

OLGA SHEMYAKINA / ОЛЬГА ШЕМЯКИНА

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5527-5341>

DINA GUSHCHINA / ДИНА ГУЩИНА

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3512-5658>

Lomonosov Moscow State University

РУССКАЯ КУЛЬТУРА КАК ТЕКСТ: ДИАЛОГИ СО ВРЕМЕНЕМ В ТВОРЧЕСТВЕ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА И ВЕНЕДИКТА ЕРОФЕЕВА

Russian Culture as a Text: Dialogues with Time in the Work of Andrei Platonov and the Venedikt Erofeev

Ключевые слова: темпоральные представления в языческой культуре, темпоральные представления в христианской культуре, просвещенческая парадигма, образ и стереотип, идентификационная модель, Андрей Платонов, Венедикт Ерофеев, традиционная культура, современный литературный процесс

KEYWORDS: temporal representations in pagan culture, temporal representations in Christian culture, enlightenment paradigm, image and stereotype, identification model, Andrei Platonov, Venedikt Erofeev, traditional culture, modern literary process

ABSTRACT: The authors trace the functioning and interaction of cultural paradigms that determine the time of a long duration. The article discusses some mechanisms of the influence of these paradigms on the modern literary process. The focus of the authors of the article is the study of the literary process by the example of the work of Andrei Platonov and Venedikt Yerofeyev. Analyzed are the prerequisites for changing the boundaries of the dialogue with different cultures, which have become a spiritual reflection of the world-systemic connections of the modern world. The authors trace how spatial, temporal representations and ritual practices are reanimated in the imaginative world of writers, and also study the mechanisms that give rise to deep traditional layers of consciousness, such as trauma, disintegration and drama.

Если рассматривать всю мировую культуру как текст, единую книгу, которую нужно прочесть и расшифровать, процесс обнаружения всех реминисценций, заимствований, скрытых цитат не будет иметь конца. Читатель оказывается в фокусе бесконечных отражений, провокаций, образов, созданных произвольным воображением автора. Современный литературный процесс раздвинул границы диалога с различными культурами предельно широко и стал духовным отражением мир-системных связей современного мира.

Однако, это предельное расширение актуальных смыслов сопровождается тревожным ощущением подхода мира к опасной черте гибели, которая может иметь произвольные причины. Это вызвало особое переживание времени, которое, на наш взгляд, по отношению к литературе и творчеству, предельно точно выразил О. Мандельштам: «Поэзия – плуг, взрывающий время так, что глубинные слои времени, его чернозем, оказываются сверху» (1987, 40).

Характер связей с метатекстом (мы имеем в виду текст, который лежит в основе всех видов человеческих практик на протяжении длительного периода истории), темпоральных представлений и мира образов, рождаемых ими, лишается органики, присущей эпохе господства мифа, и сменившей ее просвещенческой парадигме, открывшей дорогу играм разума. Творческая личность выходит в пространство свободы игры со смыслами, правило которой обусловлено ей самой. Эпоха большого стиля миновала. Мы отдаем себе отчет в многомерности и сложности современного литературного процесса, но в фокусе нашего внимания оказался распад той органики, которая была присуща периоду, предшествовавшему новейшему времени. Грубая материальная повседневность людей традиционной культуры была пронизана поэтикой мифа, присутствием мира инобытийного. Дискретное, здесь и сейчас время оказывалось включенным в космогонические, космологические и эсхатологические мифы, поэтому интерпретация образов фольклора невозможна без понимания того типа системности, который конструировал мифологическое мышление. Так, например, образы дремучего, темного, девственного леса, которые были символами печали, тоски, горя, болезни, смерти, разлуки, непреодолимой преграды становятся понятными, если знать, что в славянском фольклоре дорога в иной мир идет через лес. «Лес, отождествляемый с инобытием, согласно мифологическим рассказам, маркируется знаками смерти – например, поваленными деревьями, лежащими крест-накрест» (Криничная 2011, 55). Но как ни была велика сила страха, эмоции переживания образов темного, черного, голодного леса пронизывало ожидание новой жизни, присутствия пред-бытия, предвещающего творение – тьма, сокрывшая утраченную жизненную силу, в своих сокровенных глубоких недрах таила теплое начало.

Господство над мирозданием темных и светлых сил в циклическом понимании времени периодически меняется, что дает предощущение надежды в самой низшей точке распада – смерть и печаль пропитана идеей роста, возрастающей жизненной энергии.

В христианстве, которое так же является частью традиционной культуры, были иные темпоральные представления, – линейная человеческая история в конце времен сворачивается, но этот финализм заканчивается обретением

Новой земли и Нового неба. Однако дохристианский миф и христианский роднит ожидание надежды, несмотря на различия в доминирующих темпоральных представлениях.

Дохристианские и христианские мифы были и остаются метатекстами, которые содержат универсальное измерение (единство принципов описания – в дохристианских мифах, например, это универсальные знаковые комплексы, такие, как Мировое Дерево) и охватывают глобальную историю. Человек традиционной культуры вписывал микрокосм в макрокосм, начиная с рождения/творения мира, его устройства и движения к концу/началу. Только в рамках этого метатекста становятся понятными парадоксы христианской образной системы, в частности, относящиеся к восприятию других народов и к политической имагологии. В «Задонщине» татары-мусульмане названы «чадами благородными», а русский князь Святополк в ряде источников, относящихся к Куликовской битве, воспринимался как злочестивый и поганый иноплеменник (Петрухин 2011, 45-46). Претензии Мамая, не принадлежавшего к царскому роду, на власть над Русью были настолько же противозаконными, как посягательство Святополка на «жребий братень». А поганые басурмане

действительно имеют «благородное происхождение», ибо оказываются потомками благословенного Сима, обитают в «восточной стране» – его жребии. [...] Мир ислама (измаильтяне, агаряне) территориально относятся к восточному «жребию Симову» (там же, 44).

Господь не велел чужой предел преступать, потому и Святополк, преступивший братский предел в русском княжеском роду становится окаянным. Описание пространства и населяющих его народов в средневековых источниках мыслилось в рамках глобальной истории, поэтому и частный княжеский конфликт оказывался вписанным во всемирную историю и оценивался с точки зрения христианского универсализма.

Если обратиться к миру образов христианской культуры, то, с семиотической точки зрения характер связи между знаком и тем, что он означает, по сравнению с дохристианским периодом гораздо сложнее, парадоксальней и драматичней. Христианин привык под всякой вещью, фразой, всяким словом и даже буквой искать сокрытый смысл высших истин.

Почему идеи небуквального, символического, аллегорического, образного мышления занимали в христианстве видное, если не главное место?

Основной причиной этого, несомненно, является принципиальная трансцендентность, т.е. непознаваемость и неопишуемость Бога – главного объекта христианской веры, культа, философии, искусства, да и просто всей жизни христиан (Бычков 2016, 318).

В апофатическом богословии считалось, что символы и условные знаки возникли не ради самих себя, но с определенной и при том противоречивой целью: одновременно выявить и сокрыть истину (Бычков 2016, 336), поэтому необходимо учить людей видению символа, в противном случае, по мнению Дионисия Ареопагита, символические священные образы кажутся «невероятными фантастическими бреднями» (Ер. IX 1) (Бычков 2016, 336).

Поэтому не следует останавливаться в понимании символов на поверхности, необходимо проникать в них до самой глубины, а контрастность в выражении, несообразность изображения нужны для того, чтобы поразить зрителя или слушателя.

Множественность человеческих миров Средневековья, особенности сознания, находящегося одновременно в земном и небесном, мышление, основанное на парадоксе, высшим выражением которого было представление о троичности (тринитарная логика) уходили в наступившую модерн-эпоху в прошлое, уступая место сообществу граждан, формальной логике, стерильной ясности метода Декарта, вытесняющему головоломную сложность средневековой экзегетики. Какие это имело последствия для имагологии? Наступила эпоха торжества стереотипа. Социолог Р. Бинкли назвал стереотип «величайшим всеобщим знаменателем» (Binkley 1928, 96). По мнению ученого, наличие стереотипов позволяет человеку, например, оценить политическую ситуацию, слишком удаленную от сферы его деятельности и слишком сложную для анализа. Новые информационные технологии, начиная с печатного станка, делают их доступными практически для каждого члена общества.

Новый тип универсализма, основанный на свободе выбора и рациональности, стал идейным основанием образования современных наций и национальных государств, процесса длительного и конфликтного по отношению к той модели идентичности, которая была характерна для эпохи Средневековья. Священные языки христианских политических сообществ были пропитаны импульсом, в значительной степени чуждым национализму, — импульсом к конфессиональному обращению, в результате чего возникли глобальные сообщества прошлого (достаточно вспомнить православный Восток или латинский Запад). В то же время социальные структуры и политические системы были центристскими и иерархическими. В средневековых королевствах все было организовано вокруг высшего центра власти, его легитимность исходила от Бога, а не от населения, которое рассматривалось как масса подданных, а не граждан.

В современном представлении

государственный суверенитет полностью, монотонно и равномерно распространяется на каждый квадратный сантиметр законодательно ограниченной территории. В старом же воображении [...] границы были проницаемыми и нечеткими, а суверенитеты неощутимо переходили один в другой (Андерсон 2001, 43).

Современные нации, даже самые крупные, имеют конечные, хотя и подвижные границы, и ни одна нация не воображает себя соразмерной со всем человечеством.

Ответом на произошедшие изменения стали идеи, содержащие совершенно иные, по сравнению с национальными, идентификационные модели. Можно привести в качестве примера и романтический социализм, и гуманистические идеи П. Тейяра де Шардена с совершенно новым взглядом на человека и человечество. Рождался новый вид универсализма и глобальной истории, в котором научное знание и накопленные в европейской культуре гуманистические ценности, рождали новые концепции, перешагивающие национальные границы, преодолевающие отчуждение человека и церковную догматику (стоит вспомнить в этой связи драматические отношения Тейяра де Шардена с официальным католицизмом).

В культуре обострялся интерес к многоосновности национальной истории, искусства и менталитета, человек разворачивался лицом к человечеству, принимая многообразие как дар, «где в глубинах радости единоборствуют красота и ужас, кошмарное и неизреченное» (Гарсиа Лорка 1987, 36), как длящийся полилог культур, преодолевающий ортодоксальность, о котором можно сказать словами писателя Жоржа Бернаноса: «Все приключения в области духа (*les aventures spirituelles*) – это Голгофа» (Старостин 1987, 11).

Культура XX века, предельно насыщенная предшествующим опытом человечества, порождает чрезвычайно сложные, подчас парадоксальные сплетения и противоборства смыслов. Автор XX века – тысячник, и в то же время, чтобы увидеть именно его лицо, а не отражения тех, кто был прежде, и того, что было прежде, зритель, слушатель, или, в нашем случае, читатель, должен пробираться сквозь дебри смыслов и мимолетных узнаваний. Эта многоликость, многоосновность, отлитая в форму текста, порождает массу вариантов прочтения, подчас диаметрально противоположных. Зыбкость и неоднозначность текста словно бы отражает призрачный, неустойчивый баланс и хаос смыслов многоосновного мира, в котором не существует больше однозначных оценок. Но собирая мозаику смыслов, автор XX века придает ей новое измерение, обращаясь к собственной национальной культуре, черпая в самой ее глубине, и смыслы, которые он извлекает, реагируют с современными идеями самым причудливым образом. Это обращение к традиции создает некую твердую почву среди океана зыбких смыслов.

Реанимация традиции в литературном тексте – это не произвольная деталь в системе образов, которую автор вставляет в произведение, как очередной кусочек смальты в мозаику. Механизмы, вызывающие к жизни самые глубокие традиционные пласты сознания, заложены в самом характере эпохи: травма, распад, драма – вот, что реанимирует традицию. Этот процесс можно наблюдать в произведениях авторов, у которых, казалось бы, нет практически

ничего общего. Однако ощущение травмы, драмы, попытка эту травму осмыслить и средства, которые используются для этого осмысления – все это может объединить таких непохожих и отстоящих друг от друга писателей, как Андрей Платонов и Венедикт Ерофеев.

Всплытие времени архаического мифа в русской послереволюционной литературе было инициировано трагическими событиями: обеднением всех форм жизни, которое привело к тому, что ткань человеческого мира истончилась и обветшала настолько, что смерть стала обыденным явлением. А время мифа спасало, создавая преграды на пути хаоса и обнаруживая в пришедшем времени перемен рождение нового, которое давало жизнь для следующего цикла.

Герои Платонова, люди XX столетия, говорят лозунгами своего века, поклоняются его машинам. Однако все эти признаки современности в них – лишь тонкая скорлупка, под которой ворочается сознание, уходящее корнями в глубокую древность. В самом деле, лозунги их звучат почти как заклинания, а их иступленная любовь к машине – совсем не то преклонение перед человеческим разумом, которое ожидаешь увидеть в подобном чувстве. Время умирающей, но вечно воскресающей природы у Платонова “спотыкается” о голод, о смерть, но идеи цикличности и неостановимости колеса времени переносятся на движение механизмов, и герои Платонова заботятся о том, чтобы «колесам вечно жить и вращаться» (Платонов 1976, 122). Они одушевляют машину, относятся к ней, словно к лошади, их любовь – теплая и самозабвенная любовь крестьянина к скотине, перешедшая с коровы, с лошади на паровоз. Так природный круговорот времен года, смерти и возрождения, сева и сбора урожая, передает свое бесконечное вращательное движение колесу механизма. Пространство героев Платонова нельзя структурировать, но можно «нагреть и отпустить длиннее, как полосовое железо» (Платонов 1976, 123). И эти тексты, наполненные такими древними и в то же время такими живыми образами, вышли из-под пера автора XX столетия и не могли появиться раньше.

В некоторых текстах Платонова эти пространственные и временные искажения приобретают особый смысл, маркируя присутствие ритуала, который, в свою очередь, придает совершенно особый смысловой оттенок самому тексту. Ярким примером тому может служить повесть «Котлован»: жители деревни во второй части «Котлована» словно бы хоронят себя и заново рождаются, проходя все стадии ритуала – от мнимой смерти, через соприкосновение с иным, потусторонним миром, незримое присутствие которого маркируют тепло и мухи среди метели, ритуальное пожирание убитой скотины, смерть и, наконец, рождение в новом качестве, в качестве колхозников, а следом – очищение и праздник.

Н. Г. Полтавцева (2004, 267) и А. Н. Малаховская (2018, 191-195) обращают внимание на инициацию в произведениях Платонова, однако на уровне ритуала здесь существуют некоторые отличия: так, в инициатических практиках опасность, через которую проходит герой – есть нечто срежиссированное и в некотором роде искусственное, в «Котловане» же опасность, которую переживает деревня – коллективизация, и это сила внешняя и неподконтрольная участникам ритуала, сила, направленная на уничтожение крестьянской культуры. И в данном случае звучание ритуала меняется – это уже не просто переход, как часть нормальной жизни общества, но способ пережить и осмыслить нечто катастрофическое, уложив его в привычные координаты ритуала, способ спастись, переродившись. В тексте «Котлована» сталкиваются, противоборствуют, приспосабливаются друг к другу крестьянское сознание и социалистические идеи, архаика и современность.

Характер связи с временем периода господства мифа и идеями научной революции в текстах Ерофеева носит иной характер, чем у Платонова, но также является весьма симптоматичным. В русской культуре наступил период не просто «смесительного упрощения» (К. Н. Леонтьев), а реального упрощения всех форм жизни, в которую просто не могла уместиться «цветущая сложность» религиозного сознания и той цивилизации знания, которая появилась в картезианскую эпоху. «Религиозные притязания Ерофеева по большей части пародийны, как богоугодное намерение создать новый коктейль или усмотрение Десницы Божией в неравномерности пьяной икоты» (Муравьев 2007, 11-12). Неполнота включенности в мир западной культуры, протекавшая в психологически понятном модусе обиды по отношению к западной заносчивости, обнажала оскорбленное патриотическое чувство и уязвленную гордыню: «Вон Ерофеева из нашей Сорбонны!» – пишет Ерофеев (2007, 110) с примесью иронии и сарказма. Железный занавес, не полная вписанность в европейскую цивилизацию, упрощение всех форм жизни в России в семидесятые годы XX века не создавали условий для реализации сложно организованных смыслов в ткани советской действительности. Именно поэтому аллюзии и реминисценции провокационно обманчивы – культурные феномены всплывают, но только в пародийной, шутовской и гаерской форме.

Опыт прочтения текстов Ерофеева, пронизанных множеством провокационных ассоциаций, может быть упорядочен методом апофатики. В богословии этот метод заключается в выражении сущности Божественного посредством последовательного отрицания всех возможных определений как несоизмеримых ему, через понимание того, чем он не является. Разумеется, речь идет не об атрибуции текстов Ерофеева как относящихся к сфере сакрального, а именно о методе, позволяющем выбраться из головоломных лабиринтов и тупиков, в которые загоняет читателя Ерофеев. Остановимся на некоторых из них.

Исследователь культурной антропологии юродства С. А. Иванов (2005, 380-381) выражает сомнение по поводу правомерности весьма многочисленных попыток объявить юродивым Ерофеева.

Тайные метания духа, презентующие святость через неочевидное (юродивый – святой), напряжение, порождаемое конфликтом между видимым и безвидным, сущностным – все это не про главного героя «Москвы – Петушки». Он прост, и если пьет, то пьет весьма натуральным образом, бежит из города (никогда не видел Кремля, и даже когда ищет Кремль, неизбежно попадает на Курский вокзал), ребячливо, по-детски пытается увернуться от унижения. Так что он не юродивый уж точно.

Еще одним тупиком оказывается идея пути и дороги в «Москве – Петушках». Она так же странна и обманчива, как и якобы юродство. С одной стороны, идея пути Ерофеева вызывает аналогии с идеей движения, ставшей сквозной еще с эпохи барокко и продолжающей жить неостывшим смыслом в культурном пространстве России. Мир, начиная с раннего нового времени, осознается Декартом «как „соударение” людей, находящихся в хаотическом движении. Жизнь – путничество и странствие, модель мира – лабиринт, а человек – пилигрим, осужденный плутать в поисках истины» (Панченко 2012, 358). Подмосковная электричка, которая нудно и долго в «Москве – Петушках» тащится по промзоне Горьковского направления, несет в своем теле все более уплотняющееся человеческое пространство, состоящее из дураков, демагогов и пустомелей, тем не менее знающих Маркса, Кибальчича, Аксакова, Шиллера, Горького, Гоголя и Гете. Движение в реальном пространстве полотна железной дороги утомительно и однообразно, а человеческое пространство стремительно и экзотично расширяет контуры.

Соударенье тел пассажиров в электричке, которая становится местом для весьма своеобразных интеллектуальных упражнений, будоражит сознание читателя и провоцирует свободные, пусть и ироничные ассоциации с платоновской Академией. Но вот только если девизом Академии было «Не геометр да не войдет», девизом этого человеческого сообщества может быть «Не пьющий да не войдет». Вот такая пародия на «ренедекарта» («Вальпургиева ночь» Ерофеева) и на Академию получается.

Странно завораживающие образы Платонова, провокации Ерофеева, понуждающие читателя выстраивать обманчивые аллюзии, это не словесная травестия осколочного сознания, произвольно выхватывающего из фонда мировой культуры остывшие и остывающие смыслы. Метатекст мифологической культуры, религиозного отношения к миру проступает неявно, но в своей основной функции – как пронизывающая текст сюжетобразующая основа. Речь идет об инициации и ритуале, собирающем смысловое единство текстов Платонова, по-крестьянски неторопливо осмысляющего новый мир новой России. Речь идет о человеческом пространстве, состоящем из пьяниц,

пустомелей и дураков у Ерофеева, которое не мыслится ни в коем случае уничтожительно: «Надо чтить, повторяю, потемки чужой души, надо смотреть в них, пусть там дрянь одна – все равно: смотри и чтить, смотри и не плюй...» (Ерофеев 2007, 101). Это христианское мироощущение было поддержано традицией осознания себя как части целого, уходящего в глубокую архаику – понимание счастья, как со-частья, как разделенности судеб (Даль 1882, 381). И этот диалог спасает традиционную, основанную на религиозном сознании, культуру от поражения, от обреченности на самоповторение и иссыхание. А цивилизацию знания, к которой принадлежит современная европейская культура, предохраняет от отсечения второго легкого – мира Восточной Европы, драматично вписывающегося в глобальный «модерн-проект».

Библиография

- АНДЕРСОН, Б. (2001), Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Москва. [Anderson, B. (2001), *Voobrazhayemyye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma*. Moskva.]
- БЫЧКОВ, В. В. (2016), 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Т. 1. Раннее христианство. Византия. Санкт-Петербург. [Bychkov, V. V. (2016), *2000 let khristianskoy kul'tury sub specie aesthetica*. T. 1. Ranneye khristianstvo. Vizantiya. Sankt-Peterburg.]
- ГАРСИА ЛОРКА, Ф. (1987), Самая нечаянная радость... Художественная публицистика. Москва. [García Lorca, F. (1987), *Samaya nechayannaya radost'... Khudozhestvennaya publitsistika*. Moskva.]
- ДАЛЬ, В. И. (1882), Толковый словарь живого великорусского языка. Москва. [Dal', V. I. (1882), *Tolkovyy slovar' zhivago velikoruskago yazyka*. Moskva.]
- ЕРОФЕЕВ, В. В. (2007), Собрание сочинений. Т. 1. Москва. [Yerofeyev, V. V. (2007), *Sobraniye sochineniy*. T. 1. Moskva.]
- ИВАНОВ, С. А. (2005), Блаженные похабы. Культурная история юродства. Москва. [Ivanov, S. A. (2005), *Blazhennyye pokhaby. Kul'turnaya istoriya yurodstva*. Moskva.]
- КРИНИЧНАЯ, Н. А. (2011), Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера. Тексты. Комментарии. Москва. [Krinichnaya, N. A. (2011), *Krest'yanin i prirodnaya sreda v svete mifologii. Bylichki, byval'shchiny i pover'ya Russkogo Severa. Teksty. Kommentarii*. Moskva.]
- МАЛАХОВСКАЯ, А. НА. (2018), Наследие Бабы-Яги: Религиозные представления, отраженные в волшебной сказке, и их следы в русской литературе XIX-XX вв. Санкт-Петербург. [Malakhovskaya, A. N. (2018), *Naslediye Baby-Yagi: Religioznyye predstavleniya, otrazhennyye v volshebnoy skazke, i ikh sledy v russkoy literature XIX-XX vv.* Sankt-Peterburg.]
- МАНДЕЛЬШТАМ, О. Э. (1987), Слово и культура. Статьи. Москва. [Mandel'shtam, O. E. (1987), *Slovo i kul'tura. Stat'i*. Moskva.]
- МУРАВЬЕВ, В. (2007), «Высоких зрелищ зритель». В: Ерофеев, В. В. Собрание сочинений. Т. 1. Москва, 3-14. [Murav'yev, V. (2007), «Vysokikh zrelisich zritel'». In: Yerofeyev, V. V. *Sobraniye sochineniy*. T. 1. Moskva, 3-14.]
- ПАНЧЕНКО, А. М. (2012), Парадоксы русской истории. Санкт-Петербург. [Panchenko, A. M. (2012), *Paradoksy russkoy istorii*. Sankt-Peterburg.]
- ПЕТРУХИН, В. Я. (2011), «Русь и все языцы». Аспекты исторических взаимодействий: Историко-археологические очерки. Москва. [Petrukhin, V. Ya. (2011), «Rus' i vsi yazytsi». *Aspekty istoricheskikh vzaimodeystviy: Istoriko-arkheologicheskiye ocherki*. Moskva.]

- ПЛАТОНОВ, А. П. (1976), Величие простых сердец. Избранное. Москва. [Platonov, A. P. (1976), *Velichiye prostykh serdets. Izbrannoye. Moskva.*]
- ПОЛТАВЦЕВА, Н. Г. (2004), Мотив сиротства как проблема культуры у Платонова и Джойса (Саша Дванов и Стивен Дедалус). В: Колесникова, Е. И. (ред.), Творчество Андрея Платонова: Исследования и материалы. Кн. 3. Санкт-Петербург, 263-280. [Poltavtseva, N. G. (2004), *Motiv sirotstva kak problema kul'tury u Platonova i Dzhoysa (Sasha Dvanov i Stiven Dedalus).* In: Kolesnikova, Ye. I. (ed.), *Tvorchestvo Andrey a Platonova: Issledovaniya i materialy. Kn. 3. Sankt-Peterburg, 263-280.*]
- СТАРОСТИН, Б. А. (1987), От феномена человека к человеческой сущности. В: Тейяр де Шарден, П. Феномен человека. Москва, 3-36. [Starostin, B. A. (1987), *Ot fenomena cheloveka k chelovecheskoy sushchnosti.* In: Teilhard de Chardin, P. *Fenomen cheloveka. Moskva, 3-36.*]
- BINKLEY, R. C. (1928), The common concept of public opinion in the social sciences In: *Social forces.* 6. 389-396.