среди девушек-школьниц: наблюдение за необычными телами, особенно мужскими, часто полуголыми, а во время исполнения сцен танцев или битвы блестящими от пота, расценивалось в строгой христианской среде как разврат. Особенно порицаема была идея о возможной сексуальной связи темных мужчин и белых женщин, а такие истории имели место.

Этнолог Мария Лескинен (Институт славяноведения РАН) подробно анализирует «выставки инородцев» в Санкт-Петербурге и Москве, неоднократно проходившие между 1879 и 1914 г. Она обнаруживает крайнюю скудость источников и словно бы «забвение», «вытеснение» информации о них: «A Century of Elision?» — таков заголовок ее статьи. Интригующее название дала своей статье польский историк Изабелла Копания: «Когда приходит зима, сингалыцы возвращаются на Цейлон, а их слоны отправляются в Гамбург: сингалские караваны и этнографическое воображение в польской прессе во время раздела страны». Здесь детально исследуются пути передвижения и впечатления, которые оказывали красочные представления сингалских и индийских артистических трупп на воображение широкой польской публики. Нужно учесть, что когда артисты уезжали, часть своих предметов и животных они оставляли местным музеям и зоологическим паркам, как сингалская труппа в Варшаве в 1888 г., когда там проходил привлекший большое общественное внимание «парад Перра-Херра». Попытку исследования взаимоотношений участников трупп и зрителей этих представлений, предпринимает исследовательница тела и его психологии Тимеа Барабаш (Факультет социологии Университета Бухареста) в статье «Зов Дикаря: социологический набросок представления “Buffalo Bill’s Wild West” в Банате и Трансильвании». Иштван Шанта, венгерский исследователь, имеющий значительный опыт изучения народов Сибири, в частности, эвенков, обращается к этнографическим представлениям в Санкт-Петербурге и вводит в научный оборот уникальный, до сих пор не представленный материал.

Этнографические выставки и представления располагаются в пространстве между двумя важными институтами модерности — музеем и театром. Отчасти они были продолжением вошедших в моду еще в элитарной европейской культуре XVIII в. «живых сцен», «живых картин» («living images», «tableau vivant»). Также они формировались параллельно с развивающейся культурой городских развлечений, варьете, цирков; нередко были и заимствования образов. Так, труппы «зулу-каффинов» стали столь популярны во многих странах Европы, что их стали представлять в карнавалных шоу наряду с арлекинами.

И во введении, и в эпилоге авторы-составители и редакторы книги, Дагнослав Демски и Доминика Чарнецка подчеркивают незавершенность данной темы: они указывают на недостаточность источниковой базы для разностороннего исследования этой темы на необходимость поиска и прояснения многих «темных мест». Так, весьма мало известно о личностях импресарио,





о том, как и где именно проходил рекрут на местах, в тех далеких от Европы странах, откуда прибывали «этнографические труппы». Весьма желательно было бы попытаться услышать голоса «с той стороны», может быть, посредством поиска и интервьюирования потомков «туземных» участников.

В наши дни «этнографические представления» приобрели новые форматы; они встроены во многие общественные и культурные институты. Так, например, грандиозный парад, проводимый ежегодно 26 января, в День Республики Индии в Дели, включает в себя движение «платформ» от каждого из штатов Индии, на которых создаются инсталляции брендов, репрезентации земель и их народов: как архитектурных памятников, так и человеческих типов, характерных для данной территории, очень часто среди них бывают танцоры и музыканты. В Пекинском национальном парке-музее представлены жилые комплексы всех 56 официально признанных «этнических меньшинств» Китая, где постоянно живут их представители, изображающие самих себя. Можно вспомнить и другие подобные примеры. В европейские гастроли ныне отправляются группы в прошлом служивших у раджпутской знати музыкантов и певцов ланга и манганияров, а также и исполнительниц недавно сформировавшегося танца калбелия из глубинного Раджастана — артистические сообщества этого индийского штата оказались наиболее легко приспособившимися к новым экономическим условиям жизни, к коммерциализации представления самих себя.

Исторический, социальный и экономический контексты времени или социальной среды очень сильно влияют на оценку всякого явления. Приходит на память две картинки. В пьесе «Бесприданница» А.Н. Островского главная героиня, Лариса Огудалова, осознав свое положение, горько восклицает: «Я — вещь! Я — товар!», ударяется в слезы и решает, что отныне ее жизнь закончена, лучше только погибнуть. Через сто лет, в конце XX в.в., послушаем рассказ удачливой звезды экрана: «и тут я поняла: я — вещь! я — товар!» С сияющим лицом девушка начинает повествование о своем пути к успеху.

Этнические/этнографические представления групп, состоящих из кажущихся европейцам экзотическими народами, можно рассматривать с разных точек зрения. Во второй половине XIX — первых трех десятилетий XX в. они были частью колониальной системы — ее идеологии и технологии. Они были разновидностью предпринимательства и развивавшейся массовой культуры городских развлечений. Они способствовали формированию новых музейно-выставочных форматов, явлению «выставочных комплексов», иммерсивных форм визуальной и исполнительской культуры. Параллельно с ними шел рост и других, в чем-то сходных представлений в западных странах восточных танцевальных, музыкальных и разных артистических форм (см., в частности, об этом работу Джона Зубржицки (*Zubrzycki* 2018; *Рыжакова* 2021)). Наконец, путешествия по разным странам представителей неевропейских народов,



до тех пор мало сталкивавшихся с миром Запада, становились, так сказать, «дорогой с двусторонним движением», ведущей к обоюдной переоценке ценностей, социальным и культурным трансформациям всех вовлеченных в нее обществ и в целом к росту глобализации. Внутри все более связывающейся мировой культуры (world culture называют именно разные этнические стили и направления в музыке, танце, театре, изобразительном искусстве), разумеется, видны различия, но и в них можно обнаружить тенденцию к сближению и растворению друг в друге.

### Литература

- Рыжакова С. И.* Маги, фокусники, акробаты, джинны: призвание, профессия, образ жизни. Размышления вокруг книги: Zubrzycki John. Jadoowallahs, Jugglers and Jinns. A Magical History of India. New Delhi: Picador India, 2018 // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2021. № 1. С. 186–195.
- Goffman E.* The Presentation of Self in Everyday Life. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956.
- Schechner R.* Between Theatre and Anthropology. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Turner V.* Drama, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.
- Zubrzycki J.* Jadoowallahs, Jugglers and Jinns. A Magical History of India. New Delhi: Picador India, 2018.

### Book Review

**Ryzhakova S. I.** «Oh, East is East, and West is West...» Reflections around the book: **Staged otherness: ethnic shows in central and eastern Europe, 1850–1939 / edited by Dagnoslaw Demski and Dominika Czarnecka.** Budapest; Baltimore; New York: Central European University Press, [2021]. 449 p. *Anthropologies*, 2023, no 1, pp. 273–281, <https://doi.org/10.33876/2782–3423/2023–1/273–281>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Ryzhakova S. I.** | [SRyzhakova@gmail.com](mailto:SRyzhakova@gmail.com) | <https://orcid.org/0000–0002–8707–3231>  
| Institute of Ethnology and Anthropology RAS, leading researcher

