

Русскоязычная проза Казахстана периода независимости. Б. Джилкибаев: «...фантазии степных Дон Жуанов»

Людмила САФРОНОВА

Институт магистратуры и докторантуры PhD
Казахский национальный педагогический университет имени Абая (Kazajistán)
dinass2002@mail.ru

Recibido: Diciembre de 2011

Aceptado: Febrero de 2012

Резюме

На материале русскоязычного «Казахского эротического романа» Б. Джилкибаева, написанного в переходные для Казахстана и стран СНГ 90-е годы XX века, рассматривается семантика инициации казахской культуры периода обретения независимости в контексте русской, испанской и в целом западноевропейской литературных традиций.

Ключевые слова: культурогенез, инициация, поэтика маргинальной культуры.

La prosa en lengua rusa de Kazajistán en el período de la independencia
(B. Dzhilkibaev: "... las fantasías de los Don Juanes de la estepa")

Resumen

Sobre material de la obra de B. Dzhilkibaev *La novela erótica kazaja*, escrita en lengua rusa en los años 90 del s. XX, período en el cual Kazajistán y otros países de la antigua URSS obtuvieron su independencia, se estudia la semántica del cambio en la cultura del país dentro del contexto de las tradiciones literarias rusa, española y de Europa Occidental.

Palabras clave: génesis cultural, iniciación, poética de la cultura marginal.

The Russian-language Prose Fiction of Kazakhstan in the Period of Independence
(B. Dzhilkibaev: "... the fantasies of the steppe Don Juans")

Abstract

On the material of *The Kazakh Erotic Novel*, written in Russian by B. Dzhilkibaev in the 1990s—a transition period in which Kazakhstan and former USSR countries gained their independence—the semantics of the initiation of Kazakh culture is considered in the context of Russian, Spanish, and Western European literary traditions.

Key words: cultural genesis, initiation, poetics of marginal culture.

В периоды общественно-политических кризисов и дезинтеграций, а также идеологических деградаций, аналогичных времени распада Советского Союза в 90-е годы XX века, реактуализируются наиболее архаические формы социогенеза, новых властных отношений в ранее маргинальных сообществах. Этот феномен возрождения комплекса архаических представлений и культурных стереотипов получил название «архаического синдрома», характерного процесса для всех дезинтегрированных по тем или иным причинам национальных объединений. С момента отпадения бывших союзных республик от так называемого «центра» начинается активный процесс их самоидентификации, не завершившийся до сих пор и заново принимающий инициационные формы.

Резкий статусный переход бывших союзных провинций в самостоятельные политические и хозяйственные субъекты неизбежно оказался связан с повышением разных форм этнической агрессии, солидаризирующей социум, снова переживающий стадию становления и утверждения, инициации, «мужания». Реактуализация архетипических структур сознания, ситуация повтора первостворения, цементирующая этнос, происходит через обращение к фольклорным формам самопрезентации народа, транслирующим его коллективное бессознательное: «Время сказок у нас прошло. Наступает время претворения сказки в быль» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 11).

«В каждом городе за границей есть кафедры, факультеты, институты по изучению мировой классики. Вы подумайте: Институт Шекспира! Институт Оноре де Бальзака! Колледж Сааведра Мигеля де Сервантеса где-нибудь в Коимбре или Рио де Жанейро? Каково? Обидно, что наш казахстанский фольклор остается неизученным, несобраным» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 5). Посредством обращения к фольклору сознание дистанцируется от бывшей травматической имперской зависимости на расстояние символической проекции, делает ее менее «страшной». Одновременно обращение ко «всеобщему для народа», к его пангенетизму, означает воспроизведение заново Акта Творения социума, демонстрацию культа рода, обретшего независимый статус. «Реальное – это некая сущность, которая должна быть сконструирована «задним числом» и так, чтобы позволить нам объяснить деформации символической структуры», пишет В. Руднев. РУДНЕВ (2007: 202). Фольклорный текст символизирует поливалентность судьбы нации, ее незакрепленной окончательно версии, ее Другого, реализуемого или по-новому интерпретируемого в современных политических условиях.

Культурогенез, как правило, первым реагирует на общественные перемены, метафорически выражая еще неосознаваемые на интеллектуальном уровне социальные процессы. Именно в эти переломные для казахской цивилизации 90-е годы и пишется особенно показательный для переходного периода текст - «Казахский эротический роман» Б. Джилкибаева, символически призванный экстраполировать в мир новый независимый статус казахской государственности, свежей «боевой единицы» на мировой политической арене.

Обороноспособность, боеготовность, конкурентоспособность нации, особенно в инициационные эпохи, выражаются, как правило, эротическим кодом: «Что ни слово, то шило под хвост коню» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 5), потому что

«...коли штык тупой – хрен тебе удача придет»: «Солдат – он везде солдат. И днем и ночью», «и врага и красных девушек колол», а «штык был еще в полной боевой готовности», «и топором тоже мог...» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 11). Не случайно интернациональная мужская любовная лексика – всегда военная.

Конечно, «сферическая идея прелестного женского зада» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 16) этнически универсальна, но казахстанская реальность первых лет обретения независимости устанавливает особые формы выражения народного эроса. Трансфер «казахского народного шарма» в мировое культурное и геополитическое пространство происходит во многом через донорскую русскую культуру, русский язык и в результате - через посредство в какой-то мере русской ментальности в целом.

Казахская и русская культура встречаются «как два бродячих сюжета из волшебной сказки» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 6), имеющих общую морфологию: «Новеллистическая сказка пародирует волшебную, как и эротическая» СМИРНОВ (2008: 68). Зона бывших -казахского «маргинального» и официозного, и «центрального» русского- культурных кодов, хотя и относятся друг к другу как негатив к позитиву, однако имеют и весомое сущностное структурное сходство. Выраженная оппозиция обильного центра и скудной периферии была актуальна, пока маргинальное меньшинство зависело от центра, как от вожделенной зоны изобилия. Но стоило только казахской маргинальной территории обнаружить собственные источники существования, с бывшим «центром», Россией, у нее оказалось больше сходств, чем различий. В частности, в позиции определения национальной идентичности как идеалистической идеи возвращения к прошлому своего народа, к некоему этническому «утраченному раю».

Ненавистный Советский Центр, по сути, образ Врага, до сих пор служащий сплочению казахского социума, в новых политических условиях трансформировался в образ иного Соперника – Западного мира в целом, во многом противоположного казахскому этносу с его кочевой ментальностью. «И вот такие сюжеттики перекликаются с западной и восточной литературами <...>, где общечеловеческая эротическая фабула трансформируется в конкретный национальный образный спецификум...» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 6).

«В монастырь кармелиток грех проникал через решетку церковной ограды, а в богатую восьмикрылую юрту грех попадает через решетку кереге» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 6). «Так что казахский аул не отставал от человеческой цивилизации, он тоже не ударял в грязь лицом, и у него все было как у людей ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 18). Подобный феномен социальных (и шире - антропологических) со- и противопоставлений всегда играет в инициационном социо- и культурогенезе важную роль. Образ врага - лишь один из вариантов архетипа антипода, экстраполирующего «темные» стороны самого этноса. В более широком значении этот феномен сопоставления/оппозиционирования выражает главную функцию сознания – процесс активного системообразования, а в данном контексте - строительства и упрочения своей государственности.

«Теперь утверждения о том, что казахская литература не знала эротических мотивов, отброшены. Казахская литература имеет такой эротический роман, который сделал бы честь любому народу! А это самое важное, самое главное

для нашей культуры на сегодняшний день...» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 44). Акцентирование эротической составляющей культуры молодой казахской государственности в романе Б. Джилкибаева связано с ее растущей силой, прокреативным соперничеством, обострившейся необходимостью «боеготовности» (обороноспособности), а также с особого рода «божественной озаренностью» как непререкаемыми атрибутами маскулинности, положительно маркированными любой культурной традицией в период инициации. МИХАЙЛИН (2000).

Самоутверждение - естественная потребность человека и этноса. Агрессивное поведение в целях самоутверждения в нормальных условиях Э. Фромм относит к псевдоагрессии, или доброкачественной агрессии. ФРОММ (1994: 165). Поэтому, например, образ Дон Кихота, ведущего испанского духовного символа, маркируется в «Казахском эротическом романе» положительно, а образ Дон Жуана, телесно акцентированного персонажа, выражающего эрегированную в мировое пространство испанскую экспансию, – наоборот, коннотирован резко отрицательно. Дон Жуан, активизированная эротически-агрессивная, то есть символически опасная версия образа «врага» с большой национальной потенцией, на уровне бессознательной интерпретации считается другими этносами как трансляция метафорической угрозы Испании миру.

Одним из первых знаков, посредством которых первочеловек пытался выразить и зафиксировать свое отношение к миру и социуму, были непосредственно части его тела. В ситуации инициации эти телесные архетипы снова актуализируются. Наиболее актуальные части тела символически выражают как важнейшие социальные проблемы, так и законы мироздания. «В архаической картине мира и общества отдельные органы, конечности и физиологические акты превращаются в символы фундаментальных законов мироздания - законы превращения и сохранения жизненных сил. В первую очередь это ассоциация полового члена космическому телу в коллективном бессознательном экстремальных инициационных этносов». БАННИКОВ (2002: 115).

«Коренная ошибка фрейдизма, - пишет Ю. М. Лотман, - состоит в игнорировании того факта, что стать языком можно только ценой утраты непосредственной реальности и перевода ее в чисто формальную – «пустую» и поэтому готовую для любого содержания сферу. Сохраняя непосредственную эмоциональную (и всегда индивидуальную) реальность, свою физиологическую основу, секс не может стать универсальным языком. Для этого он должен формализоваться, полностью отделиться, - как это показывает пример признающего свое поражение павиана, - от сексуальности как содержания. Попытки вернуть в физиологическую практику все те процессы, которые культура производит, в первую очередь, со словом, делают не культуру метафорой секса, как утверждал Фрейд, а секс - метафорой культуры» ЛОТМАН (2000: 141).

Характерная черта нравов в экстремальных группах - это детабуизация телесности. За детабуизацией интимного прослеживается тенденция временной декультурации социальных отношений, характерной для распада имперского объединения СССР. Архетипическим символом социальной потенции отделившихся ранее «периферических» народов становится в романе Б.

Джилкибаева потенция половая. Но в рамках культурной традиции восточного этноса это отношение является более сложным и неоднозначным, сугобо метафорическим, обозначая и креативное начало в целом, и социальный доминантный статус, и мировую ось и т.д.

Современная этология относит эротическую акцентуацию, фаллические демонстрации к реликтовым, инициационным формам социального поведения. Как пишет М.Л. Бутовская, «...фаллические демонстрации связаны с изображением высокого социального статуса. Такое поведение интерпретируется как ритуальная угроза покрования. В некоторых традиционных обществах фаллическая демонстрация сохраняется в костюме. Она сочетается с другими признаками ранга и статуса. В воинственных культурах <...> часто используются фаллокрипты, визуально увеличивающие фаллос и как бы демонстрирующие постоянную эрекцию и угрозу в адрес окружающих. <...> Следующим этапом ритуализации является создание фигурок, демонстрирующих эрегированный фаллос и их применение для защиты территорий и зданий» БУТОВСКАЯ (1999: 54).

Консолидация социума идет путем выведения его за экзистенциальную границу, проходящую через оппозиции «свой/чужой», «человек/нечеловек», «жизнь/смерть». Консолидация обычно усиливается аллегориями, которые в универсальном архетипическом коде представлены существами-антиподами - животными и инородцами. В романе Б. Джилкибаева эта мифологическая прараснона бессознательно проявила себя в возрождении тотемического культа предков, образа Берсерка, боевого символа казахов – Синего Волка, фигурального Отца Небесного казахского этноса. «Небесный Волк - не случайный образ родоначальника многих тюркских племен... А если какой-то народ имеет родоначальником зайца или ворону, то, естественно, отношение к волку чужого племени, чужого народа будет резко отрицательным. Западный человек, встретив восточного человека, конечно, воспримет его “как волка”, потому что тотем восточного человека - волк, а у западного человека - орел или ворон. И поэтому встреча этих двоих - встреча западного человека с восточным волком» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 42).

В общей для всех народов архетипической ситуации инициации всякий мужчина непременно должен пройти своеобразную «волчью» стадию, результатом прохождения которой становится резкое повышение социального статуса, включающее право на брак и зачатие детей, а также на самостоятельную хозяйственную деятельность. Этим и объясняются, по-видимому, ликантропические метаморфозы и «песье бешенство» персонажей в «Казахском эротическом романе»: «Евразийская этнополитическая ментальность веками шла в противопоставленности двух ключевых фигур – собаки и волка. Крайние проявления этой противопоставленности - кочевой образ жизни, постоянная смена территории, постоянное ожидание столкновений, нападений, захватнических намерений неизвестно откуда могущих появиться врагов и готовность к экспансии, когда для этого представится возможность» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 48).

Инициация молодых воинов состояла в их магическом превращении в волков. И, по мысли В.Ю. Михайлина, волевое приписывание оппоненту песьих

черт являлось также сильнейшим магическим ходом – оппонент тем самым попросту вычеркивался из мира людей, как не имеющий право на существование. Например, ключевая для русского мата песья формула представляет собой формулу магического уничтожения оппонента: оппонент не является человеком ни по отцу, ни по матери, не имеет элементарных гражданских прав и вообще попросту не существует, так как он носитель хтонического начала, то есть «магически мертв». МИХАЙЛИН (2001).

«Восхваление Волка в кочевом фольклоре стало полярной противоположностью восхвалению западноевропейской постренессансной культурой образа пса. Монашеские ордена рыцарей «псов Божиих» - «доминиканцев» были выражением практического претворения в жизнь тезиса о культовом и культурно-теологическом особом статусе собаки. Этот статус противостоял глубоко враждебному образу волка. Псы-рыцари – доминиканцы упорно «осуществляли» свою миссию - завоевание территорий соседних народов, находящихся под знаком культурно-этнической приверженности к волчьей ауре - символу кочевого мирознания и образа жизни...» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 48).

На уровне этносов происходит как бы социальное «обнюхивание» и груминг, объединение в волчьи стаи или песьи сообщества, для которых «чужая душа - потемки, где таится волк». ««Как волка ни корми - он все в лес смотрит», «его не приручить, добром к нему не подступишься, на мировую с волком нужно идти, только «снявши шкуру с него долой». Много, очень много плохого, отрицательного накопилось в характеристиках волка в русском фольклоре», констатирует казахский писатель символическую русскую рецепцию свободолобивых, не подчиненных «русскому центру» народов ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 46-47).

Волк, деструктивная «машина войны» ДЕЛЕЗ (1992), противопоставлен в «Казахском эротическом романе» законопослушным воинам-псам, представляющим западную, в том числе и русскую, центрированную, земледельческую цивилизацию. «Собака «в лес не смотрит». Собаке нужна кормежка. Хороший хозяин знает, когда надо кормить собаку в охотничью пору. Ценность собаки – в ее преданной службе, послушании, готовности положить свою собачью голову за своего хозяина. <...> Беда собаки – оказаться на воле» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 47).

Время инициации – это «поход» в хтоническую зону, где индивидуальность приносится в жертву консолидации социума, главная задача которого – выжить. Во главу угла ставится «стайный принцип», являющийся точкой отсчета в полярности соперничающих цивилизаций и культур. «Было бы неправильно представлять поголовно всех восточных, вернее, казахских рыцарей-батыров бездомными бродягами. Нет! Эти батыры имели свои семьи, юрты, отправляясь в поход, они оставляли дома престарелых родителей, жен, детишек. Такими мы видим Кобланды-батыра и других казахских степных рыцарей. Такими, кстати, выглядят богатыри древнерусских былин - Илья Муромец, Алеша Попович и другие. А западные рыцари, напротив, если они действительно были рыцарями, служили своему «сюзерену», «даме сердца», и мы ничего не знаем об их родителях, семьях, потомках...» ДЖИЛКИБАЕВ

(2001: 49). «Собаки, полностью преданные «хозяину-человеку», лишены чувства солидарности...» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 47).

Западные люди если и объединяются, пишет автор, то по территориальному принципу, а это искусственные, непрочные сообщества, вносящие в экологический баланс хаос и разрушение, отравляющие и загрязняющие природу. Восточные же кочевые цивилизации ведут образ жизни, гармонирующий с окружающей средой: «Хасан-ага знает голоса всех зверей и птиц, - сказала Зауре. - Он умеет передавать шум деревьев в разную погоду, звон ручейка, шелест травы. Он может передавать голоса звезд!» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 25). Оставаясь как бы в символической ситуации «Дикого поля», поскольку их территории являются периферическими по отношению к сельскохозяйственным центрам, кочевые этносы манифестируют большую прокреативную близость к природе, что в романе Б. Джилкибаева метафорически выражает сказочный сюжет инцеста с Матерью-Землей.

Кочевые сообщества объединяют не столько территории, сколько более существенные критерии: «Голос крови - голос волчьей природы - сплавливает людей по семейным, родовым, клановым признакам» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 49). Современные кочевники также нередко объединяются в очень крепкие сообщества по родоплеменной принадлежности. На востоке принадлежность к родовому клану является вопросом первостепенной важности, определяющей характерные качества индивида. «Это своего рода пароль. <...> Это путевка в жизнь среди «своих», вход во «врата возможностей». Если ты «свой», то дорога «в люди» тебе открыта, если «чужак» - поворачивай оглобли...» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 49). Трайбализм, безусловно, имеет и отрицательные стороны, однако это мощный охранительный фактор для восточных народов, позволяющий им выжить как нациям. «Если бы все были одной семьей, одной силой, то никакие голосукины не могли бы их угнетать. Не было бы голода, хлеб остался бы у народа. Никто не сбежал бы в Китай. А вот теперь каждый сам по себе, каждый боится за свою шкуру, подозревают один другого» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 49).

Волчья стайная утопия, идеализация символического «Дикого поля», противопоставленная территориально привязанной поведенческой структуре «псов», определяет в романе Б. Джилкибаева и изначально подозрительное отношение казахского этноса к городу, колыбели европейской цивилизации. Город, великий плавильный котел, где встречаются элементы традиционной социальной организации с элементами «волчьей» агрессивности и инициативности, порождает феномен «оборотничества», «собак с волчьим билетом», типичный для архаической модели инициации. В оборотничестве проявляется исходная амбивалентность песье/волчьего статуса.

«Столкновения «волчьей» и «собачьей» психологий, яростное противостояние и противоборство этих стихий породили чудовищные формы не только экстремального проявления этих психологий, но и промежуточные формы, в которых выросли «человеко-волки», «человеко-собаки» и «собаки-волки», «волки-собаки». Особенно фантастическими были последние формы обществ, где двойственная психология, совмещающая в одном общественном организме

черты «волчьей» и «собачьей» психологии, миропонимания и мироощущения, создавала такой тип человека, который превосходил по своей собачьей сущности любого пса и в то же время своим волчьим менталитетом представлял не просто волком, но суперволком. Эти общества-гибриды, эти люди-«оборотни» сыграли в истории Евразии такую роль, которая еще не раскрыта историками и последствия которой мы еще долго будем ощущать на “своей шкуре”» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 47-48). «Советская власть их мать родная, а кремлевский крысоед – отец», пишет автор о генезисе оборотничества на казахской земле, не наделяя, однако, его сугубо отрицательными коннотациями, экстраполируя процесс аксиологии этого явления в будущее ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 26).

Противоположному лагерю в период инициации обычно приписывается гораздо большая агрессия, чем та, которой он реально обладает. Тем самым поддерживается высокий уровень военного потенциала оппонирующего ему этноса. Однако уровень внутренней агрессии в социуме обратно пропорционален его способности развиваться. «Сообщества с высоким уровнем бытовой агрессии имеют невысокую степень сложности культурно-значимой информации. Развитие информационных систем в этносе зависит от степени его социальной интеграции, требующей от общества преодоления как внутренних, так и внешних деструктивных тенденций» БАННИКОВ (2002: 104).

В работе о русском мате, территориально обусловленном мужском речевом коде, связанном с культом плодородия, Б.А. Успенский выводит исходную формулу мата из универсального для многих мифологических систем сюжета: брака Бога Неба, Громовержца, и Матери-Земли, с последующей заменой его на хтоническое божество, принимающее обличье пса, а затем с заменой Матери-Земли на мать собеседника. УСПЕНСКИЙ (1996). Волк – лютейший мифологический противник Громовержца, «пса», «Но мудрость Коркута проявилась в том, что он оставил своим избранным потомкам защиту Небесного Волка - знание и тайну смысла человеческой жизни, тайну связи земного и небесного, сокровенного знания о силе, таящейся в человеческом слове, в жестах, музыке, танце, в воде, огне, ветре, в простой желтой глине. Святые люди - потомки дедушки Коркута - знали и знают язык растений, животных, птиц, рыб. Таким знанием обладал только один еврейский мудрец - царь Соломон. А наши святые передают их от одного поколения другому. Цель наших святых - не построить золотой храм и держать в повиновении все народы, а в том, чтобы синее светлое Небо и дети Земли понимали друг друга и не давали черным силам Зла творить жестокость, насилие, обманывать и унижать людей» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 27).

Таким образом, за структурирующим казахскую нацию периода перехода к независимости агрессивным эротическим дискурсом романа Б. Джилкибаева обнаруживается евразийское стремление выстроить новый эпос на основе универсальной мифической основы сразу нескольких фольклорных систем – как минимум казахской и русской, с учетом также культурных наработок запада: «Учил меня читать Михаил Афанасьевич. Хорошие книжки мне давал. Много книжек, очень много. И все хорошие, как на подбор. И “Манон Леско” я читал, и “Короля Павзола”, и Овидия “Науку любить” и “Декамерон”, и

“Орлеанскую девственницу”, и “Роман Розы”» ДЖИЛКИБАЕВ (2001: 3). Мифоритуальная культура творит противоположения, чтобы превозмогать их.

По мысли И.П. Смирнова СМИРНОВ (2006: 108), эротический «язык в языке» находится в обменных отношениях с философским языком. Как бы уникальный национальный код интимного в «Казахском эротическом романе» – на самом деле является моделью архетипического «абсолютного слова», выражающей приближение-через-удаление, прокреативное, созидательное через агрессивное. Именно мифологическая праоснова мышления имеет опыт снятия подобных оппозиций. «Казахский эротический роман» Б. Джилкибаева – это прогностическое заявление о полноправном вхождении молодой казахской государственности в мировое бытийное пространство на универсальном для всех цивилизаций сакральном базовом эротическом языке, служащим сплочению «общенародного космогонического тела».

Библиография

- БАНИКОВ, К. Л. (2002): *Антропология экстремальных групп. Доминантные отношения военнослужащих срочной службы Российской Армии*, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва.
- БУТОВСКАЯ, М. Л. (1999): “Вражда и мир: эволюционные основы поведения животных и человека”, *Эволюция и жизнь*, 8 (105), сс.48-55.
- ДЕЛЕЗ, Ж. (1992): “Машина войны. Трактат о номадологии”, *НК*, 2, сс. 183-187.
- ДЖИЛКИБАЕВ, Б. (2001): “Казахский эротический роман”, *Простор*, 1, <http://prstr.narod.ru/texts/hum.0101.htm>
- ЛОТМАН, Ю. М. (2000): *Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров*, Искусство-СПб, Санкт-Петербург.
- МИХАЙЛИН В. Ю. (2001): “Между волком и собакой: героический дискурс в ранне-средневековой и советской культурных традициях”, [http:// nlo.magazine.ru/scientist/36.html](http://nlo.magazine.ru/scientist/36.html)
- МИХАЙЛИН, В. Ю. (2003): “Русский мат как мужской обценный код: проблема происхождения и эволюция статуса”, www.nlo.magazine.ru/shop/index.html
- РУДНЕВ, В. П. (2007): *Философия языка и семиотика безумия. Избранные работы*, Территория будущего, Москва.
- СМИРНОВ, И. П. (2006): *Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности*, Алетейя, Санкт-Петербург.
- СМИРНОВ, И. П. (2008): *Олитературенное время. (Типо) теория литературных жанров*, Изд-во РХГА, Санкт-Петербург.
- УСПЕНСКИЙ, Б. (1996): “Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии.” В кн.: *Антимир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература*, Сост. Н. Богомолов, Москва.
- ФРОММ, Э. (1994): *Анатомия человеческой деструктивности*. Республика. Москва.