Том 5, № 4 2021

Концепт: философия, религия, культура

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ НАУЧНО-РЕЦЕНЗИРУЕМЫЙ ЖУРНАЛ
https://concept.mgimo.ru

«Концепт: философия, религия, культура» — рецензируемый научный журнал, публикующий материалы междисциплинарных исследований культуры. Цель журнала — концептуализация проблематики межкультурного диалога и консолидация научного сообщества исследователей культуры с учётом специфики национальных научных школ. В фокусе внимания издания — фундаментальные и прикладные аспекты межкультурной коммуникации. В числе наших приоритетов — взаимное узнавание «условного Запада» и «условного Востока», развитие академических контактов, продвижение перспективных работ начинающих учёных.

Цели и задачи журнала:

1. Публиковать результаты оригинальных исследований, посвящённых культурному разнообразию и современным аспектам межкультурных отношений. Приветствуются исследования региональных проблем, имеющих фундаментальное и прикладное значение.
2. Формировать международную площадку для развития академического диалога по проблемам истории, теории и философии культуры. Журнал опирается на действующую в МГИМО секцию «Межкультурная коммуникация» Российской ассоциации международных исследований (РАМИ), которая регулярно собирает ведущих российских и зарубежных специалистов в области изучения культуры.
3. Развивать интеллектуальные контакты начинающих исследователей культуры, вести открытую научную дискуссию по проблемам интерпретации культур и поиска перспективных методов их изучения. Приветствуются междисциплинарные проекты, включая лингвокультурные исследования, анализ прикладных вопросов межкультурной коммуникации в различных доменах культуры (философия, религия, искусство, медиа).

Решению этих задач подчинена структура основных рубрик исследовательских статей: «Философия», «Культурология», «Религиоведение», «Межкультурная коммуникация», «Культура и искусство».

Предметные области журнала.

В журнале публикуются исследования по двум предметным областям изучения культуры согласно международному классификатору ASJC — Arts&Humanities и Social Sciences:
философия (Philosophy, Religious studies) и культурология (Cultural studies).

Согласно классификатору Высшей аттестационной комиссии России, журнал принимает к публикации статьи по двум направлениям – философия и культурология; которые распределены по следующим научным специальностям:

- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (философские науки)

Географический охват.

Авторы, члены редакционной коллегии и рецензенты журнала представляют такие страны, как Россия, Великобритания, Италия, Китай, Сербия, США, Япония, Иран, Испания и др. Статьи принимаются на русском и английском языках.

Адрес редакции:
119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76,
к. 4114 а.
Тел./ факс. +7 495 234-83-48
Веб-сайт: https://concept.mgimo.ru
E-mail: concept@mgimo.ru

Статьи направлять по адресу:
https://concept.mgimo.ru/jour/author/submit/1

Главный редактор: **Ю.П. Симонов (Вяземский)**
Шеф-редактор: **А.А. Королева**
Ответственный секретарь: **И.А. Чупрова**
Редакторы: **С.Ю. Дианина, Н.А. Остроглазова, В.И. Коннов, Н.Ю. Ярыгина**
Дизайн и вёрстка: **Д.Е. Волков**
Администратор сайта: **А.В. Заборников**

© Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации».

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

Учредитель и издатель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Московский государственный институт международных отношений (университет) Министерства иностранных дел Российской Федерации».

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии и множительной техники МГИМО МИД России.
119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76

Журнал основан в 2017 году. В 2020 году был осуществлён переход на нумерацию по томам.

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4105
Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-67951 от 06 декабря 2016 г.

Подписано в печать 20.12.2021
Тираж 500 экз. Объём 19,33 п.л.
Заказ 1422

Префикс DOI: 10.24833

Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

ISSN (Print): 2541-8831
ISSN (Online): 2619-0540

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

Volume 5 No 4 2021

Concept: philosophy, religion, culture

MGIMO University
Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, Russian Federation

Published since 2017
Issued 4 times a year

ISSN (Print) 2541-8831
ISSN (Online) 2619-0540

DOI: 10.42833
https://concept.mgimo.ru

The Journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture* is a peer-reviewed scientific journal for cultural studies of key aspects of philosophy, religion, arts, and cultural linguistics, focusing on communication problems. The Journal aims to become a venue for international academic dialogue on theoretical and empirical aspects of research in the field of culture, cross- and intercultural processes. We bring together inquiries from a variety of disciplinary backgrounds encompassing both social sciences and humanities. Founded by a team of scholars from a broad range of disciplines, the journal publishes articles related to innovative agendas and approaches likely to mold the future of cultural research. We seek to highlight non-Western cultural studies to balance the West-centred perspectives.

We pursue the following goals:

1. To publish findings of original research on cultural diversity and modern aspects of intercultural relations. Studies of regional issues of both domestic and worldwide cultural importance are welcome.
2. To set up an international multi-language network for an academic dialogue on cultural history and theory and the philosophy of culture. The journal is endorsed by the Russian International Studies Association (RISA) section of Intercultural Communications that regularly brings together leading Russian and international scholars and young international researchers working in the field.
3. To promote intellectual contacts among scholars of culture with diverse political, cultural, and ideological backgrounds; to uphold free scholarly debate on issues critical to understanding/interpreting cultures; to encourage promising new methods of research in the field. Interdisciplinary projects, related to the linguistic, art, and applied aspects of intercultural communication, are welcome.

To meet these aims, research papers of the journal are organized into sections: Philosophy, Cultural Studies, Religious Studies, Intercultural Communication, Culture and Art.

Subject Area and Subject Categories

The journal publishes articles in two subject areas of the *ASJC* international classification *Arts and Humanities (Philosophy, Religious Studies)* and *Social Sciences (Cultural Studies)*.

Geographical Scope

The authors, editorial board members and reviewers represent such countries as Russia, the UK, Italy, China, Serbia, the USA, Japan, Iran, Spain and other states. The journal accepts papers written in Russian and English.

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue 6

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

Antipov A. V. The Slippery Slope Argument in the Context of Euthanasia and Assisted Suicide 7
Khalil M. A. Cross-cultural Competence as a Foundation for Professional Diplomacy in the New Post-COVID-19 Reality 18
Zinovieva E. S., Bulva V. I. Digital Diplomacy in Russian-European Relations: Cross-Cultural Aspects 30

RELIGIOUS STUDIES

Pechatnov V. V. Life of Russian Orthodox Clergy in the United States at the End of the 19th Century 41
Korostichenko E. I. Critical Theory of Religion by Erich Fromm: from Messianic Judaism to Radical Humanism 62

CULTURAL STUDIES
THEME OF THE ISSUE: IBEROAMERICAN CULTURAL MEMORY

Schelchkov A. A. University Reform of 1918: Establishment of the Continental Network of Scientific, Educational and Student Community in Latin America 79
Navarro Navarro F. J., Grantseva E. O. Shadows of the Past in Spain: Historical Policy and Collective Memory of Civil War and Francism 96
Kuzina N. A. The Origin and Formation of the National Symbols of Catalonia within the Framework of the Renaixença and their Visual Representation in the 19th Century 114
Astakhova E. V. Spain as a Reference in Wine Culture 131

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Karelova L. B. Mori Arimasa's Concept of *Experience* 145
Takahashi S., Arinin E. I., Pogodina I. V. Intercultural Communication in Confessional Legal Relations (Common and Particular in Russia and Japan) 158
Semedov S. A., Sukhareva V. A. State Image of Mongolia: Between National Identity and Globalization 172

CULTURE & ART

Koshemchuk T. A., Reisner M. L., Yahyapour M. Antropological Concept in Mystical Poetry of Parvin Etesami 186

BOOK REVIEWS

Buller A. Review of *Apophatic Literary Criticism. Notes of a Non-philologist* 200
Silantieva M. V. *EUROPE IN OUR BLOOD* ... About the Nadezhda Venediktova`s book *Caesar and Venediktova. Cultural excavations* 206

SCIENTIFIC LIFE

Koroleva A. A. XIII RISA Convention: *Intercultural Communication* Section 209
Fedotova N. N. Structures and Meanings in the Agenda of The Scientific Community: an Overview of the International Conference 211
Sycheva E. S., Alpatov V. M. Interview with Vladimir M. Alpatov 214

Содержание

Симонов Ю.П.
МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер 6

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ
Антипов А.В. Аргумент скользкого склона в контексте эвтаназии и ассистированного суицида 7
Khalil M.A. Cross-cultural Competence as a Foundation for Professional Diplomacy in the New Post-COVID-19 Reality 18
Зиновьева Е.С., Булва В.И. Цифровая дипломатия в отношениях России со странами ЕС: кросс-культурные аспекты 30

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
Печатнов В.В. Жизнь российского духовенства в Америке конца XIX в.
(по материалам переписки обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К.П. Победоносцева) 41
Коростиченко Е.И. Критическая теория религии Эриха Фромма: от мессианского иудаизма до радикального гуманизма 62

КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ТЕМА НОМЕРА: ГРАНИ «ПАМЯТИ» ИБЕРОАМЕРИКАНСКИХ КУЛЬТУР
Щелчков А.А. Университетская реформа 1918 г.: создание континентальной сети научно-просветительского
и студенческого сообщества в Латинской Америке 79
Наварро Наварро Ф.Х., Гранцева Е.О. Тени прошлого в Испании: историческая политика и общественная память
о гражданской войне и франкизме 96
Кузина Н.А. Зарождение и формирование национальных символов Каталонии в рамках Ренашенсы
и их визуальная репрезентация в XIX в. 114
Астахова Е.В. Культура вина на примере Испании 131

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
Карелова Л.Б. Концепция «опыта» Мори Аримасы 145
Такахаси С., Аринин Е.И., Погодина И.В. Межкультурная коммуникация в сфере конфессионально-правовых отношений
(моменты общего и особенного в России и Японии) 158
Семедов С.А., Сухарева В.А. Имидж Монголии: между самобытностью и глобализацией 172

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО
Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М. Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами 186

РЕЦЕНЗИИ

Буллер А. Рецензия на книгу «Апофатическое литературоведение. Заметки нефилолога» 200
Силантьева М.В. «Европа у нас в крови…». О книге Надежды Венедиктовой
«Цезарь и Венедиктова. Культурологические раскопки» 206

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Королева А.А. XIII Конвент РАМИ: секция «Межкультурная коммуникация» 209
Федотова Н.Н. Структуры и смыслы в повестке дня научного сообщества: обзор международной конференции 211
Сычева Е.С., Алпатов В.М. Язык — это важнейшая часть культуры: Интервью с Владимиром Михайловичем Алпатовым 214

Concept: philosophy, religion, culture
© MGIMO University
The jornal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor). Certificate of registration of mass media PI No. FS77-67951 dated December 6, 2016. Date of publication of the first issue: 03.20.2017. In 2020 a transition was made to numbering by volume.

The journal is included in the List of leading peer-reviewed scientific journals and publications that publish the main scientific results of dissertations for the degree of candidate and doctor of sciences in three, according to the classifier of the Higher Attestation Commission of Russia, areas of scientific specialties: 09.00.13. Philosophical anthropology, philosophy of culture; 09.00.14. Philosophy of religion, religious studies; 24.00.01. Theory and history of culture.
Content is licensed under Creative Commons Attribution 4.0
Printed in the Department of operational printing and multiplying equipment MGIMO MFA of Russia. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454.
Edition of 500 copies. Volume 19,33 p.l. Order 1422
Mailing Address: Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48.
E-mail: concept@mgimo.ru
Cost: free price.

INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

Anatoly V. Torkunov – Doctor of Political Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Rector of MGIMO University (Russia)
Boris Bratina – Doctor of Philosophy, Professor, University of Priština (Kosovska Mitrovica, Serbia)
Abdusalam A. Guseynov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of Philosopy, Russian Academy of Science (Russia)
Philip T. Grier – PhD (Philosophy), Professor, Dickinson College (Pennsylvania, USA)
Stefano M. Capilupi – PhD (Philosophy), PhD (Philology), Professor, University of Rome «La Sapienza», St. Petersburg Polytechnic University, Russian Christian academy for the humanities (Italy)
Vladimir R. Legoyda – PhD (Political Sciences), Docent, MGIMO University. Chairman of the Holy Synod Department for Church, Society and the Mass Media Relations of the Russian Orthodox Church (Russia)
Slavenko Terzić – Doctor of History, Professor, Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade Institute of History (Serbia)
Sergey V. Chugrov – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University, Editor-in-chief of the scientific journal «Polis. Political Studies» (Russia)
Aleksey V. Shestopal – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Vladimir S. Glagolev – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Tatiana M. Gurevich – Doctor of Cultural Studies, Docent, MGIMO University (Russia)
Yaroslav L. Skvortsov – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)
Nina D. Afanasyeva – PhD (Pedagogical Sciences), Docent, MGIMO University (Russia)

EDITORIAL BOARD

Evgeny I. Arinin – Doctor of Philosophy, Professor, Vladimir State University named after Alexander Grigorievich and Nikolai Grigorievich (Russia)
Lioudmila G. Vedenina – Doctor of Philology, Professor, MGIMO University (Russia)
Thomas J. Garza – Doctor of Philosophy, Professor, University of Texas (USA)
Irina Deretić – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)
Konstantin M. Dolgov – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy RAS (Russia)
Sergey B. Zelenev – PhD (Economics), Professor, Special Representative of International Council on Social Welfare (ICSW) to the United Nations in New York (USA)
Alexander V. Kamenets – Doctor of Cultural Studies, Professor, Russian State Sociological University (Russia)
Irina G. Kargina – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University (Russia)
Janet Clare – PhD (Philology), Professor, University of Hull (UK)
Lidia I. Kirsanova – Doctor of Philosophy, Professor, Far Eastern Federal University (Russia)
Alina A. Koroleva – PhD (Cultural Studies), MGIMO University (Russia)
Sergey D. Lebedev – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)
Marcos Pablo Moloeznik – PhD (Law), Professor, University of Guadalajara (Mexico)
Nelly V. Motroshilova – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of RAS (Russia)
Elena A. Ostrovskaya – Doctor of Sociology, Professor, Saint Petersburg University (Russia)
Adrian Pabst – PhD (Political thought and philosophy of religion), Professor, University of Kent (UK)
Aleksey A. Romanchuk – Researcher at the Institute of Cultural Heritage (Republic of Moldova)
Yury P. Simonov (Viazemsky) – PhD (History), Professor, MGIMO University (Russia)
Margarita V. Silantyeva – Deputy Editor-in-Chief, Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Sanami Takahashi – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University (Japan)

EDITORIAL OFFICE

Editor-in-Chief: **YU. P. SIMONOV (VIAZEMSKY)**
Editor-in-Charge: **A. A. KOROLEVA**
Deputy Editor-in-Chief: **N. D. AFANASYEVA, M. V. SILANTYEVA**
Executive secretary: **Irina. A. Chuprova** – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
Editors: **Svetlana Yu. Dianina** – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
Natalia A. Ostroglazova – MGIMO University (Russia)
Vladimir I. Konnov – PhD (Sociology), MGIMO University (Russia)
Nadezhda Y. Yarygina – MGIMO University (Russia)
Designer, Coder: **Dmitriy E. Volkov** – MGIMO University (Russia)
Site Administrator: **Andrey V. Zabornikov** – MGIMO University (Russia)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Анатолий Васильевич Торкунов – д.полит.н., профессор, академик РАН, ректор МГИМО МИД России (Россия)
Борис Братина – д. философии, Приштинский университет (Косовская Митровица, Сербия)
Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов – д.филос.н., профессор, академик РАН, Институт философии РАН (Россия)
Филип Т. Гриер – PhD (философия), Дикинсон колледж (Пенсильвания, США)
Стефано М. Капилупи – к.филос. н., PhD (Филология), Римский государственный университет «Ла Сапьенца», Политехнический университет имени Петра Великого, РХГА (Италия)
Владимир Романович Легойда – к.полит.н., доцент, МГИМО МИД РОССИИ, Синодальный отдел РПЦ по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ (Россия)
Славенко Терзич – д.и.н., профессор, член-корреспондент Академии наук Сербии, Исторический институт Белграда (Сербия)
Сергей Владиславович Чугров – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России, редактор научного журнала «Полис. Политические исследования» (Россия)
Алексей Викторович Шестопал – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Сергеевич Глаголев – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Татьяна Михайловна Гуревич – д. культурологии, к. филол. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Скворцов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Нина Дмитриевна Афанасьева – к.пед.н., МГИМО МИД России (Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Евгений Игоревич Аринин – д.филос.н., профессор, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия)
Людмила Георгиевна Веденина – д.филол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Томас Х. Гарза – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)
Ирина Деретич – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)
Константин Михайлович Долгов – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Сергей Борисович Зеленев – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)
Александр Владленович Каменец – д.культурологии, профессор, РГСУ (Россия)
Ирина Георгиевна Каргина – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Джанэт Клэр – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)
Лидия Игнатьевна Кирсанова – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)
Алина Алексеевна Королева – к.культурологии, МГИМО МИД России (Россия)
Сергей Дмитриевич Лебедев – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)
Маркус Пабло Молоежник – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)
Неля Васильевна Мотрошилова – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Елена Александровна Островская – д.социол.н., профессор, СПбГУ (Россия)
Адриан Пабст – PhD (политические науки и философия религии), профессор, Кентский университет (Великобритания)
Андрей Алексеевич Романчук – н.с. Института культурного наследия (Республика Молдова)
Юрий Павлович Симонов (Вяземский) – к.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Маргарита Вениаминовна Силантьева – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Санами Такахаши – PhD (философия), Университет Кюсю (Япония)

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: **Ю.П. СИМОНОВ (ВЯЗЕМСКИЙ)**
Шеф-редактор: **А.А. КОРОЛЕВА**
Зам. главного редактора: **Н.Д. АФАНАСЬЕВА, М.В. СИЛАНТЬЕВА**
Ответственный секретарь: **Ирина Александровна Чупрова** – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)
Редакторы: **Светлана Юрьевна Дианина** – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)
Наталия Александровна Остроглазова – МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Иванович Коннов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Надежда Юрьевна Ярыгина – МГИМО МИД России (Россия)
Дизайн и верстка: **Волков Дмитрий Евгеньевич** – МГИМО МИД России (Россия)
Администратор сайта: **Заборников Андрей Витальевич** – МГИМО МИД России (Россия)

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

В спорах о культуре не последнее место занимают исследования культурной памяти, раскрывающие прошлое как часть актуального «запроса» современности. Темой текущего номера стало изучение таких споров на примере иберoамериканской культуры. Обращение к историческим перипетиям в этом контексте позволило не только выделить главные действующие силы политических инноваций, опиравшихся на пересмотр ценностного содержания культурных практик (**Андрей Щелчков**, «Университетская реформа 1918 г.: создание континентальной сети научно-просветительского и студенческого сообщества в Латинской Америке») и парадигм «культуры памяти» (**Хавьер Наварро Наварро** и **Екатерина Гранцева**, «Тени прошлого в Испании: историческая политика и общественная память о гражданской войне и франкизме»). Культурная память раскрыта и как генерирование новых культурных символов (**Наталья Кузина**, «Зарождение и формирование национальных символов Каталонии в рамках Ренашенсы и их визуальная репрезентация в XIX в.»), и как сконцентрированная в материальном субстрате социальная и политическая сила (**Елена Астахова**, «Культура вина на примере Испании»).

Погружение в современность заставляет увидеть новые грани старых споров в области межкультурного взаимодействия: «неудобную» с точки зрения обывателя тему поднимает острая статья **Алексея Антипова** «Аргумент скользкого склона в контексте эвтаназии и ассистированного суицида»; **Мона Халиль** рассматривает значение межкультурной компетенции в дипломатии («Межкультурные компетенции как основа дипломатии в постковидной реальности»); **Елена Зиновьева** и **Валерия Булва** увлекают читателя поиском общего поля аргументации специалистами в области международных отношений («Цифровая дипломатия в отношениях России со странами ЕС: кросс-культурные аспекты»). Диалог условного «Востока» и условного «Запада» как личное событие в рамках философского дискурса, объединяющего Японию, Францию и Россию, развёрнут **Любовью Кареловой** в статье «Концепция “опыта” Мори Аримасы». **Санами Такахаси**, **Евгений Аринин** и **Ирина Погодина** в статье «Межкультурная коммуникация в сфере конфессионально-правовых отношений (моменты общего и особенного в России и Японии)» ставят вопрос о разнице интерпретаций, влияющей на правовое взаимодействие культур. **Семед Семедов** и **Виктория Сухарева** анализируют проблемы культурной памяти как адаптированного традиционализма («Имидж Монголии: между самобытностью и глобализацией»). В качестве неустранимого контекста культурная память присутствует на страницах насыщенного текстологическими отсылками исследования **Екатерины Коростиченко** «Критическая теория религии Эриха Фромма: от мессианского иудаизма до радикального гуманизма» и яркого историко-культурного экскурса **Валентина Печатнова** «Жизнь российского духовенства в Америке конца XIX в. (по материалам переписки обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К.П. Победоносцева)». И наконец, нельзя не выделить статью **Татьяны Кошемчук**, **Марины Райснер** и **Марзие Яхьпур**, обратившихся к анализу современного воплощения средневековой культуры в творчестве иранской поэтессы Парвин Этесами («Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами»). Часть этих материалов не вместилась в скромный объём журнальной публикации, мы ждём от наших авторов статей, посвящённых следующим этапам исследования. Несомненно, нам будет чем порадовать читателей в следующем году.

Юрий Симонов (Вяземский)

Обзорная статья
УДК 130.2 179
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-7-17

АРГУМЕНТ СКОЛЬЗКОГО СКЛОНА В КОНТЕКСТЕ ЭВТАНАЗИИ И АССИСТИРОВАННОГО СУИЦИДА

Алексей Владимирович Антипов

Институт философии РАН, Москва, Россия
nelson02@yandex.ru https://orcid.org/0000-0002-7048-3373

Аннотация. В статье анализируется аргумент скользкого склона и его применение к проблеме легализации эвтаназии и ассистированного врачом суицида. В русскоязычной литературе, несмотря на частое обращение к аргументу в ситуациях дискуссий (об абортах, экстракорпоральном оплодотворении и т.д.), его разработка не производится, чем объясняется актуальность и новизна данной статьи. Внимание уделяется способам репрезентации аргумента в существующих (в основном англоязычных) исследованиях, обозначаются его основные виды: логический (распадающийся на аргумент об отсутствии существенного различия и поэтапный), эмпирический (или психологический) и нелогический (метафорический). Каждый из указанных видов аргумента выстраивается по определённому принципу и имеет ряд особенностей и критических положений. Общим местом критики аргумента является его направленность в будущее, что делает рассуждение вероятностным. Логический вид аргумента сконцентрирован вокруг обозначения перехода между исходным событием и его неблагоприятными последствиями, обозначает действие социальных факторов для ускорения перехода. Другим вариантом логического вида аргумента указывается концептуальный склон. Нелогический вид аргумента сосредоточен вокруг рутинизации практики, десенсибилизации и эксплуатации незащищённых групп общества. Последнее также может быть названо жертвенным склоном, в рамках которого основанием рассмотрения служат злоупотребления вводимой практикой. Применение методологии философской антропологии и этики (теоретико-логического и эмпирико-исторического методов) к выделяемым видам аргумента и способам его применения позволяет выделить ценностную составляющую аргумента, определить его дилеммный характер, соотнести с биоэтическими принципами. В итоге делается вывод, что аргумент скользкого склона не способен быть единственным полноценным основанием для отказа от практик ассистированного врачом суицида и эвтаназии.

Ключевые слова: скользкий склон, эвтаназия, ассистированный суицид, логический аргумент, эмпирический аргумент, биоэтика

© Антипов А.В., 2021

Для цитирования: Антипов А.В. Аргумент скользкого склона в контексте эвтаназии и ассистированного суицида // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 7–17. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-7-17

Review article

THE SLIPPERY SLOPE ARGUMENT IN THE CONTEXT OF EUTHANASIA AND ASSISTED SUICIDE

Aleksei V. Antipov

Institute of Philosophy of0 Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
nelson02@yandex.ru https://orcid.org/0000-0002-7048-3373

Abstract. This article analyzes the slippery slope argument and its application to the problem of legalizing euthanasia and physician-assisted suicide. The argument is often referred to in discussions of abortion, in vitro fertilization, etc., but it has been little developed in the Russian-language literature. This explains the relevance and novelty of this article. The focus is on the ways of representation of the argument in research. It distinguishes its main types: logical (disintegrating into no-principle distinction argument and the soritical argument), empirical (or psychological argument), and non-logical (metaphorical). Each of these types of argument is constructed according to a certain principle and has a number of features and critiques. A common place for criticism of an argument is its focus on the future so that it makes reasoning probabilistic. The logical type of argument is centered around denoting the transition between the original event and its adverse consequences and denotes the action of social factors to accelerate the transition. The no-principal distinction argument implies that there is no moral distinction between the events at the beginning and the end of the slope. The soritical argument involves intermediate steps between questionable and unacceptable practices. The conceptual slope is another variant of the logical kind of argument. The empirical argument illustrates a situation of changing societal values which results in an easier acceptance of morally disapproved practices. The metaphorical argument is used to illustrate the metaphor of slope and the situation of the accumulation of small problems that lead to serious undesirable results. The non-logical kind of argument centers around the routinization of practice, desensitization, and exploitation of unprotected groups in society. Exploitation can be called the victims' slope. It grounds its consideration on the abuse of the practice being administered. Application of the ethical methodology (theoretical-logical and empirical-historical) to the types of arguments and ways of their application allows us to highlight the value component of the argument, to determine its dilemma nature and to correlate it with bioethical principles. The application of bioethical principles to suppress the transition to undesirable consequences is critiqued on the basis of particularly difficult cases in which one is unable to articulate one's decision. The criticism of the argument is built on the probabilistic nature of the reasoning, the lack of reflection on the underlying premise and the lack of empirical evidence. It concludes that the slippery slope argument is incapable of being the only valid justification for rejecting the practices of physician-assisted suicide and euthanasia.

Keywords: slippery slope, euthanasia, assisted suicide, logical argument, empirical argument, bioethics

For citation: Antipov, A. V. (2021) 'The Slippery Slope Argument in the Context of Euthanasia and Assisted Suicide', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 7–17. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-7-17

Аргумент скользкого склона[1] «обозначает условия, при которых те или иные обоснованные уступки и отступления от общего этического принципа могут оказаться началом или поводом для более значительных послаблений, способных привести к нежелательным последствиям» [Белялетдинов, 2017: 106]. Сам аргумент может быть использован достаточно широко, применяясь к таким проблемам, как аборт, экстракорпоральное оплодотворение, предимплантационная диагностика, а также эвтаназия и ассистированное самоубийство.

Аргумент в России разработан мало, но в общественных дискуссиях к нему обращаются для выражения опасений, что распространение сомнительной с точки зрения морали и права практики приведёт к утверждению практики, которая в других условиях однозначно разрешена быть не может. В частности, в российской публицистике можно встретить высказывания, в которых рассуждение напрямую не называется аргументом скользкого склона, но отсылают именно к нему. Например, в статье «Коммерсанта», посвящённой проблеме отношения к эвтаназии в России и мире, указывается, что «нельзя сбрасывать со счетов и опасность того, что добровольная эвтаназия может незаметно преобразоваться в принудительную»[2]. Именно такой переход — от события А, которое разрешается и приводит к распространению события В, обладающего негативным моральным содержанием, иллюстрирует ситуацию аргумента скользкого склона.

В первой части данная статья выстраивается по принципу поиска определения и классификации аргумента. Разветвлённая структура аргумента позволяет выделить несколько наиболее важных структурных особенностей, таких как виды аргумента (логический, нелогический (метафорический), эмпирический); «склоны» (концептуальный и жертвенный). Вторая часть статьи призвана ответить на вопрос, может ли аргумент скользкого склона служить фундаментом для отказа от легализации практик эвтаназии и ассистированного врачом суицида.

Литература, использованная в исследовании, отражает способы определения аргумента скользкого склона, его модификаций и классификаций [Spielthenner, 2010, Jefferson, 2014, Cummings, 2020], применение аргумента скользкого склона к проблемам эвтаназии и ассистированного врачом суицида [Shariff, 2012; Attitudes and Practices of Euthanasia…, 2016; Potter, 2019], анализ эмпирического материала для поиска подтверждений существования «склона» в странах, в которых легализована эвтаназия или ассистированное врачом самоубийство [Lerner, Caplan, 2015; Feltz 2015; US medical and surgical society…, 2020], что позволяет получить репрезентативную картину анализа и использования аргумента.

Методология, согласно которой выполняется исследование, выстраивается на базе компаративистского анализа и этической экспертизы. Компаративистский анализ позволяет выявить общие паттерны в аргументации сколького склона, выделить существенные характеристики в приводимых классификациях и определить структуру аргументов скользкого склона, применяемых в дискуссиях об эвтаназии и ассистированном врачом суициде. Методология этики в виде теоретико-логического и эмпирико-исторического исследования используется для формулирования значения использования аргументов скользкого склона в этике.

Однако стоит отметить, что сам по себе аргумент скользкого склона не ставит под сомнение саму предпосылку, то есть

[1] Здесь следует сразу обозначить проблемы, связанные с переводом термина «slippery slope argument». Несмотря на то, что с точки зрения фразеологии следовало бы переводить его как «аргумент скользкой дорожки», выбирается дословный перевод в виде «аргумента скользкого склона», поскольку выстраиваемые рассуждения иллюстрируются именно метафорой склона, скольжение с верхней точки (от того, что подлежит разрешению) которого приводит к нижней точке (к тому, чего следует избегать). В качестве примера, см. [Shariff, 2012: 147].

[2] Мануков С. Право на уход. Как в разных странах относятся к эвтаназии // Коммерсант. — 2018. —20 янв. — URL: https://www.kommersant.ru/doc/3521593

событие А; но утверждает, что событие А станет причиной принятия и легализации неблагоприятного и/или морально неприемлемого события В. Поэтому аргумент скользкого склона сосредоточен на непосредственном переходе от А к В, а не на обосновании допустимости или неприемлемости практик А и В. Скользкий склон рассматривается как аргумент логический, нелогический (метафорический), эмпирический. Логический тип аргумента заключается в том, что разрешаемое событие (посылка), обладающее неоднозначными с моральной точки зрения оценками, является первым шагом, который приводит к однозначно морально необоснованной и отвергаемой практике. В данном случае предполагается, что для избегания распространения такой практики необходимо отказаться от изначальной посылки [Cummings, 2020: 67]. Нелогический аргумент, называемый ещё метафорическим, предстаёт неаргументированной последовательностью, которая показывает, как какие-то действия могут приводить к нежелательным результатам (например, неправильный образ жизни, при риске развития диабета, со временем приведёт к диабету). Использование склона в качестве метафоры в данном случае лучше всего иллюстрирует способ накапливания и превращения мелких проблем и событий в катастрофу [Cummings, 2020: 67], но такая связь не детерминирована. Переход от накопленных проблем к катастрофе может и не произойти, а потому такой аргумент имеет скорее иллюстративную силу. Эмпирический (иногда называемый психологическим) аргумент сосредоточен на том, что использование практики А (разрешаемое событие) изменяет способ отношения общества к его ценности, что приводит к более лёгкому принятию практики В, обладающей негативными моральными характеристиками.

Напомним: под эвтаназией понимается осуществление действий, которые приближают смерть пациента, находящегося в безнадёжном состоянии. По способу участия врача выделяются две формы эвтаназии: активная и пассивная. В форме активной эвтаназии предполагается введение врачом смертельного препарата, в пассивной эвтаназии останавливается поддержание жизни. Исходя из степени вовлеченности пациента, выделяется три формы: добровольная (пациент самостоятельно инициирует процесс эвтаназии), недобровольная (например, от пациента невозможно получить согласия в случае отсутствия сознания), принудительная (связана с принудительным умерщвлением без какого-либо согласия или инициированием со стороны пациента, рассматривается как убийство).

Определение ассистированного врачом суицида формируется исходя из неучастия врача в осуществлении самой процедуры. Врач служит поставщиком необходимых медикаментов, а смертельная инъекция совершается рукой пациента.

Относительно эвтаназии в аргументе скользкого склона предполагается принятие двух основополагающих посылок: в концептуальном ключе люди не проводят различие между типами эвтаназии, если определённые типы эвтаназии уже приняты (например, не чувствительна разница между недобровольной и принудительной эвтаназией, если недобровольная эвтаназия уже используется); в эмпирическом рассмотрении предполагается, что принятие одних типов эвтаназии приводит к принятию других (морально неодобряемых) типов эвтаназии [Feltz, 2015: 222]. Также зачастую указывается, что паллиативная помощь может способствовать снижению запроса на легализацию ассистированного врачом суицида и эвтаназии [US medical and surgical society..., 2020].

Рассмотрим каждый из указанных типов подробнее.

Логический аргумент скользкого склона распадается на два вида. Первый — аргумент об отсутствии существенного различия (the no-principled distinction argument) — заключается в том, что событие В, к которому приводит принятие события А, эквивалентно в моральной оценке событию А, поэтому принятие события А приводит к принятию события В. Так, предполагается, что разрешение ассистированного врачом суицида приведёт к легализации эвтаназии, поскольку в моральной

ном отношении они идентичны. Однако этот вид аргумента не объясняет переход между практиками, которые неидентичны с точки зрения морали и права. Разница между добровольной и принудительной эвтаназией является значительной, поскольку это разница между помощью в достижении смерти по просьбе и прямым убийством. Второй тип — соритический (поэтапный) — предполагает наличие шагов между событиями A и B, т.е. существуют промежуточные события A1, A2, …, An, которые в конечном итоге приводят к событию B, которое постулируется также приемлемым, поскольку является последним шагом [Jefferson, 2014: 672–673]. Согласно этой интерпретации, указанный выше переход от ассистированного врачом суицида (событие A) должен включать в себя принятие добровольной эвтаназии (A1) и недобровольной (A2), и только после этого будет возможен переход к эвтаназии принудительной (событие B). В данном случае также утверждается, что A должно быть морально эквивалентно событию A1, событие A1 событию A2, а событие A2 событию B. Однако для обоих видов характерно, что морально неоднозначная практика события A является первым шагом к распространению морально неприемлемой практики события B.

Л. Каммингс выделяет следующие некоторые особенности и слабости логического аргумента: 1) направленность на предотвращение негативных последствий; 2) выделение последовательности взаимосвязанных событий; 3) события происходят благодаря драйверам; 4) аргументы могут оспариваться, поскольку говорят о гипотетическом будущем.

1) В виде общей схемы аргумент скользкого склона является аргументом от негативных последствий и может быть представлен следующим образом: Посылка: совершается действие A, после которого произойдут негативные последствия; Вывод: действия A не должно совершаться [Walton, 2017: 1513]. Так, рассуждение начинается с набора негативных последствий, к которым может привести обсуждаемое действие, и на этом основании отвергается изначальная посылка.

Но только ли негативные последствия есть у события A? Преимущества первоначальных действий не принимаются во внимание, что приводит к рассмотрению ситуации только с одной стороны. Эвтаназия и ассистированное врачом самоубийство изначально использовались для устранения страданий тех, кто оказался в абсолютно безнадёжной ситуации неизлечимого заболевания и невыносимой боли.

2) Возможно утверждение, что скользкий склон может быть одношаговым аргументом [Spielthenner, 2010: 151], тогда переход от A к B не имеет промежуточных шагов. Однако находятся возражения, которые указывают, что в аргументах скользкого склона всегда присутствует серия шагов, то есть осуществляется серия событий, приводящих к негативным последствиям (взаимосвязанные шаги приводят к негативным последствиям: например, анализируется переход от легализации каннабиса к увеличению зависимых от героина [Cummings, 2020: 72–73]).

Но последовательность действий не является необходимой. Переход от одного действия к другому строго не детерминирован, а потому может и не произойти. Данное утверждение подробнее раскрывается дальше, поскольку легализация добровольной эвтаназии в некоторых странах не привела к применению недобровольной и принудительной.

3) драйверами, или движущими силами перехода по цепи событий может выступать социальное одобрение действия. Даже если ранее действие не являлось одобряемым, общественное мнение начинает относиться лояльнее к тому, что разрешено. На это указывают в случае распространения практики эвтаназии в Нидерландах и Бельгии. В этих странах фиксируется увеличение количества смертей от эвтаназии с момента её декриминализации или легализации. В Бельгии количество смертей от эвтаназии с 1,9 % в 2007 г. увеличилось до 4,6 % в 2013 [Comparison of the Expression…, 2015]. Увеличивается также количество запросов на осуществление процедуры эвтаназии, что объясняется увеличением одобрительного отношения в обществе. Практика, становящаяся разрешённой, вы-

глядит не только менее губительной; она начинает представляться тем, чем можно пользоваться без опасения быть подвергнутым наказанию как со стороны государства, так и со стороны общества. Несмотря на упомянутое выше увеличение количества смертей от эвтаназии и ассистированного врачом суицида, нет эмпирических данных, которые подтверждали бы, что практика ассистированного врачом суицида приводит к легализации эвтаназии, поскольку либо эта практика принимается одновременно с эвтаназией (Нидерланды, Бельгия и т.д.), либо легализовано только ассистированное врачом самоубийство, а активная эвтаназия — нет (так обстоит дело, например, в Швейцарии) [Attitudes and Practices of Euthanasia…, 2016].

Оппоненты данной точки зрения обычно обращают внимание на то, что воздействие движущих сил на склоне, позволяющих свершиться цепи событий, зачастую преувеличивается, а рост числа смертей от эвтаназии и ассистированного врачом суицида объясняется другими причинами (осведомленностью, расширением числа предписаний и т.д.), что само по себе может рассматриваться в качестве косвенного свидетельства склона, поскольку указанное является таким же драйвером движения по склону, как и лояльность общества.

4) Гипотетическое будущее, о котором говорят сторонники аргумента скользкого склона, делает приводимые аргументы ещё более логически уязвимыми. Сложность использования данного аргумента состоит в неустойчивости и неопределённости самих предсказаний, что, с одной стороны, рассматривается как особенность, но — с другой — видится как основание для критики использования, поскольку рассуждение о возможном будущем не может быть основанием для запрета практики, разрешающей затруднения в данный момент. Осведомленность о возможных проблемах может помочь справиться с ними в момент их наступления. А аргумент скользкого склона позволяет проводить рассуждения в условиях неопределённости, когда трудноопределимы или отсутствуют линии демаркации между приемлемыми и неприемлемыми действиями и практиками [Fumagalli, 2020: 418].

Аргумент скользкого склона в его логической вариации показывает, что использование морально неоднозначной практики A может привести к морально неодобряемой практике B, но переход между ними не всегда доказуем и безупречен, хотя он может служить увеличению осведомленности о негативных последствиях. В другой интерпретации выделяется не логический аргумент, а «концептуальный склон»: ассистированное врачом самоубийство (и пассивная эвтаназия) может быть приемлемым в некоторых случаях и при определённых обстоятельствах, но полное разрешение приведёт к тому, что люди поверят, что у них есть право помогать в осуществлении суицида, а это в условиях эгоистичности и недостатке добродетели некоторых людей может быть использовано неправильно. Таким образом в перспективе откроется путь для недобровольной активной эвтаназии [Cholbi, 2011: 148–149].

Другим видом аргумента является эмпирический или психологический аргумент, означающий, что принятие практики A приводит к изменению разделяемых ценностей, что приводит к тому, что общество начинает более лояльно относиться к более неблагоприятной практике B [Potter, 2019: 241], а затем и принимает её.

Особенностями эмпирического аргумента выступают: рутинизация практики, эксплуатация незащищённых слоев общества, десенсибилизация. Рутинизация заключается в стандартизированном использовании эвтаназии и ассистированного врачом самоубийства, в котором «механика» заменяет «этику». Распространение процедуры искусственного лишения жизни приводит к тому, что эта процедура начинает рассматриваться не как из ряда вон выходящая ситуация, решение в чрезвычайной ситуации, а как постоянно присутствующая практика, вписанная в повседневность.

Переход в эксплуататорскую практику и обращение на категории населения, которые не способны о себе позаботиться, проявляется в распространении процеду-

ры эвтаназии на тех, кому она может быть не нужна, но они уязвимы перед манипуляциями и давлением, связанными с перспективой криминала. Таким давлением может выступать дорогостоящее лечение, преклонный возраст, наследство и т.д., а сам аргумент приобретает «жертвенный склон»: разрешение на ассистированное (врачом) самоубийство может создать ситуацию, в которой определённые уязвимые группы будут вынуждать «умереть и освободить путь» [Cholbi, 2011: 148–149]. Т.е. врач вместо того, чтобы предложить лечение, станет предлагать путь к смерти.

Третья особенность — потеря чувствительности (десенсибилизация) — заключается в том, что если мы позволим врачам оканчивать жизнь безнадёжных пациентов, то тем самым начнем процесс разложения наших убеждений о неприкосновенности и нерушимости жизни [Hartogh den, 2009: 329], что, по мнению пропонентов аргумента, приведет к целенаправленному уничтожению «иных» — тех, кто по какой-то причине не отвечает установленным требованиям (например, эвтаназийная программа нацистской Германии).

Зачастую аргумент скользкого склона выдвигается, если субъект сомневается в моральной приемлемости уже события A, а потому выдвижение самого аргумента становится сомнительным [Jefferson, 2014: 678], поскольку в таком случае выдвигаемый аргумент ангажирован текущей позицией, то есть субъект сомневается уже в событии A, а аргументирует тем, что вред нанесёт только событие B. Так выносится негативная оценка о событии B, поскольку событие A уже рассматривается определённым образом, что характеризуется как предвзятость [Helgesson, Lynøe, Juth, 2017: 150].

Но событие A, которое может привести к событию B, не всегда очевидно аморально [Douglas, 2010: 194], хотя и может рассматриваться как неподходящее в данный момент. Рабство, расовая сегрегация, отсутствие избирательных прав у женщин, невозможность получить образование людям с низким доходом и «недостойным происхождением» — это и многое другое рассматривалось их сторонниками как основание и фундамент уклада жизни. Отмена рабства, демократизация политической системы, доступность образования для широких групп (событие A) виделось как разрушение этого уклада, что могло грозить разрушением общества и государства, способа жизни (событие B). То есть сомнительной и морально неоднозначной была уже посылка, верхняя точка склона, а не его окончание. Но с точки зрения современного западного человека, всё это — попрание прав и свобод личности, что само по себе является неприемлемым.

Последним видом аргумента скользкого склона обсуждается метафорический аргумент. Он используется для обозначения перехода от накопления небольших проблем, способных привести к негативному результату. Этот вид аргумента наименее приспособлен для доказательств, поскольку служит скорее иллюстрацией и не претендует на истинность.

В контексте философской антропологии этический аргумент скользкого склона показывает, что ценностный выбор, совершаемый нами, имеет непосредственное отношение к событиям, происходящим в будущем. Предполагается, что ценности не будут подвержены изменению, и морально неприемлемое в данный момент останется недопустимым и дальше. Как было отмечено в обсуждении эмпирического (психологического) вида аргумента, это не всегда так. Но неверно и обратное: невозможно предполагать, что событие B, находящееся на нижней точке склона, неприемлемое сейчас, станет морально допустимым или обязательным в будущем. Обнаруженные здесь дилеммы является одним из ключевых параметров аргумента скользкого склона. Но эти дилеммы отличаются от выбора между утилитаризмом и деонтологией, или утилитаризмом правила и действия, поскольку, встав на склон, остановить движение невозможно, а выбор приобретает универсальный характер. Введение и легализация практики добровольной эвтаназии и ассистированного врачом суицида по логике аргумента должны привести к недобровольным и принудительным формам эвтаназии. Однако в данный момент достоверных данных, под-

утверждающих такой переход, не имеется, а сам аргумент опирается на эмоциональную оценку, являясь «аргументом» только по виду.

Использование эмоций вместо доказательств отмечается исследователями как один из существенных недостатков в контексте обсуждения аргумента скользкого склона и эвтаназии. Поскольку основаниями для совершения эвтаназии начинают выступать категории, не входящие в изначальный список заболеваний, не совместимых с жизнью (например, «усталость от жизни» [Lerner, Caplan, 2015]), может показаться, что расширение практики применения эвтаназии и есть доказательство существования склона. Но подобное находит объяснение и в закономерном развитии индивидуализма (утверждающего право человека на распоряжение собой и превалирование своих интересов над групповыми) и неолиберализма (переосмысляющего неэкономическое через экономическое). Так, проблема легализации ассистированного врачом суицида и эвтаназии всегда шире и глубже, чем рассуждение о скользком склоне, а запрет без приемлемого обоснования не работает.

Если возможно провести логическое различение между ситуацией в верхней части склона (событие A) и в нижней (событие B), то аргумент теряет своё значение. В дискуссиях о вспомогательной смерти пресечение перехода может состоять в биоэтических принципах: автономии пациента и свободном и информированном согласии, что делает невозможным переход между добровольной и принудительной эвтаназией [Shariff, 2012: 148]. Но всегда ли они могут быть состоятельными? В идеальной ситуации умирающий пациент несколько раз высказывает своё желание, которое рассматривается этическим комитетом, только после чего принимается решение. Затруднения возникают в сложных случаях, когда человек не способен принять осознанное решение и выразить свою волю. В коматозном состоянии человек не может выразить свои намерения, поэтому эвтаназия — если она может произойти — становится недобровольной. В таком же положении находятся дети, рождённые с несовместимыми с жизнью пороками (например, анэнцефалией). В обоих случаях, приведённых в качестве иллюстраций (ими, разумеется, список не исчерпывается), возникают аргументы, связанные с экономической оценкой продолжения поддержания жизни. Действуя в рамках неолиберальной логики, ценность жизни редуцируется к стоимости её поддержания, а поскольку «некачественная» жизнь оценивается как та, которая не стоит того, чтобы быть прожитой, то и затраты на её поддержание считаются излишними. Этот аргумент усиливается прагматическим рассуждением: средства, затраченные на безнадёжно умирающих, могли бы быть израсходованы на помощь тем, кого ещё можно спасти. Однако этот пример не служит подтверждением аргумента скользкого склона: он лишь показывает, что принимаемая практика (эвтаназии и ассистированного врачом суицида) открывает поле для дополнительных дискуссий, выявления ценностей, модификации регулятивов и сложившихся способов действовать.

Аргумент скользкого склона иллюстрирует ситуацию, при которой легализация практики ассистированного самоубийства и добровольной эвтаназии приводят к непредсказуемым последствиям. И, как утверждается, увеличивает количество смертей, совершённых вследствие абсолютно морально недопустимых практик недобровольной или принудительной эвтаназии. Однако фокусирование внимания только на одном из возможных следствий неверен, поскольку последствий всегда может быть больше, чем одно, и оно не всегда может быть настолько катастрофичным; а «сосредоточение внимания только на нежелательном последствии является ошибкой рассуждения, потому что оно является лишь одним возможным результатом шага на склон» [Spielthenner, 2010: 161]. Предикция потенциальных угроз важна, но их превенция не может состоять только в элиминации или запрете практики, которая считается их источником.

В итоге, как считает Д. Бенатар, выбор обращается к тому, будет ли эвтаназия регулироваться или нет [Benatar, 2011: 207], то есть практика будет происходить вне

зависимости от того, будет ли она существовать в правовом поле или не будет, а её запрет на основании аргумента скользкого склона не может считаться убедительным.

В целом рассмотрение указанной проблематики, обсуждаемой преимущественно в англоязычной научной литературе, выявило укоренённость аргумента скользкого склона в культурных контекстах, представляющих в основе своей поведенческие паттерны. Критическое рассмотрение этого аргумента позволяет установить ограниченный характер этих контекстов, а также проследить отсутствие собственно логических оснований его признания в качестве аргумента как такового, то есть логического элемента процесса доказательства, направленного против применения конкретных практик (например, эвтаназии и ассистированного суицида). Аргумент скользкого склона предстаёт таким образом в качестве регулятива общественного мнения, риторически блокирующего возможные пути решения «неприятных» для обывателя проблем через указание на наличие возможной причинной связи между спорным событием и его однозначно морально неприемлемым последствием (на деле ничем не аргументированной). Как следствие, англоязычная исследовательская литература признаёт этот аргумент нерелевантным, оставляя тем не менее широкое поле для дискуссий по данной теме и даже в определённой мере расширяя это поле, что придаёт определенный эвристический потенциал для обсуждений и в русскоязычной традиции.

Список литературы:

Белялетдинов Р.Р. В поисках утраченной нормативности биотехнологий: как возникают траектории улучшения человека // Знание. Понимание. Умение. — 2017. — №1. — С. 102–108. http://dx.doi.org/10.17805/zpu.2017.1.6

Attitudes and Practices of Euthanasia and Physician-Assisted Suicide in the United States, Canada, and Europe / E.J. Emanuel, B.D. Onwuteaka-Philipsen, J.W. Urwin, J. Cohen // JAMA. — 2016. — Vol. 316, № 1. — Pp. 79–90. https://doi.org/10.1001/jama.2016.8499

Benatar D. A Legal Right to Die: Responding to Slippery Slope and Abuse Arguments // Current Oncology. — 2011. — Vol. 18, № 5. — Pp. 206–207. https://doi.org/10.3747/co.v18i5.923

Cholbi M. Suicide: The Philosophical Dimensions. — Peterborough: Broadview, 2011. — 191 p.

Comparison of the Expression and Granting of Requests for Euthanasia in Belgium in 2007 vs 2013 / S. Dierickx, L. Deliens, J. Cohen, K. Chambaere // JAMA Internal Medicine. — 2015. — Vol. 175, № 10. — Pp. 1703-1706. https://doi.org/10.1001/jamainternmed.2015.3982

Cummings L. Slippery Slope Arguments // Fallacies in Medicine and Health. — Cham: Springer International Publishing, 2020. — Pp. 65–101. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28513-5_3

Douglas Th. Intertemporal Disagreement and Empirical Slippery Slope Arguments // Utilitas. — 2010. — Vol. 22, № 2. — Pp. 184–197. https://doi.org/10.1017/S0953820810000087

Feltz A. Everyday Attitudes About Euthanasia and the Slippery Slope Argument // New Directions in the Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia. — Cham: Springer, 2015. — Pp. 217–237. https://doi.org/10.1007/978-3-319-22050-5_13

Fumagalli R. Slipping on slippery slope arguments // Bioethics. — 2020. — Vol. 34, № 4. — Pp. 412–419. https://doi.org/10.1111/bioe.12727

Hartogh den G. The Slippery Slope Argument // A Companion to Bioethics. — Oxford: Wiley–Blackwell, 2009. — Pp. 321–332. https://doi.org/10.1002/9781444307818.ch28

Helgesson G, Lynøe N, Juth N. Value-impregnated factual claims and slippery-slope arguments // Medicine, Health Care and Philosophy. — 2017. — Vol. 20, № 1. — Pp. 147–150. https://doi.org/10.1007/s11019-016-9723-4

Jefferson A. Slippery Slope Arguments // Philosophy Compass. — 2014. — Vol. 9, № 10. — Pp. 672–680. https://doi.org/10.1111/phc3.12161

Lerner B.H., Caplan A.L. Euthanasia in Belgium and the Netherlands: On a Slippery Slope? // JAMA Internal Medicine. — 2015. — Vol. 175, № 10. — Pp. 1640–1641. https://doi.org/10.1001/jamainternmed.2015.4086

Potter J. The psychological slippery slope from physician-assisted death to active euthanasia: a paragon of fallacious reasoning // Medicine, Health Care and Philosophy. — 2019. — Vol. 22, № 2. — Pp. 239–244. https://doi.org/10.1007/s11019-018-9864-8

Shariff M. J. Assisted Death and the Slippery Slope—Finding Clarity Amid Advocacy, Convergence, and Complexity // Current oncology. — 2012. — Vol. 19, № 3. — Pp. 143–154. https://doi.org/10.3747/co.19.1095

Spielthenner G. A Logical Analysis of Slippery Slope Arguments // Health Care Analysis. — 2010. — Vol. 18, № 2. — Pp. 148-163. https://doi.org/10.1007/s10728-009-0117-0

US medical and surgical society position statements on physician-assisted suicide and euthanasia: a review / J.G. Barsness, C.R. Regnier, C.C. Hook, P.S. Mueller // BMC Medical Ethics. — 2020. — Vol. 21, № 1. — 111. https://doi.org/10.1186/s12910-020-00556-5

Walton D. The Slippery Slope Argument in the Ethical Debate on Genetic Engineering of Humans // Science and Engineering Ethics. — 2017. — Vol. 23, № 6. — Pp. 1507–1528. https://doi.org/10.1007/s11948-016-9861-3

References:

Barsness, J. G. *et al.* (2020) 'US medical and surgical society position statements on physician-assisted suicide and euthanasia: a review', *BMC Medical Ethics,* 21(1), p. 111. doi: 10.1186/s12910-020-00556-5.

Belyaletdinov, R. R. (2017) 'In Search of Lost Normativity of Biotechnologies: the Way Human Improvement Trajectories Appear', *Znanie. Ponimanie. Umenie,* (1), pp. 102–108. doi: 10.17805/zpu.2017.1.6.

Benatar, D. (2011) 'A Legal Right to Die: Responding to Slippery Slope and Abuse Arguments', *Current Oncology,* 18(5), pp. 206–207. doi: 10.3747/co.v18i5.923.

Cholbi, M. (2011) *Suicide: the philosophical dimensions.* Peterborough: Broadview.

Cummings, L. (2020) 'Slippery Slope Arguments', in *Fallacies in Medicine and Health.* Cham: Springer International Publishing, pp. 65–101. doi: 10.1007/978-3-030-28513-5_3.

Dierickx, S. *et al.* (2015) 'Comparison of the Expression and Granting of Requests for Euthanasia in Belgium in 2007 vs 2013', *JAMA Internal Medicine,* 175(10), pp. 1703–1706. doi: 10.1001/jamainternmed.2015.3982.

Douglas, T. (2010) 'Intertemporal Disagreement and Empirical Slippery Slope Arguments', *Utilitas*, 22(2), pp. 184–197. doi: 10.1017/S0953820810000087.

Emanuel, E. J. *et al.* (2016) 'Attitudes and Practices of Euthanasia and Physician-Assisted Suicide in the United States, Canada, and Europe', *JAMA,* 316(1), pp. 79–90. doi: 10.1001/jama.2016.8499.

Feltz, A. (2015) 'Everyday Attitudes About Euthanasia and the Slippery Slope Argument', in *New Directions in the Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia.* Cham: Springer, pp. 217–237. doi: 10.1007/978-3-319-22050-5_13.

Fumagalli, R. (2020) 'Slipping on slippery slope arguments', *Bioethics*, 34(4), pp. 412–419. doi: 10.1111/bioe.12727.

den Hartogh, G. (2009) 'The Slippery Slope Argument', in *A Companion to Bioethics.* Oxford, UK: Wiley-Blackwell, pp. 321–332. doi: 10.1002/9781444307818.ch28.

Helgesson, G., Lynøe, N. and Juth, N. (2017) 'Value-impregnated factual claims and slippery-slope arguments', *Medicine, Health Care and Philosophy,* 20(1), pp. 147–150. doi: 10.1007/s11019-016-9723-4.

Jefferson, A. (2014) 'Slippery Slope Arguments', *Philosophy Compass,* 9(10), pp. 672–680. doi: 10.1111/phc3.12161.

Lerner, B. H. and Caplan, A. L. (2015) 'Euthanasia in Belgium and the Netherlands', *JAMA Internal Medicine,* 175(10), pp. 1640–1641. doi: 10.1001/jamainternmed.2015.4086.

Potter, J. (2019) 'The psychological slippery slope from physician-assisted death to active euthanasia: a paragon of fallacious reasoning', *Medicine, Health Care and Philosophy,* 22(2), pp. 239–244. doi: 10.1007/s11019-018-9864-8.

Shariff, M. J. (2012) 'Assisted Death and the Slippery Slope—Finding Clarity Amid Advocacy, Convergence, and Complexity', *Current Oncology,* 19(3), pp. 143–154. doi: 10.3747/co.19.1095.

Spielthenner, G. (2010) 'A Logical Analysis of Slippery Slope Arguments', *Health Care Analysis,* 18(2), pp. 148–163. doi: 10.1007/s10728-009-0117-0.

Walton, D. (2017) 'The Slippery Slope Argument in the Ethical Debate on Genetic Engineering of Humans', *Science and Engineering Ethics,* 23(6), pp. 1507–1528. doi: 10.1007/s11948-016-9861-3.

Информация об авторе

Алексей Владимирович Антипов — кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии Российской академии наук, 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Aleksei V. Antipov — PhD in Philosophy, Junior research fellow, Department of Humanitarian Expertise and Bioethics, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 22.08.2021; одобрена после рецензирования 16.09.2021; принята к публикации 06.11.2021.

The article was submitted 22.08.2021; approved after reviewing 16.09.2021; accepted for publication 06.11.2021.

Research article
UDC 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-18-29

CROSS-CULTURAL COMPETENCE AS A FOUNDATION FOR PROFESSIONAL DIPLOMACY IN THE NEW POST-COVID-19 REALITY

Mona A. Khalil

Egyptian Council for Foreign Affairs, Cairo, Egypt
mona_khalil@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-5080-6702

Abstract. In this contribution we argue that cross-cultural competence (CCC or 3C) is being an indispensable proficiency in professional work of diplomats worldwide despite any changes that happened in professional interaction due to the recent COVID-19 pandemic. It is also suggested that deglobalizing processes significantly strengthened by COVID-19 have made the necessity for specialists professionally involved in international relations to acquire cross-cultural competence even greater than before. The current global situation shows that deglobalization — slowing down of globalization in all spheres of life — is a new reality and it is important to adjust to it as soon as possible. Cross-cultural competence is defined here as a complex of theoretical knowledge and key practical skills enabling to efficiently and successfully communicate with the representatives of different cultures and religious traditions as well as to feel psychologically comfortable in a foreign environment. A reduced number of personal business interactions lead to the urge for their higher efficiency that is supposed to be reflected in a better understanding of the interlocutor's motivations, stands and reactions. At the same time cultural specifics remains the main factor shaping human communication whether it is conducted offline or online. Today as the tendency to conduct online conferences and meetings increases, we witness an increased need to learn to understand the attitudes of our virtual interlocutors, who are coming from various national cultures and traditions. In the course of online meetings, the necessity to correctly decipher their body language, for example, has decreased — one can hardly see a full figure on the PC screen. And consequently, verbal communication started to prevail over non-verbal one increasing the demand for proper interpretation of words, phrases, tone, mimics and gestures that are still very widely used during virtual communication. The next step would be using the most relevant arguments and approaches to deliver one's own position and/or opinion. To successfully apply both mechanisms — of receiving messages and replying to them — during communication of people from different national cultures it would require the knowledge of cultural specifics that is provided by cross-cultural competence courses, training, seminars, or any other educational programmes. Programmes in cross-cultural competence are supposed to include at least

© Khalil M.A., 2021

three following components: 1) regional studies, 2) axiological orientations, 3) models and norms of behavior, *while axiological orientations* are seen as the most important one. Finally, the conclusion is made about a serious need to include cross-cultural competence programmes into the training of diplomats-to-be at the early stages of their professional education. At the same time, it is highly recommended for professional upgrade of the already serving diplomats worldwide. The methodological approach used in the present research combines content analysis of the post-COVID publications by the leading international experts in the diplomatic field as well as acting diplomats with the Developmental Model of Intercultural Sensitivity (DMIS) elaborated by the prominent American sociologist Milton Bennet. The latter is a six-level scheme, according to which it is possible to figure the level of person's skillfulness in cross-cultural communication.

Keywords: cross-cultural competence, globalization, deglobalization, consumerism, diplomacy, COVID-19, pandemic, communication

For citation: Khalil, M. A. (2021) 'Cross-cultural Competence as a Foundation for Professional Diplomacy in the New Post-COVID-19 Reality', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 18–29. doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-18-29

Исследовательская статья

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОМПЕТЕНЦИИ КАК ОСНОВА ДИПЛОМАТИИ В ПОСТКОВИДНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Мона Абдель Малик Халиль

Египетский совет по международным делам, Каир, Египет
mona_khalil@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-5080-6702

Аннотация. Межкультурные компетенции являются незаменимым навыком в работе дипломатов во всем мире, несмотря на любые изменения, произошедшие в профессиональном взаимодействии в связи с пандемией COVID-19. Выдвинута гипотеза, что процессы деглобализации, значительно усиленные COVID-19, требуют повышения межкультурных компетенций специалистов-международников. Актуальная ситуация в мире показывает, что деглобализация — замедление глобализации во всех сферах жизни — это новая реальность, и важно как можно скорее приспособиться к ней. Методологический подход, используемый в настоящем исследовании, сочетает контент-анализ тематических «пандемийных» публикаций ведущих международных экспертов в дипломатической сфере, а также действующих дипломатов, с Моделью развития межкультурной чувствительности (DMIS), разработанной выдающимся американским социологом Милтоном Беннетом. Межкультурные компетенции трактуются автором как комплекс теоретических знаний и ключевых практических навыков, позволяющих эффективно и успешно общаться с представителями различных культур и религиозных традиций, а также чувствовать себя психологически комфортно в чужой среде. Сокращение числа личных деловых контактов приводит к стремлению к повышению их эффективности, что должно отражаться в лучшем понимании мотиваций, позиций и реакций собеседника. В то же время культурная специфика остаётся главным фактором, формирующим человеческое общение, независимо от того, ведётся ли оно офлайн или онлайн. Сегодня, когда усиливается тенденция к проведению онлайн-конференций и встреч, мы становимся свидетелями растущей потребности научиться понимать отношение наших виртуальных собеседников, выходцев из различных национальных культур и традиций. В ходе онлайн-встреч, например, уменьшилась

необходимость правильно расшифровывать язык их тела — на экране ПК едва ли можно увидеть фигуру собеседника целиком. И, следовательно, вербальная коммуникация начала преобладать над невербальной, увеличивая потребность в правильной интерпретации слов, фраз, тона, мимики и жестов, которые всё ещё очень широко используются во время виртуального общения. Следующим шагом будет использование наиболее релевантных аргументов и подходов для изложения собственной позиции и/или мнения. Для успешного применения коммуникационных навыков с обратной связью между людьми из разных национальных культур потребуется знание культурных особенностей, которое обеспечивается курсами межкультурных компетенций, тренингами, семинарами или любыми другими образовательными программами. Предполагается, что программы по межкультурным компетенциям должны включать, по крайней мере, три следующих компонента: 1) региональные исследования, 2) аксиологические ориентации, 3) модели и нормы поведения, при этом «аксиологические ориентации» рассматриваются как первостепенные. Наконец, делается вывод о серьёзной необходимости включения программ по межкультурным компетенциям в подготовку будущих дипломатов на ранних этапах их профессионального образования. В то же время, это настоятельно рекомендуется для повышения квалификации уже работающих дипломатов по всему миру.

Ключевые слова: межкультурные компетенции, глобализация, деглобализация, консьюмеризм, дипломатия, COVID-19, пандемия, коммуникация

Для цитирования: Khalil M.A. Cross-cultural Competence as a Foundation for Professional Diplomacy in the New Post-COVID-19 Reality // Concept: Philosophy, Religion, Culture. — 2021. — Vol. 5, No 4. — Pp. 18–29. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-18-29

The events of the last several years have clearly demonstrated that once popular assumption of globalization proudly marching around the globe and swiping cultural differences is no longer relevant. Since 2015 a new tendency of *deglobalization*, which is defined as the slow-down or reverse globalization[1], could have been spotted in all major spheres of life — from economy to politics to culture. The overview of such aspects of globalization as economic, cultural, and political is necessary for shedding light on the current global situation, in which diplomatic professionals are serving today.

Economic globalization processes that had been speedily unrolling around the world at the end of the 20th — beginning of the 21st centuries and seemed unstoppable started seeing a gradual decline that made experts introduce a new term instead — *slowbalization*, which referred to the obvious slowing down of global economy[2]. At the same time another notion appeared — regionalization — aiming to describe withdrawal from the global economic network and shifting one's economic interests to nearby regions by intensifying economic activity inside the existing and newly formed regional alliances.

Pandemic of COVID-19 has dramatically deepened deglobalization tendencies as once increasing interdependence of world economies was minimized. The pandemic resulted in an unprecedented disintegration of the world economy making both business and consumers alike think and spend more locally[3].

Another significant aspect of globalization is a cultural one, explained by Encyclopedia Britannica as a phenomenon by which the experience of everyday life, as influenced by the diffusion of commodities and ideas, reflects

[1] Deglobalization // Oxford Reference. — URL: https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199599868.001.0001/acref-9780199599868-e-365

[2] Slowbalisation. The steam has gone out of globalization // The Economist. — 2019. — 24 jan. — URL: https://www.economist.com/leaders/2019/01/24/the-steam-has-gone-out-of-globalisation

[3] Deglobalization after covid-19 // Enterprise. — 2020. — 28 dec. — URL: https://enterprise.press/stories/2020/12/28/deglobalization-after-covid-19-28278/

the standardization of cultural expressions around the world. Propelled by the efficiency or appeal of wireless communications, electronic commerce, popular culture, and international travel, globalization was seen as a trend toward homogeneity that will eventually make human experience everywhere essentially the same. This appears, however, to be an overstatement of the phenomenon[4].

Being one of the most debatable issues in the intellectual sphere the development of cultural globalization seems to continue due to Internet connection, which implies virtual transmission of ideas, attitudes, meanings, and cultural products across borders that has become both quick and irreversible. At the same time, the termination of a wide-scale tourism flows and encouragement of local tourism in many countries instead seems to bring certain balance into the cultural globalization processes.

In fact, at the heart of cultural globalization lies westernization that is manifested in globalization of food, entertainment, fashion, cinema, music, sports, literature, media, lifestyle, and others, and is promoted by the highly efficient mechanism of consumerism. The latter was named by Niall Ferguson among the six main *killer apps* of the Western Civilization that made the West dominate the rest for at least five centuries [Ferguson, 2011: 196].

The consumerist lifestyle for many years has been offering various nations around the globe identical sets of western-designed products, services, and information. Almost all communities worldwide have made consumption one of their major occupations; precisely what Jean Baudrillard described as a kind of fantastic conspicuousness of consumption and abundance constituted by the multiplication of objects, services, and material goods; a system that needed people as workers, as savers, but above all needed them as consumers [Baudrillard, 1998: 25, 83].

Despite 2020 self-isolation brought by COVID-19, people around the world continued to be intensely influenced by advertising, both direct and indirect, as well as all sorts of psychological manipulation aimed at making them choose consumption as a preferable behavior strategy.

Global consumerism in the past decades reached its climax: millions of humans developed a severe psychological dependence on consumption — oniomania or compulsive buying disorder (CBD) described by psychiatrists Emil Kraepelin and Eugen Bleuler as early as at the beginning of the 21st century. Later this phenomenon acquired the name of buying-shopping disorder (BSD) that is considered a behavioral addiction that is characterized by poorly controlled spending of money for consumer goods in unnecessary quantities, beyond budget and without necessarily utilizing them for their intended purposes [Muller, Claes, Kyrios, 2021]. But the increase of interest in these symptoms in 1990s coincides with consumerism going global: clinical studies of three different groups of patients showed that similar consumption-related disorders were observed across cultures — in the USA, Canada, the UK, Germany, France, and Brazil [Black, 2007: 14-18]. Interestingly, COVID-19 pandemic did not stop consumption cycles, but its various aspects were reshaped through different contexts and needs[5].

Indeed, in countries located on different continents thousands of miles away from each other same strategies are being realized to stimulate endless consumption of the same goods: restaurants belonging to the same networks operate in almost all world countries; cars, clothes, food, cosmetics, and household products of the same brands are sold across the globe. Enough to mention that only ten western corporations manufacture and/or control the vast majority of consumer products in the world[6]. The same hypermarket

[4] Watson. J.L. Cultural globalization // Britannica. — URL: https://www.britannica.com/science/cultural-globalization

[5] Roy R. The Role of Culture in a Global Crisis // Ipsos Views. — 2020. — July. — URL: https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/publication/documents/2020-07/role-of-culture-in-global-crisis-2020-ipsos.pdf

[6] Taylor K. These 10 Companies Control Everything You Buy // Independent. — 2017. — 31 May. — URL: https://www.independent.co.uk/extras/these-10-companies-control-everything-you-buy-a7765461.html

chains function globally (where goods are displayed in a very similar way). People from different cultures watch the same commercials predominantly of the western origin, eat the same popcorn in identical cinemas, listen to the same music, and share the same news on a limited number of social media platforms — mainly Instagram, YouTube, Facebook, Twitter and Tik-Tok[7]. The latest US presidential elections became world's top news issue making people from very different countries passionately follow up the voting as well as further calculation and race results.

By the end of the 20th century such state of affairs has created an illusion that in the near future humanity would become homogeneous and Marx' famous *social being determines consciousness* would acquire yet another proof. Scholars were alarmed by the perspective of the unification of local cultures and their leveling off, because the expanding world market required unification.

Yet stimulated by globalization and later with pandemic lockdown a reverse trend has emerged — local cultures switched on self-preservation mechanisms: self-identification programs based on ethnic, religious, and cultural characteristics were activated. The matter of either group or individual identity has become more important than some fifty years ago. For a more precise description of the pre-pandemic situation in the world another term would have been more suitable — *glocalization*, which implies the simultaneous existence of two opposite trends: globalization and localization. Indeed, the paradox of globalization had to do with the concept of universality and particularization: on the one hand, globalization was driving the world community to move towards a one-world system; on the other hand, the unique culture of people and nations has led to exclusivism [Manshur, Husni, 2020]. COVID-19 pandemic has increased these tendencies globally. This situation allows to assert that in the near future neither cultural unification nor standardization would be taking place, while communication between representatives of various cultures (both offline and online) with their unique culturally shaped characteristics would remain intense.

Another aspect of globalization — political globalization — experienced a significant blow from the COVID-19 pandemic and is attempting to adjust to the new isolation trends. The unprecedented challenges resulting from the outbreak of COVID-19 pandemic put the mechanisms of contemporary international system to real test; a situation in which the principle of cooperation and solidarity must be entrenched to meet such challenges[8]. Today it is becoming obvious that coronavirus has presided over global geopolitical deterioration accelerating the ongoing, negative trend toward a more polarized and fragmented world[9] making skepticism of global engagement grow[10]. Enough to mention the symbol of successful and solid modern integration — the European Union (once seen as a unified socio-political body), which demonstrated unprecedented levels of defragmentation as almost all its member states (with the exception of Sweden) chose to close borders and introduce lockdown even in regard to their European neighbours. In less than a month self-preservation strategy won over the European unification that took decades to build.

Moreover, interaction of world leaders, politicians, and representatives of governmental institutions witnessed a shift from traditional meetings in person to online conference calls. Important bilateral and multilateral engagements went virtual including such significant events as the annual World Bank Spring Meetings, the G-7, and G-20 summits

[7] The 7 Top Social Media Sites You Need to Care About in 2020 // Adobe Spark. — URL: https://spark.adobe.com/make/
learn/top-social-media-sites/

[8] Shoukry S. Assessing the Repercussions of COVID-19 Pandemic on World Order // Coronavirus Pandemic Crisis (COV-
ID-19). The Domestic, Regional and International Repercussions. The Egyptian Council of Foreign Affairs, Cairo, 2020.

[9]

[10] Labott E. Redefining Diplomacy in the Wake of the COVID-19 Pandemic // The Meridian Center for Diplomatic Engage-
ment. — 2020. — URL: https://www.meridian.org/wp-content/uploads/2020/10/Redefining-Diplomacy-Report-v3.pdf

as well as the 75th session of the UN General Assembly. Naturally, working conditions of professional diplomats all over the world also had to change drastically: after the lockdown had been introduced embassies moved swiftly toward virtual operations, forcing them to conduct diplomatic interactions with host governments, their counterparts, and the public via digital platforms[11]. As the usual way of conducting negotiations ceased to exist, diplomats had to get accustomed to online communication. But using online platforms is not always helpful, sometimes even dangerous: according to ambassador Xavier Sticker, diplomats must be careful about discussing sensitive topics over the phone or videoconference. Besides, the pace of certain negotiations slowed down due to digital way of interaction: ambassador Alessandro Azzoni said the reason for the slow pace was that diplomats were pushed into taking a more official stance in videoconferences, where the room for maneuver that existed during informal face-to-face meetings was simply not there[12].

Meanwhile the role and influence of embassies, consulates and other state representations in foreign countries have greatly increased: while state officials could no longer travel all over the world to carry out meetings with their foreign counterparts, the task of collecting and analyzing information, reaching agreements and handling negotiations largely shifted now to the diplomatic missions. The representative role of the resident ambassador changed to less of an envoy who acts on behalf of the executive to one who predominantly stands in for the executive (demonstrating the power, prestige, and influence of the sending state)[13].

Some experts see benefits in digitalization of international diplomacy, which include cut of travel costs, cut of hosting events cost, availability of much more time for different tasks (that were previously spent on travels), a lesser reliance on paper traffic and management issues that could free diplomats for more important tasks.

But not everyone shares optimism regarding the new technological shift in diplomatic work: permanent representative of the US to NATO Ambassador Kay Bailey is sure that one simply could not do complex diplomacy over the phone or Zoom; Saudi Ambassador to the USA Reema bin Bandar al-Saud believed such great dependence on the Internet might lead to the emergence of a new definition of poverty — if you were tech poor and disconnected that would hold your nation back today[14].

Still the majority of practicing diplomats agree that personal communication is being an indispensable part of their profession. However, even if the restrictions caused by the pandemic remained, the diplomatic work would acquire at least a hybrid form with online and offline practices combined.

Clearly, the work of diplomats implies permanent and direct interaction with the representatives of other cultures. Apart from regular contacts with their counterparts, diplomatic service refers to the public opinion of the countries, which are the subjects of the political will of their home-state [Глаголев, 2011: 120].

At the same time, diplomatic success depends on efficient communication, because the main tools of diplomacy are meetings, negotiations and consultations, no matter if they are held online or offline. Diplomacy deals with culturally diverse groups by means of interactions and negotiations. The negotiation style of each participant is formed by one's own cultural *program* [Bolewski, 2008: 146].

This context makes one wonder whether there existed one common diplomatic culture characteristic of all members of the diplomatic engagement. According to Professor of International Law Ambassador Wilfried Bolewski, it was possible to witness a number

[11] IBID

[12] Leichtenstein S. How COVID-19 Has Transformed Multilateral Diplomacy // World Politics Review. — 2020. — 1 jun. — URL: https://www.worldpoliticsreview.com/articles/28801/how-covid-19-has-transformed-multilateral-diplomacy

[13] Robertson J. Diplomacy after COVID: No Looking Back // The Interpreter. — 2020. — 21 Oct. — URL: https://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/diplomacy-after-covid-no-looking-back

[14] Labott E. Redefining Diplomacy in the Wake of the COVID-19 Pandemic // The Meridian Center for Diplomatic Engagement, 2020.

of similarities in diplomatic profession. Such similarities in their turn created a common corporate spirit because diplomats acquired similar professional education and training, they had identical social rules, which included certain restrictions, politeness, tolerance, patience, empathy, and mutual trust. Besides, they have a similar professional experience. Moreover, they were going through analogous procedures, followed the same regulations and demonstrated similar behavior. All these factors presuppose the existence of a unified diplomatic culture.

Such a culture can be defined as accumulated communicative and representative norms, rules and institutions elaborated in order to improve relations and avoid wars between political bodies, who recognize each other and carry out mutual interaction. Yet, despite all these similarities, there exists a solid layer of cultural differences, which hardly make it possible to speak about a unified diplomatic culture. After all, diplomats are individuals shaped by their national or local cultures — a factor defined by the prominent Dutch social psychologist Geert Hofstede as mind programing [Bolewski, 2008: 150]. By national or local culture we mean behavioral norms, ideas, expectations, and values shared by the people of one nation or local community (usually limited to one country), and these parameters tend to seriously vary from one culture to another.

In this new (post-) pandemic reality, reduced numbers of offline personal business interactions inevitably lead to the requirement to increase its efficiency ensuring a better understanding of the interlocutor's motivations and reactions.

Moreover, as the trend to carry out online meetings increases, the ability to decipher the approaches of partners and colleagues from different cultures becomes more imperative. During online conferences, the role of body language inevitably diminishes as we cannot always see it, but consequently the need to correctly understand and interpret words, tone and mimics of the speaker increases. At the same time, the most relevant arguments and approaches need to be used in order to deliver one's own position and/or opinion in a right way. To apply both mechanisms successfully — receiving messages and replying to them — during online communication participants from different national cultures need the knowledge of cultural specifics that is provided by cross-cultural competence courses, training, seminars, or any other education programmes.

Naturally, COVID-19 pandemic made some people question the relevance of cross-cultural competence in diplomatic practices as long as most meetings moved online and virtual communication substituted good old offline eye-to-eye contacts. But today after surviving a year with constant online-meetings empirical observations show that cultural specifics remain the main factor shaping human communication whether it is conducted offline or online.

By cross-cultural competence (CCC or 3C) we understand a set of theoretical knowledge and practical skills necessary for successful and efficient communication with the representatives of different world cultures and religious traditions. It is also highly recommended for psychological comfort while staying in a foreign environment. Relevant definitions of the term imply: the ability to quickly understand and efficiently act in a culture that is different from our own [Culhane, Reid, Crepeau, Mcdonald, 2012: 30]; the ability to establish a particular perceptual condition that enables communication competence to be exercised[15].

Being a multidisciplinary field, cross-cultural competence is based on the research from various human sciences, including ethnology, anthropology, philosophy, cultural, political, and religious studies, sociology, geography, history, philology, psychology, cognitive science and neuroscience [Ardila, 2020]. Here are just a few examples: the Sapir-Whorf hypothesis in linguistics, according to which native languages influence or even shape a per-

[15] Bennet M.J. Constructivist approach to intercultural communication // International Encyclopedia of Intercultural Communication. — Wiley, 2017. — URL: https://www.idrinstitute.org/resources/constructivist-approach-intercultural-communication/

son's mind (linguistic relativism and linguistic determinism theories) that is seen today as highly relevant [Deutscher, 2011]; cognitive experiments and research conducted by Richard Nisbett showing that people from different cultures perceive reality differently [Nisbett, 2003]; philosophical hypothesis of different types of logic proposed by the director of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences Dr. Andrey Smirnov, according to which people in different cultures use different types of logical thinking [Смирнов, 2019; Смирнов, Солондаев, 2019].

The primary tool to evaluate one's proficiency in cross-cultural communication could be the Developmental Model of Intercultural Sensitivity (DMIS) elaborated by the prominent American scholar Milton Bennet. It consists of the following six stages or levels of cross-cultural sensitivity and helps define the level of one's cross-cultural competence [Bennet, 2013]:

1. Denial

Denial of cultural differences. At this stage, a person believes that people of all cultures are similar. He usually lacks interest or has a hostile attitude towards cross-cultural communication. Such attitude can result in dehumanizing *the other:* it is believed that a behavior different from one's own is a sign of low intellect or personality defect.

2. Defense

A person tries to defend oneself from another culture seeing it as a threat. Stereotypical way of thinking. Dividing people into *us* and *them,* where the former are always good and right and the latter — are bad and wrong.

Other cultures are held responsible for the problems of one's own society.

3. Minimization

Guidelines and worldview of one's own culture are considered universal. It is believed that main principles and convictions have no borders and are equally shared by all cultures.

4. Acceptance

One's culture is perceived as one of many different, but equal worldviews. Acceptance does not imply full consent. A person has respect and curiosity towards another culture, but still cannot adapt one's own behavior to different cultural norms.

5. Adaptation

Developing a correct alternative behavior in a foreign environment. Adaptation includes cross-cultural empathy, ability to get into *the other's* shoes, to see the world through different cultural lens. It is a high level of cross-cultural competence.

6. Integration

Ability to switch between cultures easily and naturally. This ability helps build cross-cultural bridges and interactions.

Being an important skill in today's different spheres of social life *Integration* level is especially important for specialists involved in international communication. Diplomats in their turn should be preferably reaching the *Acceptance* level.

In many countries, the following illusory approach to diplomatic service still exists: it is believed that the main idea behind professional diplomatic performance must be concentration on commonality of different national cultures and reliance on universal human strategies. According to this questionable assumption, this strategy is assumed to be the only way to reach common decisions and compromises. However, at present the impressive field of cross-cultural research clearly demonstrates that the priority should be granted to acknowledging cultural differences, elaborating one's own cultural awareness, learning about specifics of other cultures, and developing mechanisms to deeply understand representatives of different cultures and religions traditions. Facing the challenges of an increasingly complex world, the question of interdependency between diplomatic processes and cultural variations becomes relevant [Bolewski, 2008: 145].

Thus, the utmost importance and relevance of early inclusion of cross-cultural competence programmes into professional training of diplomats-to-be as well as into professional development training for diplomats already serving at the ministries of foreign affairs worldwide must be emphasized.

Programmes in cross-cultural competence are supposed to include at least three components: 1) regional studies, 2) models and norms of behavior, 3) axiological orientations; the latter is seen as the most important one.

In this context regional studies imply studying not merely a geographical discipline (as it used to be initially understood), but as a combined study of particular countries, their nature, geography, economy, social arrangement, history and other spheres, i.e., that includes fundamental background knowledge about a country or a region.

Learning about models and norms of behavior in other cultures includes knowledge of etiquette, protocol, traditions, rituals, norms as well as socially acceptable and tabooed behavioral patterns. Non-verbal communication means such as tone, body language, mimics and gesticulation are being a part of it. Without knowledge of these features one would fall into the illusion of understanding certain behavior of representatives of other cultures, but in reality, the meaning of non-verbal messages would remain hidden. The significance of this communicative component can be hardly overestimated as many cultures use non-verbal language no less than verbal one. A decade ago, the question of including non-verbal communication means into the foreign language learning programmes had been under consideration in the USA [Gergersen, 2007]. For example, a gesture with pinched fingers up has a different meaning in three countries: *Wait!* in Egypt, *Wonderful!* in Greece and *What do you mean?* in Italy. Not knowing non-verbal language might reduce the communication quality at best and lead to wrong conclusions at worst. However, for a profoundly successful cross-cultural communication it would not be enough to learn a set of behavioral practices accepted in a foreign culture; as it would be one of the first and the simplest steps in cross-cultural competence. Further on studying of axiological orientations must follow.

The third component of cross-cultural competence, axiological orientations, has to do with the fundamentals of any national culture consisting of values, beliefs, convictions, prejudices, fears, dreams, stereotypes, feelings, and generalizations that are prevalent in a society. Without learning axiological foundations of a culture, communication with its representatives would remain poor or even inadequate. Consequently, learning about axiological specifics, which include the deepest concepts, doctrines and guidelines shaped by the value system of each particular culture should be viewed as a crucial aspect of cross-cultural competence.

When considering the present situation with cross-cultural competence among Russian diplomats one would notice that they gain solid knowledge in the field of countries and regional studies — disciplines that have a long and rich teaching tradition in Russia. As for such aspect as models and norms of behavior accepted in a particular cultural environment Russian diplomats possess a certain idea of it though in most cases this idea derives from empirical experience acquired during their service abroad. In other words, this aspect is learnt rather accidently by trial and error. As for axiological orientations in various national cultures, this aspect still remains beyond professional education of the Russian foreign ministry staff.

The results of research in cross-cultural field should become an indispensable part of professional qualification for specialists in international relations. According to US diplomat, sociologist and anthropologist Glen Fischer, today new skills were necessary for diplomats, because learning foreign languages and facts about other countries were no longer enough. He expressed regret that this profession ignored and continued to remain ignorant of what he called a psycho-cultural dimension of international affairs. People working in global projects must possess cross-cultural competence, they should be able to communicate, sympathize and understand mentality as well as psycho-cultural dimensions of their foreign colleagues [Kealey, MacDonald, Vulpe, 2004: 439].

Enough to mention the example of democracy as it is seen in different cultural environments. A widely shared view suggests that people who express support for democracy in nondemocratic regimes understand democracy perfectly well as a liberal alternative to their authoritarian home regimes. This concept implies that basic democratic freedoms constitute a universal value across all cultures. However, the new research based on the data from the World Value Survey shows that such an approach totally ignores the results of a decades-long study of cultural values across nations. No doubt, people around the world value free-

doms, but only to some extent and the priority they give to liberal advantages might strongly differ depending on the existential conditions under which their culture evolved [Kruse, Ravlik, Welzel, 2019].

It is high time we realize that individuals are socialized into their cultural system, i.e. they learn appropriate cultural norms, beliefs and attitudes from their parents and elders so culture is passed on from generation to generation [Fischer, 2018: 17].

In present-day Russia, interest toward cross-cultural competence and its practical introduction is just beginning, while educational programmes developed specially for future diplomats are currently at the implementation stage.

Proceeding from our analysis, it is possible to conclude that COVID-19 pandemic has increased the necessity to introduce cross-cultural competence into the educational programmes of the future diplomats and into the courses aiming to increase professional proficiency among acting diplomats both in Russia and abroad. This approach would help conducting successful and efficient meetings and negotiations, reach compromises and achieve understanding, establish trustworthy business and personal relations with the representatives of various world cultures.

Список литературы:

Глаголев В.С. Дипломатическая служба: научно-теоретические, правовые и практические основы искусства дипломатии (размышления в связи с подготовкой нового издания учебно-методического комплекса «Дипломатическая служба» // Право и управление. XXI век. — 2011. — № 3. — С. 119-121.

Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. — Москва: Общество с ограниченной ответственностью «Садра», 2019. — 216 с.

Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. — Москва: Общество с ограниченной ответственностью «Садра», 2019. — 160 с.

Ardila A. Cross-Cultural Neuropsychology: History and Prospects // RUDN Journal of Psychology and Pedagogics. — 2020. — Vol. 17, № 1. — P. 64–78. https://doi.org/10.22363/2313-1683-2020-17-1-64-78

Baudrillard J. The Consumer Society: Myths and Structures. — London: Sage Publications, 1998. — 221 p.

Bennett M.J. Basic concepts of intercultural communication: paradigms, principles, & practice: selected readings. — Boston: Nicholas Brealey Publishing, 2013. — 352 p.

Black D.W. A review of compulsive buying disorder // World psychiatry : official journal of the World Psychiatric Association (WPA). — 2007. — Vol. 6, № 1. — P. 14–18.

Bolewski W. Diplomatic Processes and Cultural Variations: The Relevance of Culture in Diplomacy // The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations. — 2008. — № Winter/Spring. — P. 145–160.

Culhane E. et al. Beyond Frontiers: The Critical Role of Cross-Cultural Competence in the Military // The Industrial-Organizational Psychologist. — 2012. — Vol. 50, № 1. — P. 30–38.

Deutscher G. Through the language glass : Why the world looks different in other languages. — London: Arrow Books Ltd, 2011. — 320 p.

Ferguson N. Civilization : the West and the rest. — New York: Penguin Press, 2011. — xxx, 402 p.

Fischer R. Personality, values, culture an evolutionary approach. — Cambridge: Cambridge University Press, 2018. — x, 270 p.

Gregersen T.S. Language learning beyond words: Incorporating body language into classroom activities // Reflections on English Language Teaching. — 2007. — Vol. 6, № 1. — P. 51–64.

Kealey D.J., MacDonald D., Vulpe T. Intercultural competence and its relevance for international diplomacy // Intercultural Communication and Diplomacy. — Msida, Malta; Geneva: DiploFoundation, 2004. — P. 431–444.

Kruse S., Ravlik M., Welzel C. Democracy Confused: When People Mistake the Absence of Democracy for Its Presence // Journal of Cross-Cultural Psychology. — 2019. —Vol. 50, № 3. — P. 315–335. https://doi.org/10.1177/0022022118821437

Manshur F.M., Husni H. Covid-19 and Anti-Globalization Issues: A Cultural Perspective // Journal of critical reviews. — 2020. — Vol. 7, № 14. — P. 209–213. https://doi.org/10.31838/jcr.07.14.36

Müller A., Claes L., Kyrios M. Object attachment in buying-shopping disorder // Current Opinion in Psychology. — 2021. — Vol. 39. — P. 115–120. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.019

Nisbett R.E. The geography of thought: how Asians and Westerners think differently and why. — New York: Free Press, 2003. — xxiii, 263 p.

References:

Ardila, A. (2020) 'Cross-Cultural Neuropsychology: History and Prospects', *RUDN Journal of Psychology and Pedagogics,* 17(1), pp. 64–78. https://doi.org/10.22363/2313-1683-2020-17-1-64-78

Baudrillard, J. (1998) *The Consumer Society: Myths and Structures.* London: Sage Publications

Bennett, M. J. (2013) *Basic concepts of intercultural communication : paradigms, principles, & practice : selected readings.* Boston: Nicholas Brealey Publishing.

Black, D. W. (2007) 'A review of compulsive buying disorder', *World psychiatry : official journal of the World Psychiatric Association (WPA),* 6(1), pp. 14–18.

Bolewski, W. (2008) 'Diplomatic Processes and Cultural Variations: The Relevance of Culture in Diplomacy', *The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations,* (Winter/Spring), pp. 145–160.

Culhane, E. et al. (2012) 'Beyond Frontiers: The Critical Role of Cross-Cultural Competence in the Military', *The Industrial-Organizational Psychologist,* 50(1), pp. 30–38.

Deutscher, G. (2011) *Through the language glass : Why the world looks different in other languages.* London: Arrow Books Ltd.

Ferguson, N. (2011) *Civilization: the West and the rest.* New York: Penguin Press.

Fischer, R. (2018) *Personality, values, culture an evolutionary approach.* Cambridge: Cambridge University Press.

Glagolev, V. S. (2011) 'Diplomatic Service: Scientific, Legal and Practical Foundations of the Art of Diplomacy', *Journal of Law and Administration,* (3), pp. 119–121. (In Russian).

Gregersen, T. S. (2007) 'Language learning beyond words: Incorporating body language into classroom activities', *Reflections on English Language Teaching,* 6(1), pp. 51–64.

Kealey, D. J., MacDonald, D. and Vulpe, T. (2004) 'Intercultural competence and its relevance for international diplomacy', in *Intercultural Communication and Diplomacy.* Msida, Malta; Geneva: DiploFoundation, pp. 431–444.

Kruse, S., Ravlik, M. and Welzel, C. (2019) 'Democracy Confused: When People Mistake the Absence of Democracy for Its Presence', *Journal of Cross-Cultural Psychology,* 50(3), pp. 315–335. https://doi.org/10.1177/0022022118821437

Manshur, F. M. and Husni, H. (2020) 'Covid-19 and Anti-Globalization Issues: A Cultural Perspective', *Journal of critical reviews,* 7(14), pp. 209–213. https://doi.org/10.31838/jcr.07.14.36

Müller, A., Claes, L. and Kyrios, M. (2021) 'Object attachment in buying-shopping disorder', *Current Opinion in Psychology,* 39, pp. 115–120. https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.08.019

Nisbett, R. E. (2003) *The geography of thought: how Asians and Westerners think differently and why.* New York: Free Press.

Smirnov, A. V. (2019) *Vsechelovecheskoye vs. Obschechelovecheskoye [Everything human vs. universal].* Moscow: Sadra Publ. (In Russian).

Smirnov, A. V. and Solondaev, V. K. (2019) *Protsessualnaya Logika [Procedural logic].* Moscow: Sadra Publ. (In Russian).

Information about the author

Mona Abdel Malik Khalil — PhD (Philosophy), Member of the Egyptian Council for Foreign Affairs, Executive director at The Russian – Egyptian Business Council at the Chamber of Trade and Industry of the Russian Federation. Fakher Tower 2 / Othman Towers, Corniche AlNile / Maadi, Cairo, Egypt. (Egypt)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Информация об авторе

Мона Абдель Малик Халиль — кандидат философских наук, член Египетского совета по международным делам, исполнительный директор Российско-египетского делового совета при ТПП РФ. Башня Факер / Башни Осман, Наб. Нила, Маади, Каир (Египет)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The article was submitted 01.10.2021; approved after reviewing 17.11.2021; accepted for publication 08.12.2021.

Статья поступила в редакцию 01.10.2021; одобрена после рецензирования 17.11.2021; принята к публикации 08.12.2021.

Исследовательская статья
УДК 008 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-30-40

ЦИФРОВАЯ ДИПЛОМАТИЯ В ОТНОШЕНИЯХ РОССИИ СО СТРАНАМИ ЕС: КРОСС-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ

Елена Сергеевна Зиновьева[1], **Валерия Игоревна Булва**[2]

[1, 2] МГИМО МИД России, Москва, Россия
[1] e.zinovieva@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-5129-338X
[2] va.i.bulva@my.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0001-6349-0148

Аннотация. Развитие информационно-коммуникационных технологий актуализирует изучение новых направлений эволюции дипломатической практики в цифровой среде. Цифровая дипломатия представляет собой использование социальных сетей в публичной дипломатии и в международном взаимодействии в целом. Согласно традиционному взгляду на цифровую дипломатию, сложившемуся в научной литературе, и нашедшему отражение в работах таких авторов, как М. Кастельс и Дж. Най, она способствует укреплению сетевых связей на уровне гражданских обществ различных стран и, таким образом, снижает международную конфликтность. Методологически статья исходит из неолиберального направления теории международных отношений, в качестве теории среднего уровня использована концепция «мягкой силы» Дж. Ная. Сегодня практически все государства мира вовлечены в практику цифровой дипломатии, не является исключением и Россия. В силу географической близости и специфики геостратегических интересов для внешней политики России особое значение имеют отношения со странами ЕС, в том числе и в цифровой сфере. Однако несмотря на то, что и Россия, и страны ЕС широко используют инструменты цифровой дипломатии, практика «горизонтального» сетевого взаимодействия, опосредованного цифровыми технологиями, не способствует укреплению доверия между странами и снижению конфликтности. Отталкиваясь от теории «цифровой поляризации», авторы приходят к выводу, что использование цифровых инструментов, в частности, социальных сетевых сервисов и Web 2.0 технологий в горизонтальных взаимодействиях цифровой дипломатии обостряет межкультурные различия между странами и в ряде случаев само способно выступать в качестве конфликтогенного фактора.

Ключевые слова: цифровая дипломатия, межкультурная коммуникация, внешняя политика России, российско-европейские отношения, ЕС

© Зиновьева Е.С., Булва В.И., 2021

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20-011-31493.

Для цитирования: Зиновьева Е.С., Булва В.И. Цифровая дипломатия в отношениях России со странами ЕС: кросс-культурные аспекты // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т.5, №4. — С. 30–40. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-30-40

Research article

DIGITAL DIPLOMACY IN RUSSIAN-EUROPEAN RELATIONS: CROSS-CULTURAL ASPECTS

Elena S. Zinovieva[1], **Valeria I. Bulva**[2]

[1, 2] MGIMO University, Moscow, Russia
[1] e.zinovieva@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-5129-338X
[2] va.i.bulva@my.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0001-6349-0148

Abstract. The development of information and communication technologies and formation of the global information society actualizes the study of new directions in the evolution of diplomatic practice in the digital environment, including in the context of intercultural communication. The modern information revolution is characterized by the widespread and ever-growing use of social networks, blogs, wiki resources and other media platforms (labelled under the common term of Web 2.0 technologies). At the same time, the widespread use of Web 2.0 technologies and the increasing amount of time people all over the world spend there has a wide and profound impact on political and intercultural communication and diplomatic practice. A new phenomenon of digital diplomacy is gaining prominence among foreign policy tools of states and international organizations. Digital diplomacy can be defined as the use of social networks and Web 2.0 technologies in public diplomacy and international interaction by states and international organizations to achieve foreign policy goals and reach foreign audiences. According to the traditional view of digital diplomacy, which has developed in the academic literature, and is reflected in the works of authors such as M. Castells and J. Nye, it helps to strengthen network ties at the level of civil societies in different countries and thus reduces international conflicts. However, cultural differences and digital polarization can impede the potential of digital diplomacy. Today, almost all states and international organizations in the global arena are involved in the practice of digital diplomacy, and Russia is no exception. Russia actively participates in the digital diplomacy practice, by using social media and Web 2.0 tools as *soft power* instruments to introduce and explain foreign policy initiatives and reach foreign and domestic audiences, as stated in the Doctrine of the Information Security of Russian Federation of 2016. For Russia's foreign policy, relations with the EU countries and EU institutions are of particular importance, including in the digital sphere. However, even though both Russia and the EU countries make extensive use of digital diplomacy tools, the practice of *horizontal* network interaction mediated by digital technologies does not contribute to strengthening trust between countries and reducing conflicts. The authors consider incidents and allegations in the sphere of digital interaction and, based on the theory of *digital polarization*, conclude that the use of digital tools in horizontal interactions within digital diplomacy exacerbates intercultural differences between countries and increases conflict instead of improving mutual understanding.

Keywords: digital diplomacy, intercultural communication, Russian foreign policy, Russian-European relations, EU

Acknowledgements: The reported study was funded by RFBR and EISR according to the research № 20-011-31493.

For citation: Zinovieva, E. S., Bulva, V. I. (2021) 'Digital Diplomacy in Russian-European Relations: Cross-Cultural Aspects', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 30–40. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-30-40

Феномен цифровой дипломатии

В настоящее время одним из актуальных исследовательских вопросов является изучение влияния цифровизации на различные области культуры. К числу сравнительно мало изученных, и вместе с тем активно развивающихся феноменов в данной области можно отнести так называемую «цифровую дипломатию». Этот вид дипломатического взаимодействия основан на использовании потенциала новых медиа, социальных сетей, блогов и других медиаплощадок в глобальной сети для обмена информацией и коммуникации между профессионалами-международниками и широкой аудиторией.

На практике к области цифровой дипломатии принято относить не только активность политиков и дипломатов в соцсетях. В расширительном понимании к области цифровой коммуникации, входящей в сектор цифровой дипломатии, принадлежит также оцифровка произведений искусства, объектов природного и культурного наследия с целью создания баз данных и площадок «виртуального туризма»; создание цифровых образовательных платформ международного уровня; выстраивание сетей поддержки соотечественников за рубежом и т.д. В целом под «цифровой дипломатией» следует понимать расширение сферы международного общения, создающего пересечение деятельности представителей официальных дипломатических ведомств с практиками публичной [Публичная дипломатия…, 2017: 56] и гражданской [Foglesong, 2020] дипломатии на основании использования цифровых инструментов и ресурсов.

При этом при анализе цифровой дипломатии мы опирались на аналитический инструментарий концепции мягкой силы [Nye, 2010; Харкевич, 2014; Цыганков, 2015; Лебедева, 2018], теоретические работы по проблематике публичной дипломатии в контексте международной безопасности [Подберезкин, 2016]; роли цифровых инструментов[1] в современных международных конфликтах [Международная безопасность…, 2020], и публичной дипломатии[2] в трудах [Цветкова, Кузнецов, 2020; Алборова, 2019; Manor, 2019; Bjola, Zaiotti, 2020; Hong, Kim, 2016].

Наиболее заметной сферой применения цифровых инструментов в публичной дипломатии является активность политиков и дипломатов в соцсетях [Castells, 2014; Лебедева, 2021]. Под социальными сетями в данном случае понимаются сетевые сервисы, предназначенные для электронной коммуникации в интернете, которые позволяют пользователям распространять информацию (текстовую, фото и видео) и обмениваться идеями в рамках онлайн-сообществ. Наиболее популярные социальные сети сегодня у всех на слуху, это Facebook, Twitter, SnapChat, Instagram, WhatsApp, Telegram, TikTok и другие. Значительную их часть составляют американские компании; TikTok и QQ базируются в Китае, «Вконтакте» (VK) — в России и т.д.

Стоит отметить, что в 2020 г. число пользователей сети Интернет составило более 62% от всего населения планеты, то есть порядка 4,8 млрд. человек[3]. При этом количество пользователей Facebook, са-

[1] Пермякова Л. Цифровая дипломатия: направления работы, риски и инструменты // РСМД. — 2014. — URL: https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/tsifrovaya-diplomatiya-napravleniya-raboty-riski-i-instrumen/

[2] Цветкова Н.А. Публичная дипломатия как инструмент идеологической и политической экспансии США в мире, 1914–2014 гг.: Дисс. д-ра ист. наук. — Санкт-Петербург, 2015. — 552 с.

[3] Internet Usage and Population statistics. 2020 // Internetworldstats. — URL: https://www.internetworldstats.com/stats.htm

мой популярной социальной сети в мире, в этом же году составило 2,7 млрд. человек[4]. Самой быстро растущей социальной сетью года стал TikTok, предоставляющий возможность обмениваться короткими видеосообщениями. Согласно докладу Digital-2020, пользователи Интернета по миру в целом проводят порядка 7 часов онлайн, при этом 80% времени они также проводят в социальных сетях[5].

В докладе Twiplomacy за 2020 г. сделан вывод, что пандемия COVID-19 существенно увеличила присутствие политических лидеров в социальных медиа и интенсифицировала обмен информацией между ними, а также подстегнула их взаимодействие с широким кругом пользователей социальных сетей[6]. Пандемия внесла свои коррективы и в совершенствование методов цифровой дипломатии: явно возрос спрос на дистантное общение официальных лиц, представляющих политические силы и дипломатические модули своих стран с широкой аудиторией и между собой. Как, впрочем, усилился общественный резонанс в связи с их заявлениями и поведением.

Главной особенностью социальных медиа по сравнению с традиционными средствами массовой коммуникации (в том числе, и электронными) является возможность создания пользователями информационного контента, которым они могут быстро обмениваться между собой. При этом встроенные алгоритмы в социальных сетях позволяют пользователям выбирать подписки и делиться контентом, основываясь на их предыдущих решениях, что позволяет управлять информационными предпочтениями. Это также позволяет настраивать контент в соответствии с особенностями определенной целевой аудитории, таким образом повышая эффективность его воздействия, в том числе политического. Пользователи социальных сетей не являются пассивными подписчиками и читателями, социальные сети позволяют им давать обратную связь при помощи хэштегов или прямо отвечать на сообщения политических деятелей, комментируя их. Кроме того, возможность мгновенной коммуникации и распространения информации в социальных сетях ускоряет новостной цикл и позволяет событиям и сообщениям становится «вирусными», расширяя их охват. Правда, проблема «цифрового законодательства», вышедшая сегодня на первый план в ряде аналитических докладов, проявляет глобальную тенденцию к регулированию контента со стороны государств и таких международных образований, как Европейский Союз.

Предоставление пользователям возможности (пусть и ограниченной) самостоятельно выбирать информацию (информация по требованию, information on demand), способствует фрагментации аудитории. В исследовательской литературе отмечается, что политический эффект социальных медиа выше в отношении тех пользователей, которые традиционно не проявляют интереса к политике, в том числе международной, в силу того, что у нее нет сформировавшегося отношения к политическим событиям, что доказали эмпирические исследования политической дискуссии в Facebook [Feezell, 2018].

Упомянутые выше технологии используются в и дипломатической работе. Более того, новым направлением цифровой дипломатии становится «дипломатия данных» в социальных сетях, которая представляет собой использование данных пользователей социальных сетей в целях настройки контента в соответствии с их предпочтениями — главной целью является более эффективная, инклюзивная и менее ресурсозатратная работа дипломатов [Data Diplomacy, 2019: 6–7].

С помощью информационно-коммуникационных технологий институт диплома-

[4] Number of monthly active Facebook users worldwide as of 2nd quarter 2020 // Statista. — URL: https://www.statista.com/statistics/264810/number-of-monthly-active-facebook-users-worldwide/

[5] Digital 2020 // We are social. — URL: https://wearesocial.com/digital-2020

[6] Twiplomacy Study 2020. // Twiplomacy. — URL: https://twiplomacy.com/blog/twiplomacy-study-2020/

тии становится более «горизонтальным» и адресным, включающим в международную проблематику рядовых граждан. Однако при кажущейся ориентированности на «горизонтальные» срезы культуры цифровая дипломатия остаётся инструментом продвижения национальных интересов государства и его позиционирования на международной арене. Управление тем, какие точки зрения доводить (или не доводить) до широкой публики, обычно ориентировано на определённые цели. Например, целью может выступать стратегия интеграции общества при сохранении культурных различий; или напротив, усиление тенденций дезинтеграции за счёт акцентирования существующих противоречий. В этом контексте особую актуальность приобретает изучение влияния практики цифровой дипломатии на характер отношений России и стран ЕС.

Опыт использования инструментов цифровой дипломатии в России

Несмотря на то, что цифровая дипломатия начала развиваться в США, сегодня она не является исключительно «американским» инструментом. Непрекращающаяся активность российских и европейских дипломатов в пространстве сети Интернет свидетельствует, что цифровая коммуникация стала неотъемлемой частью деятельности их дипломатических ведомств.

В России становление цифровой дипломатии приходится на начало XXI в. Оно ознаменовалось наращиванием присутствия органов государственной власти в информационном пространстве. Сегодня свои сайты есть у всех федеральных министерств, ведомств и иных государственных органов. В частности, в 2002 г. впервые был создан сайт президента России, в 2008 г. запущен президентский видеоблог, с 2010 г. ведётся аккаунт микроблога Президента в Twitter. Актуальные вопросы внешней политики РФ освещаются на сайте Министерства иностранных дел, а также в социальных сетях (Facebook, Twitter, Вконтакте) [Зиновьева, 2013: 221].

Следует отметить, что большая часть современных гигантов Интернет-индустрии, такие как Facebook, Twitter, была образована в 2000-х годах. Эти компании позволяют пользователям Интернета общаться, обмениваться персональной информацией: текстами, фотографиями, видео[7]. Пользователи самостоятельно генерируют контент и зачастую составляют конкуренцию многим медийным корпорациям; это формирует модель коммуникации «многие-ко-многим», что оказывает влияние на практику современной цифровой дипломатии России. В силу этой специфики официальные представители российской политической элиты и дипломатии рассматривают Интернет в качестве инструмента «мягкой силы». Он призван формировать благоприятный имидж государства на международной арене и, в конечном итоге, способствовать расширению круга союзников, которые поддерживают российские инициативы. Так, в Доктрине информационной безопасности РФ от 2016 г. в качестве одного из национальных интересов России в культурной сфере ставится следующая задача: «…доведение до российской и международной общественности достоверной информации о государственной политике Российской Федерации и её официальной позиции по социально значимым событиям в стране и мире, применение информационных технологий в целях обеспечения национальной безопасности Российской Федерации в области культуры»[8]. Реализацию этой задачи осуществляет МИД России, а также Россотрудничество с опорой на свои зарубежные представительства.

[7] Эванс Д. Интернет вещей: как изменится вся наша жизнь на очередном этапе развития Сети. — URL: https://www.iksmedia.ru/articles/3836537-Internet-veshhej-kak-izmenitsya-vsy.html

[8] Доктрина информационной безопасности РФ: утверждена Указом Президента Российской Федерации 5 декабря 2016 г. — Текст: электронный // Президент России: официальный сайт. — URL: http://kremlin.ru/acts/bank/41460

Стратегия цифровой дипломатии стран Европейского Союза

Цифровая дипломатия стран Европейского Союза начала развиваться в государствах-членах ЕС с 2008 г., причём ввиду отсутствия единого наднационального документа речь идёт не о консолидированной политике ЕС, а о деятельности государств-членов. С этой точки зрения примечательно исследование специалиста из Оксфордского университета Илана Манора, который выделил ряд этапов становления цифровой дипломатии в Евросоюзе. На первом этапе (2008 – 2015) государства предпринимали отдельные, не согласованные между собой и не имеющие стратегической цели действия в онлайн среде[9]. В это время некоторые посольства и Министерства иностранных дел создали аккаунты в социальных сетях (Германия в Facebook, 2011), другие приступили к более активной политике коммуникации через социальные сети (Франция)[10]. Важную роль дипломатия «социальных сетей» получила в ключевых странах Европейского Союза, прежде всего во Франции и Германии; они видели в информационном поле благоприятное пространство для продвижения собственных национальных интересов.

На следующем этапе развития цифровой дипломатии ЕС, который И. Манор датирует 2015 г., в отношении Стран ЕС к этой теме произошли качественные изменения.

Во-первых, в это время деятельность в цифровом пространстве внешнеполитических ведомств стран Евросоюза становится более последовательной и целенаправленной. Для сбора информации о колебаниях общественного мнения (в том числе данных о позиции граждан иностранных государств), используются «большие данные»; практическое воплощение получает концепция «дипломатии данных», в рамках которой анализируются возможности использования больших данных для повышения эффективности дипломатической деятельности. Параллельно стартует мониторинг «онлайн пропаганды, направленной против европейских стран» (одним из показательных примеров подобных действий И. Манор считает намеренное распространение российским посольством в Великобритании, которая на тот момент входила в состав ЕС, информации в поддержку Брекзита, наносящей ущерб имиджу ЕС[11]). Институционально, полагает далее И. Манор, эти изменения нашли отражение в создании новых структур, занимающихся вопросами стратегической коммуникации на уровне ЕС. В 2015 г. в структуре Европейской службы внешних связей (EEAS) была создана Восточная оперативная рабочая группа по стратегическим коммуникациям (East StratCom Task Force), а в 2016 г. в структуре Европейской службы внешних связей был создан Центр ЕС по анализу гибридных угроз (EU Hybrid Fusion Cell), который собирает и обрабатывает информацию о гибридных угрозах в адрес учреждений ЕС. В 2017 г. в Хельсинки был открыт Европейский центр передового опыта по противодействию гибридным угрозам (European Centre of Excellence for Countering Hybrid Threats). Согласно официальной позиции, создание этих структур направлено на противодействие цифровой политике России, которая рассматривается в числе гибридных угроз, с которыми сталкивается ЕС[12].

Во-вторых, происходит внутренняя консолидация государств-членов Союза по вопросу развития цифровой дипломатии как инструмента «мягкой силы». Не только у европейских, но и у иностранных граждан появляется возможность отсле-

[9] Digital diplomacy: States go online // Euractive. — 2020.— 16 Dec. — URL: https://www.euractiv.com/section/digital/news/digital-diplomacy-states-go-online/

[10] Ibid.

[11] Digital diplomacy: States go online // Euractive. — 2020. — 16 Jun. — URL: https://www.euractiv.com/section/digital/news/digital-diplomacy-states-go-online/

[12] ЕС активизирует борьбу ЕС с дезинформацией — вопросы и ответы. // Официальный сайт ЕС. — 2018. — 5 дек. — URL: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/ru/MEMO_18_6648

живать информацию о политике и подходах ЕС, о работе различных европейских агентств, представительств и послов ЕС, Европейской внешнеполитической службы в Twitter и Facebook. Акцент делается на освещение таких тем, как права человека, здравоохранение, проблема безработицы, экономика и финансы[13]. Распространение информации о позиции европейских стран по данному кругу проблем крайне важно с точки зрения продвижения европейских инициатив на международной арене.

Сегодня вопросы развития цифровой дипломатии на наднациональном уровне служат поводом для дискуссий в рамках Европейского Союза. Германия, к примеру, предлагает сформировать «Сеть цифровой дипломатии», основной задачей могла бы стать задача сдерживать влияние таких технологических лидеров, как США и КНР[14].

Следует обратить внимание на то, что последствия частичного переноса дипломатии в онлайн среду неоднозначны. С одной стороны, европейские ведомства обращаются к гражданам напрямую, а не используют в качестве посредника СМИ. Это позволяет установить горизонтальные связи властей и населения, представителей европейских учреждений и иностранных граждан. С другой стороны, именно из-за установления такого прямого контакта, повышается уязвимость общества, усиливается манипулятивное воздействие на человека, ставится под сомнение право выбора. Индивид фактически теряется в информационном хаосе и абсорбирует ту информацию, которую он получает через социальные сети и Интернет. Получаемый контент зависит от тех, кто контролирует информационное поле.

Угроза коммуникативного воздействия в современном обществе заключается в том, что оно основано на принципе внушения, а не убеждения, то есть не на логике, а на способности индивида воспринимать слова авторитетных политических деятелей и политтехнологов как должное. Различные факторы повышают уязвимость человека к внушению: его личные характеристики (отсутствие критического мышления, конформизм, низкая самооценка и т.д.). Избыточный поток информации, время и среда, выбранные для передачи информации, технические средства, которые при этом используются, играют дополнительную роль в усилении влияния на сознание человека. Помимо этого, сегодня человеку практически невозможно выйти из «пузыря фильтров». Создаётся иллюзия активного пользователя Интернета, на самом деле, даже при попытке самостоятельного поиска информации, Интернет-сайты выдают запрос на основе анализа данных о пользователе (его месторасположении и истории поиска, определяющей его основные предпочтения).

Следует отметить, что в «пузыре фильтров» оказываются не только граждане ЕС, но и население тех стран, которые находятся в зоне интереса (или зоне влияния) Союза. Иными словами, сегодня у ЕС есть информационный ресурс, которым он активно пользуется для проведения проевропейской и зачастую антироссийской пропаганды за рубежом[15].

Говоря о цифровой дипломатии Европейского Союза, нельзя не отметить политику обнародования информационной деятельности России (disparage campaigns) или работу Фонда по противодействую влиянию России (Countering Russian Influence fund), который финансируется из источников ЕС и США. Кроме того, важным направлением цифровой дипломатии ЕС в

[13] When the E.U. realized the potential of digital diplomacy // Exploring Digital Diplomacy. — 2014. — 25 May. — URL: https://digdipblog.com/2014/05/25/when-the-e-u-realized-the-potential-of-digital-diplomacy/

[14] Digital diplomacy: States go online…

[15] Схожую политику проводит и НАТО. Анализ публикаций, подготовленным центром НАТО по стратегическим коммуникациями в Риге, показывает, что они намеренно формируют определённый образ России как государства, которое стремится оказывать агрессивное информационное воздействие. См. например: Russia's Activities in Africa's Information Environment (Case Studies: Mali, Central African republic) // NATO Strategic Communication Center of Exellence. 2021. — URL: https://www.stratcomcoe.org/russias-activities-africas-information-environment-case-studies-mali-central-african-republic

отношении России являются масштабные проекты по медиаграмотности ЕС, которые ставят своей прямой задачей противодействие информационному влиянию России, в том числе в пространстве глобальных информационных сетей[16].

Обращаясь к анализу стереотипов, сопровождающих образ России в культурном пространстве стран Евросоюза и поддерживаемых средствами цифровой дипломатии этих стран, можно выделить представление о России как о недостаточно развитом государстве, которое стремится продвинуть свои национальные интересы в ущерб мировой стабильности и безопасности. Первостепенное значение отводится проблемам нарушения прав человека, ущемления равенства (прежде всего, по гендерному признаку) и отсутствия толерантности. Подобная тактика не может содействовать эффективному горизонтальному взаимодействию граждан России и ЕС, поскольку де-факто формирует образ врага, а не партнёра.

Интересно, что источником этих стереотипов нередко являются именно официальные документы, которые целенаправленно формирует представление о цифровой дипломатии России как об инструменте дезинформации и внешнего влияния на страны ЕС (в том числе на электоральные процессы[17] и процессы в бизнес-пространстве путём инициирования хакерских атак[18]). Ряд аналитиков квалифицирует подобные действия как информационную войну. Отметим: особенно активно подобная риторика применялась Евросоюзом накануне введения киберсанкций, которые впервые были применены в отношении России, Китая и Ирана в июле 2020 г. В качестве официального повода введения антироссийских санкций назвалась деятельность российских граждан А.В. Минина, А.С. Моренеца, Е.М. Серебрякова и О.М. Сотникова, которым вменялась в вину кибератака на Организацию по запрещению химического оружия (ОЗХО). Кроме этого, в осуществлении кибератак[19] против европейских компаний в июне 2017 г., а также кибератак против украинских сил, обвинялся Главный центр специальных технологий Главного управления Генерального штаба ВС РФ[20]. При этом руководство Европейского Союза отказалось предоставлять запрашиваемые российским Министерством иностранных дел доказательства причастности российских граждан и структур к данным киберинцидентам. Более того, был проигнорирован призыв России начать разработку правил предотвращения конфликтов в киберпространстве.

То, что ЕС не намерен отказываться от возможности применения киберсанкций, явно демонстрирует Киберстратегия ЕС, предложенная совместно Европейской комиссией и Верховным представителем ЕС по правам человека Ж. Боррелем в декабре 2020 г.[21] Новая стратегия не только сохраняет киберсанкции в качестве одного из инструментов кибердипломатии, но делает его основным. В частности, для введения санкций за киберинциденты необходимо будет собрать квалифицированное большинство, а не согласие всех государств-членов. Таким образом, на уровне межгосударственных отношений и отношений между Россией и общеевропейскими структурами существуют разногласия, в том числе по вопросам цифровой политики.

---

[16] ЕС активизирует борьбу ЕС с дезинформацией…

[17] Там же.

[18] Council implementing regulation (EU) 2020/1125 of 30 July 2020 implementing Regulation (EU) 2019/796 concerning restrictive measures against cyber-attacks threatening the Union or its Member States. — URL: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:OJ.L_.2020.246.01.0004.01.ENG&toc=OJ:L:2020:246:TOC

[19] Известных как «NotPetya» или «EternalPetya».

[20] Council implementing regulation (EU) 2020/1125 of 30 July 2020 implementing Regulation (EU) 2019/796 concerning restrictive measures against cyber-attacks threatening the Union or its Member States. — URL: https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=uriserv:OJ.L_.2020.246.01.0004.01.ENG&toc=OJ:L:2020:246:TOC

[21] The EU's Cybersecurity Strategy for the Digital Decade // Joint Proposal of the European Commission and the High Representative of the Union for Foreign Affairs and Security Policy. — 2020. — 16 dec. — URL: https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/news/eus-cybersecurity-strategy-digital-decade

С нашей точки зрения возможность быстрого размещения резких и непродуманных публикаций в социальных сетях со стороны должностных лиц (особенно представителей тех ведомств, чья деятельность связана с реализацией внешней политики) подтверждает необходимость разработки этического кодекса поведения в цифровом пространстве. Особенно актуальной данная мера представляется в контексте развития российско-европейских отношений, где преодоление взаимных стереотипов представляется шагом в сторону поддержания конструктивного диалога (хотя бы) на пороговом уровне.

Подводя итог необходимо отметить, что кросс-культурные аспекты взаимодействия стран ЕС и России, на сегодня представленные в цифровой дипломатии преимущественно набором негативных стереотипов, нуждаются в существенной корректировке. Эксплуатация негативных коннотаций, связанных с оценкой — не отдельных эпизодов, а культуры в целом, — закрепляет тенденции, затрудняющие экономический и политический диалог, ведёт к утрате тех позитивных достижений, которые можно считать успехом политики и дипломатии 1990-х и 2000-х гг. Цифровая поляризация затрудняет общение не только в профессиональной среде международников. Она фактически блокирует те самые «горизонтальные связи» граждан, ради которых дипломаты и политики, по их первоначальным заявлениям, пришли в социальные сети.

Список литературы:

Алборова М.Б. Дипломатия городов, как важный фактор развития современных международных отношений в условиях цифровой цивилизации // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. — 2019. —№ 8–1. — С. 136–139. https://doi.org/10.24411/2500-1000-2019-11473

Зиновьева Е.С. Цифровая дипломатия США: Возможности и угрозы международной безопасности // Индекс безопасности. — 2013. — Т. 19, № 1. — С. 213–228.

Лебедева М.М. Потенциал российской публичной дипломатии // Трансформация международных отношений в XXI веке: вызовы и перспективы: Материалы международной научно-практической конференции. — Москва: Дипломатическая академия, 2018. — С. 102–104.

Лебедева О.В. Роль социальных сетей в дипломатической практике России // Международная жизнь. — 2021. — № 3. — С. 20-27.

Международная безопасность: Глобальные и региональные акторы / Отв. ред. М.М. Лебедева, Ю.А. Никитина. — Москва: Издательство «Аспект Пресс», 2020. — 320 с.

Подберезкин А.И. Военная сила и политика новой публичной дипломатии // Научно-аналитический журнал Обозреватель – Observer. — 2016. — № 12. — С. 15-25.

Публичная дипломатия: теория и практика / Ред. М. М. Лебедева. — Москва: Аспект Пресс, 2017. 272 с.

Харкевич М.В. «Мягкая сила»: политическое использование научной концепции // Вестник МГИМО–Университета. — 2014. — № 2. — С. 22–29.

Цветкова Н.А., Кузнецов Н.М. Феномен дипломатии больших данных в мировой политике // Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. — 2020. — № 4. — С. 27–44. https://doi.org/10.28995/2073-6339-2020-4-27-44

Цыганков П.А. "Гибридные войны": понятие, интерпретации и реальность // "Гибридные войны" в хаотизирующемся мире XXI века. — Москва: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2015. — С. 7-32.

Bjola C., Zaiotti R. Digital Diplomacy and International Organisations: Autonomy, Legitimacy and Contestation. — Abingdon; New York: Routledge, 2020. — 320 p. https://doi.org/10.4324/9781003032724

Castells M. The Impact of the Internet on Society: A Global Perspective // Change: 19 Key Essays on How the Internet Is Changing Our Lives. — [Madrid]: Turner, 2014. — Pp. 127–148.

Data Diplomacy / A. Boyd, J. Gatewood, S. Thorson, T. Dye // Science & Diplomacy. — 2019. — Vol. 8, № 1. — URL: http://sciencediplomacy.org/article/2019/data-diplomacy

Feezell J.T. Agenda Setting through Social Media: The Importance of Incidental News Exposure and Social Filtering in the Digital Era // Political Research Quarterly. — 2018. — Vol. 71, № 2. — P. 482–494. — DOI: 10.1177/1065912917744895.

Foglesong D. S. When the Russians really were coming: citizen diplomacy and the end of Cold War enmity in America // Cold War History. — 2020. — Vol. 20, № 4. — Pp. 419–440. https://doi.org/10.1080/14682745.2020.1735368

Hong S., Kim S. Political polarization on twitter: Implications for the use of use of social media in digital governments // Journal Government Information Quarterly. — 2016, — Vol. 33, № 4. — pp. 777–782. https://doi.org/10.1016/j.giq.2016.04.007

Manor I. The Digitalization of Public Diplomacy. — Cham: Palgrave Macmillan, 2019. — xvi, 356 p. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04405-3

Nye J.S. Cyber power. — Cambridge: Harvard Univ MA Belfer Center for Science and International Affairs, 2010. — 24 p.

References:

Alborova, M. B. (2019) 'City Diplomacy as an Important Factor of the Development of Modern International Relations in a Digital Civilization', *International journal of humanities and natural sciences,* (8–1), pp. 136–139. (In Russian). https://doi.org/10.24411/2500-1000-2019-11473

Bjola, C. and Zaiotti, R. (2020) *Digital Diplomacy and International Organisations.* Edited by C. Bjola and R. Zaiotti. Abingdon; New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003032724

Boyd, A. et al. (2019) 'Data Diplomacy', *Science & Diplomacy,* 8(1). Available at: http://sciencediplomacy.org/article/2019/data-diplomacy

Castells, M. (2014) 'The Impact of the Internet on Society: A Global Perspective', in Change: *19 Key Essays on How the Internet Is Changing Our Lives.* [Madrid]: Turner, pp. 127–148.

Feezell, J. T. (2018) 'Agenda Setting through Social Media: The Importance of Incidental News Exposure and Social Filtering in the Digital Era', *Political Research Quarterly,* 71(2), pp. 482–494. https://doi.org/10.1177/1065912917744895

Foglesong, D. S. (2020) 'When the Russians really were coming: citizen diplomacy and the end of Cold War enmity in America', *Cold War History,* 20(4), pp. 419–440. https://doi.org/10.1080/14682745.2020.1735368

Hong, S. and Kim, S. H. (2016) 'Political polarization on twitter: Implications for the use of social media in digital governments', *Government Information Quarterly,* 33(4), pp. 777–782. https://doi.org/10.1016/j.giq.2016.04.007

Kharkevich, M. V. (2014) 'Soft Power: Political Use of a Scientific Concept', *MGIMO Review of International Relations,* (2), pp. 22–29. (In Russian).

Lebedeva, M. M. (ed.) (2017) *Publichnaya diplomatiya: teoriya i praktika [Public diplomacy: theory and practice].* Moscow: Aspekt press Publ. (In Russian).

Lebedeva, M. M. (2018) 'Potentsial rossiyskoy publichnoy diplomatii [The potential of Russian public diplomacy]', in T*ransformatsiya mezhdunarodnykh otnosheniy v XXI veke: vyzovy i perspektivy [Transformation of international relations in the 21th century: challenges and prospects: conference proceedings].* Moscow, pp. 102–104. (In Russian).

Lebedeva, M. M. and Nikitina, Y. A. (eds) (2020) Mezhdunarodnaya bezopasnost': *Global'nyye i regional'nyye aktory [International Security: Global and Regional Actors].* Moscow: Aspekt press Publ. (In Russian).

Lebedeva, O. V. (2021) 'Rol' sotsial'nykh setey v diplomaticheskoy praktike Rossii [The Role of Social Networks in Russian Diplomatic Practice]', *International Affairs,* (3), pp. 20–27. (In Russian).

Manor, I. (2019) *The Digitalization of Public Diplomacy.* Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04405-3

Nye, J. S. (2010) *Cyber power.* Cambridge: Harvard Kennedy School, Belfer Center for Science and International Affairs.

Podberezkin, A. I. (2016) 'Military Force and the Policy of the New Public Diplomacy', *Observer,* (12), pp. 15–25. (In Russian).

Tsvetkova, N. A. and Kuznetsov, N. M. (2020) 'Phenomenon of Big Data Diplomacy in World Politics', *RSUH/RGGU Bulletin. Series Political Sciences. History. International Relations,* (4), pp. 27–44. https://doi.org/10.28995/2073-6339-2020-4-27-44

Tsygankov, P. A. (2015) 'Gibridnyye voyny: ponyatiye, interpretatsii i real'nost' [Hybrid Wars: Concept, Interpretations and Reality]', in *Gibridnyye voyny v khaotiziruyushchemsya mire XXI veka [Hybrid Wars in the Chaotized World of the 21st Century].* Moscow: MSU Publ., pp. 7–32. (In Russian).

Zinovieva, E. (2013) 'U.S. Gigital Diplomacy: Opportunities and Threats to International Security', *Security Index,* 19(1), pp. 213–228. (In Russian).

Информация об авторах

Елена Сергеевна Зиновьева — доктор политических наук, доцент, профессор кафедры мировых политических процессов, заместитель директора Центра международной информационной безопасности и научно-технологической политики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Валерия Игоревна Булва — эксперт, помощник директора Центра международной информационной безопасности и научно-технологической политики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Elena S. Zinovieva — Doctor of Political Science, Docent, Professor at the Department of World Politics, Deputy Director of the Center for International Information Security, Science and Technology Policy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Valeria I. Bulva — Expert, Director assistant of the Center for International Information Security, Science and Technology Policy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 30.08.2021; одобрена после рецензирования 29.11.2021; принята к публикации 11.12. 2021.

The article was submitted 30.08.2021; approved after reviewing 29.11.2021; accepted for publication 11.12.2021.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61

ЖИЗНЬ РОССИЙСКОГО ДУХОВЕНСТВА В АМЕРИКЕ КОНЦА XIX в. (по материалам переписки обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода К.П. Победоносцева)

Валентин Владимирович Печатнов

МГИМО МИД России, Москва, Россия
vpechatnov@yandex.ru https://orcid.org/0000-0001-9340-9363

Аннотация. В статье на материале малоизвестной переписки обер-прокурора Святейшего Синода с епископом Николаем (Зиоровым), главой Алеутской и Аляскинской епархии в США в 1892–1898 гг., рассматривается жизнь духовенства этой заокеанской епархии, а также роль самого Победоносцева в её деятельности. Эти документы хранятся в Российском государственном историческом архиве и практически не использованы исследователями. В научной литературе о российской православной миссии в Америке и о самом Победоносцеве эта его роль до сих пор не получила серьёзного освещения. Между тем, обер-прокурор принимал самое активное участие в делах епархии, сталкивавшейся тогда с необходимостью укоренения на американской культурно-религиозной почве. Он вникал в подробности её жизни, помогал решать кадровые, финансовые и организационные вопросы, выступал её главным ходатаем перед высшими органами власти Российской империи — МИД, министерством финансов, Государственным Советом и царским двором. Победоносцев также поддерживал тесные контакты с посланником США в Санкт-Петербурге и российскими дипломатами, работавшими в Америке. Этой деятельности способствовали близкие личные отношения Победоносцева с епископом Николаем, который видел в нём своего главного покровителя и союзника, постоянно обращался к нему за советом и поддержкой. Не удивительно, что в их интенсивной переписке отразилась жизнь далекой епархии с её заботами и нуждами. Особый интерес представляет тесное сотрудничество Преосвященного и обер-прокурора в подборе кадров священно- и церковнослужителей — ключевой проблеме русской церкви в Америке. Взаимодействие Победоносцева и еп. Николая способствовало подъему епархии и заложило основу ее процветания при преемнике Николая – еп. Тихоне (Беллавине). В этой переписке также ярко проявляются личности обоих корреспондентов, которых объединяло ревностное служе-

© Печатнов В.В., 2021

ние православию и консервативно-охранительные взгляды. Кроме того, их переписка служит конкретным примером взаимодействия церковных и государственных властей России, а также дает картину восприятия ими американской культуры. Главный методологический приём автора заключается в анализе текстов архивных документов в соотнесении с контекстом российско-американских отношений того времени и реалиями американской действительности.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Алеутская и Аляскинская епархия, обер-прокурор Победоносцев, епископ Николай (Зиоров), Святейший Синод, духовная миссия Русской Православной Церкви в США

Для цитирования: Печатнов В.В. Жизнь российского духовенства в Америке конца XIX в. // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 41–61. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61

Research article

LIFE OF RUSSIAN ORTHODOX CLERGY IN THE UNITED STATES AT THE END OF THE 19TH CENTURY (Reflected in the correspondence of the Ober-Procurator of the Holy Synod Konstantin Pobedonostsev)

Valentin V. Pechatnov

MGIMO University, Moscow, Russia
vpechatnov@yandex.ru https://orcid.org/0000-0001-9340-9363

Abstract. Using little-known correspondence of the Ober-Procurator of the Holy Synod Konstantin Pobedonostsev with the bishop Nickolay (Ziorov) — head of Russian Orthodox Church in the United States in 1892–1898 — the article explores the everyday life of Russian clergy in America. This correspondence is deposited at the Russian State Historical Archive in St. Petersburg and has not been published or studied before. The author analyzes Pobedonostsev's role in the diocese affairs. This examination is new both in the Church's history and recently published literature on Pobedonostsev. Yet the Ober-Procurator's supervision was of utmost importance for the Russian mission in the United States, faced with the crucial challenge of adapting itself to the alien cultural environment. Pobedonostsev was well informed about the situation with the Russian mission, helped to solve many personnel, financial and organizational problems, was a chief promoter of its interests before the Russian imperial government — Foreign Ministry, Ministry of Finance, the State Council, and the Tzar's court. Pobedonostsev also stayed in touch with the US diplomatic mission in Russia and Russian diplomats in the United States. He was very close with bishop Nickolay who regarded the Ober-Procurator as his main benefactor and constantly turned to him for advice and assistance. Pobedonostsev strongly supported the bishop's reforms of missionary activities in education, parish life, and propagation of Orthodoxy, as well as his efforts to defend the Russian Orthodox mission's interests before American authorities. No wonder their extensive correspondence richly reflected the diocese's life with all its problems and needs. The article highlights their close cooperation in recruiting qualified clergymen for American service, which was the key task for the mission that suffered

from a shortage of reliable professional personnel. Pobedonostsev-Nickolay cooperation greatly contributed to the diocese progress, which later reached its peak under Nickolay's successor bishop Tikhon (Bellavin). Their correspondence sheds new light on the personalities of both men united by their fervent devotion to the Orthodox Church and highly conservative views. It also presents a revealing case study of the interaction between Russian ecclesiastic and state authorities as well as their perception of American culture. The author's main methodological approach consisted in text analysis of the archival documents juxtaposed against the context of Russian-American relations and the realities of American life.

Keywords: Russian Orthodox Church, Aleutian and Alaskan diocese, ober-procurator Pobedonostsev, bishop Nickolay (Ziorov), the Holy Synod, Russian Orthodox mission in the USA

For citation: Pechatnov, V. V. (2021) 'Life of Russian Orthodox Clergy in the United States at the End of the 19th Century', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 41–61. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-41-61

История русской духовной миссии в США XVIII – XX вв. в последние годы привлекает растущее внимание отечественных исследователей. Нет недостатка ни в общих и частичных обзорах [Галкина, 2018; Печатнов, Печатнов, 2019; Капранова, 2011; Капалин, 2009; Ефимов, Ласаева, 2012], ни в исследованиях деятельности за океаном русских епископов[1] [Печатнов, Печатнов, 2021], ни в изысканиях, касающихся ярких событий и поворотных моментов этой истории [Акимов, Минкова, 2018; Акимов, 2020; Кострюков, 2016]. Однако до сих пор историки не обращали серьёзного внимания на такой важный источник по этой проблематике, как переписка обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева с епископом Николаем (Зиоровым), руководившим Алеутской и Аляскинской епархией в 1891–1898 гг. В архиве Победоносцева сохранилось 82 его рукописных (зачастую весьма подробных) письма тех лет епископу. За считанными исключениями они не опубликованы, как и письма к нему преосвященного Николая[2]. Обер-прокурор по долгу службы и в силу личного интереса внимательно следил за жизнью далекой епархии и принимал живое участие в решении её проблем; к нему стекалась обширная информация о её состоянии, исходившая от руководства епархии и даже рядовых священников, а также от российских дипломатов в США. Недаром в те времена обер-прокурора называли одним из «друзей и печальников православия» в Америке[3]. Между тем эта роль Победоносцева остается в тени растущего потока исследований его деятельности[4]. [Тесля, 2017; Полунов, 2010, 2016; Нуреева, 2012].

Основным американским корреспондентом Победоносцева был епископ Николай, с которым у обер-прокурора сложились близкие доверительные отношения.

[1] Тихон (патриарх; 1865-1925). Письма святителя Тихона: американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского / сост. А. В. Попов. — Санкт-Петербург: Сатисъ, 2010; Широков С.С., сост. Святитель Тихон — Патриарх Московский, Просветитель Северной Америки. Миссионерское служение и духовное наследие. — Москва: Центр миссионерских исследований, 2009; Одинцов М.И. Гудбай, Америка! (Письма православного миссионера). Из переписки епископа Аляскинского Иннокентия (Пустынского) и архиепископа Новгородского Арсения (Стадницкого) 1905 – 1908 гг. // Церковно-исторический вестник. 2008. № 15. С. 6–30 и др.

[2] Единственным известным нам исключением является письмо Николая Победоносцеву от 29 ноября 1893 г. Опубл. в: К.П.Победоносцев и его корреспонденты: письма и записки. С предисл. М.Н. Покровского. — Москва-Петроград: Государственное издательство, 1923 г. т.1, полутом 2. С. 982–984.

[3] Торжество освящения русского православного храма в Нью-Йорке // Прибавления к Церковным Ведомостям, 1902. № 50. С. 1775.

[4] К.П. Победоносцев в воспоминаниях современников, речах и письмах. — Москва, 2016; Тайный правитель России: К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки, 1886–1895. Статьи. Очерки. Воспоминания. — Москва, 2001. и др.

С первых дней служения того в Америке он всячески поддерживал его начинания, выделял его перед Св. Синодом и царским двором. Сказывалось, видимо, определённое родство душ, сходство консервативных политических взглядов и соответствие Николая образу «чисто русского православного человека», который был близок Победоносцеву. Епископ Николай, в свою очередь, дорожил расположением влиятельного сановника, видя в нём своего союзника и покровителя, постоянно обращаясь к нему за советами и поддержкой. Поэтому в их личной переписке отразилась вся жизнь заокеанской епархии с её заботами и нуждами.

Победоносцев содействовал назначению Св. Синодом Николая, до того — ректора Тифлисской духовной семинарии, — Преосвященным Алеутским и Аляскинским, состоявшемуся в октябре 1891 г. Епархия пребывала в плачевном состоянии: объективные трудности приспособления к новому статусу после продажи Аляски усугублялись проблемами с её руководством. После трагической кончины епископа Нестора (Засса) и шумного скандала вокруг епископа Владимира (Соколовского) в 1889 – 1890 гг. в Св. Синоде задумались даже о ликвидации епархии, и назначение молодого, энергичного и образованного священника, обладавшего к тому же административным опытом, давало последний шанс на её сохранение.

Михаил Захарович Зиоров родился в 1851 г. в г. Новомиргороде Херсонской губернии в семье местного протоиерея. Окончил Одесскую духовную семинарию, где обучался «наукам богословским, словесным, историческим, физико-математическим и языкам — греческому, латинскому и французскому»[5], затем, в 1875 г., Московскую духовную академию. После этого работал преподавателем, а затем инспектором в нескольких провинциальных духовных семинариях. В 1887 г. после пострижения в монахи был назначен ректором Могилевской духовной семинарии, а ещё через два года возглавил Тифлисскую духовную семинарию. Получив Высочайшее благословение, полное архиерейское облачение и митру из кабинета Его Императорского Величества, сорокалетний архиерей отбыл по месту нового служения[6].

Прибыв в США, еп. Николай первым делом совершил инспекцию православных приходов Аляски, где положение было особенно тяжелым. Он проехал двенадцать тысяч верст по морю и суше, посетив все приходы кроме трёх островных, куда не смог добраться из-за сильного волнения на море. Общий вывод, сделанный им в отчёте для Св. Синода, был, мягко говоря, не утешительным: «Из всего виденного и услышанного мною во время путешествия заключаю, что Аляскинская епархия находится в печальном положении». Духовенство опустилось: «за исключением ситкинского священника Владимира Донского все прочие решительно ничего не делают в пользу Православия: служат очень редко (только по воскресеньям днём — обедни), своих прихожан часто по несколько лет не навещают, вследствие чего многие родятся и умирают не миропомазанными и без Св. Причастия». «Священники и причетники вместо церковного дела занимаются посторонними занятиями, не имеющими отношения к их сану и положению. Церковное хозяйство ведётся из рук вон плохо… Происходя из креолов и служа очень долгое время в Торговой компании, клирики Алеутской епархии почти все в спайке с агентами Компании и потому совершенно равнодушно относятся к насилиям и грабежу, осуществляемым приказчиками и агентами компании». «Церковное пение в упадке — продолжалось в отчёте, — школы почти не существуют, а где есть школы — то в крайне печальном положении. Русский язык перестали преподавать, вследствие чего дети вырастают без понимания Православного богослужения».

Тем временем, «инославные миссии год от году умножаются и усиливаются на

[5] Послужной список Преосвященного Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского // Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф.796. Оп.178. 1897. Д.3549. Л.21.

[6] Богданова Т.А., Миронович А. Николай (Зиоров) // Православная энциклопедия. Т. 50. — Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. С. 322–323.

счёт Православия», местные власти их поощряют «в целях поскорее обамериканить население Аляски. А наше духовенство сидит, сложа руки. «Народ дичает от вашего духовенства», говорят мне американцы в оправдание своих действий. И это ничуть не вымысел: народ действительно в эти двадцать пять лет страшно одичал. Признаками этого служит свобода в блудливых отношениях мужчин и женщин; проституция в самых широких размерах распространилась по островам и на Аляске»; «к церковным обычаям охладели; постов вовсе не соблюдают — не только мирские, но и духовные». «Всё пошло вкривь и вкось, — подводил горестный итог епископ, — так что в двадцать пять лет всё, над чем так трудился Иннокентий и его сподвижники, пошло прахом… Если оставить дело в таком виде, как оно есть сейчас, то…через другие двадцать пять лет от Православия в Алеутской епархии останется только историческое воспоминание»[7].

Первопричину этого бедственного положения владыка Николай усматривал в уступке Аляски Америке, в результате чего «сравнительное ещё слабое» Православие в Америке было отдано «на произвол всех стихий американской культуры»: «Епископ и духовенство православное поставлены в разряд обычных янки, а потому и подвергнуты всем превратностям американской культуры…Чтобы быть в безопасности, русскому епископу надлежит всегда иметь наготове адвоката и особый фонд для ведения всяких процессов». При этом русское духовенство столкнулось с непосильной задачей — «обратить американцев в Православие». А для этого «необходимо, чтобы американцы перевернули вверх дном всю свою культуру, отказались от благ, с которыми они так свыклись и чем они так гордятся». Здесь Николай нащупал тот глубокий разрыв между православной и американской (преимущественно протестантской) культурой, который и по сей день ограничивает распространение православия в Америке. Православие с его верностью учению апостолов и семи Вселенских соборов, библейской моралью, аскетизмом, соборностью как принципом жизни мало совместимо с индивидуализмом, культом комфорта, свободой выбора и религиозным плюрализмом американской культуры [Печатнов, Печатнов, 2019: 85–88].

Ещё одной причиной, по мнению еп. Николая, была деградация православного духовенства. Оказавшись без надзора и попав в зависимость от Аляскинской торговой компании, оно пошло по лёгкому пути. «… Народился новый тип священника — приказчика Аляскинской торговой компании…кулака и эксплуататора самой низкой пробы». «Дети этого духовенства воспитались уже совершенно вне духа православной церкви и русской народности; они уже почти не говорят по-русски, по понятиям своим это уже совершенные американцы». В качестве примера епископ ссылался, в частности, на детей покойного священника П. Кедроливанского, вдова которого осталась в Америке, получая пожизненную пенсию за мужа в размере 1200 руб. золотом в год. Утрата веры и языка отцов — ещё одна проблема русской диаспоры в Америке, сохраняющаяся и по сей день.

Положение русской церкви в США осложнялось недружественной политикой местных властей, экспансией инославных конфессий и деятельностью уже упомянутой Аляскинской торговой компании — главной экономической силы на Аляске, в руках которой «и суды, и пресса, и адвокаты калифорнийские». На кого же православному духовенству опереться, если даже российские дипломаты не рвутся его защищать? «Много зла причинило Православной церкви в Америке и русское консульство в Сан-Франциско, — писал еп. Николай. — Посылаемые сюда консулы были людьми или совершенно без веры, или по меньшей мере не православные люди без всяких симпатий к церкви и государству». Епископ ссылался на скандал вокруг его предшественника Владимира, который

[7] По рапорту Преосвященного Алеутского с донесением о положении Алеутской епархии и о тех мерах, какие оказываются необходимыми для улучшения её состояния // РГИА. Ф.796. Оп.173 (1892 г.). Д.2762. Л.2–7.

консульство по указаниям российской миссии в Вашингтоне пыталось урегулировать с помощью юридического посредничества. «Между тем, русское посольство в Вашингтоне во всё это время ни единым словом не заявило о своём существовании, как будто его и не было в Америке»[8]. Владыка Николай, чьи симпатии были на стороне еп. Владимира, сгущал краски, но, так или иначе, тема критики пассивности российской дипломатии в защите православия в США будет и в дальнейшем одним из рефренов переписки епископа Николая с Победоносцевым.

Безрадостная картина, нарисованная епископом в его первом отчёте, вряд ли стала открытием для обер-прокурора Св. Синода. Он и до этого постоянно получал жалобы и тревожные сигналы от российского духовенства, дипломатов и частных лиц в Америке. Так, весной 1886 г. генеральный консул в Сан-Франциско А.Э. Оларовский напрямую обратился к Победоносцеву с просьбой отозвать иеромонаха Никиту, доходившего «в винном возбуждении» до белой горячки. «Благодаря слабости епископов…, — писал он, — приходы наши наполнены людьми безо всякого образования и по большей части нетрезвого поведения, и если мы не примем мер к удалению этих лиц, то мы окончательно загубим Православие в Америке»[9]. В то время епархия не имела епископа и текущее управление ею было возложено на члена Духовного правления в Сан-Франциско священника В. Вечтомова, который периодически отчитывался перед Св. Синодом о состоянии дел. Но и сам Вечтомов не отличался примерным поведением, и к тому же часто конфликтовал со своим клиром. «Скандалы в Русской церкви сделались «притчей во языцех» и скоро стыдно будет называться русским и православным», — писал Победоносцеву из Сан-Франциско врач-эмигрант из России, прилагая ядовитые вырезки из местных газет[10]. Попало к обер-прокурору и письмо простого старосты прихода Свято-Андреевской церкви на острове Киллисну И. Зубова (родом «из военного сословия», как отмечалось в клировой ведомости). Он сообщал о священнике этой церкви Соболеве, «неблагопристойное и нищенское поведение» которого сделало его посмешищем у местной публики. «Конечно, наш Соболев и тысячи таких соболевых есть и будут только тенью того, что нужно в таком далеко шагнувшем вперед краю, как Соединенные Штаты, — писал Зубов. — Американцы, видя наших необразованных, без достаточных средств сподвижников миссионерства, только смеются и говорят, что взять от нас индиан — дело одной минуты (имелось в виду обращение туземного населения в протестантство и католичество — *Авт.*). У них образование, школы и помощь, и деловая, и моральная, у нас же один и один как перст Обряд. Такие и тому подобные укоры приходится выслушивать ежедневно». Письмо заканчивалось слёзной просьбой: «Ваше превосходительство, ради Бога, давайте нам образованных людей, людей, кончивших академию, а то иначе борьба будет не равная»[11]. Много неприятностей доставил Победоносцеву и судебный скандал вокруг епископа Владимира в 1889 – 1890 гг., которого обер-прокурор неоднократно пытался отозвать в Россию вопреки сопротивлению Св. Синода. «Он столько напутал, что и не распутать», — писал он Николаю[12]. И всё же отчёт нового главы епархии, написанный, по признанию самого автора, «с болью в сердце и слезами на глазах», пронял Победоносцева. «Наша великая беда, — сокрушался он в письме еп. Николаю в январе 1893 г., — что нет почти нигде причтов благонадежных — везде пьяницы, развратники, воры. Против это-

[8] По рапорту Преосвященного Алеутского с донесением о положении Алеутской епархии и о тех мерах, какие оказываются необходимыми для улучшения её состояния // РГИА. Ф.796. Оп.173 (1892 г.). Д.2762.Л.2–7, 9.

[9] К.П. Победоносцеву (б.д.) // Архив внешней политики Российской империи. Ф.279/1. Оп.1. Д. 484. 1886 –1893 гг. Л.3–4.

[10] К.П.Победоносцеву, 2 июня 1885 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.129. Л.44.

[11] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, (б.д.) // РГИА. Ф.1574. Оп. 2. Д. 129. Л.11–12об.

[12] 11 января 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.11об.

го обвинения — горько — а сказать нечего»[13].

Преосвященный Николай в своём первом отчёте предложил для «врачевания недугов» русской духовной миссии целый комплекс мер. Необходимо было усилить поддержку епархии со стороны российских дипломатических миссий, «сменить всё наличное духовенство Алеутской епархии и заменить его новыми способными силами, с образованием, а главное — с добросовестностью и любовью к своему делу», начать готовить свои кадры священно-церковнослужителей из числа наиболее способных учеников местных приходских школ с их последующим доучиванием в сибирских и дальневосточных духовных семинариях, а в более отдалённом будущем — создать свою духовную семинарию в Америке («если бы, да кабы», вздыхал при этом епископ). Для помощи епархии в учреждении школ, богаделен и приютов он советовал создать в России миссионерское общество, а также организовать распространение православной литературы на туземном и английском языках, включая создание собственного печатного органа епархии. Для поправления дела, подводил итог епископ, «потребна сильная поддержка как со стороны церковной, так и гражданской власти России»[14].

Предложенная архиереем программа действий пришлась Победоносцеву по душе. Уже в январе 1893 г. он пишет Императору Александру III: «Из Америки получаются довольно часто любопытные известия. Слава Богу, в первый раз там явился епископ разумный и заботливый, и потому дело оживилось. Но его положение тяжелое, ибо людей надёжных почти совсем нет, и трудно найти здесь охотно желающих туда ехать. Много приходится распутывать и улаживать ошибок и упущений прежнего времени. Очень сожалею, что новый наш посланник (К.В. Струве — *Авт.*) не повидался со мною. Зато нахожу я большое подспорье в умном, образованном и любезном американском посланнике Уайте, с которым нередко вижусь»[15]. Обер-прокурор поддерживал личный контакт не только с основными российскими дипломатами в США, но и с посланником Уайтом, чтобы быть в курсе российско-американских отношений и оказывать влияние на положение заокеанской епархии.

Победоносцев стал главным ходатаем епархии и самого еп. Николая перед Св. Синодом и гражданскими властями России. В октябре 1893 г. он представил в Государственный Совет предложения архиерея Николая по созданию новых приходов и двух благочиний на Аляске (Ситкинской и Уналашкинской) «в видах надлежащего надзора за поведением клириков»[16], а также организации новых церковно-приходских школ в Ситке и Уналашке для подготовки младшего состава клира. Учебная программа этих школ должна была строиться по образцу российских двухклассных школ с дополнительным изучением английского языка и местных наречий, но с учётом «сравнительной тупости алеутов, колошей и эскимосов» процесс обучения предлагалось растянуть на четыре года плюс ещё год практических занятий для подготовки «порядочных чтецов и певцов для приходов». Для этих целей Победоносцев, следуя запросу еп. Николая, просил довести финансирование епархии с 52820 руб. до 74770 руб. в год[17]. Государственный Совет принял эти предложения, но не обошлось без межведомственной борьбы. «Министерство финансов хочет сократить тысяч на тридцать..., — писал Победоносцев владыке Николаю накануне рассмотрения вопроса в Государственном Совете, — но я не допущу этого, ибо в таком случае нечем было бы содержать церк-

[13] Там же. Л.11об – 12.
[14] По рапорту Преосвященного Алеутского с донесением о положении Алеутской епархии и о тех мерах, какие оказываются необходимыми для улучшения её состояния // РГИА. Ф.796. Оп.173 (1892 г.). Д.2762.Л. 9.
[15] К.П. Победоносцев. Письма к Александру III // Библиотека хроноса. — URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_p/pobed1893.html
[16] Церковные ведомости, 1894 г. № 11. С.105–108; РГИА. Ф.796. Оп.173 (1892 г.). Д.2762. Л.80.
[17] Изложение дела, 29 октября 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.76, Л.105–108об.

ви и причты целый год»[18]. Позиция обер-прокурора взяла верх: «Сегодня прошли благополучно в Государственном Совете штаты Алеутской епархии», — сообщал он еп. Николаю в декабре 1893 г.[19] В январе следующего года они получили Высочайшее одобрение.

Успешное начало американской миссии епископа Николая было отмечено орденом Св. Анны первой степени «во внимание к отличному усердному служению»[20]. Между Победоносцевым и вл. Николаем завязалась оживлённая личная переписка. Архиерей, обладавший зорким глазом и хорошим пером, посылал обер-прокурору и свои дневниковые заметки о поездках по епархии, которые тот начал публиковать в приложениях к главному синодальному органу «Церковные ведомости». Мало того, Победоносцев порой доводил эти заметки до сведения самого Императора Александра III. Так, весной 1893 г. он сообщал еп. Николаю, что поспешил отдать его рукопись в набор, «чтобы успеть Государю к его отдыху в Крыму»[21].

1893 г. стал важной вехой в американском служении владыки Николая и его отношениях с Победоносцевым. В тот год открылась знаменитая Всемирная выставка в Чикаго с активным участием в ней России. Епископ в ходе своей первой длительной поездки по континентальной Америке побывал на ней, оставив яркие заметки о выставке и своём путешествии [Печатнов, Печатнов, 2021: 15–18]. Победоносцев решил использовать выставку для оказания материальной помощи епархии. «В Чикаго будет наплыв русских, — писал он еп. Николаю в марте, — авось кто-нибудь из них поможет собрать пособие для нашей церкви». Обер-прокурор встречался с комиссаром российской экспозиции камергером П.И. Глуховским перед отъездом того в Америку, рассказав ему о нуждах Алеутской епархии. «Он человек недостаточно образованный, но ищет чести и богатый», — сообщал Победоносцев еп. Николаю об этой встрече, добавляя: «он человек русский»[22]. Старания обер-прокурора не пропали даром — Глуховский пожертвовал 1 тыс. руб. на строительство нового православного храма в Чикаго. Более скромные пожертвования сделали и другие российские гости на выставке. Предприимчивый Победоносцев придумал и другой способ помощи епархии. «Я написал вчера министру финансов о разрешении оставить вам выставочные вещи, а Министерству иностранных дел, чтобы консулу предписано было хранить их до вашего распоряжения, — пишет он Николаю в августе. — Но что можно ожидать от такого консула, каким по вашему отзыву является г. Таль!» Консул — остзейский барон Христиан Таль — не проявлял большого внимания к просьбам Николая, чем заслужил нелестные отзывы епископа в письмах обер-прокурору. «Поведение Таля приводит меня в негодование, — отвечал Победоносцев еп. Николаю. — Буду всячески стараться, чтобы его убрали… И здесь немного найдёшь людей, понимающих дело и потребности церковные». Оставшиеся экспонаты и интерьеры российской экспозиции «могли бы в умелых руках выручить значительные деньги, — подсказывал обер-прокурор. — Хорошо, когда бы нашёлся в Чикаго опытный и честный человек, кто бы за это дело взялся»[23]. В числе пожертвований устроителей выставки был красивый вестибюль с башней в виде колокольни, который украшал русский мануфактурный отдел, а

[18] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 1 декабря 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.35 об.
[19] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 3 декабря 1893 г. // Там же. Л.40.
[20] Послужной список Преосвященного Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского // РГИА. Ф.796. Оп.178. 1897. Д.3549. Л.30.
[21] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 13 марта 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.20.
[22] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 13 марта 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.21об; 29 апреля 1893 г. // Там же. Л.22. Ещё более нелестный отзыв об умственных способностях Глуховского дал другой участник российской делегации в Чикаго — кн. С.М. Волконский, читавший американцам лекции о русской культуре: «тупой, ограниченный и чванный». См.: Князь С.С. Волконский. Мои воспоминания. Часть вторая. Странствия // Литература и жизнь. — URL: http://dugward.ru/library/volkonskiy_m_s/volkonskiy_stranstviya.html#205
[23] 25 августа 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.30.

также большой колокол, висевший в выставочной часовне. Впоследствии этот колокол станет достопримечательностью чикагского православного храма. «Ко мне все без исключения относились со вниманием, почтением и предупредительностью, — заметил в своих записках о выставке епископ, — церковь посещали усердно, а иные даже обращались за особым религиозным утешением»[24]. «Приятно слышать, что от русских в Чикаго вы имели добрые впечатления», — отвечал обер-прокурор[25].

Ярким событием в рамках выставки стал Всемирный конгресс религий — первое официальное собрание представителей западных и восточных религиозных традиций, положившее начало всемирному межрелигиозному диалогу[26]. Оно было задумано и прошло в духе «уважения к тому духовно одинаковому, что есть в бесконечном разнообразии человеческой природы», как писал российский участник конгресса, внук знаменитого декабриста кн. С.М. Волконский в своей статье, опубликованной в либеральном «Вестнике Европы»[27]. Представители некоторых христианских деноминаций отказались участвовать в конгрессе, усмотрев в нём унижение христианства. В сложном положении оказался и еп. Николай, получивший приглашение от организаторов выступить на открытии конгресса с приветствием. Его смущало не только отсутствие полномочий со стороны Св. Синода, но и экуменическое звучание собрания. «Я лично не имел симпатий к этому конгрессу, записал он в своём опубликованном впоследствии дневнике, — ибо никак не мог себе уяснить ни его цели, ни способа к достижению сей неизвестной мне цели… я мог понять только одно, что хотят сочинить новую веру, общую для всех народов земного шара». Судя по отзывам, продолжал он, «во вновь сочиненной вере, скорее всего, следовало ожидать удержания только общих метафизических начал, как напр. идеи Бога, бессмертия души и пр., чем в собственном смысле догматов христианского вероучения»[28]. Своими сомнениями владыка Николай поделился с Победоносцевым, который также холодно отнёсся к этой идее. Хотя американский посланник Уайт убеждал его в том, что участие в работе конгресса может быть полезным для придания известности русской церкви, которую американцы не знают, обер-прокурор стоял на своём: «Но я в это не верю. Церковь наша может привлечь к себе не речами, а своим образом», — писал он еп. Николаю в апреле 1893 г.[29] «Это такое вздорное дело, что об участии в нём нечего думать серьёзно», — подытожил обер-прокурор в письме епископу накануне открытия конгресса[30]. Однако преосвященный Николай поступил более дипломатично: как отмечается в опубликованных материалах конгресса, в день его открытия он всё-таки появился в кулуарах и вскоре ушёл, сославшись на срочные дела по службе[31]. Задним числом владыка Николай утвердился в мысли о том, что православному священнослужителю было не место на конгрессе: «…было ли бы достойно исповедуемой им истины идти туда, где истина ещё предъявлялась как нечто искомое, а, следовательно, с опасностью быть зрителем, как эта же истина может быть оскорблена — даже поругаема!»[32]. Одобрил его поведение и обер-прокурор: «Что касается до религиозного конгресса, то благо вам и честь, что вы не приняли в нём участия». В качестве

[24] Прибавления к Церковным Ведомостям, 1894. № 15. С. 498.
[25] 25 августа 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.33.
[26] Ефанова В.Н. Всемирный парламент религий // Православная энциклопедия. Т. 9. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 662–663.
[27] См.: Князь С.С.Волконский. Мои воспоминания. Часть вторая. Странствия // Литература и жизнь. — URL: http://dugward.ru/library/volkonskiy_m_s/volkonskiy_stranstviya.html#205
[28] Прибавления к Церковным ведомостям, 1894, № 15. С. 496.
[29] 29 апреля 1893 г. // РГИА. Ф.1574.Д 247. Л.22об.
[30] 25 августа 1893 г. // Там же. Л.29.
[31] Namee M. The World's Parliament of Religions, 1893 // Society for Orthodox Christian History in the Americas (SOCHA). — URL: / https://orthodoxhistory.org/2010/05/11/the-worlds-parliament-of-religions-1893
[32] Прибавления к Церковным ведомостям, 1894, № 15. С. 497.

примера абсурдности подобных замыслов Победоносцев привёл полученную им из Нью-Йорка книгу «Единство в вере и гармония религий, основанные на Евангелие и Коране» антиохийского архимандрита Христофора Джибары. Автор был одним из участников конгресса и ярым проповедником единения христианства и ислама. «Когда одинаковые по своей сути Евангелие и Коран примирятся, примирятся и два великих народа — христиане и мусульмане, а с ними объединится и весь мир», — говорил он на съезде[33]. Эта несбыточная мечта православного экумениста осталась в истории как самый оптимистический план единения двух мировых религий. Сиро-араба Христофора хорошо знали в Москве, где он в 1879 – 1887 гг. возглавлял Антиохийское подворье [Алексеев, 1954: 58–65]. Его учеником и приемником в Москве стал знаменитый впоследствии архимандрит Рафаил, назначенный еп. Николаем настоятелем Сиро-Арабской миссии в Нью-Йорке, а преосвящ. Тихоном — епископом Бруклинским. В 1892 г. Джибара перебрался в Нью-Йорк, стал служить там православным священником и написал эту самую книгу. Для российских ревнителей православия подобные идеи казались опасной заразою. «…Идея о слиянии религий стала теперь модною, — особливо со времени выставки в Чикаго», — сетовал обер-прокурор еп. Николаю накануне нового 1894 года[34].

В это же время владыка Николай обнаружил ещё одну опасную затею, о которой поспешил предостеречь Победоносцева. В конце ноября он написал ему длинное письмо о местном «нигилисте Дементьеве» (писавшем в «Вестнике Европы» под псевдонимом Тверской), которого российский министр государственных имуществ А.С. Ермолов якобы пригласил на ответственную службу в Россию. Между тем, это человек «60-х годов», который «всеми силами души ненавидит нынешнего государя, веры никакой не признаёт и трое его детей до сих пор не крещены... знаком со всеми нигилистическими и анархистскими главарями. Убеждений самых крайних, ведёт громадную переписку со многими лицами в России во всех слоях общества». Окрестив Дементьева на основе личного знакомства «злым Хлестаковым», епископ с чувством заключил: «И вот теперь такую птицу вызывает русский министр в Россию и хочет вручить ему народное хозяйство с неограниченным правом и вне юрисдикции русского закона… Как русский, как епископ, я не могу быть равнодушен к этому, ибо знаю, что зовётся под прикрытием власти — гидра нигилизма в Россию и около самого Государя. Не дай Бог, чтобы повторились ещё когда-нибудь те ужасы, какими ознаменовались времена либеральных веяний наших либеральных министров». Владыко просил обер-прокурора «как-нибудь расстроить это дело», подсказывая, как можно уличить вызывающего подозрения министра: «Стоит только похвалить в присутствии Ермолова статью Тверского «Десять лет в Америке» — и он уловится на сию удочку»[35]. В этом письме, как на ладони, видна вся охранительная политическая философия Николая, роднившая его с Победоносцевым: смешанное со страхом презрение к либерализму и реформаторам — «шестидесятникам», стремление оградить Россию от тлетворного влияния Запада. Искренность и патриотическое рвение епископа несомненны, но в данном случае его страхи оказались преувеличенными, хотя обер-прокурор поблагодарил его за предупреждение и посочувствовал положению того в Америке: «Боже мой, сколько же этой дряни и этих злодеев скитается около вас в стране свободы!»[36].

Пётр Алексеевич Дементьев (Тверской) вовсе не был нигилистом или анархистом.

[33] Namee M. Fr. Christopher Jabara, the ultra-ecumenist // Society for Orthodox Christian History in the Americas (SOCHA). — URL: https://orthodoxhistory.org/2009/11/24/fr-christopher-jabara-the-ultra-ecumenist/

[34] 31 декабря 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Д.247. Л.37.

[35] К.П. Победоносцев и его корреспонденты: письма и записки. С предисл. М.Н. Покровского. — Москва-Петроград: Государственное издательство, 1923. т. 1, полутом 2. (Письма 1884 –1894) [4], 982–984 с.

[36] 31 декабря 1893 г. // РГИА. Ф.1574. Д.247. Л.37.

Либеральный русский помещик, бывший земской деятель и уездный предводитель дворянства в родной Тверской губернии, после убийства царя-реформатора Александра II перебрался в США, где занялся лесозаготовками и строительством железных дорог, став одним из основателей городов Санкт-Петербург и Одесса во Флориде. Одновременно он много писал об Америке для России, особенно — в «Вестнике Европы», правдиво и со знанием дела рассказывая о самых разных сторонах американской жизни [Мальков, 2009, 84–87]. Другой подозреваемый — Алексей Сергеевич Ермолов — к тому времени был только недавно назначен на министерский пост, но впоследствии стал одним из самых компетентных царских министров, членом Государственного Совета. Известный учёный-аграрник, член Императорской Академии Наук и ряда зарубежных академий, он создал первое в России министерство земледелия, положил начало курортному освоению черноморского побережья, написал основополагающий труд «Организация сельского хозяйства»[37].

Тем не менее, Победоносцев по совету Николая провёл своё собственное расследование, сообщив о нём следующее: «Вчера говорил с Ермоловым (разумеется, не показывая вашего письма и не упоминая о вас). Он удивился. Оказалось, что он о Дементьеве ничего не знает, а получил впечатление лишь от той статьи в Вестнике Европы и потому обратился к нему с предложением». «Разумеется, это действие Ермолова было необдуманным, — продолжал обер-прокурор, — хотя он уверяет, что справлялся о Дементьеве и ничего предосудительного о нём не слышал…Ермолову было неизвестно, что Дементьев эмигрант, записавшийся в гражданство Соединенных Штатов, так что он не сможет приехать в Россию, а если приедет, то будет задержан». Что касается статьи, «где он описывает свои похождения в Америке», то написано «складно и любопытно», признавал Победоносцев, «оно-то и подкупило Ермолова»[38]. После предостережения обер-прокурора Ермолов отменил приезд Дементьева, но тот ещё приедет в Россию в 1896 г., в том числе — для встречи с П.А. Столыпиным.

В декабре 1893 г. Победоносцев сообщил еп. Николаю о волнениях в его бывшей Тифлисской семинарии, студенты которой отказались посещать занятия, требуя расширения круга грузинской литературы и отстранения некоторых преподавателей — «семинария взбунтовалась», писал обер-прокурор. «Тяжко вам в Америке, правда, но не знаю, легче ли было бы в Тифлисе!»[39]. Скандал дошёл до Св. Синода, который постановил на время закрыть семинарию, исключить 87 участников волнений, а остальных допустить к продолжению учебы в других семинариях. В дальнейшем предписывалось принимать только тех слушателей, которые сдадут экзамены и «будут приняты начальством»[40]. Дополнительные заслоны мало помогут против неблагонадежных: в числе слушателей первого пореформенного набора 1894 г. окажется и Иосиф Джугашвили, познакомившийся с марксизмом в стенах семинарии.

В 1894 г. по инициативе еп. Николая, одобренной Св. Синодом, прошли торжества по случаю столетия православия в Америке. Этот юбилей получил весьма широкий резонанс в обеих странах и был умело использован епископом для моральной и материальной поддержки епархии [Печатнов, Печатнов, 2021: 18–20]. В конце октября еп. Николай совершил поездку в Вашингтон в связи с кончиной Императора Александра III. Преосвященный провёл заупокойное всенощное бдение, а наутро — литургию и торжественную панихиду, а также привёл к присяге сотрудников посольства, поклявшихся «верно и нелице-

[37] Ермолов Алексей Сергеевич // Большая Российская энциклопедия (в 35 т.) / гл.ред.Ю.С.Осипов. — Москва: Большая российская энциклопедия, 2004 – 2017. Т.9. — URL: http://knowledge.su/e/ermolov-aleksey-sergeevich

[38] 3 декабря 1893 г., 17 января 1894 г // РГИА. Ф.1574. Д.247. Л.37, 39–40, 42об.

[39] 3 декабря 1893 г. // Там же. Л.40 об.

[40] 31 декабря 1893 г., 5 января 1894 г .// Там же.Л.38, 43–43об.

мерно служить и во всём повиноваться» новому российскому самодержцу Николаю Александровичу. На литургии и панихиде присутствовали президент Г. Кливленд, члены его кабинета и дипломатического корпуса. На следующий день епископ в сопровождении российского посланника кн. Г.Л. Кантакузена был тепло принят в Белом доме президентом и его основными министрами. В подробном отчёте Победоносцеву владыка Николай писал, что, по словам государственного секретаря У. Гришэма, «он неоднократно получал от американского посланника в Петербурге Уайта самые лестные обо мне отзывы и равным образом и от Аляскинского правительства, что поэтому они очень дорожат мною и желали бы слышать от меня, как от компетентного лица, отзыв об Аляске и тамошних делах». Морской министр предложил помощь в путешествиях епископа по Аляске, а министр финансов «обещал запретить продажу хмеля и других суррогатов, которые употребляются туземцами для производства ликера и других хмельных напитков». Президент Кливленд просил подать ему записку о положении на Аляске и впредь, не стесняясь, писать ему напрямую. В заключение встречи президент, «вопреки этикету, проводил нас до дверей зала, любезно раскланявшись с нами. Наша служба, по его словам, произвела на него потрясающее впечатление (impressive)». «Из всего слышанного, — подвёл итог еп. Николай, — я заключил, что этим успехом мы исключительно обязаны Вам и никому более. Это Уайт с Ваших слов всё писал Президенту и Грешэму. Кантакузен только руками разводит и удивляется всему, не подозревая сути дела». В заключение епископ сообщил и другие добрые вести — стремление епископалов[41] к соединению с русской церковью, рост интереса к православию в Америке, благоприятные отзывы о нём американской прессы. «Дела наши в Вашингтоне и здесь стоят очень хорошо», — заключил он[42].

Отчёт епископа произвёл впечатление на Победоносцева. «Прочитать бы в присутствии Св. Синода» — начертал он на его титульном листе. Обер-прокурор тяжело переживал кончину своего любимого царя, на которого имел большое влияние со времени, когда тот был цесаревичем. «Опустили в могилу Государя, — записал он в своём дневнике. — Я был на последнем дежурстве у гроба»[43]. «Скорбная весть о кончине Государя нашего вызвала вас в Вашингтон и дала случай к свиданию вашему с президентом», — отвечал он владыке Николаю. На фоне теплого приема в Белом доме и участия американского посланника в Петербурге пассивность российского посольства выглядела особенно заметно. «Радуюсь, — продолжал обер-прокурор, — но не прискорбно ли, что наша дипломатия идёт в хвосте каждого явления важного и полезного для России! Спасибо Уайту…»[44].

Несмотря на успехи своей миссии, еп. Николай продолжал сталкиваться с серьёзными трудностями. Главной проблемой и одной из центральных тем его переписки с обер-прокурором оставалась проблема кадров. «Самая существенная проблема — в людях, — писал Победоносцев владыке Николаю в мае 1893 г. — Надо их выбрать, снарядить и отправить»[45]. В самом деле, проблема подбора достойных священнослужителей, по общему мнению, являлась ключевой для судьбы епархии, и не случайно епископ поставил первой задачей радикальное обновление клира. Но где взять достойных, образованных и мотивированных священников? Их не хватало и в самой России, что же говорить об Америке? Мало кто хотел ехать на край земли,

[41] Имеется в виду Епископальная церковь США — протестантская церковь англиканского происхождения, отличавшаяся элитарным составом приверженцев и стремлением к диалогу с другими христианскими деноминациями, включая православие.

[42] Его Высокопревосходительству Обер-прокурору Св.Синода К.П.Победоносцеву, 3/15 ноября 1894 г. // РГИА. Ф.796. Оп.174. Д.3093. Л.27–29.

[43] Дневниковые записи Победоносцева К.П. 7 ноября 1894 г.// РГИА. Ф.1574. Оп.1.Д.2а. Л.22об.

[44] 3 декабря 1984 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2.Д.247.Л.58.

[45] Там же. Л.26.

особенно — в суровые условия Аляски, где многие приходы годами оставались без священников, ибо даже монашествующие священнослужители не хотели «идти страдать среди ужасов ледяного царства и самых невозможных условий жизни», как говорилось в одном из отчётов епархии. А те, кто приезжал, были часто не готовы к миссионерской работе, не знали местных обычаев и наречий, и общались с прихожанами через переводчика [Капалин, 2009: 355]. Частично этот кадровый голод восполнялся (особенно на уровне младшего звена) за счёт местных кадров из числа туземцев и креолов — потомства смешанных браков с русскими поселенцами времён российского владения Аляской. Но эти люди, как правило, были мало образованы, имея за плечами в лучшем случае Ново-Архангельскую духовную школу в Ситке или приходскую школу при кафедральном соборе в Сан-Франциско. «Крайне затруднительно было привлекать сюда достойных священнослужителей из России, — писал во Всеподданейшем отчёте о состоянии епархии накануне прибытия туда еп. Николая обер-прокурор. — Местный клир пополнялся большей частью из случайных пришельцев, из коих многие по образованию своему и по нравственным качествам своим не отвечали духовных потребностям паствы, а иные под влиянием среды, преданной материальным интересам, дошли до забвения своего пастырского долга»[46].

Были и другие причины, отвращавшие российское духовенство от службы в Америке: чуждая многоконфессиональная среда, проблема языка (английский мало знали и мало изучали в семинариях и академиях), пониженный социальный статус православных священнослужителей по сравнению с их привилегированным положением в Российской империи. Сказывалась и разница в доходах: хотя в Америке священники получали от Синода гарантированное жалованье, они не имели сравнимых доходов от приходов.

Кадры священно-церковнослужителей для епархии (как и для других зарубежных церквей) подбирались Св. Синодом из числа рекомендованных кандидатов или добровольцев — так называемых «охотников». Большую часть обеих категорий составляли выходцы из церковной среды — дети священнослужителей с отдельными вкраплениями представителей других социальных слоев [Кудрявцева, 2017: 15–16]. На должности священников, как правило, назначались выпускники духовных академий или в крайнем случае семинарий. Формальные рекомендации отнюдь не гарантировали качество отбора, как хорошо понимали наши корреспонденты. «Увы, на эти отзывы нельзя положиться, — писал обер-прокурор епископу весной 1894 г. — …Люди не затрудняются скривить своё собственное сознание и хвалить заведомо плохого человека, лишь бы устроить его или не повредить ему»[47].

Свои проблемы были и с «охотниками», то есть желающими получить место. Многие из них, как писал впоследствии преемник еп. Николая Преосвященный Тихон (Беллавин) просились в Америку из праздного любопытства — «посмотреть столь расхваленный «Новый свет»[48]. Другие были не пристроены и искали хоть какого-то места. «Вчера получена от Вас целая куча прошений к Вам от разных неудачников, — продолжал в вышеупомянутом письме Победоносцев. — Потребна большая осторожность»[49]. Настороженность в отношении «охотников» сквозит и в других письмах обер-прокурора. «Сегодня Саблер (В.К. Саблер — товарищ обер-прокурора — *Авт.*) получил письмо от о. Климента, Ректора Московской семинарии, о трёх охотниках из молодых людей, которых он весьма рекомендует — хотят на места псаломщиков, — пишет он еп. Николаю осенью 1893 г. —

[46] Всеподданейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству Православного Исповедания за 1890 и 1891 годы. — Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1893. XIV. — С. 321.
[47] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 29 апреля 1894 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.47 об.
[48] Попов, 2010: 31.
[49] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 29 апреля 1894 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.47.

Что касается до вологодских охотников, которых целый список, то все они, по полученным сведениям, оказываются неудачниками»[50]. Или ещё через год: «Целая куча прошений о приеме к Вам, особенно из Рязани, но надобно иметь большую осторожность с этими просителями, по большей части из неудачников. Мы собираем об них справки, но желательно знать, сколько людей Вам теперь нужно и какие люди»[51].

Победоносцев взял на себя хлопотную роль основного кадровика епархии, руководившего подбором и оформлением кадров для США. Он стремился лично познакомиться с претендентами для определения их пригодности. «С кандидатами-добровольцами всегда трудно, большой частью оказываются неудачной дрянью, — пишет он владыке Николаю в конце 1894 г. — Двоих рязанских рекомендуют, но мы думаем вызвать их сначала на испытание»[52]. Обер-прокурор постоянно писал Николаю о прохождении тех или иных кандидатур, сроках и условиях их командирования, которые приходилось согласовывать с МИД и Министерством финансов. Дипломатическое ведомство заведовало выдачей заграничных паспортов, о которых велась отдельная переписка со Св. Синодом[53]. Министерство финансов занималось выплатой подъёмных пособий и прогонов. Обер-прокурор регулярно информировал владыку Николая об оформлении новых назначенцев. Так, в мае 1893 г. он пишет епископу: «Теперь на руках Васильев (из офицеров), скоро выедет Мосляровский…Модестов ещё не получил денег от Министерства финансов. Пустяковский был в Киеве и туда перевели ему денег, но оказывается, что он выехал в Вологду»[54]. Дело осложнялось тем, что обер-прокурор, несмотря на свой высокий статус министра и члена Государственного Совета (око государево), как представитель светской власти находился в непростых отношениях с духовенством Синода и потому не всегда способен был отсеять даже явно не подходящих кандидатов. «Вот на днях приходил некто Попков из Вологды, совсем неучёный, но уже назначен Синодом, и пришлось отправить его», — пишет он еп. Николаю в мае 1893 г.[55]

Важную роль в подборе кадров священнослужителей играл и сам епископ. Некоторых кандидатов он знал по совместной учебе и служению на юге России и в Грузии. Анализ обновлённого состава епархиального клира по состоянию на 1896 г. и переписки Синода с МИД о выдаче загранпаспортов показывает, что большую часть новобранцев составили выходцы из близких владыке Николаю Киевской, Херсонской, Одесской и Полтавской губерний.

Особенно «урожайным» в этом отношении выдался 1895 г., когда еп. Николай по прошению находился в отпуске в России и использовал его для подбора новых священнослужителей. Среди них был послушник Киево-Печерской Лавры, выпускник Киевской духовной семинарии Федор Пашковский, назначенный вл. Николаем псаломщиком Джексоновской церкви в Калифорнии. Впоследствии он далеко продвинется по церковной иерархии и в 1930-х гг. станет митрополитом всея Америки и Канады Феофилом. Особое место в наборе 1895 г. занимают Иоанн Кочуров, Александр Хотовицкий и Илья Зотиков. Все они к тому времени только что закончили Санкт-Петербургскую духовную академию и были отобраны Николаем во время пребывания в столице империи. Иоанн Кочуров — сын потомственного священника Рязанской епархии, был рукоположен еп. Николаем летом 1895 г. и назначен вторым священником православного храма в Чикаго вместо Василия Бурова («родом из крестьян»), который вызвал неудовольствие епископа тем, что без разрешения посещал занятия в Чикагском университете. По-

[50] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 15 октября 1894 г. // Там же. Л.30 об.
[51] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 13 августа 1894 г. // Там же. Л.49 – 49 об.
[52] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 3 декабря 1894 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.59.
[53] РГИА. Ф.133. Оп.470. Д..22-27.
[54] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 29 апреля 1894 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.47 об.
[55] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 26 мая 1893 г. // Там же. Л.26.

бедоносцев с самого начала заподозрил в крестьянском сыне что-то неладное. «Посмотрите его, он несколько странный, — писал он епископу в конце 1894 г., — но думаю, что может быть употреблён с пользою. Язык знает, читает много, упражнялся (в том числе заграницей) в обращении атеистов и говорит, что с успехом». Буров остался в Америке и закончил Чикагский университет, дальнейшая его судьба неизвестна[56]. Кочуров же скоро станет самым популярным православным проповедником в Чикаго[57].

Александр Хотовицкий — сын протоиерея из Житомира, приехал в Нью-Йорк священником местной домовой церкви. Он сменил священника Е. Балановича, рекомендованного самим Победоносцевым. «…Приискали мы вам священника с дьяконом, которые могут быть вам очень полезны, — писал епископу сановник. — Священник Баланович, умный и деятельный, южного происхождения, знает малороссийскую речь и немецкий язык… говорит хорошо, был здесь священником на Чёрной речке. При нём диакон — прекрасный. Мы вели с ними переговоры… Оба совершенно трезвые»[58]. Однако вскоре после прибытия в Нью-Йорк Баланович под влиянием группы прихожан повздорил с главной покровительницей нью-йоркского прихода американкой русского происхождения Б. Макгахэм, которая подала на него в суд. До процесса дела не дошло, но Баланович был вынужден вернуться в Россию[59]. «Крайне печально приключение с Балановичем», сокрушался о своём протеже Победоносцев в письме владыке Николаю. Обер-прокурор был в курсе всех деталей скандала и винил в происшедшем священника, который не смог разобраться в атмосфере Нью-Йорка, «преисполненного всяческих вздоров, сплетен и пересудов, хуже уездного города в глуши России». «Не похвалю и госпожу Макгахэм, — добавлял он, — которая, будучи русскою, дала уговорить себя к предъявлению судебного иска на русского священника»[60].

Впоследствии о. Александр Хотовицкий станет одним из создателей и настоятелем нового православного Свято-Николаевского храма в Нью-Йорке, редактором первого епархиального журнала «Американский православный вестник», а после отъезда владыки Николая — первым сподвижником епископа Тихона в Америке. Сын священника, служившего в Финляндии, Илья Зотиков начинал псаломщиком, а затем стал вторым священником в том же Свято-Никольском храме. По возвращении в Россию оба друга продолжили службу в храме Христа Спасителя при патриархе Тихоне, вместе сидели в Бутырской тюрьме, а в 1930-х гг. были расстреляны как «тихоновцы» и враги народа. Печальная судьба ждала и о. Иоанна Кочурова. Вернувшись к служению в Царкосельском храме, он в ноябре 1917 г. попытался с помощью крестного хода предотвратить кровопролитие между большевиками и наступавшими отрядами Юденича, и был зверски убит красноармейцами. Его трагическая гибель стала живой иллюстрацией к известным строкам Максимилиана Волошина о гражданской войне:

А я стою один меж них
В гудящем пламени и дыме
И всеми силами своими
Молюсь за тех и за других…

Ныне Александр Хотовицкий и Иоанн Кочуров причислены к лику новомучеников Русской православной церкви, причём о. Иоанн оказался первым пострадавшим от большевиков священномучеником — т.е. мучеником, имеющим священный сан. К этой славной когорте подвижников при-

[56] Namee M. More on Fr.Basil Bouroff of Chicago // Society for Orthodox Christian History in the Americas (SOCHA). — URL: https://orthodoxhistory.org/2010/12/09/more-on-fr-basil-bouroff-of-chicago/
[57] Namee M. St.John Comes to Chicago, 1895// Society for Orthodox Christian History in the Americas (SOCHA). — URL: https://orthodoxhistory.org/2010/11/02/st-john-comes-to-chicago-1895-2/
[58] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 3 января 1895 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.61-61 об.
[59] Namee M. A Russian Church in New York, 1895 // Society for Orthodox Christian History in the Americas (SOCHA). — URL: https://orthodoxhistory.org/2009/10/20/a-russian-church-in-new-york-1895/
[60] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 30 января 1896 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.72 об.

надлежал и призванный еп. Николаем священник Иаков Корчинский — сын мещанина Киевской губернии, закончивший помимо духовной семинарии фельдшерское училище. Он прошёл длинный путь подлинно миссионерского служения на Аляске и Гавайях, в Канаде и Австралии, а после возвращения на родину был расстрелян в 1941 г. в возрасте 80 лет.[61] У владыки Николая было чутье на достойных священнослужителей.

В отчёте о состоянии и епархии за 1896 г. епископ подвёл итог проделанной кадровой работе: «В последние пять лет духовенство Алеутской епархии, за исключением двух-трёх человек, почти всё заменено новыми лицами, и преимущественно из лиц Российского духовенства»[62]. Анализ приложенной к отчёту клировой ведомости подтверждает, что владыке Николаю действительно удалось радикально обновить личный состав своих подопечных: по состоянию на 1896 г. при нём были назначены 18 из 25 штатных священников и 15 из 18 штатных псаломщиков, причём обновление клира продолжалось и после 1896 г.[63].

«Поголовное изгнание прежнего духовенства» (по словам самого еп. Николая) порождало немало обиженных, которые мстили епископу интригами и доносами, адресованными в том числе и Победоносцеву. Но обер-прокурор, зная цену таким писаниям, отправлял их в корзину. «Чистка рядов» оборачивалась и другими проблемами, включая трудоустройство отозванных из Америки священнослужителей. «Очень многие…оказываются негодными и к нам возвращаются, а мы здесь не знаем, что с ними делать», — жаловался еп. Николаю Победоносцев[64]. Некоторые из возвращенцев пытались выпросить себе новое место ещё до откомандирования. Особенно докучал Победоносцеву чикагский священник македонского происхождения, бывший униат Амвросий Вретта, которого епископ планировал уволить за слабость к спиртному. «А вот ещё грозится приехать к нам негодяй Вретта, — писал обер-прокурор своему корреспонденту в ноябре 1896 г. — Вам надлежит от него избавиться и поскорее выпроводить. Но куда здесь девать этого негодяя?»[65] Даже в таком благом начинании еп. Николая, как посылка в Россию для доучивания выпускников приходских школ на Аляске, порой случались срывы. «Беда нам от присланных вами сюда на обучение инородцев, — сетовал Победоносцев Николаю летом 1898 г. — В семинариях оба оказались негодными и истеричными по нраву, а учиться не хотят вовсе. Одного уже отправили и пришлось издержать на него 750 руб. Теперь и другого отправлять. Убыток немалый»[66].

В обновлении клира возникали и более неожиданные ситуации. Уже в конце своего правления Николай присмотрел нового кандидата для ситкинской школы на Аляске по фамилии Дашкевич. Кадровики Св. Синода быстро взялись за его оформление. Дальнейшее развитие событий красочно описывается в письмах Победоносцева. «…Вам понравился молодой учитель Симферопольского училища и вы выбрали его на Ситку, — писал обер-прокурор Николаю. — И мы было радовались. И постригли его туда и посвятили! ... Но вот что случилось. Получено мною секретное (подчёркнуто в тексте — *Авт.*) известие, что молодой этот монах Антоний в декабре послал отсюда письмо ко Льву Толстому, в коем, приветствуя его как учителя любви, просит осчастливить его, приняв на себя звание попечителя над ситкинскими школами». Хотя великий писатель к тому времени ещё не был отлучён от православной церкви, его религиозно-проповедническая деятельность вызывала возмущение в церковных

[61] Священномученик-миссионер протоиерей Яков Корчинский // Russian Orthodox Church in Canada. — URL: https://www.orthodox-canada.com/ru/russkiy-svyashhennomuchenik-missioner-protoierey-iakov-korchinskiy/
[62] Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1896 год // РГИА. Ф.796. Оп.178. 1896 г. Д.3549. Л.3–6.
[63] Клировая ведомость Алеутской епархии, составленная в 1896 г. // Там же. Л.41–161.
[64] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 19 ноября 1896 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.86 об.
[65] Там же.
[66] 15 июня 1898 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.128 об.

кругах. Главным идейным антагонистом Толстого был Победоносцев, пристально следивший за его борьбой с церковью. Видимо, переписка проходящего испытательный срок молодого монаха находилась под церковной цензурой. На дознании в Синоде, по сообщению Победоносцева, Антоний, «желая выкрутиться», ссылался на то, «что имел в виду получить от Толстого денежную помощь», хотя перехваченное письмо этого не подтверждало. В нём автор самым почтительным образом призывал графа стать «благотворителем русского народного просвещения» в Америке, где имя его пользовалось «такой широкой известностью». Стремление Антония осенить аляскинские школы именем великого писателя было вполне понятным, но вызвало резкую реакцию обер-прокурора. «Жду Вашего отзыва, — заключал он своё письмо к епископу. — Не думаю, что после такого поступка вы пожелали пустить его в Ситку»[67]. В Синоде уже готовились отправить новоявленного монаха в Новый Афон. Первой реакцией еп. Николая было отказаться от провинившегося, и он поспешил сообщить об этом Победоносцеву телеграммой на ломаном английском, которую образованный обер-прокурор смог расшифровать. Но затем, получив покаянное письмо от самого Антония, епископ смягчился и упросил Победоносцева всё-таки послать того в Америку. Тот нехотя согласился, сетуя на заблудшие молодые умы, растущие «без умственной дисциплины, без разумного и сердечного руководства… Этому несчастнику никто не растолковал, что такое Лев Толстой! ...Если он читал Толстого, то должен был видеть, что этот человек кощунственно отрицает Церковь, её храмы и Евангелие, и проповедует безумную анархию мысли и дел… Мудро сказано: Sunt lacrimae Rerum!»[68]. В дальнейшем «несчастник» Антоний исправно служил на Аляске, став смотрителем Иннокентиевской миссионерской школы и настоятелем Архангело-Михайловского собора в Ситке [Ефимов, Ласаева, 2012, 562]. И здесь чутьё не подвело еп. Николая.

Несмотря на сохранявшиеся проблемы, состояние епархии при Преосвященном Николае заметно улучшилось. Подводя итоги пяти лет своего управления, епископ докладывал Св. Синоду: «Состояние епархии можно назвать в целом удовлетворительным. …Число членов Православной Церкви постоянно увеличивалось приращением новых членов — через обращение из унии, папизма и язычества. Сознание прежде обращенных в Православие всё более и более просветлялось учением Церкви и освящением святыми таинствами». Приводилась и главная тому причина: «Замена прежнего, расшатанного в вере и нравственности, запутавшегося в интригах и всякой лжи духовенства новым, прибывшим из России, имела благотворное влияние на умственно-нравственное состояние епархии»[69]. Помимо кадрового обновления, реформы системы школьного образования и расширения финансирования епархии, еп. Николай добился создания первого епархиального печатного органа — «Американского православного вестника», который сыграл важную роль в распространении православия в Америке и до сих пор является одним из основных источников в изучении его истории. Победоносцев не только одобрил этот отчёт, но и положил его в основу американского раздела своего «Всеподданейшего отчета» по ведомству православного исповедания за 1896 – 1897 гг. Обер-прокурор особо отметил вклад «Американского православного вестника», идею которого поддерживал с момента её возникновения, давая советы еп. Николаю по содержанию и продвижению журнала. «Несмотря на краткость времени своего существования, — подчёркивал он, — Вестник успел заинтересовать общества — как здешнее, так и

[67] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 20 января 1898 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.112–113.

[68] Его Преосвященству Епископу Алеутскому и Аляскинскому, 7 апреля 1898 г // Там же. Л.122 об. В конце — фраза из Вергилия (Энеида I. 461): «Есть слёзы для бед».

[69] Отчёт о состоянии Алеутской епархии за 1896 год // РГИА. Ф.796. Оп.178. 1896 г. Д.3549. Л.3–6.

европейское. Он рассылается во все университеты Соединенных Штатов, в Европе во все наши посольства и миссии, а также в Россию — некоторым иерархам, в академии, семинарии и т.п. Статьи его перепечатываются как в заграничных газетах, так и русских»[70].

Начиная с 1895 г. Преосвященный стал проситься назад в Россию, ссылаясь на первоначальную договорённость и состояние здоровья, но обер-прокурор и Св. Синод не хотели лишаться проверенного и успешно трудившегося архиерея. Роль главного уговаривающего взял на себя Победоносцев. Он входил в положение епископа, но апеллировал к его значимости для американского православия и чувству ответственности: «Знаем и чувствуем, как Вы устали. Но тоже чувствуем, что без вас рухнет всё церковное здание в Америке. Хорошо, если бы можно было вам приехать сюда для отдыха и опять вернуться. Кого мы найдем вам на смену?»[71]. По рекомендации обер-прокурора Св. Синод предоставил еп. Николаю пятимесячный отпуск, во время которого он не раз встречался с Победоносцевым и много занимался поиском новых священнослужителей. Вскоре после возвращения в Америку владыка снова стал поднимать вопрос о возвращении своём в Россию, мотивируя тем, что дела в епархии налажены и могут быть без ущерба переданы преемнику. «Радуюсь добрым вестями от вас, — отвечал сановник, — но не говорите, что всё устроено и может идти собою. Увы! Мы видим ежедневно, как при отсутствии нужного человека во главе всё дело разрушается». Победоносцев нашёл и более прагматичные доводы: «В Америке при всех тяготах вы пользуетесь свободою действия (подчёркнуто в тексте — *Авт.*), коей не можете иметь в своём отечестве, где в борьбе с людьми и учреждениями много теряем. Я думаю, что здешняя работа заставила бы вас вздохнуть об Америке!»[72]. К этому добавлялись трудности с подысканием достойного места в России — «…Куда вы попадете, на какую кафедру, в какую обстановку, тоже заранее знать невозможно», — предупреждал обер-прокурор[73]. В итоге владыка Николай оставался в Америке до осени 1898 г., когда его сменил достойный преемник еп. Тихон (Беллавин) — будущий Патриарх Московский и всея Руси.

К концу пребывания в США переписка еп. Николая с Победоносцевым идёт по нисходящей. Проблемы епархии в ней всё больше уступают место другим темам: общему состоянию церкви, ситуации в Св. Синоде и общественном мнении в России. Настрой обер-прокурора становится всё мрачней: в обществе нарастает «смута» под влиянием «интеллигенции земской и газетной», а наверху не хватает «твердости мысли и властного слова», пишет он владыке Николаю в начале 1898 г. «У нас всё уходят старые люди, а новых нет на смену. Оскудели мы страшно, и людьми, и разумом, и волей»[74]. Оскудение охватило и сам Св. Синод. Победоносцев откровенно рассказывает о жалком состоянии его старших членов: «Иерархи наши дряхлеют. Первоприсутствующий (Палладий, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, первое лицо Синода — *Авт.*) впал в какое-то нервное расстройство, производящее иногда расстройство речи», «Московский (Сергий, митрополит Московский и Коломенский — *Авт.*) ослаблен сердцем, отягощён водянкою… настолько слаб, что можно опасаться за него ежедневно», «Киевский (Иоанникий, митрополит Киевский и Галицкий — *Авт.*) бодрее прочих, но и он ослабел. Вот наше состояние. Судите, как трудно направлять и вершить дела»[75]. Падало влияние и самого Победоносцева, не сумевшего приспособиться к условия нового царствования.

[70] Всеподданейший отчет Обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству Православного Исповедания за 1896 и 1897 годы. — Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1899. XI. – С. 160–166
[71] 11 января 1895 г. // РГИА. Ф.1574. Оп.2. Д.247. Л.63.
[72] 17 декабря 1896 г.// Там же. Л.88об.
[73] 19 апреля 1897 г. // Там же. Л.97об.
[74] 18 февраля 1898 г., 19 Ноября 1896 г.// Там же. Л.116–116об, 87об.
[75] 9 января 1898 г. // Там же. Л.109.

В сентябре 1898 г. владыка Николай вернулся, наконец, в Россию, получив кафедру епископа Симферопольского и Таврического. На основе сделанного им Преосвященный Тихон приведет заокеанскую епархию к вершине её развития. Епископ Николай получит ещё более высокие и ответственные должности — архиепископство и Варшавская кафедра, членство в Государственном Совете (представителем от духовенства), — и окончит земную жизнь накануне крушения Российской империи. Победоносцев же ненадолго переживёт первую русскую революцию и октябрьский манифест 1905 г., ограничивший власть самодержавия. Его последним письмом Николаю было поздравление с назначением того в Крым.

Проведённый анализ переписки К.П. Победоносцева с еп. Николаем (Зиоровым) не оставляет сомнений в том, что она является важным источником по истории Алеутской и Северо-американской епархии Русской православной церкви, а также в определённой мере отражает историю православной церкви в самой России. Эта переписка также проливает новый свет на личности обоих корреспондентов, которых объединяло ревностное служение Русской православной церкви и консервативно-охранительные взгляды.

Список литературы:

Акимов Ю.Г. Алеутская и Аляскинская епархия РПЦ, российские власти и распространение православия в Северной Америке в конце XIX века // Американский ежегодник. — 2020. — № 2020. — С. 206–216.

Акимов Ю.Г., Минкова К.В. Переход в православие эмигрантов-униатов в США в 1891 –1892 гг. и Святейший Синод РПЦ // Вопросы истории. — 2018. — № 1. — С. 160–170.

Алексеев А. Антиохийское патриаршее подворье в Москве // Журнал московской патриархии. — 1954. — № 6. — С. 58–65.

Галкина Е.В. Распространение православия в русской Америке в конце XVIII – середине XIX в. // Гуманитарные и юридические исследования. — 2018. — № 1. — С. 26–29.

Ефимов А.Б., Ласаева О.В. Алеутская и Северо-Американская епархия при святителе Тихоне. — Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. — 598 с.

Капалин м. К. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. — Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2009. — 608 с.

Кострюков А.А. Дарование автокефалии Православной Церкви в Америке в свете документов церковных архивов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. — 2016. — № 3. — С. 93–103. https://doi.org/10.15382/sturII201670.93-103

Кудрявцева Е. П. Российские посольские церкви и священнослужители при Николае I // Вестник МГИМО Университета. — 2017. — № 6. — С. 7–19. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2017-6-57-7-19

Мальков В.Л. Россия и США в XX веке: очерки истории межгосударственных отношений и дипломатии в социокультурном контексте. — Москва: Наука, 2009. — 495 с.

Нуреева С.В. К.П. Победоносцев о духовной основе государства и права // Актуальные проблемы российского права. — 2012. — № 2. — С. 11–19.

Павлов Н.В. К.П. Победоносцев о народном представительстве в России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Юридические науки. — 2008. —№ 2. — С. 12–17.

Печатнов В.В., Печатнов В.О. Русский епископ в Америке «позолоченного века» // Вестник МГИМО-Университета. — 2021. — Т. 14, № 1. — С. 7–30. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2021-1-76-7-30

Печатнов В.О., Печатнов В.В. Православная Америка: прошлое и настоящее // США и Канада: экономика, политика, культура. — 2019. — Т. 49, № 8. — С. 75–91. https://doi.org/10.31857/S032120680005968-8

Полунов А. Ю. Протестантизм и католичество в оценках «русского Торквемады: к вопросу о религиозных воззрениях К. П. Победоносцева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2016. — № 5. — С. 24–32. https://doi.org/10.15382/sturI201667.24-32

Полунов А.Ю. К.П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. — Москва: РОССПЭН, 2010. — 374 с.

Светлова Н.Е. К. П. Победоносцев и церковно-приходские школы России // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. — 2018. — № 49. — С. 59–68. https://doi.org/10.15382/sturIV201849.59-68

Тесля А. Русский консерватор: о системе политических воззрений К. П. Победоносцева 1870-1890-х годов // Социологическое обозрение. — 2017. — Т. 16, № 1. — С. 151–172. https://doi.org/10.17323/1728-192X-2017-1-151-172

References:

Akimov, Y. G. (2020) 'Aleutian and Alaskan Diocese of the Russian Orthodox Church, Russian Authorities, and the Propagation of Orthodoxy in North America in the Late 19th Century', *American Yearbook,* (2020), pp. 206–216. (In Russian).

Akimov, Y. G. and Minkova, K. V. (2018) 'Transition of the Uniate Emigrants in the USA to Orthodoxy in 1891 – 1892 and the Holy Synod of the Russian Orthodox Church', *Voprosy istorii,* (1), pp. 160–170. (In Russian).

Alexeev, A. (1954) 'Antiokhiiskoe patriarshee podvor'e v Moskve [Antiochian Patriarchal Metochion in Moscow]', *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii,* (6). pp. 58–65 (In Russian).

Efimov, A. B. and Lasaeva, O. V. (2012) *Aleutskaja i Severo-Amerikanskaja eparchija pri svjatitele Tichone[The Aleutian and North American Diocese under St. Tikhon].* Moscow: PSTGU Publ. (In Russian).

Galkina, E. (2018) 'Spread of Russian America Orthodoxy at the End of 18th – First Half of 19th Centuries', *Gumanitarnye i ûridičeskie issledovaniâ,* (1), pp. 26–29. (In Russian).

Kapalin, K. (2009) *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov na Aljaske do 1917 goda [The Russian Orthodox Church in Alaska before 1917].* Moscow : OLMA Media Grupp. (In Russian).

Kostryukov, A. (2016) 'Granting of Autocephaly to Orthodox Church in America in the Light of the Documents of Church Archives', *St.Tikhons' University Reviews,* 70(3), pp. 93–103. (In Russian). https://doi.org/10.15382/sturII201670.93-103

Koudryavtseva, E. P. (2017) 'Russian Embassy Churches and Priest During the Reign of Nicholas I', *MGIMO Review of International Relations,* 6(57), pp. 7–19. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2071-8160-2017-6-57-7-19

Malkov, V. L. (2009) *Russia and the United States in the 20th Century.* Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Nureeva, S. V. (2012) 'K.P Pobedonostsev on a Spiritual Basis of State and Law', *Actual problems of Russian law,* (2), pp. 11–19. (In Russian).

Pavlov, N. V. (2008) 'Pobedonostsev's Views on the People Representative State Body in Russia', *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series Law,* (2), pp. 12–17. (In Russian).

Pechatnov, V. V.and Pechatnov, V. O. (2021) 'Russian Bishop in Gilded Age America', *MGIMO Review of International Relations,* 14(1), pp. 7–30. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2071-8160-2021-1-76-7-30

Pechatnov, V. O. and Pechatnov, V.V. (2019) 'Orthodox America: Past and Present', *USA & Canada: Economics — Politics — Culture,* (8), pp. 75–91. (In Russian). https://doi.org/10.31857/S032120680005968-8

Polunov, A. (2016) 'Protestantism and Roman Catholicism in Perception of «Russian Torquemada»: Some Notes on Religious Views of K. P. Pobedonostsev', *St.Tikhons' University Reviews,* 67(5), pp. 24–32. (In Russian). https://doi.org/10.15382/sturI201667.24-32

Polunov, A. J. (2010) *K.P. Pobedonoscev v obscestvenno-politiceskoj i duhovnoj zizni Rossii.* Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian).

Svetlova, N. (2018) 'K. P. Pobedonostsev and parish schools of Russia in the early 20th century', *St.Tikhons' University Review. Series IV. Pedagogy. Psychology,* 49, pp. 59–68. doi: 10.15382/sturIV201849.59-68. (In Russian). https://doi.org/10.15382/sturIV201849.59-68

Teslya, A. (2017) 'The Russian Conservative: On the System of K. P. Pobedonostsev's Political Views in the 1870–1890s', *Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review,* 16(1), pp. 151–172. (In Russian). https://doi.org/10.17323/1728-192X-2017-1-151-172

Информация об авторе

Валентин Владимирович Печатнов — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Valentin V. Pechatnov — PhD in History, Associate Professor of the Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 11.10.2021; одобрена после рецензирования 25.11.2021; принята к публикации 03.12.2021.

The article was submitted 11.10.2021; approved after reviewing 25.11.2021; accepted for publication 03.12.2021.

Исследовательская статья
УДК 130.0
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-62-78

КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ РЕЛИГИИ ЭРИХА ФРОММА: ОТ МЕССИАНСКОГО ИУДАИЗМА ДО РАДИКАЛЬНОГО ГУМАНИЗМА

Екатерина Игоревна Коростиченко

Институт философии РАН, Москва, Россия
ek.korostichenko@gmail.ru https://orcid.org/0000-0002-7018-6301

Аннотация. В работе рассмотрена критическая теория религии Фромма. С точки зрения развития взглядов философа проанализированы ключевые концепции гуманистической психологии Фромма, включая биофилию, отказ от идолопоклонства, «икс-опыт», типологию гуманистических и авторитарных религий и т.д. Продемонстрирована тесная связь этих концепций с иудейской традицией, особенно иудейским мессианством и негативной теологией Маймонида. Статья разбита на разделы, прослеживающие эволюцию взглядов Фромма на религию — от увлечения хасидизмом, через теории Фрейда и Маркса, до концепции гуманистической религии. Обоснован вывод, что Фромм как философ черпал вдохновение в еврейской традиции, начиная с самых первых работ о религии (его диссертация о социологии еврейской диаспоры, статья «Шаббат», «Догмат о Христе»), написанных им, будучи верующим иудеем, и завершая кульминацией его учения — радикальным гуманизмом. При этом теория религии Фромма, как и других мыслителей Франкфуртской школы, сочетает в себе элементы философских учений Гегеля, Маркса и Фрейда. Взгляд Фромма на религию представляет собой оригинальный непротиворечивый синтез идей различных течений, нашедший своё окончательное выражение в концепции радикального гуманизма. В работе уделено значительное место анализу феномена идолопоклонства как формы отчуждения человека. Фромм призывает бороться с идолопоклонством в широком смысле, которое он обнаруживает в различных общественных явлениях от консьюмеризма до религиозного фундаментализма. В статье впервые проанализировано понятие Фромма об «икс-опыте», данное им в книге «Вы будете как боги». «Икс-опыт» — особое трансцендентное переживание человека, отделённое от множества вариантов его концептуализации, которые могут быть как теистическими, так и атеистическими. «Икс-опыт» имеет психологическую природу и ведёт к уменьшению либо окончательному преодолению нарциссизма. Также он представляет своеобразную противоположность отчуждению, возникающему вследствие идолопоклонства.

© Коростиченко Е.И, 2021

Ключевые слова: Эрих Фромм, радикальный гуманизм, идолопоклонство, иудаизм, «икс-опыт», биофилия, фрейдомарксизм, психоанализ, Франкфуртская школа, гуманистическая религия

Для цитирования: Коростиченко Е.И. Критическая теория религии Эриха Фромма: от мессианского иудаизма до радикального гуманизма // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 62–78. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-62-78

Research article

CRITICAL THEORY OF RELIGION BY ERICH FROMM: FROM MESSIANIC JUDAISM TO RADICAL HUMANISM

Ekaterina I. Korostichenko

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
ek.korostichenko@gmail.ru https://orcid.org/0000-0002-7018-6301

Abstract. This paper studies Erich Fromm's critical theory of religion and looks into the evolution of the philosopher's views. We analyze key concepts of Fromm's humanistic psychology, including biophilia, rejection of idolatry, *X-experience,* classification of religions as humanistic or authoritarian, plea for sustainable coexistence with the environment, and some others. The author demonstrates close connection of these concepts with Judaic tradition, especially the messianism and negative theology of Maimonides. The paper is divided into chapters tracing the evolution of Fromm's views on religion — from Hasidic Judaism, through following Freud and Marx, to the concept of humanistic religion. The analysis shows that starting from his early works and up to the radical, socialistic humanism as the pinnacle of his thought, Fromm as a philosopher and a strong Israelite draws inspiration from the religious tradition. Notably, his PhD thesis was devoted to the sociology of Hebrew diaspora, *Der Sabbath, The Dogma of Christ.* However, Fromm's theory of religion, accordant with the Frankfurt School, combines aspects of Hegel, Marx and Freud's teachings. Fromm's views on religion are an original, self-consistent synthesis of diverse ideas, and result in the concept of radical humanism. The paper specifically considers Fromm's view on idolatry as a form of alienation. Fromm urges to fight against idolatry in a bro.ader sense, finding it in various social phenomena, ranging from consumerism to religious fundamentalism. The paper also reviews the concept of *X-experience* that Fromm gives in *You Shall Be as Gods.* The *X-experience* is a special transcendental experience, separated from its multiple theistic or non-theistic conceptualizations. *X-experience* is psychological in its nature and leads to diminishing or eliminating narcissism. It constitutes a certain opposition to the alienation caused by idolatry. The work also considers Fromm's idea of *humanistic religion* as related to his other concepts. The author supposes that the distinction between authoritarian and humanistic religions is tied to the earlier separation into authoritarian and humanistic ethics that Fromm presents in *Man for himself.* The impact of Marx and Freud on Fromm's philosophy of religion is highlighted. While drawing from both, Fromm considered Marx's theory to be deeper and more significant.

Keywords: Erich Fromm, radical humanism, idolatry, Judaism, Biophilia, humanistic religion, X-experience, freudomarxism, psychoanalysis, Frankfurt School

For citation: Korostichenko, E. I. (2021) 'Critical Theory of Religion by Erich Fromm: from Messianic Judaism to Radical Humanism', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 62–78. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-62-78

Эрих Фромм — известный философ, психоаналитик и социальный психолог, представитель Франкфуртской школы и крупный общественный деятель. Его сочинения, объединяющие учения Маркса и Фрейда, охватывают широкий спектр тем: от социальной психологии, религии, этики до критики капиталистического общества потребления. Может показаться, что за время своей научной деятельности Фромм кардинально менял свою методологию и взгляды, принимая и затем отвергая и иудейскую религиозность, и фрейдизм, и марксизм. Однако при более пристальном рассмотрении можно увидеть, что в его работах наблюдается значительная степень согласованности и преемственности.

Религия была предметом пристального внимания Эриха Фромма всю сознательную жизнь. Родившись в семье ортодоксальных евреев, в студенческие годы он собирался стать знатоком Торы. Затем Фромм защитил диссертацию, посвящённую социальной психологии еврейской диаспоры. Вдохновляясь талмудической традицией и учением ветхозаветных пророков, он наметил пути развития своей теории радикального гуманизма[1]. В дальнейшем, под влиянием Маркса и Фрейда, он сформулировал свою критическую теорию религии, которая нашла отражение в ряде работ, начиная с «Догмата о Христе». Несмотря на большую важность, отводимую религии Фроммом, в отечественной литературе сравнительно мало исследований посвящено этой части его работ. Отметить следует публикации[2] [Климков О.С., 2017; Узланер Д.А., 2005; Бродецкий А.Е., 2015]. В западной традиции эта область наследия философа рассмотрена шире, помимо общих работ, немалую долю занимает критика фроммовского подхода к рассмотрению иудео-христианской традиции, в том числе теологически ангажированная [Allen, Bachelder, 1985; Banks, 1975; Kaczmarek, 2003]. Из значимых работ следует упомянуть[3] [Cortina, 2015; Gunderson, 2014; Löwy, 2020; Pinkas, 2018; Schimmel, 2009]. В данном исследовании мы постараемся проследить эволюцию взглядов Фромма на религию и проанализировать его критическую теорию религии через призму его увлечения еврейским мессианизмом и негативной теологией Маймонида.

Фромм представил свою критическую теорию религии в 1930-х гг. в рамках критической теории общества, которая была разработана в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. Теория религии Фромма, как и теории религии Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, сочетает в себе элементы философских учений Гегеля, Маркса и Фрейда. Однако ключевым моментом в его понимании религии, на наш взгляд, является негативное богословие, которое Фромм черпает из еврейской традиции: критическая теория религии Фромма опирается не только на критическую социальную теорию, но также неизменно возвращается к иудаизму, особенно к негативной теологии Маймонида. В том числе поэтому Фромм в своих работах уделяет большое внимание феномену идолопоклонства, форме примитивной религиозности, отмечая её огромную роль в современном «обществе потребления». Для Фромма концепция идолопоклонства в некотором смысле совпадает с марксовской концепцией отчуждения и является

[1] Под радикальным гуманизмом, Фромм понимает глобальную философию человечества, основные положения которой отражены в четырёх принципах: во-первых, вера в единство человеческой расы, в то, что нет ничего человеческого, чего не было бы в каждом из нас; во-вторых, упор на человеческое достоинство; в-третьих, особое внимание на способности человека развиваться и совершенствоваться; и в-четвертых, опора на разум, объективность и мир. См. Fromm E. A Global Philosophy of Man // The Humanist, Ohio (American Humanist Association) — 1966. — Vol. 26. — P. 117. Радикальный гуманизм, по мнению Фромма, можно проследить от ветхозаветных пророков до наших дней, в философии Сократа, гуманистов Возрождения, Просвещения, И. Канта, в поэзии Гердера, Лессинга, Гёте. Особенно Фромм выделяет Маркса, как пророка радикального гуманизма.

[2] Никольский В.С. Концепция религии в социальной философии Эриха Фромма : диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.11. — Москва, 2002. — 155 с.

[3] Kellner D. Erich Fromm, Judaism, and the Frankfurt School. URL: https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell24.htm

одним из наиболее часто используемых им инструментов критики западной культуры.

Противоположным идолопоклонству явлением, на наш взгляд, для Фромма является так называемый «икс-опыт», рассмотрению которого посвящён один из разделов его книги «Вы будете как боги». Фромм под ним понимает трансцендентный опыт, во время которого человек способен отпустить своё «Я», раскрыть себя и выйти за пределы самости навстречу трансцендентному целому, которое может иметь разные формы концептуализации, в том числе нетеистические. Поскольку аспект «икс-опыта» ранее специально не рассматривался исследователями, в этой работе мы отдельно остановимся на этом концепте и сопоставим его с другими, в том числе с идолопоклонством.

Иудейская традиция

Фромм родился в семье ортодоксальных евреев во Франкфурте-на-Майне в 1900 г. Его мать и отец происходили из семей раввинов. Строго ортодоксальная иудейская вера родителей оказала на него большое влияние. Его двоюродный дед, знаток Талмуда Людвиг Краузе познакомил его с еврейским мессианским взглядом на мир, с представлением о том, что в любой момент может появиться Мессия и привести людей к всеобщему братству. Юный Фромм был глубоко тронут пророческими писаниями Исаии, Амоса и Осии. Его вдохновляло ветхозаветное видение мессианского времени — грядущего периода всеобщего братства, мира, солидарности, любви и справедливости, когда народы «перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы». Это пророческое видение мирного общества, в котором больше не будет войн, проходит красной нитью через всю критическую теорию религии Фромма.

Его открытость идеям мира и интернационализма также объяснялась особой ситуацией начала 1920-х гг., которая была вызвана Первой мировой войной. В эти годы Фромм открыл для себя сочинения Карла Маркса, в которых он смог найти ответы на многие свои вопросы. Не в последнюю очередь это произошло под влиянием раввинов Н. Нобеля и З. Рабинкова, которые в разное время были наставниками Фромма. В круг Нехемии Нобеля, раввина крупнейшей франкфуртской синагоги, входили такие еврейские интеллигенты, как Мартин Бубер, Гершом Шолем, Лео Бек. Фромм на всю жизнь сохранил с этими учёными дружеские отношения. С раввином Залманом Барухом Рабинковым Фромм познакомился во время своей учебы в Гейдельберге, где он под руководством Альфреда Вебера, брата социолога Макса Вебера, писал диссертацию, посвящённую социологии еврейской диаспоры. Рабинков, сторонник еврейского социализма, помог ему в работе над диссертацией и увлек хасидизмом. Маурисио Кортина пишет, что Рабинков и Нобель, а позже немецкий психоаналитик Георг Гроддек, обеспечили руководство, которое искал молодой Фромм; они служили образцом для подражания, помогая молодому человеку установить свою идентичность и освободиться из тревожной семейной среды. Образ этих людей также послужил прототипом того, что Фромм назовёт «гуманистической совестью» в своей книге «Человек для себя» (1947)» [Cortina, 2015: 391].

Диссертация Фромма имела очень сильную антикапиталистическую и антибуржуазную направленностью, свойственную еврейскому социализму [Löwy, 2020]. В работе были проведены социологические исследования трёх еврейских общин — караимов, хасидов и реформистского иудаизма. Фромм описывает хасидизм как «социально-религиозное движение самоосвобождения», радикально противоположное буржуазно-капиталистическому духу. Он пишет, что хасидизм благодаря своему радикальному демократизму, мистицизму общности, радостному и антиаскетическому духу, практике братства и взаимопомощи, а также традиционалистскому экономическому образу мысли (Gesinnung) развивает «полностью антикапиталистическую позицию»[4].

[4] Fromm E. Das Jüdische Gesetz: Zur Soziologie des Diaspora-Judentums. Dissertation von 1922. — Basel : Beltz, 1989, s. 161.

Хасидизм в диссертации Фромма противопоставлен караизму и реформистскому иудаизму, которым, по мнению Фромма, не доставало новых религиозных идей, они были подвержены догматизму. Ортодоксальные раввинские круги, например, имели аскетические практики, подобные пуританским, которые были описаны Максом Вебером. Это объясняет, по мнению Фромма, почему немецкий иудаизм, враждебный хасидизму, так легко «воспринял дух капитализма».

Михаэль Леви пишет, что в этой работе — «несомненно, написанной верующим евреем, — поражает не только сильно идеализированное видение хасидизма и столь же односторонняя демонизация реформистского иудаизма, но, прежде всего, акцент на оппозиции между еврейской традицией и капитализмом с частыми ссылками на работы Макса Вебера» [Löwy, 2020: 26]. Так или иначе, резюмирует исследователь, диссертация Фромма является первой систематической попыткой изучить противоречия между еврейской этикой и современной ему (капиталистической) экономической сферой; при этом он использует метод Вебера, описанный им в своей книге «Хозяйственная этика мировых религий».

Фромм, по известным причинам относившийся с симпатией к хасидизму, писал, что тот интегрировал характерную для него религиозную жизнь в общественную структуру еврейской диаспоры, избегал догматизма, но сохранял объективную силу иудейского Закона[5]. Эта антидогматическая установка сохранится в работах Фромма на протяжении всей жизни: она выразилась, например, в его концепции деления религий на авторитарные и гуманистические, с явной симпатией ко вторым.

Биограф Фромма Лоуренс Фридман полагает, что хасидская проповедь «радостной жизни» послужила основанием концепции Фромма о «биофилии» [Covitz, 2016] в общем смысле как влечения к жизни и всему живому[6]. Хасидизм, который подчёркивал приоритет чувствования над учёностью и созерцания — над экономической деятельностью, а также проповедовал братскую взаимопомощь верующих, послужил примером религиозного гуманизма, который Фромм искренне воспринял. Интеллектуальное влияние религиозных учителей Фромма подвело его к восприятию социалистических гуманистов во главе с Марксом[7].

Увлечение Марксом и Фрейдом

На критическую позицию Фромма по отношению к иудаизму и буржуазному обществу повлияло его движение к социалистическому гуманизму, которое привело его к попытке объединить Маркса и Фрейда. Уже в 1926 г. Фромм отвернулся от ортодоксального иудаизма в пользу светских интерпретаций библейских идеалов. Он познакомился с психоанализом через Фриду Райхман, еврейского психоаналитика, которая позднее стала его женой. Райхман руководила частным психоаналитическим пансионатом «Торапойтикум» («Thorapeuticum»), названным так из-за своей ортодоксальной еврейской ориентации и соответствующего отбора пациентов. Фромм получил образование психоаналитика, открыл собственную практику в 1927 г., тогда же он и опубликовал свою первую психоаналитическую работу в журнале Imago, выходившем под редакцией Зигмунда Фрейда. Основатель психоанализа для Фромма был вторым по значимости мыслителем после Маркса. Фромм посвятил

[5] Kellner.

[6] Позднее в книге «Душа человека» Фромм подробнее остановится на связи концепции биофилии с позитивной ориентацией иудаизма, в котором ценность жизни тесно связана с ценностью радости, совместного празднования, сплочённости (в т.ч. обычай празднования еврейской субботы). По мнению Фромма, именно с точки зрения биофильной этики евреи должны нести наказание за основной грех: «За то, что ты не служил Господу Богу твоему с веселием и радостью сердца, при изобилии всего» (Втор. 28: 47) [Фромм, 1992: 37].

[7] Funk R. Humanism in the Life and Work of Erich Fromm a Commemorative Address on the Occasion of his 90th Birthday // International Erich Fromm Society. —1998. URL: https://fromm-online.org/

Фрейду несколько работ. В книге «Величие и ограниченность теории Фрейда» 1957 г. Фромм называет Фрейда просветителем и рационалистом, который ставит любовь к истине и устранение иллюзий (например, религии) в качестве главных целей человеческого развития. Фрейд, по мнению Фромма, был убеждён в силе разума и науки, что сделало его одним из величайших учёных мира, значимой фигурой Просвещения. Фромм описывает диалектику иррационализма и рациональности Фрейда как великое достижение, поскольку она показывает, как разум и сознание управляются бессознательным. Психоанализ Фрейда также включал понятие «авторитарной совести», т.е. голоса интериоризованного внешнего авторитета: родителей, общества, государства и т.д. Фромм расширил это понятие, введя понятие «гуманистической совести» (не супер-эго, а голос подлинного «Я»), призывающей человека к самореализации. Теория характеров Фромма во многом исходит из положений Фрейда. Фромм также внёс большой вклад в теорию влечений, созданную основателем психоанализа. Особенно его интересовал инстинкт смерти (Танатос), Фромм проводил многочисленные параллели с термином «некрофилия», который он рассматривает как особую форму деструктивности. Фромм также продолжил исследование нарциссизма, начатое Фрейдом, уделяя основное внимание «злокачественному» нарциссизму. При этом Фромм во многом переосмыслил учение Фрейда, разработав концепцию «гуманистического психоанализа». Главным открытием Фромма в рамках своей концепции стало признание социальной обусловленности теории и терапии психоанализа.

Под сильным влиянием идей Фрейда, Фромм написал психоаналитическую статью «Шаббат». Она была опубликована в Imago — журнале, издаваемом Фрейдом. Эта работа была посвящена психоаналитической интерпретации еврейской субботы. Фромм утверждал, что Шаббат изначально служил напоминанием об убийстве отца и завоевании матери; запрет на работу служил покаянием за первородный грех и за его повторение через возврат к прегенитальной стадии [Fromm, 1927]. Михаэль Леви справедливо отмечает, что в этой статье Фромма сильно выражены мессианские настроения, несмотря на её научный психоаналитический язык. Фромм обнаруживает позитивное наследие времени пророков в концепции субботнего отдыха как «состояния мира между человеком и природой». Запрещая любые формы труда в Шаббат, иудейская религия стремится восстановить (Wiederherstellung) райское состояние человечества: без работы и в гармонии с природой. Фромм противопоставляет еврейскую субботу — радостный праздник с глубокой «склонностью к удовлетворению инстинктов» (Triebbefriedigende Tendenz), — пуританскому воскресенью, имеющему мрачный и аскетический характер.

По мнению Фромма, верное понимание этой традиции сохранено в хасидском движении, для которого Шаббат является выражением «ликующего инстинкта — утвердительного чувства» (triebbejahend Stimmung). Таким образом, с помощью методологии фрейдизма здесь обосновывается та же позиция, восхваляющая хасидизм и отвергающая догматическое пуританство, которую Фромм развивал в своей диссертации. Интересно, что романтический социализм Фромма идёт здесь вразрез с настроениями в социалистическом рабочем движении, которое положительно относилось к работе и «покорению природы». Позднее Фромм скажет, что «социализм в марксовом смысле слова может наступить только тогда, когда человек разорвет все свои первичные узы, превратится в полностью отчуждённого и тем самым окажется в состоянии восстановить своё единство с людьми и природой, не принося в жертву ни целостности, ни индивидуальности» [Фромм, 2017: 73]. Подобное воссоединение с природой, установление новых отношений с ней, сотрудничества, а не эксплуатации, необходимо, по Фромму, для полноценного осуществления гуманистического проекта социализма, поэтому Райан Гандерсон называет программу философа «экосоциализмом» [Gunderson, 2014].

В конце 1920-х гг. Фромм начал всё больше интересоваться марксизмом. Во

время своего обучения на психоаналитика в Берлине он был вхож в группы социалистических или марксистских психоаналитиков, где познакомился с Вильгельмом Райхом, Эрнстом Зиммелем, Отто Фенихелем. Основное внимание на этих встречах уделялось теоретической интеграции марксизма и фрейдизма и продвижению социальных и экономических реформ. В это же время Фромм устанавливает тесные связи с марксистами Франкфуртской школы, такими как Лео Левенталь и Макс Хоркхаймер. Эволюция Фромма в сторону марксизма, по мнению Фридмана [Friedman, 2014: 26], началась с этого периода, в 1928 г. он прочитал программную лекцию «Психоанализ мелкой буржуазии». В 1929 г. Макс Хоркхаймер, директор недавно созданного Франкфуртского института социальных исследований, пригласил Фромма для участия в исследовательской программе Института. Главной задачей Института в то время было объяснение поражения немецкой революции 1918 г. и последующего подъёма национал-социализма. Эрих Фромм был одним из первых, кто осуществил синтез Маркса и Фрейда, разработал марксистскую социальную психологию и привнёс идеи фрейдомарксизма в Франкфуртскую школу. Имея необходимую психоаналитическую подготовку, Фромм провёл эмпирическое исследование менталитета немецких рабочих, по окончании которого разработал собственную характерологию, основанную на модифицированных фрейдистских типах. Это исследование было первой реальной попыткой Франкфуртской школы применить критическую теорию к конкретной эмпирически проверяемой проблеме.

В том же 1930 г. Фромм опубликовал свою первую книгу в области религии — «Догмат о Христе», поставившую под сомнение концепцию происхождения христианства Теодора Райка, содержащую классическое фрейдистское объяснение, согласно которому догмат о распятом Христе укоренён в Эдиповой ненависти к отцу. Фромм, напротив, утверждал, что Эдипов комплекс был связан с экономической ситуацией: низшие классы превратили Христа в революционера, обещавшего справедливость. «Догмат о Христе» был посвящён трансформации христологической догмы. Работа содержит не только теорию религии Фромма, черпающую в равной степени вдохновение как у Маркса, так и у Фрейда, но и его критическую теорию общества. Исследование догматического содержания раннего христианства возникло как результат теоретической интеграции фрейдистской психологии с марксистской социологией. По мнению Фромма, социальный фактор сыграл ключевую роль в превращении первоначального адопционистского учения[8] в догму единосущности, провозглашённую на Никейском соборе. Фромм исходит из того, что социальные условия существования первых христиан привели к изменению их психических установок. Однако будучи фрейдистом, он обращает внимание на то, что перемены, произошедшие в христианской теологии в начале первых веков, также обусловлены изменениями в бессознательной сфере. Он пишет, что первоначальное христианство было религией низших классов, бесправных и поэтому враждебных ко всем проявлениям власти. Их тяжёлое социально-экономическое положение способствовало росту мессианских ожиданий. Согласно Фромму, раннехристианская концепция с некоторыми дополнениями представляет древнюю иудейскую идею об избранном Богом Мессии, который установит царство справедливости. Фромм указывает на новые элементы в этой концепции: идею вознесения Иисуса, его нахождение одесную Бога, будучи Сыном Божьим, а также представление об Иисусе не как о герое, подобном Моисею, а как о страдающем человеке[9]. Концепция Христа как Сына Божия, по

[8] Адопционисты отрицали божественную сущность Иисуса Христа, считая его человеком, который был возвышен Богом, «усыновлён» им при крещении. Адопционизм был объявлен ересью в конце III века и осужден Первым Никейским собором, который определил ортодоксальную доктрину Троицы и отождествил человека-Иисуса с Сыном Божьим, единосущным Отцу, в Никейском символе веры.

[9] Никольский, с. 77.

Фромму, появилась из-за неосознаваемой ненависти к Богу-Отцу, желания свергнуть его. Доктрина усыновления человека Богом, которая поставила человека, ставшего Богом, рядом с ним, сделав его соправителем, дала людям возможность идентифицировать себя с Христом. Образ бедного, несправедливо страдающего и убитого Мессии, который впоследствии был возведён до уровня божества, став Сыном Божьим, соответствовал психологическим чаяниям беднейших слоёв населения. Они идентифицировали себя с ним, поскольку он был таким же страдающим человеком, как и они сами. В этом, по мысли Фромма, и заключается причина стремительного роста популярности христианства в первые века. Когда представители среднего и даже высшего классов начали проникать в коммуны первых христиан, они не могли принять образ возвысившегося до Бога человека из народа (Ам-хаарец), который они презирали. Согласно Фромму, это привело к изменению первоначального вероучения и его переформулировке. Представление о человеке, ставшем Богом, трансформировались в веру в Христа, который всегда был Богом и существовал до творения. Судный день отодвигался до бесконечности, это сопровождалось постепенным исчезновением эсхатологических ожиданий и надежд на преобразование этого мира. Угнетенные массы утратили надежду на возможность социального изменения, которое принесёт Мессия. Начиная со второго века, согласно Фромму, христиане приняли новую идею, что реальный мир не нуждается в изменениях, поскольку спасение уже свершилось. Враждебность к Отцу (смещение Отца Сыном) была преодолена уравнением Отца Сыну в единстве двух ипостасей. Психологически это означало отказ от агрессии по отношению к государству, принятие пассивно послушной позиции детей, любящих отца, взамен старой нетерпимости к власть имущим. По словам Фромма, из движения угнетённых и бедных христианство превратилось в Церковь сильных, правителей и их послушных (послушных Богу, а значит и самой власти) подданных. Определение социально-психологического смысла этой трансформации является основой мотивации исследования Фромма. Дуглас Кельнер пишет, что, в то время как Теодор Райк видел христианскую доктрину, согласно которой Сын был единосущен Богу-Отцу, как победу Эдипова влечения по замещению отца, Фромм интерпретировал эту концепцию как результат длительного социального процесса, в ходе которого ранние христианские радикалы сумели принять факт равенства Сына Отцу[10]. Таким образом, Фромм отверг позицию Райка рассматривать религиозные феномены как исключительно невротические симптомы и выступил за примат социологического анализа в объяснении религиозных и иных явлений. В отличие от Райка, который использовал традиционный психоаналитический метод, Фромм в своей работе предпринял попытку выйти за пределы психологического подхода в отношении исторических и социальных явлений. Для Фромма его критическая теория религии, впервые сформулированная в «Догмате о Христе», является предпосылкой его гуманистической критической теории общества, которая будет создана в последующие годы.

Критическая теория религии Фромма

Расхождения Фромма с Райком и Фрейдом во взглядах на религию не ограничилось пониманием раннего христианства. Отказ Фромма рассматривать весь религиозный опыт как следствие использования защитного механизма проекции влечёт за собой исправление взглядов Фрейда в психологически плодотворном направлении.

Фрейд критикует религию в той мере, в какой она препятствует человеческому развитию своими «теистическими и сверхъестественными представлениями». При этом Фромм всегда понимал религию конкретно, то есть в связи с личностью, обществом, культурой и историей. Он считал, что настоящую структуру религии следует искать глубже, наблюдая не только за ре-

[10] Kellner.

альным поведением людей, но и исследуя мир, в котором эти люди живут, ведь религия обусловлена как структурой общества, так и его социальным характером. Он разделял критику Фрейда в отношении авторитарных религий. Но, по его словам, основатель психоанализа допустил ошибку, приравняв всякую религию к её авторитарному измерению. В 1940-х гг. Фромм вышел за рамки фрейдистской психологии и начал развивать собственную гуманистическую этическую систему, которая затрагивала во многом проблему реализации человеком своего истинного «Я», своего потенциала. Эти идеи он наиболее полно выразил в книге «Человек для себя». Фромм предложил собственную трактовку религии, отказавшись от её исключительно негативной оценки, характерной для Фрейда и многих его последователей (религия есть «общечеловеческий навязчивый невроз», а также средство спасения от индивидуального невроза). Фромм переворачивает концепцию Фрейда: он предлагает рассматривать невроз как форму религии. Религия в работах Фромма предстаёт не только как защитный механизм, но и как естественная составляющая здоровой психики, как базовая (подобная инстинктивной) потребность в ориентации человека в мире. Укоренённость религии в биологии человека, по мысли Фромма, объясняет удивительную стойкость и универсальность религиозных представлений, поэтому постановка вопроса, религиозен ли человек или нет, с точки зрения Фромма, ошибочна. Более разумно, по его мнению, было бы спросить, какую религию человек исповедует, т.е. религия есть у каждого, даже атеиста. Он утверждает, что едва ли можно найти в истории и представить в будущем культуру, в которой не существовало бы религии. Фромм делает смелое заключение, что «нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности — потребности в системе ориентации и объекте для служения» [Фромм, 1990а: 160]. Под религией он понимает «любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающее объект для преданного служения» [Фромм, 1990а: 158]. Такое широкое определение религии неудобно в том смысле, что религией может быть любое мировоззрение, если оно выступает в качестве системы ценностей человека, на основании которых он ориентируется в жизни, направляет свои усилия и действия.

Религиозность интерпретируется Фроммом не как отношение к сверхъестественному, а как установка, характеризующая отношение человека к реальному миру. Это также означает, что для Фромма не существует ни теистической концепции Бога, ни идеи пространственной или временной трансцендентности. Его интересует психологическое, а не теологическое понимание религиозности [Lüdemann, 2011]. Можно предположить, что Фромм использовал слово «служение», как признание человеком значимости собственной системы ценностей. В одной из своих работ Фромм определяет «служение», как проявление глубинной потребности в полноте жизни. Таким образом, это может быть служение некой цели, идеалу, а также сверхъестественной сущности, такой как Бог. Убеждения системного нациста, в таком случае, в равной степени религия, что и убеждения искреннего христианина. Каждый человек под «религией» может понимать что-то своё. Фромм пишет, что «люди могут поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому Богу, святому или злобному вождю; они могут поклоняться своим предкам, своему народу, классу или партии, деньгам или успеху. Их религия может способствовать развитию разрушительных сил или любви, господства или солидарности; она может благоприятствовать развитию разума или парализовать его» [Фромм, 1990а: 140]. Религиозные установки человека зависят от того, что он определяет в качестве своей высшей ценности.

Однако истинной религией, по Фромму, является только та система ценностей, которой человек следует на практике, в реальной жизни, а не та, которую он номинально постулирует. Фромм иллюстрирует это таким образом: «если, к примеру, человек поклоняется власти и при этом проповедует религию любви, то религия

власти и есть его тайная религия, тогда как его так называемая официальная — например христианская — религия всего лишь идеология». Фромм утверждает, что потребность в смысле и служении коренится глубоко в условиях человеческого существования [Фромм, 1990а: 158], поэтому для него ключевым моментом является не отсутствие или наличие религии, а то, какова эта религия по своей сути и функциям, способствует ли она человеческому развитию или препятствует. По его мнению, настоящий конфликт возникает не между верой в Бога и «атеизмом», а «между гуманистической религиозной установкой и подходом, который равен идолопоклонству, независимо от того, каким образом последний выражается — или каким образом маскируется — в сознательном мышлении» [Фромм, 1990а: 218]. В зависимости от качества веры, вернее, качества тех идеалов, к которым она обращена, Фромм различает авторитарные и гуманистические религии, которые могут быть как теистическими, так и нетеистическими. В основе авторитарной религии лежит идея о том, что человеком управляет внешняя высшая сила, которая требует от него послушания, почитания и поклонения: человек может рассчитывать на помощь только в случае своего полного подчинения ей. В авторитарной религии, «высшая сила вправе заставить человека поклоняться ей, а отказ от почитания и послушания означает совершение греха» [Фромм, 1990а: 168]. Подчиняясь, человек надеется на то, что ему удастся преодолеть одиночество и собственную ограниченность, обрести чувство защищённости. Тем самым он добровольно отказывается от своей независимости и становится своего рода частью внешней силы. В авторитарной религии человек проецирует на Бога свои лучшие качества, «чем совершеннее Бог, тем несовершеннее человек». Человек наделяет Бога чертами, которые были изначально присущи ему самому: «теперь вся любовь, мудрость и справедливость принадлежат богу, человек же лишён этих качеств, он опустошён и обездолен». Спроецировав на Бога свои качества, он отчуждает их от себя, поэтому Бог становится идолом, которому человек поклоняется в попытке соприкоснуться с той частью самого себя, которую утратил. Светская авторитарная религия, по Фромму, ничем не отличается от теистической. На место Бога приходят иные идолы, и человек уже поклоняется не божеству, а светским институтам, властным структурам, техническому прогрессу и т.д.

Как можно заметить, Фромм уделяет большое внимание феномену идолопоклонства. Сущность идолопоклонства он видит в особом человеческом отношении к вещам: в подчинении им человека, его отказе от себя как от «живого, открытого, выходящего за пределы собственной личности существа» [Фромм, 2020: 158]. Концепция отчуждения Маркса, по мнению Фромма, выражает ту же идею, что и религиозная концепция идолопоклонства. Здесь Фромм представляет весьма спорную трактовку учения Маркса. Связывая отчуждение с поклонением идолам, он настаивает на том, что Маркс выступал не против религии как таковой, а против идолопоклонства, процветающего в тех или иных религиозных традициях. По Фромму, отчуждённый человек поклоняется не только вещам, которые сотворил, но и созданным им обстоятельствам. И вещи, и обстоятельства, отчуждаясь, противостоят ему, в то время как он утрачивает себя как творца собственной жизни. В результате человек расстаётся со своей системой ценностей, на её место приходят ценности идолопоклонства.

В своей критической теории религии Фромм постоянно возвращается к еврейскому запрету на идолопоклонство и негативной теологии, которая нашла своё выражение в том числе в трудах Моше Маймонида. В книге «Вы будете как боги» Фромм пишет, что Маймонид в своём сочинении «Путеводитель колеблющихся» развивал «негативную теологию», которая объявляет недопустимым использование положительных атрибутов для описания сущности Бога, таких как его существование, жизнь, сила, единство, мудрость, воля и т. д., хотя в отношении Бога допустимо употреблять атрибуты действия [Фромм, 2021: 41]. Можно согласиться со смелым утверждением Ноама Шиммеля о

том, что «негативная теология Маймонида освобождает традиционный иудаизм от консервативных ассоциаций «Бога» как сверхъестественного существа с определёнными характеристиками. […] Это, на его взгляд, открывает путь для радикальной ереси Фромма, деконструкции «Бога» и превращения Бога в этическую практику и компиляцию этических атрибутов и идеалов» [Schimmel, 2009: 37]. В конечном счёте, по Фромму, «негативная теология» Маймонида «имеет следствием, хотя это и не осознаётся Маймонидом, конец теологии» [Фромм, 2021: 46], поскольку, продолжает он, теология невозможна, если ничего нельзя сказать или помыслить о Боге, если Бог немыслим, «скрыт», «безмолвен», если он «Ничто». Негативная теология имеет важное значение для развития критической теории религии Фромма, в том числе, она находит своё преломление в его концепции отчуждения.

В книге «Вы будете как боги» Фромм предлагает своеобразную противоположность отчуждению, возникающему вследствие идолопоклонства. Очистив положительное «религиозное переживание» человека от множества вариантов его концептуализации, Фромм описывает его сущность как «икс-опыт». Этот «икс-опыт», по Фромму, заключается в крайнем освобождении от своего эго (равно как и от всевозможных идолов), в подавлении и искоренении собственного нарциссизма. Фромм не даёт полноценного психологического анализа «икс-опыта», однако обозначает некоторые его аспекты.

Первый характерный элемент такого опыта — «это переживание жизни как проблемы, как вопроса, требующего ответа», т.е. речь идёт об экзистенциальном измерении, «проблема» здесь понимается Фроммом, как глубокое чувство раскола внутри себя. В свою очередь «не-икс-человек» не испытывает глубокого или, по крайней мере, неосознанного беспокойства по поводу экзистенциальных дихотомий жизни. Его устраивает его жизнь, он не стремится преодолеть свою отчуждённость, обрести единство с другими людьми и природой.

Во-вторых, для «икс-опыта» существует определённая иерархия ценностей. Высшей ценностью, по мнению Фромма, является оптимальное развитие собственных сил разума, любви, сострадания, мужества.

С иерархией ценностей связан и третий аспект «икс-опыта»: для «икс-человека», убеждён Фромм, человек является целью, а не средством. Ни удовольствие, ни деньги, ни власть не могут быть для такого человека смыслом жизни. Более того, вся его жизнь направлена на самотрансформацию в сторону большей человечности и гармонии с миром как со средой, в которой он претерпевает эти трансформации.

Более конкретно «икс-отношение» можно описать в следующих терминах: «это отказ от собственного эго, избавление от жадности и страхов, отказ от желания держаться за эго, как если бы это была неуничтожимая отдельная сущность, опустошение себя, чтобы получить способность наполнить себя миром, откликаться на него, стать с ним единым, любить его» [Фромм, 2021: 70]. Фромм пишет, что «икс-переживание» также можно назвать переживанием трансцендентности. Он использует слово «трансцендентность» как «выход из тюрьмы своего эгоизма и обособленности», а не в смысле трансцендентности Бога. Для Фромма это переживание имеет психологическую природу. Независимо от того, является ли «икс-опыт» теистическим или нет, он ведёт к уменьшению, либо окончательному преодолению нарциссизма. Религия — только один из способов получить этот опыт целостности, который всегда сопровождается переживанием радости, спокойствия и счастья. Также, как и Уильям Джеймс в «Многообразии религиозного опыта», Фромм считает, что процесс преодоления внутренней незавершённости, личностного раскола имеет исключительно психологическую, а не трансцендентную природу. Подобно Джеймсу он убеждён, что этот опыт — всего лишь путь к преодолению раздвоенного «Я». Таким образом, трансцендентность можно описать как выход за пределы собственного «Я», ранее трагически расколотого, в направлении большего целого. Этот опыт приводит к тому, что человек «исцеляется». Также Фромм подчёркивает, что необходимо различать ложный «икс-опыт», коренящийся

в истерии и других формах психических заболеваний, и непатологический опыт любви и единения. В результате он приходит к выводу, что анализ «икс-опыта» переходит с уровня теологии на уровень психологии и особенно психоанализа, поскольку именно последний имеет дело с бессознательными переживаниями, которые лежат в основе этого опыта. Однако для того, чтобы понять «икс-переживания», утверждает Фромм, психоанализ должен расширить свои концептуальные рамки, сместить фокус внимания с либидо на проблему дихотомии человеческого существования, его отчуждённости, страданий, страха свободы и т.д.

Важно отметить, что «икс-опыт» у Фромма — это не ответ на какую-либо основную потребность человека, а, скорее, фундаментальный экзистенциальный вызов. Фромм ассоциирует его со стремлением «стать подобным Богу». В пророческом учении уникальность Бога заключается не в Его единстве против множественности идолов, а в том, чем Он не является, — ни человеком, ни артефактом, ни государством, ни природой, ни властью и т.д. Это Бог без атрибутов, которому поклоняются «в тишине». Следовательно, человек сможет стать подобным Богу, если откажется передать свои качества идолу и подчиниться отчуждённому и обедневшему опыту самого себя. Логично, что достижение «икс-опыта» не является естественным стремлением человека, но скорее предельным, абсолютным вызовом в его саморазвитии. Нам кажется весьма вероятным, что под термином «икс-опыт» Фромм понимал высшую цель гуманистической концепции религии, которая отвергает патриархально-теистический образ Бога.

Концепция гуманистической религии

Ключевой задачей человечества, по мнению Фромма, является необходимость привести общество к «истинно» гуманистическим религиям, то есть к таким, которые способны раскрыть человеческие силы и стать реальным ответом на потребность человека в равновесии и гармонии его мира [Фромм, 1990b: 218]. Гуманистическая религия призвана научить человека осознавать свои истинные потребности, важнейшей из которых Фромм называет потребность в любви и истине. Она обращена на человека и его силы, поэтому главной целью человека в этой религии является достижение наиболее полного саморазвития и самореализации. Грех в гуманистической религии понимается прежде всего как предательство собственного «Я», своих ценностей. Примерами такой религии, по мнению Фромма, могут быть ранний буддизм и христианство, учения Исайи, Иисуса, Сократа и Спинозы. Фромм не видит принципиальной разницы между этическими учениями философов и религиозными традициями, поскольку религия его интересует прежде всего как способ раскрытия гуманистического аспекта жизни человека и общества.

В ценностной системе гуманистических религий человек чувствует себя свободным и ответственным за свою судьбу, находит цель в себе и отказывается становиться средством для достижения целей других. Такая позиция способствует развитию религиозного опыта гуманистического характера. В авторитарных религиях, в свою очередь, человек не только чувствует себя грешником, но и не способен (в силу авторитарной, т.е. невротической структуры характера) по-настоящему любить ни себя, ни других, ни окружающий мир. Две эти установки у Фромма связаны с социально-экономической структурой общества: в авторитарных обществах преобладают авторитарные формы религии, в гуманистических — гуманистические.

Гуманистические религии способствуют преодолению отчуждения, одиночества и тревоги. Бог в них выступает символом собственных сил человека, которые он пытается реализовать в своей жизни, а не олицетворением силы, имеющей превосходство и власть над человеком, как в авторитарных. Однако, как было показано выше, для Фромма образ Бога является скорее чем-то поэтическим, он не признаёт за ним никакой реальности, помимо собственно человеческой. Говоря о Боге, Фромм всякий раз касается проблемы идолопоклонства. В гуманистической религии

почитание Бога — это, в первую очередь, отрицание идолопоклонства. Более того, пишет Фромм, страх перед Богом и покорность ему уменьшаются по мере того, как развивается концепция Бога. Чем больше в религии со временем появляется гуманистических элементов, тем меньше в ней можно найти идолопоклонства. «Человек становится партнёром Бога и почти равным ему» [Фромм, 2021: 56], пишет Фромм. И, поскольку запрет идолопоклонства имеет примат над поклонением Богу, человечеству (с точки зрения Фромма) вообще не нужно поклоняться ему. Следует только воздерживаться от богохульства (его следует понимать широко, как активное отрицание идеалов «икс-опыта») и идолопоклонства. Это — практическое применение негативной теологии к проблеме спасения и единства человечества.

Описывая картину гуманистической религиозности, Фромм очень остро воспринимает то, насколько современное общество далеко от этих идеалов. Говоря о его состоянии, он видит скорее не зарождение будущей гуманистической религии, а, напротив, кризис идолопоклонства и отчуждения человека. В «Здоровом обществе» Фромм пишет о необходимости «духовного преобразования общества». «Мы можем объединиться на почве решительного отказа от идолопоклонства; […] не так уж противоестественно поверить в то, что в течение следующих нескольких сотен лет появится новая религия, дух которой будет соответствовать развитию рода человеческого» [Фромм, 2005: 400]. Фромм ясно говорит о том, что идолопоклонство может исчезнуть только тогда, когда будут уничтожены все его следы «не только в смысле поклонения видимым и известным идолам, но и когда исчезнут идолопоклонческий подход, подчинение и отчуждение» [Фромм, 2021: 59]. Он надеется, что борьба против идолопоклонства сможет объединить последователей всех религий и тех, кто не разделяет религиозное мировоззрение. Для этого он призывает человечество прекратить всякие споры о Боге, поскольку они не только «разделяют людей, но подменяют понятие реального человеческого опыта словами и в конце концов ведут к идолопоклонству» [Фромм, 2021: 59]. Фромм видит свою задачу в установлении новой «подлинной религиозности» посредством радикальной критики общества и его идолопоклонства (идолопоклонства всех видов). Обнаружение идолов и борьба с ними — то общее, что объединяет христиан и тех, кто не разделяет религиозное мировоззрение, это «общая борьба против идолопоклонства и глубокое убеждение в том, что ни одна вещь и ни один институт не должны занимать место Бога или, как, наверное, предпочтут выразиться неверующие, того пустого места, которое предназначено для Ничто» [Фромм, 1993: 324].

Фромм говорит о необходимости создания гуманистической религии, свободной от догм и церковной иерархии, которая не будет нуждается в концепции Бога, поскольку не разделяет теистическое мировоззрение. Свою позицию он мог бы охарактеризовать как «нетеистический мистицизм». Напомним, что его так называемая «нетеистическая гуманистическая религиозность» восходит к 1926 г., когда он перестал быть правоверным иудеем. Как было показано выше, Фромм не может отказаться от концепции религии, поскольку считает, что люди не способны жить без системы ориентации и объекта поклонения. Важной характеристикой новой религии, по мнению Фромма, является её универсальный характер. При этом она должна содержать гуманистические элементы различных традиций, общие для всех религий и этических систем, а её принципы должны опираться на жизненную практику, а не «учение веры». Такая религия создаст новые ритуалы, которые смогут объединить людей и сформировать у них позицию, подобную «благоговению перед жизнью» А. Швейцера. В истории Фромм находит примеры такой религии. Это в том числе философские концепции Экхарта и Спинозы, радикальный гуманизм Маркса, экологический гуманизм Альберта Швейцера. Фромм убеждён, что такая религия не может развиться на базе какой-либо из существующих религий. Также он видит опасность в том, что харизматический лидер этой новой религии со временем может превратиться в идола, а его

религия — в идолопоклонство. И всё же Фромм надеется, что когда-нибудь придёт «великий учитель», который не будет восприимчив к идолопоклонству.

Стоит обратить внимание, что впервые термин «гуманистическая религия» появляется у Фромма в работе «Психоанализ и религия», вышедшей в 1949 г.

Фромм нигде специально не поясняет, как это понятие соотносится с другими его концепциями. Можно предположить, что разделение на гуманистические и авторитарные религии — следующий шаг в сторону развития его типологии авторитарной и гуманистической этики, которую он предложил в книге «Человек для себя». Косвенные подтверждения этому можно найти в предисловии к первому изданию «Психоанализа и религии»: Фромм пишет, что книгу можно считать продолжением его работы «Человек для себя», поскольку религия и этика тесно связны, и между ними существуют определённые пересечения.

Как можно заметить, у Фромма нет чёткого портрета гуманистической религии без Бога, однако он осознает, какие условия необходимо создать, чтобы она появилась. Эти условия, по мнению Фромма, лежат в области фундаментальных изменений социоэкономической структуры индустриального общества, как капиталистического, так и социалистического, а также в возрождении гуманизма. Однако Фромм отвергал идею Маркса о необходимости революционного изменения общественных отношений. Он настаивал, что подобные перемены могут произойти лишь при изменении социального характера. Фромм считал, что переход общества на более высокую ступень своего развития произойдёт не в результате изменения общественных отношений, а в силу постепенного изменения личности каждого члена общества. Этот принцип он применял и в отношении себя. В конце 1950-х и 1960-х гг., когда, несмотря на многие неудачи движения за гражданские права, существовала огромная надежда на перемены, Фромм участвовал в организации SANE — самого большого движения за мир, в 1960 г. он вступил в Социалистическую партию США, которая, по его словам, должна была стать «голосом научной и моральной совести в Соединённых Штатах». В своей работе «Вы будете как боги» он отмечал возрождение гуманизма на Западе как реакцию на «двойственную угрозу ядерного уничтожения и превращения человека в придаток машины» [Фромм, 2021: 247]. Он возлагал большие надежды на жизнеспособность этого нового гуманизма. В отличие от других представителей Франкфуртской школы, Фромм менее драматично оценивал несправедливое устройство общественных отношений, и в этом также выражается его радикальный гуманизм. Он был убеждён: люди обладают достаточными способностями для того, чтобы построить справедливое общество, которое создаст условия для самореализации каждого индивида.

Заключение

В течении жизни взгляды Фромма на религию приобретали различные очертания (в том числе благодаря его увлечению Марксом, Майстером Экхартом, Фрейдом, ранним буддизмом, учении квакеров и т.д.), однако принципиально не менялось их общее направление. Фромм пронёс через всю свою жизнь наследие еврейской мысли, в особенности идеалы мессианского времени и негативную теологию Маймонида, что нашло выражение в его ключевых концепциях: учениях о биофилии, идолопоклонстве как форме отчуждения, «икс-опыте», радикальном гуманизме, типологии гуманистических и авторитарных религий и т.д. Критическая теория религии Фромма черпала вдохновение в гуманистической традиции ветхозаветных пророков. При этом она так же скептична, как и его теория общества. Как и критическая социальная теория Франкфуртской школы, она по сути является критикой идеологии, критикой любого оправдания несправедливых общественных отношений. Фромм стремился не только дать собственное понимание существующих проблем современного «общества потребления», в основе которого лежит неравное распределение власти, замаскированное идеологией, но и предложить своё решение — радикальный гуманизм. При этом корни

критической теории религии Фромма, его радикального гуманизма, как было показано, лежат в его увлечении Ветхим заветом, особенно — учением еврейских пророков о мессианском времени. Мессианское время, по мнению Фромма, — утопическая концепция, присущая всякой прогрессивной мысли, для обозначения которого используют разные имена, в том числе такие, как социализм. Это время без войн, свободное от проявлений вражды, также в нём проявляется единство между людьми и природой. Фромм считал, что, пройдя через процесс отчуждения, человек может преодолеть его и достичь новой гармонии. Однако, по его мнению, человечество может достичь такого состояния, только сформировав социальный характер, ориентированный на биофилию. Это пророческое видение мирного общества, когда будут разрешены антагонистические отношения между человечеством и природой, проходит красной нитью через всё развитие критической теории религии Фромма. Маркс — философ, которого Фромм считает ключевой фигурой в своём становлении, — также понимается им через призму концепции мессианского времени. Учение Маркса для Фромма является ключом к пониманию истории и проявлению в светских терминах радикального гуманизма, выраженного в мессианском видении ветхозаветных пророков. Фромм предложил уникальную формулировку гуманизма, которая благодаря отказу от инструментального отношения к природе и признанию ценности единства человечества со всем миром, не была высокомерно антропоцентричной. Разделяя до конца жизни идеалы мессианского времени, Фромм видел целью гуманизма человеческое совершенство. Вместе с тем ему было ясно, что эта цель может быть достигнута только через гармоничные, сотруднические, а не эксплуататорские отношения с природой. Такой подход органично сочетается с его увлечением психоанализом и с собственными разработками в этом направлении. Фромм был убеждён, что главная цель психоанализа — помочь раскрыть и развить способности человека, помочь ему осознать свободу быть тем, кем он является, а не тем, кем хотят его видеть другие. Эта внутренняя свобода, по Фромму, позволяет человеку любить себя и других. Он считал, что это взаимное признание и поддержка — источник гармоничного отношения к жизни.

Самобытность взглядов Эриха Фромма косвенно подтверждается достаточно острой критической рецепцией его работ со стороны различных крупных школ мысли. Фромм не был в достаточной степени понят и принят на Западе из-за своих симпатий к марксизму и левому движению. Но и среди неомарксистов его взгляды не нашли общего признания: он был исключён из «пересмотренной истории» Франкфуртской школы, частично — из-за осуждения со стороны Маркузе. Кроме того, Фромм так и не представил обещанную книгу по технике психоанализа. С другой стороны, широкий взгляд Фромма на понимание человеческой природы и критики общества сложно интегрировать в клиническую работу, что может оттолкнуть практикующих психоаналитиков, желающих использовать в работе его гуманистический психоанализ. Наследие Фромма ещё ждёт своего переосмысления, поскольку темы, которые он поднимает в своих работах, как нельзя актуальны для анализа современного общества потребления и последствий технологического прогресса, когда человек утрачивает свою идентичность в угоду товарному фетишизму.

Список литературы:

Бродецкий А.Е. Этико-антропологический контекст религиозности и ее ценностные векторы в интерпретации Э. Фромма // Studia Humanitatis. — 2015. — № 2. — С. 18.

Климков О.С. Религия в зеркале психоанализа // Психолог. — 2017. — Т. 3, № 3. — С. 105–129. https://doi.org/10.25136/2409-8701.2017.3.23224

Узланер Д.А. Эрих Фромм: гуманистический подход к религии // Здравый смысл. — 2005. — № 3. — С. 67–71.

Фромм Э. Быть человеком // Быть человеком: Концепция человека у Карла Маркса. — Москва: Издательство АСТ, 2020. — С. 13-192.

Фромм Э. Вы будете как боги. — Москва: Издательство АСТ, 2021. — 256 с.

Фромм Э. Душа человека. — Москва: Республика, 1992. — 429 с.

Фромм Э. Здоровое общество // Здоровое общество. Догмат о Христе. — Москва: АСТ, 2005. — С. 9-416.

Фромм Э. Из плена иллюзий. — Москва: АСТ, 2017. — 220 с.

Фромм Э. Иметь или быть? — Москва: Прогресс, 1990b. — 330 с.

Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. — Москва: Политиздат, 1990a. — С. 143–221.

Фромм Э. Революция надежды // Психоанализ и этика. —— Москва: Республика, 1993. — С. 218–343.

Allen D.F., Bachelder R. Psychiatry and religion: Judeo-Christian theism and Fromm's humanism // Journal of Religion & Health. — 1985. — Vol. 24, № 1. — P. 49–59. https://doi.org/10.1007/BF01533259

Banks R. A neo-Freudian critique of religion: Erich Fromm on the Judaeo-Christian tradition // Religion. — 1975. — Vol. 5, № 2. — P. 117–135. https://doi.org/10.1016/0048-721X(75)90015-9

Cortina M. The Greatness and Limitations of Erich Fromm's Humanism // Contemporary Psychoanalysis. — 2015. — Vol. 51, № 3. — P. 388–422. https://doi.org/10.1080/00107530.2015.999297

Covitz H. Lawrence J. Friedman: The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet // The American Journal of Psychoanalysis. — 2016. — Vol. 76, № 2. — P. 204–206. https://doi.org/10.1057/ajp.2016.2

Friedman L.J. The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet. — New York: Columbia University Press, 2014. — XXXV, 410 p.

Fromm E. Der Sabbath // Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. — 1927. — Vol. 13. — Pp. 223–234.

Gunderson R. Erich Fromm's Ecological Messianism // Humanity & Society. —2014. — Vol. 38, № 2. — P. 182–204. https://doi.org/10.1177/0160597614529112

Kaczmarek K. Socjologia a religie: współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma. — Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, 2003. — 142 s.

Löwy M. The secular prophet of religious socialism // Tempo Social. — 2020. — Vol. 32, № 2. — Pp. 21–31. https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.168672

Lüdemann O. „X-Erfahrung" vs. „Ganz-Sein-Wunsch" // Fromm Forum. — 2011. — №15. — S. 93-95.

Pinkas R. Correlation and Orientation: Erich Fromm's Position on Religion in Light of Hermann Cohen and Franz Rosenzweig // DAAT: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah. — 2018. — № 85. — P. VII-XXXVI.

Schimmel N. Judaism and the Origins of Erich Fromm's Humanistic Psychology // Journal of Humanistic Psychology. — 2009. — Vol. 49, № 1. — P. 9–45. https://doi.org/10.1177/0022167808319724

References:

Allen, D. F. and Bachelder, R. (1985) 'Psychiatry and religion: Judeo-Christian theism and Fromm's humanism', *Journal of Religion & Health,* 24(1), pp. 49–59. https://doi.org/10.1007/BF01533259

Banks, R. (1975) 'A neo-Freudian critique of religion: Erich Fromm on the Judaeo-Christian tradition', *Religion*, 5(2), pp. 117–135. https://doi.org/10.1016/0048-721X(75)90015-9

Brodetskyi, O. Y. (2015) 'Ethical and anthropological context of religiosity and its value vectors in E. Fromm's interpretation', *Studia humanitatis,* (2), p. 18. (In Russian).

Cortina, M. (2015) 'The Greatness and Limitations of Erich Fromm's Humanism', *Contemporary Psychoanalysis,* 51(3), pp. 388–422. https://doi.org/10.1080/00107530.2015.999297

Covitz, H. (2016) 'Lawrence J. Friedman: The Lives of Erich Fromm: Love's Prophet', *The American Journal of Psychoanalysis,* 76(2), pp. 204–206. https://doi.org/10.1057/ajp.2016.2

Friedman, L. J. (2014) *Lives of Erich Fromm: love's prophet.* New York: Columbia University Press.

Fromm, E. (1927) 'Der Sabbath', *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften,* 13, pp. 223–234.

Fromm, E. (1950) *Psychoanalysis and religion.* London: Yale University Press. (Russ.ed.: (1990a) 'Psihoanaliz i religija', in *Sumerki bogov.* Moscow: Politizdat Publ., pp. 143–221.).

Fromm, E. (1955) *The sane society.* Greenwich: Fawcett Publications. (Russ.ed.: (2005) 'Zdorovoe obshhestvo', in *Zdorovoe obshhestvo. Dogmat o Hriste.* Moscow: AST Publ., pp. 9–416.).

Fromm, E. (1962) *Beyond the chains of illusion: my encounter with Marx and Freud.* New York: Pocket Books. (Russ.ed.: (2017) *Iz plena illjuzij.* Moscow: AST Publ.).

Fromm, E. (1964) *The heart of man: its genius for good and evil.* New York; Evanston; London: Harper & Row. (Russ.ed.: (1992) *Dusha cheloveka.* Moscow: Respublika Publ.).

Fromm, E. (1966) *You shall be as gods; a radical interpretation of the Old Testament and its tradition.* New York: Holt, Rinehart and Winston. (Russ.ed.: (2021) *Vy budete kak bogi.* Moscow: AST Publ.).

Fromm, E. (1968) *The Revolution of Hope: toward a humanized technology.* New York: Harper & Row. (Russ.ed.: (1993) 'Revoljucija nadezhdy', in *Psihoanaliz i jetika.* Moscow: Respublika Publ., pp. 218-343.).

Fromm, E. (1976) T*o have or to be?* New York: Harper and Row. (Russ.ed.: (1990b) *Imet' ili byt'?* Moscow: Progress Publ.).

Fromm, E. (1993) *On Being Human.* New York: Continuum (Russ.ed.: (2020) 'Byt' chelovekom', in *Byt' chelovekom: Koncepcija cheloveka u Karla Marksa.* Moscow: AST Publ., pp. 13-192.).

Gunderson, R. (2014) 'Erich Fromm's Ecological Messianism', *Humanity & Society,* 38(2), pp. 182–204. https://doi.org/10.1177/0160597614529112

Kaczmarek, K. (2003) *Socjologia a religie: współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma.* Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.

Klimkov, O. (2017) 'Religion in the Phychoanalytical Mirror', *Psychologist*, 3(3), pp. 105–129. (In Russian). https://doi.org/10.25136/2409-8701.2017.3.23224

Löwy, M. (2020) 'The secular prophet of religious socialism', *Tempo Social,* 32(2), pp. 21–31. https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.168672

Pinkas, R. (2018) 'Correlation and Orientation: Erich Fromm's Position on Religion in Light of Hermann Cohen and Franz Rosenzweig', *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah,* (85), pp. VII–XXXVI.

Schimmel, N. (2009) 'Judaism and the Origins of Erich Fromm's Humanistic Psychology', *Journal of Humanistic Psychology,* 49(1), pp. 9–45. https://doi.org/10.1177/0022167808319724

Uzlaner, D. A. (2005) 'Erich Fromm: Humanist Approach to Religion', *Zdravyj Smysl,* (3), pp. 67–71. (In Russian).

Информация об авторе

Екатерина Игоревна Коростиченко — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Ekaterina I. Korostichenko — PhD in Philosophy, Researcher, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 05.11.2021; одобрена после рецензирования 18.11.2021; принята к публикации 10.12.2021.

The article was submitted 05.11.2021; approved after reviewing 18.11.2021; accepted for publication 10.12.2021.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-79-95

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ РЕФОРМА 1918 г.: СОЗДАНИЕ КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ СЕТИ НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО И СТУДЕНЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА В ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКЕ

Андрей Аркадьевич Щелчков

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия
sch2000@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-7780-781X

Аннотация. Преобразование университетской системы в Латинской Америке, начатое реформой в Аргентине в 1918 г., знаменовало начало периода демократизации и модернизации общества. Университетская реформа стала результатом упорной и драматической борьбы студентов против клерикально-аристократических порядков в аргентинских университетах. Идеологически движение базировалось на радикальном антиклерикализме, на идеях конфликта поколений, особой роли молодёжи, культуртрегерстве, на концепции ариелизма Э. Родо. Студенческое движение, поддержанное прогрессивной интеллигенцией и левыми политическими партиями, создало целую сеть контактов с другими странам континента, которая показала свою высокую эффективность в распространении идей, политических программ и форм борьбы. Эта способность низовых движений интеллигенции создавать трансграничные сети влияния и активизма вполне актуальны сегодня и не только в Латинской Америке. Благодаря этому реформа распространилась с различными результатами, где-то очень успешно, а где-то встретив яростное сопротивление, по всему континенту. Дальнейшая идейная эволюция движения и его лидеров привела к появлению новых идейно-политических течений, таких как революционный национализм, ставших доминирующим политическим трендом в Латинской Америке в XX в. Распространение революционного национализма, главным идеологом которого был студенческий лидер в Перу В.Р. Айя де ла Торре, опиралось на ту же сеть молодёжных структур, которые привели к распространению движения за университетскую реформу. Движение реформы привело также к возникновению объединения интеллигенции «Латиноамериканский союз», тесно связанного с рабочим движением. Университетская реформа была не только политическим, но и культурным феноменом, ознаменовавшим глубокие перемены в латиноамериканском обществе, выбравшем путь модернизации всех сфер жизни.

© Щелчков А.А., 2021

Ключевые слова: университетская реформа, индоамериканизм, латиноамериканизм, студенческое движение, Кордова, Аргентина, социальная революция

Для цитирования: Щелчков А.А. Университетская реформа 1918 г.: создание континентальной сети научно-просветительского и студенческого сообщества в Латинской Америке // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 79–95. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-79-95

Research article

UNIVERSITY REFORM OF 1918: ESTABLISHMENT OF THE CONTINENTAL NETWORK OF SCIENTIFIC, EDUCATIONAL AND STUDENT COMMUNITY IN LATIN AMERICA

Andrey A. Schelchkov

Institute of World History of Russian Academy of Science, Moscow, Russia
sch2000@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-7780-781X

Abstract. The transformation of the university system in Latin America, initiated by the reform in Argentina in 1918, marked the beginning of a period of democratization and modernization of society. The university reform was the result of a stubborn and dramatic struggle of students against the clerical-aristocratic order in the universities of Argentina. Ideologically, the movement was based on radical anti-clericalism, on the ideas of the conflict of generations, the special role of the young, on the *Kulturtraegerism*, on the concept of *Arielism* — a term coined by Enrique Rodo. The student movement, supported by progressive intellectuals and left-wing political parties, almost from the point of its inception, created a network of contacts and solidarity with other countries of the continent, which showed its high efficiency in disseminating ideas, political programs, and forms of struggle. This ability of the intellectual movements to create cross-border networks of influence and activism is relevant today and not only in Latin America. Thanks to this, the reform spread throughout the continent with various and sometimes contrary results, somewhere very successfully, and somewhere met with fierce resistance. The further ideological evolution of the movement and its leaders led to the emergence of new ideological and political currents, such as revolutionary nationalism, which became the dominant political trend in Latin America in the 20th century world. The spread of revolutionary nationalism, the main ideologist of which was the student leader in Peru, Victor Raul Haya de la Torre, relied on the same network of youth structures that led to the spread of the movement for university reform. The reform movement also resulted in the emergence of powerful left-wing movements of the intellectuals, such as the Latin American Union, closely associated not only with the student movement, but also with the labor movement. University reform was not only a political, but also a cultural phenomenon that marked a profound change in Latin American society, which chose the path of modernization of all spheres of life. This work is devoted to the study of this process.

Keywords: University Reform, Indo-Americanism, Latinoamericanism, Student Movement, Córdoba, Argentina, Social Revolution

For citation: Schelchkov, A. A. (2021) 'University Reform of 1918: Establishment of the Continental Network of Scientific, Educational and Student Community in Latin America', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 79–95. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-79-95

Университетская реформа 1918 г. занимает важное место в развитии политических институтов и гражданского общества не только в Аргентине, но и на всем континенте. С её началом практически все страны континента вступили в эпоху демонтажа олигархического государства, демократизации, включения средних слоев в политические процессы. Как писал историк и публицист, представитель аргентинских «новых левых» Оскар Теран: «Студенческо-политическое движение, начатое в Кордове в 1918 г. и получившее общеконтинентальное признание, сумев распространиться на все латиноамериканские страны; идеи Реформы, конгрессы движения и публикации создали общеконтинентальное движение столь успешное в XX в., что пришлось ждать кубинскую революцию, чтобы иметь возможность сравнить ее по своим последствиям для Латинской Америки» [Terán, 2004: 44].

Это было первое в истории континента активное и мощное выступление на общественно-политической сцене студенчества и интеллектуалов, игравших всё более заметную роль в политике. Как отмечал Э. Хобсбаум: «Краткий двадцатый век революций и идеологических войн стал эпохой политической вовлеченности интеллектуалов» [Хобсбаум, 2017: 240]. Движение за Университетскую реформу в первую очередь было движением интеллигенции, а уж потом студентов, составивших его ударную силу и обеспечивших преемственность политических идей и задач на многие десятилетия. В изучении подобных явлений на границе интеллектуальной и социальной истории наибольшую пользу исследователю может дать обращение к методологии исторической и социальной антропологии, теории символического капитала и социального поля.

В преобразовании университетской системы Латинской Америке, прежде всего Аргентине, принадлежит пальма мирового первенства реформирования высшего образования и автономии университетов. Университетская реформа хронологически совпала с влиянием на латиноамериканское общество таких всемирных событий как Мировая война, Русская революция 1917 г., и имевшая огромное значение для континента Мексиканская революция, предложившая свой вариант решения острых социальных и политических проблем. Идеолог аргентинского движения за реформу Хулио Гонсалес, рассуждая о причинах и побудительных событиях, предварявших взрыв в студенческой среде Аргентины, отмечал, что Мировая война, Русская революция и приход к власти реформистского правительства Радикальной партии во главе с Иполито Иригойеном «являются тремя ключами, которым открывается дверь правды» Университетской реформы [Tünnermann Bernheim, 1998: 105].

Университетская реформа была начата в Аргентине в 1918 г., и затем подобное движение распространилось на все страны региона. Процессу Университетской реформы в Аргентине посвящено большое число фундаментальных работ, хотя в нашей стране эта тема не привлекала внимания историков. Задачей данного текста является не столько анализ хода и характера событий 1918 г. в Аргентине, сколько исследование процесса распространения движения за реформу по континенту, форм и содержания функционирования сети студенческих организаций, сделавшей этот процесс синхронным и всеобщим во всех странах континента.

В Латинской Америке движение студентов за демократизацию системы высшего образования возникло в начале XX в. В Чили на рубеже веков была создана Студенческая федерация (FECH), декларировавшая свою связь с либеральными и социалистическими идеями. В Федерации

говорили о «расширении университета»: речь шла о движении студентов за демократизацию доступа к высшему образованию, в том числе и выходцев из народных масс, о ликвидации кастовой замкнутости высшей школы. Чилийские студенческие организации первыми на континенте обратились к «социальному (рабочему) вопросу», заявляя о солидарности с борьбой пролетариата. Они ставили перед собой задачу помочь рабочему классу в его самоорганизации в профсоюзы и общества взаимопомощи[1]. В Чили тесная связь с рабочим движением была отличительной чертой движения, но и в других странах студенты видели именно в рабочих своих естественных союзников в борьбе за демократизацию и реформы.

В соседних с Чили Аргентине и Уругвае студенческое движение стало самостоятельной политической силой также в первые годы XX в. В Буэнос-Айресе в 1903 и 1906 гг. студенты проводили забастовки против института пожизненных академических постов. В Уругвае с конца XIX в. действовала Ассоциация студентов, выступавшая за демократизацию внутреннего устава университета. В 1908 г. в Монтевидео прошёл первый конгресс американских студентов [Бустело, 2021: 186–187]. В эти годы формировалась сеть взаимодействия студенческих групп и организацией стран региона. 1918 г. стал ключевым в истории латиноамериканского университета. События в провинциальном аргентинском университете в Кордове вызвали к жизни мощное демократическое движение в континентальном масштабе.

Накануне движения

В начале XX в. в Аргентине число студентов выросло с 3 тысяч человек в 1900 г. до 14 тысяч в 1918 г. [Historia de América Latina, 1992: 100]. Кордовский университет была самым старым в стране (основан иезуитами в 1617 г.). В Кордове преобладали клерикально-традиционалистские устои университетского образования. Церковные иерархи оказывали существенное влияние на ректорат, строго следили за недопущением к преподаванию материалистических теорий, осуществляли контроль за возможным свободомыслием преподавателей. В отличие от Буэнос-Айреса и Ла-Платы, где также были университеты, и где под влиянием либеральных настроений местных элит в 1903 и в 1906 гг. были проведены некоторые реформы, отменившие самые архаичные правила, как например, пожизненные должности на кафедрах, в Кордове, казалось, по-прежнему царят порядки колониального периода и католической контрреформы [Portantiero, 1978: 31]. С начала XX в. клерикально-традиционалистские порядки, царившие не только в Кордовском университете, но и в самом городе, вступали в конфликт с прогрессивными настроениями новой волны студенчества, происходившего из средних слоев, чаще всего выходцев из европейских стран, что было следствием массовой миграции. Дети иммигрантов, воспитанные в более свободомыслящей атмосфере, столкнулись почти со средневековыми порядками и отсталыми формами обучения, утвердившимися в Кордове, что, собственно, и объясняет остроту конфликта именно в университете этого города.

В Кордове сложилась специфическая идейная атмосфера. С одной стороны, профессура и ректорат состояли из клерикалов и примитивных креационистов, видевших в доминировавшем позитивизме безбожный материализм, недопустимый в университете. С другой, в среде студентов и прогрессивных интеллигентов позитивизм постепенно уступал место спиритуализму, феноменологии, критике позитивизма с позиций чрезвычайно популярного тогда, хотя и довольно поверхностного, уругвайского эссеиста Энрике Родо[2], в работах которого утверждалась идеи поколенческого конфликта как двигателя прогресса, твор-

[1] Vigorena Rivera A. El problema social // Juventud. — 1918. — Julio-agosto (№ 1). — P. 37.

[2] Идеи Родо получили название ариэлизм, так как в своих работах в качестве образа обращался к Шекспировской «Буре», где в образах пьесы выводил противостояние утилитарной англо-саксонской культуры и греко-латинской,

ческой роли и воли к социальным изменениям, присущим молодёжи. Его идеи были подхвачены популярным среди студенчества Мануэлем Угарте, который призывал сочетать призыв к молодёжи Родо с критикой старой олигархии и империализма, с солидарностью всех народов континента в борьбе с архаичными структурами [Moyano, 2018: 123]. Идейное обновление в первые десятилетия XX в., бунтарские настроения студенчества создавали обстановку нетерпимости к архаике и абсолютизму власти ректората, способствовали созданию климата непримиримости и революционной нетерпимости в университете и среди поддерживавшей студентов интеллигенции. Союзниками и единомышленниками студентов была либеральная профессура, ограниченная в выборе тематики и концепций обучения.

Движение в Кордове

Движение началось с малозначительного конфликта студентов-медиков из-за закрытия интерната студентов при госпитале. Их частный протест вылился в общее движение против правил и авторитарного управления в университете. К медикам присоединились другие факультеты[3]. 10 марта 1918 г. прошла первая массовая манифестация, и студенты создали «Комитет за реформу». Комитет призвал студентов к бессрочной забастовке и обратился за поддержкой к студентам других университетов. В ответ ректорат закрыл университет, но студенты не подчинились. Хаос и беспорядки не только в университете, но и в городе вызвали вмешательство центральных властей, то есть реформистского правительства И. Иригойена.

Требования студентов включали в себя самоуправление университетов и реформу системы обучения. Особенно они критиковали непотизм университетских властей, старые практики назначения на должности на кафедрах родственников и друзей ректора. Одним из требований была свобода преподавания (лозунг так называемой «свободной кафедры»), то есть возможность обучающего выбирать тематику и концепцию изложения. Свобода студента состояла в том, чтобы иметь право выбирать тех или иных преподавателей, иметь свободу посещения курсов[4]. Это требование входило в повестку дня студенческих организаций в предыдущие года. Свобода преподавания состояла в том, что профессорские должности могли замещаться знающими профессионалами по конкурсу, а не близкими начальников, и выбор должен был зависеть от мнения обучаемых. Представитель созданной Студенческой федерации Кордовы на митинге в Буэнос-Айресе говорил: «Наша профессура апатична, нельзя любить то, чего не знаешь. Их привлекает не наука, а высокая зарплата. Их надо изгнать как торговцев из храма»[5]. Тирания и отсталость университетских порядков были в центре негодования студентов. В ответ на закрытие университета и репрессии против активистов в своём первом манифесте студенты громко заявляли о «своём священном праве на восстание» [Cúneo, 1980: 4].

Студенты называли университет Бастилией, феодальной тюрьмой, которой противостоял «научный либерализм, руководящий действиями молодёжи» [Portantiero, 1978: 37]. Один из студенческих руководителей Г. де Масо говорил, что они питаются надеждой, что их движение, начатое в Кордове, превратится в широкое либеральное движение обновления национальной жизни[6]. С самого начала движение в Кордове превратилось в заметный фактор в политической жизни страны.

что в глазах бунтующего студенчества приобретало антиимпериалистическое содержание. Ариэлизм отражал элитизм интеллигенции и студенчества, описывающего шекспировский конфликт Просперо и Калибана как угрозу прихода эпохи власти масс, противостоящих культуре, духовной жизни, но естественных в своём противостоянии архаике и косности аристократии-олигархии, противостоящей просвещённому духу Ариэля.

[3] Antecedentes del conflicto universitario cordobés // Boletín de la Federación Universitaria. —1918. — Marzo (№ 3). — P. 34.

[4] Mazo G. Libertad de ensañar, libertad de aprender // Boletín de la Federación Universitaria. — 1917. — Noviembre (№1). — Pp. 3-4.

[5] Del señor Horacio Valdés // Boletín de la Federación Universitaria. — 1918. — Abril (Suplemento №3). — P. 59.

[6] IBID, p. 60.

Весь 1918 г. в Кордове прошёл под аккомпанемент манифестаций, забастовок студентов, ставших большой политической проблемой. Правительство радикалов поддержало студентов, чье движение вполне вписывалось в политику демократизации и реформ президента И. Иригойена и его Партии радикалов (Гражданский радикальный союз – UCR). 11 апреля 1918 г. делегация студентов была принята президентом Иригойеном, который продемонстрировал свои симпатии студентам в их конфликте с ректоратом[7]. В тот же день президент направил интервентора (представителя центральной власти с правом замещения местных властей) с самыми широкими полномочиями. Радикалы, пришедшие к власти в 1916 г., видели в студентах союзников в противостоянии с консерваторами, что побудило их поддержать реформу. Студенты самоорганизовались в Аргентинскую университетскую федерацию (FUA). Она была учреждена в тот же день, когда Иригойен подписал декрет о вмешательстве центральных властей в кордовский конфликт. FUA была создана в Буэнос-Айресе на собрании представителей пяти университетов страны: Буэнос-Айреса, Ла-Платы, Кордовы, Санта-Фе и Тукумана. Если правительство посылало своего интервентора в Кордову, то Студенческая федерация Буэнос-Айреса также направила в Кордову своего председателя Грегорио Берманна[8]. Он призвал всех аргентинских студентов и прогрессивное общество к единению и солидарности в борьбе за подлинные идеалы и демократические институты, противостоящие аристократическому элитаризму старого университета, да и всей политической системе страны[9].

Правительство радикалов смогло провести многие изменения, которые требовала молодёжь. Преподаватели стали выбирать ректоров и деканов, но студенты не участвовали в этих выборах и в тот момент этого даже не требовали. На первых же выборах FUA поддержала кандидатуру ректора реформатора [Portantiero, 1978: 38]. Однако расклад сил внутри совета университета был не в пользу реформаторов, и на выборах в июне 1918 г. победил кандидат консерваторов, что вызвало взрыв возмущения студентов. Поражение прогрессивного кандидата сплотило либеральную профессуру и студентов, движение которых вышло за рамки профессионального протеста. Как только огласили результаты голосования, студенты разгромили актовый зал университета, вынудили полицию покинуть его территорию. Группа молодых людей даже попытались поджечь стоящее рядом здание Миссии иезуитов. Студенты объявили забастовку и обратились к студенческим федерациям страны с призывом поддержки и солидарности. При поддержке FUA студенты и часть профессуры всех университетов присоединились к забастовке[10].

Студенты призвали рабочих поддержать их требования. Лидером Рабочей федерации Кордовы тогда был Мигель Контрерас, в будущем видный деятель компартии и Коминтерна. Он первый заявил о солидарности и совместных действиях со студентами. Требования студентов поддержала Социалистическая партия. В свою очередь студенты поддержали забастовочное движение рабочего класса, заявляя, что оно не является «ни подрывным, ни опасным», а отражает борьбу людей за лучшую, достойную жизнь и условия работы. Их газеты указывали, что рабочий класс в своей борьбе ничем не отличался от студенчества и являлся его естественным союзником[11].

---

[7] La Federación Universitaria de Buenos Aires y los señores delegados del exterior // Boletín de la Federación Universitaria. — 1918. — Abril (Suplemento №3). — P. 64.

[8] В будущем яркий политический деятель, близкий компартии Аргентины.

[9] Del señor Gregorio Bermann, enviado especial de la F.U. de Buenos Aires a Córdoba // Boletín de la Federación Universitaria. — 1918. — Abril (Suplemento №3). — Pp. 56-57.

[10] El Conflicto universitario en Córdoba // Boletín de la Federación Universitaria de La Plata. — 1918. — Junio (№1). — P. 4.

[11] Bases. Tribuna de la Juventud. — 1919. — 31 de mayo (№ 1). — P. 2.

Один из лидеров социалистов, первый депутат-социалист в Латинской Америке, Альфредо Паласиос 23 июня 1918 г. выступил с яркой речью перед 9-ти тысячным митингом в Буэнос-Айресе, призвав все прогрессивные силы проявить солидарность и поддержать студентов. Он говорил о прямой связи студенческих требований демократизации и модернизации образования с политической борьбой за реформы не только в стране, но и на всем континенте [Bergel, 2008: 171]. Движение стало приобретать общеконтинентальный резонанс.

Идеологически движение всё более приобретало черты антиолигархического и модернизационного. Громче звучала тема общих для всех стран континента проблем отсталости по вине консервативной олигархии. Клерикально-консервативная Кордова стала символом противостояния свободе и прогрессу, а студенты кордовского университета — авангардом борьбы за демократию. Ещё в самом начале движения, на собрании основания FUA Мануэль Угарте указал, что цели и задачи движения студентов в Аргентине ничем не отличаются от той борьбы, которую ведут в соседних странах, например в Чили. Он указывал на новый смысл борьбы, выходящей за рамки узкогрупповых интересов студентов — политическая демократическая реформа в континентальном масштабе[12].

Через 6 дней после так называемых выборов в университете в Кордове и взрыва студенческого возмущения, 21 июня увидел свет важнейший документ Университетской реформы, вошедший в историю как «Пороговый манифест» (Manifiesto liminar) — «Университетская молодёжь Кордобы к свободным людям Южной Америки». Манифест был составлен ключевой фигурой всего университетского движения Деодоро Рокой.

Манифест выдвигал требование участия студентов в университетском самоуправлении. Его требования демократизации и преодоления кастовости, отсталости выходили за рамки университетской жизни, в общеполитическую сферу. Более того, манифест констатировал общеконтинентальный характер борьбы студентов против «старого» режима, засилья олигархии и отсталости. Манифест декларировал: «Наша боль — это отсутствие свободы. Мы думаем, что мы не ошибаемся, и наше сердце нас убеждает в этом. Мы вступили в революцию, мы переживаем время пробуждения Америки» [Cúneo, 1980: 3]. Манифест с его радикальной риторикой произвёл большое впечатление во всех странах континента, а студенческое движение стало ассоциироваться с левыми политическими течениями.

Д. Рока и другие идеологи реформы эволюционировали влево, от либерализма и ариэлизма к латиноамериканизму и социализму. Рока писал: «Мы ходим по земле Америки, но не живём на ней. Новые поколения начинают жить в Америке, думая о проблемах Америки, начиная интересоваться теми силами, которые нас возбуждают и нас ограничивают, отказываясь от литературно-экзотического взгляда на наши страны, обращаясь к нашей боли, требуя ликвидации тех препятствий, которые мешают расширению жизни в наших землях, мешают радости в наших домах… Мы должны открыть для себя и понять нашу реальность» [Cúneo, 1980: 147].

С утверждением лидерства Роки в движении реформы появилось течение, которое обращалось к социальным проблемам всего общества, предлагало общеконтинентальный взгляд на проблему реформы и революции. Мотивы социальной солидарности, ответственности университета, образованных людей перед отсталыми и невежественными массами всё более уступали место общеполитическим и социальным проблемам, требованиям решения рабочего вопроса и более решительной демократизации политической системы, что свидетельствовало об эволюции в сторону левых партий [Portantiero, 1978: 48.]. Студенческая пресса говорила о социальной

[12] Del Señor Manuel Ugarte // Boletín de la Federación Universitaria. — 1918. — Abril (Suplemento №3). — P. 64.

реформе, под которой понималось решение проблемы прав и социальных гарантий рабочему классу, что давало повод консерваторам обвинить студенческое движение в переходе в лагерь социалистов[13].

Перед лицом усиления конфронтации со студенческим движением 2 августа 1918 г. президент Иригойен подписал декрет, назначавший нового интервентора федеральной власти в Университет, аннулировав результаты выборов ректора, чего требовали студенты. Новым интервентором стал Т. Сусини, человек либеральных убеждений, уже продемонстрировавший свою солидарность со студентами. Однако под давлением правых президент отложил поездку Сусини в Кордову, что вызвало новые демонстрации.

Конфликт перерастал в общенациональный кризис, всё более затрагивая социальные вопросы: студенты общались с рабочими города, агитировали в низах. Это новое направление Реформы выразил в своей речи молодой адвокат Саул Таборда, ставший одним из лидеров движения: «Мы выступаем против любого эгоизма, который привёл к концентрации богатства в одних руках. Мы против всех монополий и против сверхнакопления» [Portantiero, 1978: 52].

9 сентября 1918 г. студенты вновь заняли здание университета и приняли на себя управление, назначив своих деканов факультетов из числа студенческих активистов. Были задействованы войска, очистившие университет и арестовавшие 83 активиста. Теперь Иригойен направил в Кордобу министра просвещения для решения этой проблемы. Министр удовлетворил большинство требований студентов, прежде всего о составе управляющего университетского совета: отныне он состоял на паритетной основе из профессуры и студентов. Это была победа, компенсировавшая горечь репрессий военных. Это было рождение нового университета не только в Латинской Америке, но и в мире. Понятие университетской автономии приобрело новые очертания и смыслы, прежде всего в сфере самоуправления, впервые в истории студенты получили право участия в управлении университета. По примеру Кордовы другие университеты получили подобные уставы, а в 1921 г. все аргентинские университеты были выведены из-под влияния и контроля местных властей, элит, церкви, но на деле стали зависеть от центральных властей, что тем не менее было определённым продвижением, учитывая, что у власти в стране находились реформаторы из радикальной партии [Historia de América Latina, 1992: 101].

Университетская реформа означала огромный шаг вперёд в демократизации аргентинского общества, хотя на деле собственно университетские дела остались в рамках профессионального, в целом закрытого, сообщества [Tünnermann Bernheim, 2008: 17]. Хотя вместе с поворотом вправо в политике правительства Иригойена были проведены некоторые контрреформы, ограничившие самоуправление университетов, старые порядки уже было невозможно восстановить, а студенческое движение завоевало себе место в политическом процессе в стране. Победа студенческого протеста в 1918 г., совпавшего по времени с революционным подъёмом в Буэнос-Айресе и Патагонии, вызванном отчасти революционными событиями в России и Европе, привела к глубокой демократической трансформации Аргентины в годы правления Партии радикалов. Пример Аргентины через сети интеллектуалов и прогрессивных политиков, видевших перед собой общего и векового врага — клерикализм и консервативную олигархию, распространился на все соседние страны.

Латиноамериканская сеть

Кордовская реформа завоевала весь континент. Новости об аргентинских событиях, революционизировавшие студентов во всех странах, попали на подготовленную почву. Практически сразу образова-

[13] Reforma social y violencia // Bases. Tribuna de la Juventud. — 1919. — 7 de julio (№ 2). — P. 2.

лась сеть взаимодействия и обмена идеями между федерациями студентов разных стран, выбравших для себя маяком реформу в Аргентине. В отличие от профсоюзов или политических партий в студенческом движении не было вертикальной структуры даже на национальном уровне. Федерации формировались как всего рода «советы старшин», из числа самых популярных людей, чаще всего даже не из студентов, а молодых интеллектуалов. Это были горизонтальные структуры, позволявшие сохранять единство действий и общие идеологические установки в условиях ограниченного по возрасту и времени (пока учились в университете) участия в движении.

Ещё до событий в Кордове между федерациями устанавливались личные контакты, как например, между Чили и Аргентиной, Мексикой и Аргентиной. Особенно важными были связи аргентинских студентов с мексиканскими, представлявшими страну, переживавшую социальную революцию, в рамках которой решался и университетский вопрос. Визиты студенческих делегатов Мексики в Аргентину внесли свой вклад в радикализацию местного движения. Примечательно, что мексиканские студенты в этих поездках поддерживались властями революционной Мексики[14].

Собравшийся в Мехико в 1921 г. Международный конгресс студентов проходил под лозунгами реформы, солидаризма и латиноамериканизма. В этом конгрессе участвовали представителя Аргентины, Мексики, Коста-Рики, Кубы, Перу, Венесуэлы, Гватемалы, Гондураса, Никарагуа и Доминиканской республики. Также прибыли делегации Китая, Германии, США, Норвегии, Японии и Швейцарии. Фактически это был конгресс с преобладанием не только численно делегаций латиноамериканских стран, что естественно по месту проведения конгресса, но и по обсуждаемой тематике, так как континент находился в авангарде трансформаций университетской жизни.

Движение студентов создало сеть своих сторонников во всех странах континента. Огромную роль в этом сыграла пресса, толстые журналы, прежде всего, аргентинские. Протест и реформа привели к появлению самых разнообразных образовательных, культурно-политических журналов, так или иначе связанных с университетским движением. Эти издания достигали самых удалённых уголков континента. Аргентинская культура, влияние аргентинской общественной мысли в регионе было огромным, и аргентинская печать смогла создать целую сеть обществ и лиц, разделявших идеи движения.

С началом движения в Кордове и его «расползания» по всей стране и по континенту произошло своего рода «наводнение» повсюду возникавших общественных журналов, напрямую связанных с университетской реформой. Речь идёт не только об органах FUA или FUBA, но и газет, журналов, которые возглавляли видные интеллектуалы, крупные фигуры политической и культурной жизни. Стоит упомянуть такие издания как «Bases. Tribuna de la juventud» (1919–1920), «Clarín. Órgano del Ateneo de Estudiantes universitario» (1919-1920), «Verbo Libre. Órgano del Centro Evolución» (Rosario, 1920), «Germinal» (La Plata, 1919–1921), «Alborada. Órgano del ateneo estudiantil» (1919-1920), «Mente. Revista de crítica social» (Córdoba, 1920) и многие другие [Бустело, 2021: 190]. Эти издания стали основой строительства сети студенческой солидарности и связи не только внутри Аргентины, но и в соседних странах. В Чили эту роль играли журналы «Claridad», «Juventud», в Уругвае — «Ariel» [Biagini, 2002: 290]. Это было своего рода созвездие дружественных изданий, оказывавших взаимное влияние и игравших заметную роль в политике.

На крайнем левом фланге выделялся анархо-большевистский журнал Insurrexit, являвший выражением левого прочтения движения. На его страницах говорили о связи движения с мировыми событиями, такими как Мировая война и Русская рево-

[14] Recepción de los estudiantes mejicanos // Boletín de la Federación Universitaria. — 1918. — Enero (№2). — P. 31.

люция, подчёркивали их значение в осознании народом «священного права на восстание», провозглашённого «Пороговым манифестом» в Кордове [Tarcus, 2018: 107–108.]. Вместе с тем, ощущение нового мира, идущего из России, солидарность с русской революцией были свойственны всем изданиям бунтующего студенчества[15]. Эта крайне левая группа анархо-большевиков в отличие от общего оптимистического хора считала, что движение студентов потерпело поражение, так как не пошло на объединение с пролетариатом во имя завоевания социализма [Terán, 2004: 45].

Латиноамериканизм, декларируемый студенческим движением в Аргентине, должен был вылиться в создание сети сторонников реформы во всех странах региона. Сначала эту задачу выполняла пресса: по континенту широко распространялись тексты, декларации, газеты и журналы. Затем большую роль в создании сети сыграли поездки по соседним странам аргентинских лидеров движения. С ростом движения свой опыт распространяли перуанцы, кубинцы, мексиканцы, создав оживленный обмен идеями в прямом контакте со своими коллегами из соседних стран [Buchbinder, 2018: 89–90].

Аргентинские студенты, их лидеры, считали своим долгом перенести свой опыт реформы в другие страны. Во все соседние страны потянулись делегации аргентинской федерации студентов, неизменно встречая там восторженный приём. В 1919 г. такая делегация отправилась в Бразилию[16]. Дело доходило до турне многочисленных аргентинских групп студентов и интеллектуалов по соседним странам. Однако самыми успешными стали связи с Перу.

В июне 1919 г. под влиянием Кордовы в Лиме начались забастовки студентов с лозунгами, воспринятыми у аргентинских товарищей. В тот же год в Лиму прибыл депутат-социалист и энтузиаст реформы Альфредо Паласиос, выступления которого перед студентами вызвали всеобщий восторг. Его приезд стал тем толчком, который привёл к началу так называемой «университетской революции»[17]. Среди студенческих лидеров Перу выделился будущий создатель партии АПРА (Американский народно-революционный альянс) Виктор Рауль Айя де Ла Торре. Именно Паласиос свёл Айя де Ла Торре с лидерами аргентинских студентов Габриэлем де Масо и Эктором Рипа Альберди, которые позже посетили Перу для переговоров со своими перуанскими коллегами. Из этих контактов с Айя де Ла Торре родился Аргентинско-перуанский договор между студенческими федерациями о солидарности и поддержке [Bergel, 2008: 172]. Неординарная фигура Айя де Ла Торре, его активность способствовали тому, что перуанское движение стало своего рода локомотивом развития сети студенческой солидарности. Его усилия распространялись на все соседние страны.

В Перу сложилась специфическая ситуация: в июле 1919 г. произошёл переворот, приведший к власти диктатора А. Легию, которого в тот момент благодаря его антиконсервативной риторике поддерживали студенты. В ответ на это Легия в сентябре 1919 г. принял многие положения кордовской реформы, которые были введены в перуанский университетский статут.

Вместе с тем, в Перу сложился союз студенческого движения и рабочих Лимы. В 1921 г. Айя де ла Торре создал Народный университет, отвечая на одно из главных положений кордовских манифестов: нести знания и просвещение в народные массы есть долг студенчества. Более того, Народный университет создавался под лозунгом: «У народного университета нет другой догмы как социальная справедливость». В решении студенческого конгресса о создании Народного университета говорилось: «Народный университет будет принимать

[15] Bases. Tribuna de la Juventud. —1919. — 10 de septiembre (№ 4). — P. 1.
[16] La misión universitaria al Brasil // Bases. Tribuna de la Juventud. — 1919. — 31 de mayo (№ 1). — P. 8.
[17] Porras Barrenechea R. Aniversario de la Revolución Universitario del Perú // Cuasimodo. — 1920. — Agosto (Tomo 4. № 14). — P. 12.

участие во всех трудовых конфликтах в стране, защищая принципы социальной справедливости» [Cúneo, 1980: 31]. По перуанскому примеру на Кубе, в Боливии и в других странах студенты также создали Народные университеты.

В Перу особенно явно проявилось культуртрегерское направление студенческого движения. Помимо просвещения рабочих и индейских масс, чем собирались заняться студенты при полной пассивности государства в этой сфере, они ставили своей первостепенной задачей изменение колониалистского характера всей перуанской креольской культуры. Они называли это новыми «ориентирами» для перуанской литературы, под чем понимался весь комплекс культурных и этических ценностей в обществе, нуждавшемся в целостной реформе[18].

Уже в 1923 г. Легия заключил союз с консервативной олигархией и обрушился с кровавыми репрессиями на студентов. Их лидер Айя де ла Торре был выслан из страны. В эмиграции он создал АПРА, партию, которую рассматривал как общелатиноамериканскую, претендуя на создание новой идеологемы — индоамериканизма, примирявшего марксизм, революцию, антиимпериализм и национализм. Этот латиноамериканизм был одним из наследий Университетской реформы. Недаром эта партия задумывалась не как перуанская, какой она стала после 1930 г., а как общеконтинентальная в полном соответствии с духом движения университетской реформы. Она даже называлась Американским народно-революционным альянсом. Айя де Ла Торре ввиду отката реформы во всех странах, в том числе и в Аргентине, пришёл к выводу, который разделяли и другие выдающиеся деятели реформы, такие как Х.А. Мелья на Кубе, что реальная университетская реформа возможна лишь в условиях социальной революции, глубокой трансформации всего общества [Portantiero, 1978; 66].

Айя де ла Торре выделил один, и на его взгляд, главный пункт прогрессивного студенческого движения — антиимпериализм и национализм. Он положил начало революционному циклу антиимпериалистических популистских движений, опиравшихся на союз средних слоев и рабочего класса. Будущий основатель компартии Перу, мыслитель, самый яркий представитель латиноамериканского марксизма Х.К. Мариатеги, опираясь на опыт студенческого бунтарства, говорил о союзе интеллигенции-студенчества с рабочим классом как ведущей силы в будущей революции [Chevalier, 2005: 414].

Перу и Аргентина оказывали революционизирующее влияние на Боливию, где студенческое движение только набирало силу. Одновременно с поездкой в Лиму Альфредо Паласиос побывал в Ла-Пасе в Боливии, где выступал перед рабочими и студенческими аудиториями. Успех его визита был необыкновенный. Последователи аргентинской реформы в Боливии стали издавать «бунтарские» журналы. Первым таковым стал Insurrexit, копировавший название и формат у своего собрата из Буэнос-Айреса. Его издавала группа студентов из Потоси. В журнале пропагандировали — помимо университетской реформы — латиноамериканизм и антиимпериализм [Stefanoni, 2015: 111–112].

Аргентина как магнит притягивала к себе лидеров молодёжи из соседних стран. Они перебирались в эту страну, набирались политического опыта, который переносили в свои страны. Примером какого типа людей, активистов реформы, являлся боливиец Роберто Инохоса. Он был студенческим лидером, опасным в глазах властей агитатором. Его выслали из страны. Первым местом эмиграции стала Аргентина. В Буэнос-Айресе, а затем в Монтевидео (Уругвай) он включился в политическую деятельность, активно работал в радикальных студенческих организациях. Красноречие и неиссякаемая энергия сделали

[18] El primer Congreso de la Federación de Estudiantes del Perú // Repertorio Americano. — 1920. — 1 de marzo (№ 14). — Pp. 223–224.

его знаменитым [Abecia López, 1986: 98]. Инохоса занял видное место в местном студенческом движении, олицетворяя его левый фланг. В 1925 – 1926 гг. он сотрудничал в газете «La Crítica» в Буэнос-Айресе, являвшей одной из самых влиятельных и известных на всем континенте, поддерживавшей движение университетской реформы. Там он писал статьи, наполненные социальным протестом и революционным пафосом.

В 1926 г. в Боливию с пропагандистским турне приехали с десяток аргентинских, уругвайских и бразильских студенческих лидеров, завоевавших большую популярность благодаря своему красноречию и оригинальности радикальных идей. Эти делегаты развернули большую кампанию в поддержку идей Реформы, создали местную базу появления радикального левого молодёжного движения, которое вылилось в создание Университетской федерации Боливии в 1928 г. во главе с Хосе Антонио Арсе, который до этого побывал в Аргентине, изучая опыт просвещения в этой стране.

В эту группу пропагандистов входил и Роберто Инохоса. Успех этой пропагандистской поездки был велик. Имя Инохосы стало известно всей стране, он стал популярным политическим деятелем, с которым стали заигрывать власти. Президент Э. Силес, видевший в молодёжи базу поддержки своей реформистской программы, назначил Инохосу секретарем боливийского посольства в Бразилии.

В Бразилии, невзирая на свой дипломатический статус, Инохоса вновь с головой окунулся в деятельность местных студенческих и революционных организаций самого радикального толка. Он по-прежнему оставался корреспондентом аргентинской «La Crítica», а также писал многочисленные статьи в студенческую «Folha acadêmica» в Сан-Пауло, которая была трибуной университетской реформы, социалистических и антиимпериалистических идей[19]. Инохоса был ярким представителем сети студенческой солидарности, существовавшей на континенте, его деятельность охватывала все соседние Боливии страны. Его политическая судьба вела его от университетской борьбы за прогрессивный устав и модернизацию образования к самым радикальным левым политическим формам, к социализму. Его активная деятельность распространилась на Боливию, Аргентину, Уругвай, Бразилию и Мексику [Щелчков, 2007: 69–96]. Он был ярким представителем континентальной сети студенческого движения.

В Венесуэле партия революционного национализма Демократическое действие, местная версия апризма, была создана лидером студенческого движения Р. Бетанкуром в ответ на репрессии против движения за университетскую реформу в этой стране. В таких странах как Венесуэла, где господствовали диктатуры, университетские, исключительно профессиональные и корпоративные интересы студентов и профессоров, отошли на второй и даже третий план перед политическими, общедемократическими задачами. Однако студенчество во своими специфическими требованиями везде, в Перу, Венесуэле, на Кубе, стало активным действующим лицом антидиктаторской борьбы.

На Кубе борьбу возглавил Хулио Антонио Мелья, будущий лидер коммунистов. Там движение, возникшее под прямым воздействием аргентинского и перуанского, было особенно радикальным, выбрав революционный путь союза с рабочим движением [Ивкина, 2016: 100–124]. Мелья заявлял, что университетская реформа на Кубе возможна только как часть социальной революции [Donoso-Romo, Contreras-Mühlenbrock, 2017: 58].

В 1923 г. собрался общенациональный студенческий конгресс, на котором был создана Студенческая конфедерация Кубы. Этот конгресс принял декларацию, в которой говорилось: «Студент обязан нести свои знания в общество, прежде всего в пролетарскую среду, так как пролетариат является естественным союзником

[19] Secretaria de Relaciones Exteriores. Archivo Histórico Genaro Estrada. México. Roberto Hinojosa. Fondo 21, legajo 26, expediente 108.

умственного пролетариата. Мы должны сблизиться с людьми труда во имя строительства нового общества, свободного от тиранов и паразитов, где будет цениться только то, что создано своими руками» [Portantiero, 1978: 191]. Кубинское движение осознавало себя как часть общеконтинентального и международного движения молодёжи.

В Чили, где политические и культурные связи с Аргентиной были сильны как нигде, студенческий вызов стал частью политической повестки. В 1918 г. два чилийских студента отправились в Буэнос-Айрес, чтобы на месте познакомиться с аргентинским феноменом реформы. Они вступили в контакт со Студенческой федерацией, где из первых рук получили информацию о содержании борьбы студентов в Кордове и распространили затем в Чили. Любопытно, что чилийские делегаты в полном соответствии со своими левыми убеждениями объявили, что аргентинцам ещё много предстоит сделать, ибо их реформа должна иметь социальный характер[20]. Так складывалась международная сеть борьбы за свободный университет. Вскоре чилийцы установили тесную связь с перуанцами, а в 1922 г. в Сантьяго прибыл перуанский лидер Айя де Ла Торре [Бустело, 2021; 191]. Его поездка в Чили была особенно важна, учитывая сложные отношения двух стран, между которыми по-прежнему оставался нерешенным вопрос о чилийской оккупации провинций Такна-Арика.

В Чили это было время острого столкновения старой консервативно-либеральной олигархии и реформистского блока во главе с Артуро Алессандри, который обвинялся чуть ли в не большевистских симпатиях [Эстенссоро Сааведра, 2008: 132–161]. Студенты внесли свой вклад в это противостояние. В 1920 г. в Сантьяго состоялся первый общенациональный студенческий конгресс. Студенты поддержали на президентских выборах кандидатуру Алессандри, обещавшего провести университетскую реформу. Победив на этих выборах, тот предпочел репрессии против студенческого движения.

Создававшиеся почти одновременно по всему континенту Студенческие федерации, декларировавшие общие идеи и цели своего движения, активно взаимодействовали друг с другом, формируя своего рода региональный неформальный «интернационал». В 1921 г. представители федераций Аргентины, Перу и Чили подписали двусторонние соглашения солидарности, в которых заявляли, во-первых, об «активной пропаганде идеала американизма», и во-вторых, об «изучении проблемы общественного строя, при строгой и вдумчивой критике современного общества, его моральной и интеллектуальной жизни». Соглашения закрепляли на бумаге уже сформировавшуюся сеть студенческих организаций, которые должны были развивать «интеллектуальный обмен посредством книг, научных, исторических, литературных, социологических и художественных исследований, которые подлежало поддерживать специальным комиссиям в федерациях» [Cúneo, 1980: 19–20]. Возникшая в ходе реформы сеть составила основу формирования в недалёком будущем новых прогрессивных политических и общественно-культурных течений на континенте, вышедших из горнила Университетской реформы 1918 г.

Последствия Кордовы

Реформу поддержали интеллектуалы «поколения 1910 г.», выдающиеся представители культуры Хосе Инхеньерос, Мануэль Угарте, Хосе Васконселос, и другие. Их взаимные контакты, постоянные связи, переписка послужили основой распространения и поддержки идей университетской реформы во всех странах региона. В 1922 г. они создали Латиноамериканский союз[21], ставший результатом сети латиноамериканских интеллигентов, сформировавшей-

[20] Schneider J. Viaje de los delegados a la Argentina // Juventud. — 1918. — Noviembre–diciembre (№ 3). — P. 72.

[21] В 1922 г. о Союзе было объявлено Х. Инхеньеросом и Х. Васконселосом, во время визита последнего в Буэнос-Айрес. В 1925 г. Союз был формально основан одновременно в Буэнос-Айресе и в Париже.

ся в ходе Университетской реформы как необъявленной партии прогресса и латиноамериканизма в масштабе всего континента.

Союз заявлял своё антиимпериалистическое кредо и говорил об опоре на интеллигенцию и студенчество. Его деятели заявляли: «Латиноамериканский Союз стремится координировать свои действия с писателями, интеллектуалами и учителями Латинской Америки с целью развития в народе осознания необходимости национальных и континентальных действий как предварительной фазы политического, экономического и морального взаимопроникновения, которое приведет нас к созданию Конфедерации, которая гарантирует нам независимость и суверенитет перед лицом иностранных капиталистических государств». Союз провозглашал своей целью не только борьбу за моральное и культурное обновление, но и за «экономические реформы, вдохновляемые принципами социальной справедливости»[22].

В движении университетской реформы приняли участие многие будущие видные политические деятели на континенте. Их активность в студенческом движении была эпизодом в их политической жизни, но именно из этой среды вышли группы, создавшие или влившиеся в новые политические партии и течения. Многие лидеры движения студентов говорили об общей с пролетариатом борьбе за социальную справедливость и новое общество[23]. Эта тенденция вела их в ряды социалистов и коммунистов, и даже те, кто остался в рядах радикализма или либерализма, выдвигали задачи создания социального государства. Главным его наследником движения стал революционный национализм, апризм.

Айя де Ла Торре был создателем АПРА, Мелья — компартии Кубы. Д. Рока стал убеждённым социалистом и был близок коммунистам. Университетская реформа стала основой новой политической палитры на континенте в 1920-1930-е гг., была прародительницей новых политических течений и партий, коммунистов, социалистов, индоамериканистов. В 1920-е гг. в студенческом движении часто звучали лозунги: «Время ехать в Москву». Речь шла о том, что пора искать в социализме и коммунизме продолжение борьбы за Университетскую реформу, другой путь — тупиковый[24].

По убеждению многих вождей движения, университетская реформа открывала эпоху социальной революции, без которой первая не могла быть основательной и прочной. Вслед за реформой возникла острая дискуссия о социализме, рабочем классе и демократии, разделив лидеров движения и их последователей. Сформировались два лагеря — революционного национализма и коммунизма, хотя в начале 20-х у их лидеров оставались иллюзии возможного союза и взаимодействия. Основатель первого течения Айя де ла Торре отдал дань иллюзии союза с Коминтерном. В собственно студенческом движении это разделение было представлено поляризацией на тех, кто делал ставку на союз студенчества и рабочего класса, и тех, кто попрежнему говорил о «мессианской» роли молодёжи в обществе [Portantiero, 1978: 77]. Последние имели прочные идейные корни не только в студенческом движении, но и в широких кругах как левой, так и правой интеллигенции, затем эволюционировавшей к фашизму. В основе этого был не только примитивный «ариелизм» Э. Родо, но и «теория поколений» Х. Ортеги-и-Гассета, популярнейшего на континенте испанского мыслителя, переносившего социальный конфликт в область поколенческого столкновения ценностей, силы, воли. Это направление разделяло страх Ортеги перед массами, стремилось сохранить элитистские черты движения средних

[22] Campos Aguirre L. Bases para construir la Unión Latinoamericana // Renovación. Boletín mensual de ideas, libros y revistas de la América Latina. — 1923. — Enero. — P. 4.
[23] Bosquejo de nuestras luchas // Alborada. Órgano del Ateneo estudiantil. — 1920. — Agosto (№ 4). — P. 1.
[24] Moscú // Alborada. Órgano del Ateneo estudiantil. — 1920. — Agosto (№ 4). — P. 7.

слоев.

Университетская реформа 1918 г. в Аргентине была ключевым событием в латиноамериканской истории XX в. Это было явление новой бунтующей молодёжи, написавшей на своих знаменах лозунги свободомыслия, социальной справедливости, борьбы за новое общество. Движение реформы охватило весь континент и, опираясь на формирующуюся снизу сеть студенческой солидарности и идейного обмена, стала общественно-политическим и культурным фундаментом, на котором выросли новые политические и идейно-культурные течения, которые представляли лицо континента, как минимум, в первой половине века. Индоамериканизм (в советской традиции чаще называемый национал-реформизмом), вышедший из университетской реформы с её латиноамериканизмом и антиимпериализмом, занял доминирующее положение практически во всех странах континента. Сеть студенческих организаций, кружков, личных контактов была унаследована индоамериканизмом (революционным национализмом), сделала возможным тотальное проникновение его идей, ставших доминирующим политическим трендом. Из преследуемого и гонимого революционный национализм со временем стал правящим и гегемонистским практически во всех странах континента. Это была премьера такого нового явления как сетевая система организации, позволившая сделать первые шаги этому политическому движению, что потом было предано забвению, когда оно превратилось в доминирующую политическую силу в своих странах, а партии построили вертикалистскую структуру. Значение университетской реформы простирается гораздо дальше безусловно прогрессивных достижений в жизни высшей школы.

Список литературы:

Бустело Н. Реформировать университеты, революционизировать общество. Латиноамериканское студенческое движение // Латиноамериканский исторический альманах. — 2021. — № 31. — С. 183–199. https://doi.org/10.32608/2305-8773-2021-31-1-183-199

Ивкина Л.А. Хулио Антонио Мелья. Жизнь после смерти // Латиноамериканский исторический альманах. — 2016. — № 17. — С. 100–124.

Хобсбаум Э. Разломанное время. Культура и общество в двадцатом веке. Москва: АСТ, 2017. — 379 с.

Щелчков А.А. Роберто Инохоса: пламенный революционер или «креольский Геббельс» // Латиноамериканский исторический альманах. — 2007. — № 7. — С. 69–96.

Эстенссоро Сааведра Х.Ф. Тема русской революции на президентских выборах 1920 г. (исследование на основе прессы) // Латиноамериканский исторический альманах. — 2008. — № 8. — С. 132–161.

Abecia López V. 7 Políticos bolivianos. — La Paz: Juventud, 1986. — 202 p.

Bergel M. Latinoamérica desde abajo. Las redes trasnacionales de la Reforma Universitaria (1918-1930) // La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después. — Buenos Aires: CLACSO, 2008. — Pp. 146 – 185.

Biagini H. Redes estudiantiles en el Cono Sur (1900-1925) // Universum. — 2002. — № 17. — Pp. 279 – 296.

Buchbinder P. Pensar la reforma universitaria cien años después // Revista iberoamericana de educación superior. — 2018. — Vol. 9, №. 25. — Pp. 93–105. https://doi.org/10.22201/iisue.20072872e.2018.25.279

Chevalier F. América Latina. De la Independencia a nuestros días. — México: FCE, 2005. — 777 p.

Cúneo D. La Reforma Universitaria: (1918–1930). — Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1980. — XXIII, 312 p.

Donoso-Romo A., Contreras-Mühlenbrock R. La dimensión social del movimiento estudiantil de Córdoba en 1918 // Izquierdas. — 2017. — № 33. — Pp. 42–65. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492017000200042

Historia de América Latina: 10. América del Sur, c. 1870-1930. / ed. L. Bethell. — Barcelona: Crítica, 1992. — IX, 541 p.

Moyano J. La Reforma Universitaria Cordobesa de 1918: Contextos y protagonismos // Caracol. — 2018. — № 16. — Pp. 106–129. https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.v0i16p106-129

Portantiero J.C. Estudiantes y la política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938). — México: Siglo XXI, 1978. — 462 p.

Stefanoni P. Los Inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939). — La Paz: Plural, 2015. — 384 p.

Tarcus H. Dí tu palabra y rómpete: El corto verano del Grupo Universitario Insurrexit y su revista // Variaciones del reformismo. Tiempos y experiencias. — Rosario: FHUMYAR ediciones, 2018. — Pp. 98–137.

Terán O. Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980 // Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano. — Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. — Pp. 13–95.

Tünnermann Bernheim C. La Reforma de Córdoba. Vientre fecundo de la transformación universitaria // La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después. — Buenos Aires: CLACSO, 2008. — Pp. 16–19.

Tünnermann Bernheim C. La reforma universitaria de Córdoba // Educación superior y sociedad. — 1998. —Vol. 9, №1. — Pp. 103–127.

References:

Abecia López, V. (1986) *7 Políticos bolivianos,* La Paz: Juventud.

Bergel, M. (2008) 'Latinoamérica desde abajo. Las redes trasnacionales de la Reforma Universitaria (1918-1930)' in *La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después,* Buenos Aires: CLACSO, Pp. 146–185.

Bethell, L. (ed.) (1992) *Historia de América Latina: 10. América del Sur, c. 1870–1930,* Barcelona: Crítica.

Biagini, H. (2002) 'Redes estudiantiles en el Cono Sur (1900–1925)', *Universum*, (17), Pp. 279–296.

Buchbinder, P. (2018) 'Pensar la reforma universitaria cien años después', *Revista iberoamericana de educación superior,* 9(25), pp. 93–105. https://doi.org/10.22201/iisue.20072872e.2018.25.279

Bustelo, N. (2021) 'Reform universities, revolutionize societies. The Expansion of a Latin American Student Movement', *Latin-american Historical Almanac,* (31), Pp.183–199. (In Spanish) https://doi.org/10.32608/2305-8773-2021-31-1-183-199

Chevalier, F. (2005) *América Latina. De la Independencia a nuestros días,* México: FCE.

Cúneo, D. (1980) *La Reforma Universitaria: (1918–1930),* Caracas: Biblioteca de Ayacucho.

Donoso-Romo, A., Contreras-Mühlenbrock, R. (2017) 'La dimensión social del movimiento estudiantil de Córdoba en 1918', *Izquierdas*, (33), Pp. 42–65. http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492017000200042

Estenssoro Saavedra, J.F. (2008) 'The Theme of the Russian Revolution during the Presidential Election of 1920', *Latin-american Historical Almanac,* (8), Pp. 132–161. (in Russian).

Hobsbawm, E. (2013) *Fractured Times. Culture and Society in the Twentieth Century.* New York: The New Press (Russ. ed.: (2017) *Razlomannoe vremja. Kul'tura i obshhestvo v dvadcatom veke.* — Moscow: AST.).

Ivkina, L.A. (2016) 'Julio Antonio Mella the Life after the death', *Latin-american Historical Almanac,* (17), Pp. 100–124. (in Russian).

Moyano, J. (2018) 'La Reforma Universitaria Cordobesa de 1918: Contextos y protagonismos', *Caracol*, (16), pp. 106–129. https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.v0i16p106-129

Portantiero, J.C. (1978) *Estudiantes y la política en América Latina. El proceso de la reforma universitaria (1918-1938),* México: Siglo XXI.

Schelchkov, A. (2007) 'Roberto Hinojosa: fervent revolutionary or a Creole Goebbels', *Latin-american Historical Almanac,* (7), Pp. 69–96. (in Russian).

Stefanoni, P. (2015) *Los Inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925–1939),* La Paz: Plural.

Tarcus, H. (2018) 'Dí tu palabra y rómpete: El corto verano del Grupo Universitario Insurrexit y su revista' in *Variaciones del reformismo. Tiempos y experiencias,* Rosario: FHUMYAR ediciones, pp. 98–137.

Terán, O. (2004) 'Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880-1980' in *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano,* Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 13–95.

Tünnermann Bernheim, C. (1998) 'La reforma universitaria de Córdoba', *Educación superior y sociedad,* 9(1), pp. 103–127.

Tünnermann Bernheim, C. (2008) 'La Reforma de Córdoba. Vientre fecundo de la transformación universitaria' in *La reforma universitaria: desafíos y perspectivas noventa años después,* Buenos Aires: CLACSO, pp. 16–19.

Информация об авторе

Андрей Аркадьевич Щелчков — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, 119334, Москва, Ленинский проспект 32а (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Information about the author

Andrey A. Schelchkov — Doctor in History, Principal Researcher of the Institute of World History of Russian Academy of Science, Leninsky Prospect, 32a, Moscow, Russia, 119334 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 11.09.2021; одобрена после рецензирования 19.10.2021; принята к публикации 14.11.2021.

The article was submitted 11.09.2021; approved after reviewing 19.10.2021; accepted for publication 14.11.2021.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-96-113

ТЕНИ ПРОШЛОГО В ИСПАНИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА И ОБЩЕСТВЕННАЯ ПАМЯТЬ О ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЕ И ФРАНКИЗМЕ

Хавьер Франсиско Наварро Наварро[1], **Екатерина Олеговна Гранцева**[2]

[1] Университет Валенсии, Валенсия, Испания
francisco.j.navarro@uv.es https://orcid.org/0000-0002-3552-7107
[2] Институт Всеобщей Истории РАН, Москва, Россия
kgrantseva@yandex.ru https://orcid.org/0000-0001-7449-1314

Аннотация. Статья посвящена исследованию феномена общественной памяти о гражданской войне 1936–1939 гг. и франкистской диктатуре в Испании; анализу трудностей и противоречий трансформации испанской государственной исторической политики (включая проблемы, связанные с принятием в стране нового закона о демократической памяти). На протяжении двадцати лет вопросы памяти неизменно присутствуют в политическом дискурсе Испании и влияют на повседневную жизнь испанцев. Эта ситуация сопровождается значительным вниманием со стороны средств массовой информации. Однако здесь многочисленные обращения к темам памяти и *трудного прошлого* часто поверхностны и не раскрывают сути проблемы, формируя «горизонтальное» информационное отражение, дающее иллюзию «насыщенности». Авторы, анализируя отношения испанцев со своим прошлым, применяют сравнительный метод в контексте четырёх исторических этапов — периода франкистской диктатуры, этапа демократического транзита, демократической Испании 1980 – 1990-х гг. и Испании XXI в. Проведённое исследование позволяет утверждать, что по крайней мере одной важной характеристикой «испанского случая» является отсутствие консолидации общества по отношению к вопросу принятия политики общественной памяти на демократической основе. Эта ситуация обнажает трудность построения социального и политического консенсуса вокруг политики памяти. Обращаясь к истории вопроса возвращения памяти и отмечая стремление левых политических сил к историческому реваншу, авторы статьи делают вывод о невозможности «единственного верного» варианта демократической памяти. На примере отрицания как франкистской памяти, так и революционной памяти анархистского движения, в статье обоснован вывод о специфике демократической памяти как феномена культуры: она множественна, отражает интересы различных общественных сил и не обладает исключительно либерально-демократическим характером.

© Наварро Наварро Х., Гранцева Е.О., 2021

Ключевые слова: Испания, коллективная память, демократическая память, гражданская война 1936–1939, франкизм, демократический транзит, пакт забвения

Для цитирования: Наварро Наварро Ф.Х., Грацева Е.О. Тени прошлого в Испании: историческая политика и общественная память о гражданской войне и франкизме // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 96–113. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-96-113

Research article

SHADOWS OF THE PAST IN SPAIN: HISTORICAL POLICY AND COLLECTIVE MEMORY OF CIVIL WAR AND FRANCOISM

Javier Francisco Navarro Navarro[1], **Ekaterina O. Grantseva**[2]

[1] University of Valencia, Valencia, Spain
francisco.j.navarro@uv.es https://orcid.org/0000-0002-3552-7107
[2] Institute of World History of Russian Academy of Science, Moscow, Russia
kgrantseva@yandex.ru https://orcid.org/0000-0001-7449-1314

Abstract. The article is devoted to the study of the phenomenon of public memory about the civil war of 1936 – 1939 and the Francoist dictatorship in Spain. Another focus of the research is an analysis of the difficulties and contradictions associated with the transformations of the Spanish state historical policy, including the problems resulting from the adoption of a new law on democratic memory in the country. For twenty years, issues of memory have invariably been present in the Spanish political discourse and affect the daily life of Spaniards. This situation has been accompanied by significant media attention and wide media coverage. Numerous references to the themes of memory and the difficult past are often superficial and do not reveal the essence of the problem, forming a *horizontal* informational reflection that gives the illusion of *saturation*. The authors, analyzing the relationship of the Spaniards with their past, apply the comparative method in the context of four historical stages — the period of the Francoist dictatorship, the stage of democratic transition, democratic Spain in the 1980s – 1990s, and Spain of the 21st century. The conducted research allows us to assert that one important characteristic of the Spanish case is the lack of social consolidation and acceptance of the policy of public memory on a democratic basis. This reveals the difficulty of building a social and political consensus around the policy of memory. Turning to the history of the issue of the return of memory and noting the desire of the left political forces for a historical revenge, the authors of the article conclude that it is impossible to present a single correct presentation of democratic memory. Using the example of the denial of both the Francoist memory and the revolutionary memory of the anarchist movement, the article argues the specific character of democratic memory as a cultural phenomenon: democratic memory is multiple, it reflects and presents various interests of many social actors and does not have an exclusively liberal-democratic character.

Keywords: Spain, collective memory, democratic memory, civil war 1936-1939, Francoism, democratic transit, pact of oblivion

For citation: Navarro Navarro, F. J., Grantseva, E. O. (2021) 'Shadows of the Past in Spain: Historical Policy and Collective Memory of Civil War and Francoism', *Concept: Philosophy, Religion, Culture,* 5(4), pp. 96–113. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-96-113

На протяжении двадцати лет одно из наиболее значимых мест в испанском политическом дискурсе и жизни испанцев принадлежит проблемам исторической памяти. Неизменно в фокусе внимания находятся вопросы отражения этих проблем в испанском законодательстве и практических действиях — как властей, так и гражданского общества.

Формирование движения за восстановление исторической памяти в Испании (как и реакция на это со стороны политиков) совпали по времени с актуализацией проблем памяти в исторической науке. Для данного исследования ключевое значение имеет работа Алейды Ассман «Длинная тень прошлого» [Assman, 2006], где историческая память анализируется в динамике; а также обозначаются виды памяти (индивидуальная, социальная, политическая и культурная). На «испанском» примере мы со всей очевидностью наблюдаем асимметрию работы с памятью, описанную Ассман: жертвы стремятся сохранить воспоминания, а диктаторский режим и его наследники — стереть память о прошлом.

Одной из проблем, которая возникает в связи с вопросами памяти о гражданской войне и франкизме в Испании, и о которой необходимо упомянуть, является тривиализация, особенно очевидная в случае обращения к наследию диктатуры Франко. Проблемы памяти неизменно присутствуют в политическом дискурсе и влияют на повседневную жизнь испанцев, причём их обсуждение испытывает значительное воздействие со стороны средств массовой информации. Многочисленные ссылки в медиа на те или иные события часто представляют собой лишь цитирование, создают подобие информационного шума, но не несут в себе никакого значимого содержания. Подобные потоки информации лишь поверхностно касаются тематики памяти; авторы материалов избегают глубоких размышлений и даже попыток раскрытия сути проблематики. Таким образом проявляется «горизонтальное» информационное отражение, дающее иллюзию «насыщенности», но по сути скрывающее отсутствие значимых и глубоких публичных дебатов по этим вопросам, оставаясь за пределами научных дискуссий специалистов.

Помимо обозначенной специфики при обращении к «испанской» проблематике памяти необходимо выделить ещё ряд значимых факторов.

Прежде всего, следует отметить, что случай Испании не является исключительным с точки зрения конфликтности национальных коллективных воспоминаний. В XX в. большинство обществ обсуждают свои воспоминания. Также испанский случай не является исключительным, когда речь идёт о травматическом прошлом, гражданской войне и диктатуре. Споры о памяти и трудном прошлом во многих странах ведутся уже несколько десятилетий. Испанский вариант характеризуется развёрнутыми дискуссиями о памяти и актуализацией связи истории с проблемами «использования прошлого». Безусловно, эта специфика присутствует не только в Испании, но здесь она имеет особую актуальность, о причинах и свойствах которой пойдет речь далее.

Также необходимо оговорить, что авторы данного исследования рассматривают воспоминания с точки зрения их множественности. Мы не можем говорить о единой памяти общества. Воспоминания различны и несут на себе отпечаток личностей, которым принадлежат. В этом контексте общественную память можно воспринимать как поле битвы, где невозможно абстрагироваться от конфликтной природы воспоминаний [González Calleja, 2013]. У специалистов вызывает сомнения уверенность, что коллективная память может представлять цельный отчёт о прошлом, быть сформулирована и единодушно принята в каждом конкретном «национальном» случае. Такое возможно только тогда, когда речь идёт о государственном интересе, формирующем исторический конструкт в духе единой исторической повестки (что можно видеть на примере официальных политик памяти некоторых стран Восточной Европы).

Дискуссионной проблемой является и возможность построения единой «демократической памяти». Мы уже сформулировали тезис, согласно которому

память — поле битвы, а существование единственного воспоминания — химера. В этом случае очевидно, что конструкт «единая память» всегда будет искусственным. Вопрос о том, зачем такая память создаётся и кому она адресована, остаётся открытым в каждом конкретном случае. Как и вопрос о том, можно ли построить такую демократическую память, которая позволит объединить различные варианты прошлого, но в то же время будет способна построить свой дискурс? Это ещё один из вопросов, поиску ответа на который в контексте испанского опыта посвящена данная статья.

Обращаясь к проблемам коллективной памяти, надо отметить значимость работы историков. Именно их исследования в идеале и позволяют преодолеть мистификации и мифы, неизменно сопровождающие обращение к «трудному прошлому». Однако монополия на прошлое историкам не принадлежит. Память — это зона ответственности всех граждан.

Среди наиболее значимых исследований, связанных с проблематикой исторической памяти в Испании, необходимо назвать работу О.Г. Энкарнасьона «Демократия без справедливости в Испании: политика забвения» [Encarnación, 2014], коллективные монографии под редакцией С. Хулиа Диаса [Víctimas de la guerra civil, 1999; Memoria de la guerra y del franquismo, 2006], Х. Аростеги и Ф. Годишо [Aróstegui, Godicheau, 2006], а также работы П. Агилар Фернандес «Политики памяти и память о политике. Испанский случай в сравнительной перспективе» [Aguilar Fernández, 2008], В.Л. Бернекера и С. Бринкмана «Испанская гражданская война в политике и обществе» [Bernecker, Brinkmann, 2006], Л. Кастро «Герои и павшие. Политики памяти в современной Испании» [Castro, 2008], Х. Куэсты «Одиссея памяти. История памяти в Испании. XX век» [Cuesta, 2008], Ф. Эспиносы Маэстрэ «Против забвения. История и память гражданской войны» [Espinosa Maestre, 2006] и С. Хулиа Диаса «Оставить в забвении. Память и амнистия в переходный период» [Juliá Díaz, 2003] и др. На русский язык был переведён ряд значимых работ по этой проблематике, среди них статьи У. Капдепон «Историческая память и диктатура Франко / общественная дискуссия в современной Испании»[1] и Л. Реншоу «Правда вскрывается: как поменялись местами разоблачения и утаивания в «политике памяти» в Испании» [Реншоу, 2009].

Российские исследователи также уделяют внимание проблематике исторической памяти в Испании [Хенкин, 2019a, 2019b; Федоров, 2016; Гранцева, 2018]. Региональной специфике проявления мемориальной политики и музеефикации мест памяти посвящены исследования А.А. Королевой [Koroleva, 2020]. В 2020 г. вышла книга Н. Эппле «Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах», посвящённая сравнению проработки памяти о прошлом в разных странах, в том числе, испанскому примеру [Эппле, 2020].

Активное обсуждение темы памяти в разных контекстах имеет вполне конкретную практическую сторону. Так, обращает на себя внимание разработка и обсуждение нового закона о демократической памяти[2], сопряжённая с разного рода сложностями и порождающая ряд значимых противоречий[3]. Чтобы раскрыть суть проблем, связанных с данной законодательной инициативой, в данной статье исследуется феномен коллективной памяти о гражданской войне и диктатуре в Испании, а также трудности формирования государственной политики в этой сфере. Авторы применяют сравнительный метод, исследуя отношение испанцев к своему про-

[1] Капдепон У. Отношение общества к диктатуре Франко в Испании // Уроки Истории. — 2014. — 17 июн. — URL: https://urokiistorii.ru/articles/istoricheskaja-pamjat-i-diktatura-fran

[2] Anteproyecto de Ley de Memoria Democrática // Ministerio de la Presidencia, Relaciones con las Cortes y Memoria Democrática. — Madrid, 2020. — URL: https://www.mpr.gob.es/servicios/participacion/Documents/APL%20Memoria%20Democrática.pdf

[3] Bartolomé A. Un informe de Interior cuestiona la Ley de Memoria Democrática // La Razón. — 2021. — 20 sep. — URL: https://www.larazon.es/espana/20210920/yy6ggqabfnedjhjjtp6nekrl6y.html

шлому в контексте четырёх исторических этапов — периода франкистской диктатуры, этапа демократического транзита, демократической Испании 1980–1990-х гг. и Испании XXI в.

Надо отметить, что в годы перехода от франкизма к демократии ряд объективных причин определил путь Испании в переживании своего исторического прошлого. В тот момент выбор был сделан в пользу молчания, в пользу отказа от исследования травмы, от судебных разбирательств, от предъявления счетов.

В последующие периоды актуализация вопросов исторической памяти была обусловлена различными факторами. С одной стороны, в 1990-е гг. представители Испанской социалистической рабочей партии (ИСРП) начали прибегать к исторической тематике в конкурентном споре с Народной партией (НП). В то же время в обществе чувствовалась «усталость от молчания», начали работать многочисленные организации, помогающие родственникам искать захоронения жертв гражданской войны[4]. Как отмечает Н. Эппле, внуки участников гражданской войны в гораздо большей степени, чем их отцы и матери, «склонны формировать отношение к болезненному прошлому исходя из представлений о праве и справедливости и в меньшей степени — под влиянием страхов» [Эппле, 2020: 177–178; Aróstegui, Gálvez, 2010]. Социалисты сделали всё, чтобы в 2007 г. был принят закон «О признании прав и принятие мер в интересах лиц, подвергшихся преследованию и насилию в годы Гражданской войны и Диктатуры», который получил известность под названием «Закон об исторической памяти»[5]. Но многие инициативы, связанные с ним, были свёрнуты в 2012 г., после прихода к власти НП.

Новый этап нарастания противоречий был связан со сменой правительства Испании в 2018 г. Тогда в обществе разгорелся спор вокруг идеи, выдвинутой левыми политическими силами по поводу перезахоронения Франко, воспринимавшегося политическими оппонентами социалистов как манёвр для мобилизации сторонников в преддверии выборов. Несмотря на противоречивость ситуации, 24 октября 2019 г. состоялся исторический вынос тела Франко из Долины Павших[6]. Однако споры продолжились. Так же, как продолжались обвинения в популизме Педро Санчеса, сделавшего ставку на историческую память как часть государственной политики. При этом испанские левые даже в сложных условиях, связанных с последствиями пандемии, не оставляли своих усилий в работе по «историческому» направлению.

Очевидно, что гражданская война в Испании 1936–1939 гг. и предшествующий ей этап испанской истории, связанный с довоенной Второй Республикой (1931 – 1936), а также последующий этап — диктатура Франко, стали для Испании XX в. «осевыми» событиями в процессе формирования памяти (или «воспоминаний») о недавнем прошлом. Память о войне и диктатуре является фундаментальной частью коллективной памяти испанцев и находится в центре историографических, политических, социальных и культурных дебатов, ведущихся в испанском обществе не протяжении многих лет.

Представляя историю развития этой дискуссионной проблематики, необходимо обратиться к изучению процесса конструирования воспоминаний о конфликте, который начался непосредственно после победы Франсиско Франко и его сторонников в гражданской войне и продолжается по сей день [Cuesta, 2008]. Речь здесь идёт о формировании памяти, возможности дискуссий, формировании и выборе используемой политики памяти [Castro,

[4] ¿Qué es la Asociación para la recuperación de la memoria histórica (ARMH)? // Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH). — URL: https://memoriahistorica.org.es/que-es-la-asociacion-para-la-recuperacion-de-la-memoria-historica-armh-2000-2012/

[5] LEY 52/2007, de 26 de diciembre // BOE. — 2007. — 27 dic. (núm. 310). — Pp. 53410–53416. — URL: https://www.boe.es/eli/es/l/2007/12/26/52

[6]

2008; Encarnación, 2014; Aguilar Fernández, 2008]. Не менее значимым в этом контексте представляется, как уже говорилось, анализ различных политических дискурсов, сопровождавших формирование воспоминаний и то, какое влияние память на них оказывала.

Особенности и специфика «испанского случая»

Как мы уже обозначили, случай Испании представляет собой не единственный, но характерный пример конфликта из-за взгляда на недавнее прошлое, прошлое травмирующее, прошлое, связанное с гражданской войной и диктатурой.

В чём же специфика именно испанского опыта? Среди его характерных особенностей можно выделить следующие:

1. Обесценивание правыми силами (политическими и общественными) республиканского демократического опыта Испании.

2. Отсутствие антифашистского консенсуса как результат преемственности по отношению к франкистскому режиму, отчасти характеризующей период транзита.

3. Неприятие уже упомянутыми близкими к правым (или происходящими из так называемого «социологического франкизма») политическими, социальными и культурными секторами республиканского опыта 1931–1936 гг. как опыта демократического. Проводимый этой частью общества исторический анализ республиканского периода по меньшей мере своеобразен, поскольку абстрагируется от общего международного контекста, в который он был вписан: а именно, ситуации межвоенного периода и, в частности, 1930-х гг. То есть всего, что связано с глобальным кризисом демократии в Европе, находившейся под угрозой и демонстрировавшей нестабильность (за исключением очень немногих стран). Испанская республиканская демократия подверглась значительной трансформации, но не перестала быть демократией, пусть и разделяющей все недостатки, ограничения, проблемы и кризисы других демократий своего времени.

4. К значимым факторам можно отнести и пренебрежительное отношение вышеупомянутого «правого сектора» к работам исследователей, способствующих восстановлению исторической памяти и не разделяющих взглядов «ревизионистов». Эта фундаментальная особенность подробнее будет прокомментирована ниже.

Обозначив данные черты «испанского случая», надо оговориться: такая ситуация характеризует именно отношение к истории с позиций нынешней испанской демократии. Тем интереснее проследить основные вехи её становления.

Для начала рассмотрим, что происходило в Испании до смерти Франко в 1975 г. и восстановления демократии в 1977 г. Официальный дискурс диктатуры Франко и правых в целом (несмотря на их разнообразие), которые её поддерживали, был абсолютно мемориалистическим. Память о победителях основывалась на ключевом факте: это — победа в гражданской войне, которая вспоминалась постоянно и составляла основу легитимности франкистского режима.

Для победителей память о войне сыграла важную роль в строительстве их государства. Как уже было сказано, диктатура Франко на протяжении почти сорока лет своего существования постоянно вспоминала о событиях второй половины 1930-х гг. И всегда — с точки зрения победителей, поскольку легитимность режима зиждилась именно на этой победе и на военном перевороте в июле 1936 г., положившем конец республиканской демократии. Этот мятеж был задуман как «движение» за спасение цивилизации, христианства и «истинной Испании» перед лицом революционной угрозы. Другая сторона, защитники Республики, представлявшие различные политические силы, характеризовались франкистами как «анти-Испания», и, следовательно, должны были быть искоренены или изгнаны с испанской земли. Их памяти во франкистском дискурсе не существовало.

18 июля, день военного переворота и мятежа против Республики, стал национальным праздником, постоянной мемориальной датой важных политических вы-

ступлений и торжественных мероприятий. Франкистский режим утвердил не только памятные даты, но и места памяти, а также рекомендации для государственных образовательных учреждений, транслировавших значимость победы и закреплявших тем самым в памяти имена победителей, погибших франкистских героев и т.п. Памяти о жертвах республиканцев не существовало [Aróstegui, Godicheau, 2006; Memoria de la guerra y del franquismo, 2006]. Репрессии франкистской диктатуры против её врагов продолжались и после окончания гражданской войны. Уже в мирное время число жертв увеличилось за счёт сотен тысяч заключённых: от 40 000 до 50 000 погибших прибавились в этот период к 90 000 погибших во время гражданской войны [Víctimas de la guerra civil, 1999; Preston, 2013].

Начиная со второй половины 1950-х и особенно в 1960-е гг. в официальном дискурсе режима, связанном с войной, появился значимый нюанс. В 1964 г. франкистская диктатура провела пропагандистскую кампанию, состоявшую из серии различных инициатив и акций, под названием «25 лет мира». Тогда наиболее агрессивные и воинственные составляющие официальной памяти о гражданской войне были немного смягчены, максимально подчёркивалась ценность «мира» (включая экономическое развитие, на которое сделал ставку Франко; его образ приобрёл черты «отца-благодетеля» всех испанцев). Но и эта кампания не устранила из официального дискурса предыдущих трактовок войны как борьбы с «анти-Испанией». Восхваление победы продолжалось в публичных выступлениях представителей режима вплоть до самой смерти диктатора в 1975 г. [Grantseva, 2020; Moradiellos, 2004].

Если вернуться к особенностям анализируемого нами «испанского случая», надо обратить внимание на преемственность подходов правых сил в интерпретации политического консенсуса 1977–1978 гг. (и Закона об амнистии, принятого в октябре 1977 г.[7]) как нулевой точки испанской демократии, её начального момента. Это сопровождалось «аннулированием» предыдущего демократического прошлого, что предполагало забвение опыта Второй Республики, являвшегося единственным полностью демократическим антецедентом нынешней демократии в национальной истории в целом [Richards, Ealham, 2005: 1–20].

Этот подход был поддержан и утверждён благодаря политическому пакту о переходном периоде, который получил название «пакта молчания». Молчания в том числе о «страшном прошлом», связанном с гражданской войной. Данная инициатива правых была поддержана и значительной частью антифранкистской оппозиции, готовой жертвовать памятью о прошлом во имя примирения и построения демократического будущего [Encarnación, 2014; Juliá Díaz, 2003]. Следует подчеркнуть, что некоторые предпосылки данной позиции проявлялись и ранее, например в идее «национального примирения», сформулированной Коммунистической партией Испании (КПИ) в конце 1950-х гг.

В этой связи важно рассмотреть и трансформации «республиканской» памяти, то есть памяти побеждённых. Здесь мы можем зафиксировать множественность памяти, чем эта позиция заметно отличается от франкистского мемориального монолита. Это множество дробящихся и разделённых воспоминаний, связанных с отдельными республиканскими политическими секторами и персоналиями, отмеченных печатью поражения, связанных с различной оценкой действий и событий гражданской войны.

Прежде всего, здесь имеются в виду воспоминания о событиях военного времени. Но, как уже отмечалось, с 1950-х гг. очевидна эволюция этого дискурса. Антифранкисты в это время начали осознавать силу и прочность диктатуры. Лишившись после окончания Второй мировой войны надежды на восстановление демократической Испании с помощью внешних сил,

[7] Ley 46/1977, de 15 de octubre, de Amnistia // BOE. — 1977. — 17 oct. (núm. 248). — URL: https://www.boe.es/eli/es/l/1977/10/15/46/con

оппозиция прекратила партизанскую борьбу и начала выстраивать идею «национального примирения» (как, например, уже упомянутая КПИ в 1956 г.) [Molinero, 2007: 201–225]. Голоса левых, говоривших о поиске широкого консенсуса и необходимости пактов в борьбе с диктатурой, набирали силу. В этот момент возникает образ войны как «противостояния» и «трагического безумия», а также идея совместного преодоления этого травматического опыта «детьми победителей и побеждённых» в обозримом демократическом будущем. Эту идею поддерживало убеждение многих в том, что антифранкистская оппозиция не имеет массовой социальной поддержки. Экономический рост и социальные изменения 1960-х гг. укрепили общественное согласие, способствовали преодолению раскола между испанцами. Ещё одним важным фактором стала неизбежная смена поколений, которая также способствовала стиранию памяти о конфликте [Aróstegui, Gálvez Biesca, 2010].

Всё это, вместе с необходимостью утверждения широкого объединяющего политического пакта в период перехода от диктатуры к демократии, как мы увидим далее, могло гарантировать, что претензии, связанные с прошлым (включая ответственность диктатуры Франко, возмещение ущерба жертвам режима и т.д.) после смерти Франко не занимали значимой позиции в политических выступлениях главных сил левых (таких как ИСРП и КПИ). В годы перехода требования и иски касались в основном амнистии политических заключенных, выступавших против Франко; отмены военной юрисдикции и т.п.

О пактах и «забывчивости» в период испанского транзита

После смерти Франко в конце 1975 г. и, уже более осознанно, в 1976 г. в Испании начался процесс, который привёл к так называемому «демократическому переходу», т.е. фактически, к возвращению демократии, отсутствовавшей в Испании с момента окончательного поражения Республики в ходе гражданской войны весной 1939 г. Адольфо Суарес (молодой политик, бывший секретарь единственной франкистской партии), занявший в июле 1976 г. пост премьер-министра, начал при поддержке короля Хуана Карлоса I процесс политических реформ внутри режима. Этот процесс, получивший поддержку сил антифранкистской оппозиции, привёл к согласованному и постепенному изменению системы. Одним из результатов этих трансформаций стало проведение в июне 1977 г. первых после 1936 г. демократических выборов, продемонстрировавших поддержку большинством испанцев умеренных политических сил, таких как Союз Демократического Центра (*Unión de Centro Democrático,* партия, созданная Суаресом из реформистских франкистских элементов и отражавшая центристские и правоцентристские политические позиции), а также ИСРП. КПИ, главная оппозиционная партия, выступавшая против режима Франко, заняла третье место. Ностальгирующие по диктатуре в тот момент получили минимальную поддержку [Бухармедова, Гранцева, 2014: 629].

В переходный период постепенно начали появляться правовые нормы в отношении политики исторической памяти, носившие в первую очередь, экономический характер и провозглашавшие юридическое равенство. Спустя сорок лет участникам гражданской войны, воевавшим на стороне республиканцев, было предоставлено право на пособия. При этом в официальном дискурсе республиканская память отсутствовала, не было публичного или официального признания памяти республиканцев, ставших жертвами войны и диктатуры. Отсутствовало и признание связи и преемственности между республиканским демократическим прошлым 1931–1936 гг. и новой демократической системой, утверждавшейся в эти годы в Испании. Никто не был признан ответственным за террор и репрессии, применявшиеся в годы войны и диктатуры [Juliá Díaz, 2003: 14–25].

Несмотря на многочисленные дискуссии, большинство историков, политологов и социологов сходятся во мнении, что в переходный период в Испании всё ещё преобладали «страшные воспоминания о

гражданской войне». Именно это во многом обусловило установки, направленные на достижение консенсуса и примирения среди ведущих политических сил, участвовавших в процессе перехода к демократии. И именно это, по всей вероятности, привело к отстранённому отношению к прошлому и, в конечном счёте, к отсутствию в этот период артикулированной политики памяти. К тому же в Испании переходного периода к 1976–1982 гг. сложилась непростая экономическая и политическая ситуация. В результате значимой поддерживающей силой новой демократической политической системы стали «страшные воспоминания» о войне. Во многом благодаря им оформились спорные составляющие испанской демократии, связанные с выбором монархической формы правления, принятой без всенародного опроса, отсутствие люстрации, сохранение франкистских вооружённых сил и служб безопасности.

Всё это стало фундаментом знаменитого «пакта молчания» (термин предложен историком и политологом П. Агилар Фернандес [Aguilar Fernández, 1996]). Он представлял собой позицию элит и их лидеров, закреплённую Законом об амнистии 1977 г. Мы не будем в данном исследовании останавливаться ни на обстоятельствах утверждения данного законодательного акта, ни на социальной поддержке этих предложений, ни на дебатах, которые на протяжении десятилетий ведутся по его поводу среди историков и других исследователей. Также мы не будем подробно разбирать существовавшее и в годы демократического перехода общественное движение, требовавшее восстановления исторической памяти побеждённых, но не имевшее официальной поддержки со стороны властей или крупных политических сил.

Остановимся на другом аспекте. Официальное публичное молчание в отношении прошлого было косвенно оправдано желанием избежать конфликтных воспоминаний и повторения «страшного опыта» войны, а также желанием поддержать и утвердить демократию, рождённую в 1977 г. Демократию, позиционировавшуюся как уникальная, фундаментальная инициатива, не имеющая прошлого и забывшая о демократическом опыте Второй Республики.

К чему это привело на практике? К желанию забыть не только опыт войны, но и опыт диктатуры. Страшные воспоминания о гражданской войне, боязнь повторения травматического опыта фактически приводили к забвению диктатуры, молчанию о ней. Одновременно с этим забывался и демократический опыт Республики; история как бы обнулялась. В свете такой позиции история Второй Республики оказалась сопряжена с идеей неизбежного и вместе с тем непоправимого пути, ведущего к гражданской войне. И это была та самая идея, которая созрела у самих франкистов и использовалась ими для легитимизации военного мятежа в июле 1936 г.; идея, с помощью которой оправдывали уничижение республиканского опыта на протяжении всех лет существования франкистского режима.

Таким образом, молчание предполагало отсутствие осуждения предыдущего диктаторского режима и отсутствие признания демократии 1931–1936 гг. И даже больше: отсутствие политического и морального признания жертв и осуждения репрессий диктатуры. Жертвы с республиканской стороны, в отличие от франкистов, не получили ни признания, ни компенсаций. Останки десятков тысяч республиканцев оставались в братских могилах, там, где «исчезли», то есть были убиты. У родственников не было возможности найти их тела и достойно похоронить, отдав долг памяти. Эта ситуация, несомненно, обостряла проблемы и трудности в достижении полного и подлинного национального примирения в уже демократической Испании.

Трудный путь памяти в условиях демократии

Итак, в настоящее время именно период транзита часто обвиняют в отсутствии политики памяти, забвения жертв и демократического опыта Республики. Но здесь надо принять во внимание, что многие политики, участвовавшие и содействовавшие демократическому транзиту, рассматривали его как отправную точку, предполагая,

что в будущем, после консолидации демократической системы, многие проблемы будут решены. Так было, например, с реформой вооружённых сил или с решением вопроса автономий. Однако по сей день не разрешены ни вопрос о форме государственного устройства, ни проблема отношений государства с церковью, ни особо нас интересующий «узел», связанный с политикой памяти.

Официальная политика в отношении памяти — или, скорее, забвения/молчания, как бы мы её ни называли, была сформирована в период демократического транзита и в той же форме транслировалась в последующие десятилетия вплоть до конца XX в. Поэтому здесь невозможно говорить ни о вмешательстве обусловливающих факторов и давлений, типичных для того периода, ни о конъюнктурных «оправданиях», связанных с попыткой консолидировать новую демократию в момент её становления. Скорее можно предположить, что этот вопрос мог бы быть решён, если бы правительство и значительная часть политических сил Испании были заинтересованы в решении этого вопроса и видели возможность его решения без угрозы стабильности демократической системы. При этом, надо отметить, что часто приводимый аргумент об отсутствии времени для решения данной проблемы не выдерживает критики в связи с тем значением, которое опыт войны сохранял (и сохраняет по сей день) для испанского общества.

Оставаясь правящей партией в период с 1982 по 1996 гг., социалисты во главе с Филипе Гонсалесом продолжали заданные этапом транзита тенденции и практически не выдвигали никаких инициатив в отношении политики памяти. Да, в этот период были предоставлены компенсации тем, кто воевал на стороне Республики и тем, кто был заключён в тюрьмы во время диктатуры. Кроме того, возможность получить испанское гражданство была предоставлена членам интернациональных бригад. Однако так и не произошло ни официального признания жертв режима Франко, ни их реабилитации. Республиканский опыт так и не был признан в качестве исторического ориентира для испанской демократии [Castro, 2008; Macé, 2012; Torres Fabra, Navarro Navarro, 2012].

Характерно, что в 1986 г. мероприятия, посвящённые пятидесятой годовщине начала гражданской войны, проводилось в условиях своеобразной «равноудалённости». Конфликт, как и в период транзита, продолжали интерпретировать как «трагическое безумие» и «братоубийственную войну». Только спустя много лет Фелипе Гонсалес выступил с самокритикой, касавшейся отношения к исторической памяти, осудив отсутствие официального признания жертв и продуманных образовательных программ, касавшихся периода гражданской войны и диктатуры[8].

Начиная с 1996 г. правые правительства, формируемые НП под председательством Хосе Марии Аснара, ещё больше усугубили сложившуюся ситуацию. Но в тот момент в отношении памяти начиналась новая эпоха, сопровождавшаяся двумя параллельно развивавшимися тенденциями.

С одной стороны, начало формироваться масштабное движение за восстановление исторической памяти. А с другой стороны, параллельно распространялся исторический ревизионизм, который на самом деле был ничем иным, как издательским и медийным неофранкизмом. Его транслировали писатели, журналисты, эссеисты и пропагандисты правого и крайне правого толка. Эта позиция не представляла из себя ничего принципиально нового (оговоримся, что подобное уже имело место в годы переходного периода).

Движение за восстановление исторической памяти сосредотачивало свою деятельность на эксгумации и возвращении семьям останков из массовых захоронений республиканцев — жертв франкистского террора времён войны и послевоенного времени. Для этого движения возвращение в общественно-политический дискурс

[8] Corazón Rural A., Hermoso L. Felipe González: «No estoy seguro de que el PSOE tenga claro lo que quiere» // Jot Down. — 2016. — URL: https://www.jotdown.es/2016/07/felipe-gonzalez-no-estoy-seguro-psoe-tenga-claro-lo-quiere/

старых франкистских тезисов было ещё одним доказательством ошибок политики общественной памяти в период транзита и после него, включая отсутствие явной критики диктатуры и непризнание демократического наследия республиканского прошлого.

В то же время так называемые «ревизионисты» крайне критически относились к движению за восстановление исторической памяти [Sevillano Calero, 2007: 183–190]. Некоторые исследователи рассматривают рост такой неофранкистской риторики как реакцию на рост социальной значимости проблемы восстановления памяти. Ревизионисты характеризовали мемориальные ассоциации как реваншистов и обвиняли их в том, что они снова открывают старые раны. Надо сказать, что к этому аргументу прибегали и многие консервативные политики. Ещё одним аргументом было обвинение в политическом манипулировании движением за возрождение памяти левыми партиями и организациями с целью подорвать авторитет правительства НП и использовать проблемы исторической памяти в качестве политического оружия левой оппозиции.

Безусловно, связь между левыми силами и движением за восстановление памяти была очевидна. Так же, как факт изменения стратегии ИСРП по мере роста социальной значимости проблем памяти, что кардинально отличалось от действий партии в период её трёх легислатур. Но движение за восстановление исторической памяти возникло и развивалось прежде всего как гражданское и автономное явление, практически без привязки к основным политическим силам и партиям. Действительно новые политические силы стали появляться с 2000-х гг. под влиянием импульса, заданного гражданскими инициативами, и параллельно с тем, как ИСРП сделала вопросы исторической памяти неотъемлемым элементом своей политической платформы.

В это время обозначились и другие факторы. Постепенно программные тезисы и ценности движения за историческую память начали получать некоторую институциональную поддержку. Конечно, не от центрального правительства, которое до 2004 г. было сформировано Народной партией, а со стороны региональных властей, городских советов и ряда университетов. Примеры этому можно встретить в Андалусии, Стране Басков, Астурии, Галисии, Каталонии. Несмотря на инициированное сверху молчание, историки десятилетиями работали над изучением данной проблематики. А в 2000-х гг. были запущены исследовательские проекты и учреждены центры памяти, отвечающие за продвижение инициатив и проведение мероприятий, которые позволили бы, прежде всего, найти, реабилитировать и отдать долг памяти жертвам войны и диктатуры, исследовать исторический опыт и определить места памяти, связанные с демократическим прошлым и борьбой против диктатуры. Работа шла и по сбору требований и инициатив движения за историческую память, которое впервые получило официальную поддержку. Однако эти инициативы часто были не связаны друг с другом, развивались изолированно, ими реализовывались разрозненные подходы и стратегии [Koroleva, 2020; Santacreu Soler, 2016.].

Отдельный сектор представляли территории и сообщества, находящиеся под влиянием Народной партии. Мемориальные инициативы там не приветствовались и, в лучшем случае, встречали безразличие, а иногда и открытую враждебность.

Появление демократической политики памяти

В 2004 г. новое правительство ИСРП во главе с Хосе Луисом Родригесом Сапатеро (который сам был внуком республиканца, погибшего от пули франкистов) впервые в Испании подняло вопрос о возможности принятия общегосударственного закона, касающегося вопросов исторической памяти. Юридический процесс, связанный с этой инициативой, шёл медленно и требовал значительных ресурсов. Но в 2007 г., после долгих дебатов различных политических сил и при враждебном неприятии со стороны Народной партии и связанных с ней социальных, медийных и политических секторов, всё же был принят акт, по-

лучивший известность как «Закон об исторической памяти».

Среди положительных сторон этого закона можно назвать его символическую культурную значимость, носившую амбивалентный характер. Так, например, он способствовал устранению памятников, публичных надписей и наименований, оставшихся в наследство от франкистской диктатуры. С другой стороны, в бюджет теперь закладывались средства, предназначенные для финансирования мероприятий, связанных с восстановлением демократической исторической памяти. Новый закон признавал жертв политических репрессий времён войны и франкистской диктатуры, а также поддерживал их реабилитацию и возмещение ущерба. Правда, механизмов участия государства в этом процессе, а также в действиях при эксгумации, прописано не было. Государство посредством косвенной процедуры, включавшей предоставление субсидий из бюджета, помогало объединениям и отдельным лицам в процессе эксгумации, но не готово было участвовать в восстановлении памяти жертв напрямую. Без руководства и инициативы государства, которое ограничивалось функцией посредника и финансиста, а также без прямой поддержки судебной системы, процесс фрагментировался и характеризовался рассредоточением инициатив. Раздробленность демократических сил усугублялась сильной оппозицией со стороны правых, к которым уверенно можно отнести в данном контексте не только политический истеблишмент, но и более широкие социальные слои, их поддерживающие, а также некоторых деятелей культуры. Не без их участия вокруг проблем памяти создавался значительный фоновый шум средств массовой информации, что способствовало созданию ложного ощущения информационной перенасыщенности, но в реальности не было связано со сколько-нибудь заметным качественным прогрессом в действительно значимых вопросах, например таком, как эксгумация останков жертв.

Несоответствие объявленных целей и реальных практик их реализации проступало всё более очевидно и получило отклик не только в СМИ, но и в сфере культуры. Всё чаще появлялись документальные и художественные фильмы, а также литературные произведения на «востребованную» тему. Иногда они носили откровенно оппортунистский или поверхностный характер, что приводило к ответным предвзятым заявлениям интеллектуалов, выступающих против процесса восстановления исторической памяти. В качестве примера можно назвать случай писателя Аркади Эспада, для которого гражданская война стала «первой культурной индустрией в стране»[9] или Хавьера Серкаса, который говорил об «индустрии памяти»[10].

В то же время надо сказать и о росте интереса к проблеме со стороны учёных и влияние тематики памяти на публикации научной периодики. Были запущены новые исследовательские проекты, открывались кафедры, научные центры, курсы, семинары, организовывалось научное сопровождение эксгумаций и т.п.

Расширялась и историография репрессий времен гражданской войны и диктатуры, рассматривались различные аспекты феномена террора и т.д. Хотя, разумеется, многие вопросы остаются открытыми до сих пор. Проблема исследования этих вопросов усложнялась закрытостью части архивов, которые постепенно открывались в течение сорока лет демократии, но этот процесс ещё не завершён [Федоров, 2016: 45–66].

В 2008 г. проблемы исторической памяти приобрели новое звучание в контексте событий, связанных с «делом Бальтасара Гарсона» [Garzón, 2011], который посчитал себя компетентным судить об ответственности за преступления, совершённые франкистской диктатурой с точки зрения

[9] Espada A. Véase // El País. — 2006. — 23 ene. — URL: https://elpais.com/diario/2006/01/23/catalunya/1137982041_850215.html

[10] Altares G. Javier Cercas: "La memoria histórica se ha vuelto una industria" // El País. — 2014. — 15 nov. — URL: https://elpais.com/cultura/2014/11/12/babelia/1415819975_800516.html

международного права. До этого Гарсон участвовал в других расследованиях преступлений против человечности, совершённых диктатурами в Чили и Аргентине. По отношению к франкистской диктатуре Гарсон начал процесс расследования, но быстро сам попал под следствие, лишившись права заниматься юридической деятельностью.

В 2011 г. правительство НП под председательством Мариано Рахоя не отменило действие «Закона об исторической памяти», хотя на предыдущем этапе представители правых открыто выступали против него. В то же время бюджет на поддержку связанных с законом инициатив выделять перестали. Вместе с прекращением финансирования практически прекратилась и какая-либо реализация его положений на практике.

Таким образом, Народную партию нельзя было упрекнуть в отмене закона, но, по сути, именно с подачи её бездействия его действие было заморожено. Это было связано с позицией большинства лидеров НП, выступавших категорически против реабилитации тех, кто потерпел поражение в гражданской войне, а также против возмещения ущерба жертвам франкистской диктатуры.

На фоне активизации полемики вокруг проблем исторической памяти в Испании появилась и набрала силу крайне правая партия Vox, чьё присутствие в региональных и национальных парламентах неизменно росло. При этом дискурс Vox радикально противоречит политике демократической памяти, а иногда напрямую отсылает к неофранкизму. Так, представители Vox были причастны к параличу политики памяти в случае Андалусии. Исследователи отмечают, что «в 2017 году именно в Андалусии впервые в Испании был принят региональный закон об исторической и демократической памяти. В нём был подробно прописан статус мест «исторической и демократической памяти», как объектов правоотношений… После победы на выборах в парламент Андалусии 2 декабря 2018 г. Народной Партии и партии Ciudadanos («Граждане»), при поддержке ультраправой партии Vox («Голос»), было заявлено о замене действующего закона о «демократической памяти» на другой закон «о примирении»» [Королева, Кадырова, Княжева, 2020: 60–61].

Длинная тень прошлого и бесконечный шум. Возможна ли демократическая память?

В июне 2018 г. правительство НП под председательством Мариано Рахоя получило вотум недоверия после обвинительного приговора членам партии по коррупционным делам. Правительство возглавил социалист Педро Санчес. Однако парламентская слабость нового правительства ИСРП препятствовала в полной мере воплотить весь комплекс действий по осуществлению политики демократической памяти. В Испании до сих пор существует множество массовых захоронений жертв репрессий, десятки тысяч числятся пропавшими без вести.

С другой стороны, ажиотаж СМИ вокруг проблем памяти продолжался, и одно из центральных мест в нём по-прежнему принадлежит проблеме Долины Павших. Находящийся неподалеку от Мадрида мемориал был открыт Франко в 1959 г. Он является масштабным памятником национально-католического происхождения, созданным в том числе для прославления диктатуры. Частью комплекса является монастырь и базилика, где были захоронены останки Франсиско Франко [Гранцева, 2019: 105–122]. Со второй половины 1970-х гг. это было место встреч для тех, кто ностальгировал по режиму Франко. Вместе с тем, в Долине Павших захоронены останки более 30 000 жертв гражданской войны, в том числе и республиканцев, которых захоронили там без согласия родственников [Calleja, Casanova, 2018]. После долгих дебатов социалистом удалось добиться перезахоронения останков Франко, 24 сентября 2019 г. Верховный суд одобрил эксгумацию и 24 октября останки диктатора были перенесены в его семейный пантеон на кладбище Мингоррубио в Эль-Пардо.

Вынос тела должен был символизировать прощание Испании с франкистским прошлым. Такие расставания уже проис-

ходили несколько раз: легализация политических партий (коммунистов и социалистов), первые свободные выборы, первая победа ИСРП, переименование улиц. Сегодня в Испании у власти новое поколение левых. Среди них — потомки проигравших в гражданской войне республиканцев. Франко был уверен, что победил навсегда, но пришло время реванша. Социалисты видят свою историческую победу в статьях будущего закона о Демократической памяти, который призван отразить «консолидацию государственной политики, которая транслирует традиции и демократическую культуру в стране и отдаёт дань уважения тем, кто боролся за свободу, запрещая возвышение или оправдание диктатуры»[11]. Этот закон, по мысли его разработчиков, должен стать финальной точкой в исторических спорах и «войнах памяти».

Однако проведённое исследование позволяет сделать вывод о неизменном отсутствии консолидации по вопросу политики памяти, как и об отсутствии общегражданского согласия о принципах её формирования на демократической основе. Что демонстрирует трудность (или даже невозможность) построения вокруг политики памяти социального и политического консенсуса.

Итак, проблема построения демократической памяти остаётся одним из самых сложных и дискуссионных вопросов в Испании. Это строительство невозможно без качественной исследовательской работы историков, которая ведётся уже несколько десятилетий. Значимое место в этом процессе принадлежит также и гражданскому обществу: именно этот контекст обуславливает «запрос» на продвижение политики памяти как определённой культурной стратегии, призванной повлиять на все аспекты жизни испанского общества. Особую роль в деле возрождения памяти играют многочисленные ассоциации, которые на протяжении более двух десятилетий продвигали различные инициативы по изучению наследия демократического прошлого в Испании и последствий террора, занимались поиском и отстаиванием исторической правды, боролись за справедливое возмещение ущерба жертвам. Конечно, нельзя забывать и о фрагментарности этих мемориальных инициатив, часто осуществляемых отдельными энтузиастами, не всегда достаточно критичными и объективными в отстаивании своей гражданской позиции.

В стремлении к историческому реваншу важно помнить, что демократическая память не имеет единственного правильного изложения, она множественна и не является синонимом «либеральной демократии». Примером здесь может служить не только отказ от франкистской памяти, но и отрицание памяти анархистского движения, занимавшего одно из важнейших мест в истории республиканского периода. То есть, по сути, отрицание революционной памяти как части демократической памяти.

Очевидно, что развитие демократической памяти как целостного социокультурного феномена требует отказа от презентизма, рассматривающего историю как разноголосицу идеологических конструкций. В основу научно обоснованной политики демократической памяти может быть положен тезис о восприятии демократии как процесса, а не как финальной точки, неподвижной и непоколебимой. Основополагающие принципы политики подлинной демократической памяти связаны с уважением прав человека, включая уважение человеческого достоинства, права на свободу и разнообразие взглядов, без них реализация проектов, в названии которых присутствует словосочетание «демократическая память», снова заведёт общество в тупик.

[11] Anteproyecto de Ley de Memoria Democrática. 2020.

Список литературы:

Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. —Москва: Новое литературное обозрение, 2014. — 328 с.

Бухармедова Л.М., Гранцева Е.О. Переход от франкизма к демократии // История Испании. Т. 2. От войны за испанское наследство до начала XXI века. — Москва: Индрик, 2014. — С. 623–635.

Гранцева Е.О. Возможно ли согласие? Историческая память о событиях XX в. в повседневной жизни и законодательстве современной Испании // Латиноамериканский исторический альманах. — 2018. — №19. — С. 316–336. https://doi.org/10.32608/2305-8773-2018-19-1-316-336

Гранцева Е.О. Идеология, запечатленная в архитектуре. «Долина павших» и другие проекты франкистской эпохи // Латиноамериканский исторический альманах. — 2019. — №24. — С. 105–122. https://doi.org/10.32608/2305-8773-2019-24-1-105-122

Королева А.А., Кадырова К.Р., Княжева М.В. Интерпретация пользователями Instagram мест демократической памяти в Кадисе // Латиноамериканский исторический альманах. — 2020. — №25. — С. 58–71. https://doi.org/10.32608/2305-8773-2020-25-1-58-71

Реншоу Л. Правда вскрывается: как поменялись местами разоблачения и утаивания в «политике памяти» в Испании // Новое литературное обозрение. — 2009. — №6. — С. 475–493.

Федоров А.Ю. Репрессивная политика в ходе и после гражданской войны в Испании: история и полемика // Историческая экспертиза. — 2016. — №4. — С. 45–66.

Хенкин С.М. Испания: полемика вокруг исторической памяти // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. — 2019a. — Т. 12, № 4. — С. 72–87. https://doi.org/10.23932/2542-0240-2019-12-4-72-87

Хенкин С.М. Современная Испания: некоторые проблемы отношения к Гражданской войне и франкистской диктатуре // Электронный научно-образовательный журнал «История». — 2019b. — № 2. — С. 28. – https://doi.org/10.18254/S207987840002533-5

Эппле Н. Неудобное прошлое: память о государственных преступлениях в России и других странах. — Москва: Новое литературное обозрение, 2020. — 576 с.

Aguilar Fernández P. Memoria y olvido de la Guerra Civil. — Madrid: Alianza, 1996. — 435 p.

Aguilar Fernández P. Políticas de la Memoria y Memorias de la Política. El caso español en perspectiva comparada. — Madrid: Alianza Editorial, 2008. — 583 p.

Aróstegui J., Gálvez Biesca S. Generaciones y memoria de la represión franquista. — Valencia: Universitat de Valencia, 2010. — 414 p.

Aróstegui J., Godicheau F. Guerra Civil. Mito y memoria. — Madrid: Marcial Pons, 2006. — 406 p.

Bernecker W.L., Brinkmann S. Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936–2006. — Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution, 2006. — 377 p.

Calleja J.M., Casanova J. El Valle de los Caídos. — Barcelona: Espasa, 2018. — 228 p.

Castro L. Héroes y caídos. Políticas de la memòria en la España contemporánea. — Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008. — 339 p.

Cuesta J. La odisea de la memoria. Historia de la memoria en España. Siglo XX. — Madrid: Alianza, 2008. — 496 p.

Encarnación O.G. Democracy without Justice in Spain: The Politics of Forgetting. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014. — 249 p.

Espinosa Maestre F. Contra el olvido. Historia y memòria de la guerra civil. — Barcelona: Crítica, 2006. — 350 p.

Garzón B. La fuerza de la razón. — Barcelona: Debate, 2011. — 206 p.

González Calleja E. Memoria e historia. Vademécum de conceptos y debates fundamentales. — Madrid: Los Libros de la Catarata, 2013. — 207 p.

Grantseva E.O. Guerra Civil en España de 1936-1939 en el discurso público del segundo franquismo y la España actual // Россия и Иберoамерика в глобализирующемся мире: история и современность: доклады и материалы четвертого международного форума. — Санкт-Петербург: Скифия-принт, 2020. — С. 1731–1738.

Juliá Díaz S. Echar al olvido. Memòria y amnistía en la transición // Claves de Razón Práctica. — 2003. — № 129. — Pp. 14-25.

Koroleva A.A. Museificación y medios de comunicación de los Lugares de Memoria Histórica y Democrática en Cádiz // Россия и Ибероамерика в глобализирующемся мире: история и современность: доклады и материалы четвертого международного форума. — Санкт-Петербург: Скифия-принт, 2020. — С. 1738–1744.

Macé J.-F. Los conflictos de memoria en la España post-franquista (1976-2010) // Bulletin Hispanique. — 2012. — № 114-2. — Pp. 749-774. https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.2150

Memoria de la guerra y del franquismo / dir. S. Juliá Díaz. — Madrid: Fundación Pablo Iglesias-Taurus, 2006. — 398 p.

Molinero C. La Política de Reconciliación Nacional. Su contenido durante el franquismo, su lectura en la Transición // Ayer. — 2007. — № 66. — Pp. 201–225.

Moradiellos E. 1936. Los mitos de la Guerra Civil. — Barcelona: Península, 2004. — 249 p.

Preston P. El holocausto español: Odio y exterminio en la Guerra Civil y después. — Barcelona: Debolsillo, 2013. — 859 p.

Richards M., Ealham C. History, Memory and the Spanish Civil War: Recent Perspectives // The Splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936–1939. — Cambridge: Cambridge University Press, 2005. — Pp. 1–20.

Santacreu Soler J.M. La recuperació de la memòria històrica al País Valencià: reparar i dignificar les víctimes amb les subvencions estatals (2006–2011). — Castelló de la Plana: Universitat Jaume I; Universitat d'Alacant; Universitat de València, 2016. — 326 p.

Sevillano Calero F. El revisionismo historiográfico, sobre el pasado reciente en España // Pasado y memoria. — 2007. — № 6. — Pp. 183-190. https://doi.org/10.14198/PASADO2007.6.10

Torres Fabra R.C., Navarro Navarro J.F. Franquisme, repressió, memòria... El treball dels historiadors // Temps de por al País Valencià (1938–1975): Estudis sobre la repressió franquista. — Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2012. — Pp. 7-21.

Víctimas de la guerra civil / coord. S. Juliá Díaz. — Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1999. — 439 p.

References:

Aguilar Fernández, P. (1996) *Memoria y olvido de la guerra civil española.* Madrid: Alianza.

Aguilar Fernández, P. (2008) *Políticas de la Memoria y Memorias de la Política. El caso español en perspectiva comparada.* Madrid: Alianza Editorial.

Aróstegui, J. and Gálvez Biesca, S. (2010) *Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria.* Valencia: Universitat de Valencia.

Aróstegui, J. and Godicheau, F. (2006) *Guerra Civil: mito y memoria.* Madrid: Marcial Pons.

Assmann, A. (2006) *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik.* München: C.H. Beck. (Russ. ed.: (2014) *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika.* Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ.).

Bernecker, W. L. and Brinkmann, S. (2006) *Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936–2006.* Nettersheim: Verlag Graswurzelrevolution.

Bukharmedova, L. M. and Grantseva, E. O. (2014) 'Perekhod ot frankizma k demokratii [The transition from Francoism to democracy]', in *Istoriya Ispanii. T. 2. Ot voyny za ispanskoye nasledstvo do nachala XXI veka. [History of Spain. Vol. 2. From the War of the Spanish Succession to the beginning of the XXI century*]. Moscow: Indrik Publ, pp. 623–635. (In Russian).

Calleja, J. M. and Casanova, J. (2018) *El Valle de los Caídos*. Barcelona: Espasa.

Castro, L. (2008) *Héroes y caídos. Políticas de la memòria en la España contemporánea.* Madrid: La Catarata.

Cuesta, J. (2008) *La Odisea de la memoria: historia de la memoria en España: siglo XX*. Madrid: Alianza.

Encarnación, O. G. (2014) *Democracy without justice in Spain: the politics of forgetting.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Epple, N. (2020) *Neudobnoye proshloye: pamyat' o gosudarstvennykh prestupleniyakh v Rossii i drugikh stranakh [An inconvenient past: the memory of state crimes in Russia and other countries].* Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ. (In Russian).

Espinosa Maestre, F. (2006) *Contra el olvido: historia y memoria de la guerra civil.* Barcelona: Crítica.

Fedorov, A. Y. (2016) 'Repressive Policy durring and after the Spanish Civil War: History and Contoversy', *Historical Expertise,* (4), pp. 45–66. (In Russian).

Garzón, B. (2011) *La fuerza de la razón.* Barcelona: Debate.

González Calleja, E. (2013) *Memoria e historia: Vademécum de conceptos y debates fundamentales.* Madrid: Libros de la Catarata.

Grantseva, E. (2019) 'An Ideology Captured in Architecture. Valley of the Fallen and Other Projects of the Franco Regime', *Latin-american Historical Almanac,* 24, pp. 105–122. (In Russian). https://doi.org/10.32608/2305-8773-2019-24-1-105-122

Grantseva, E. O. (2018) 'Is an Agreement Possible? Historical Memory of the Events of the 20th Century in the Daily Life and Legislation of Modern Spain', *Latin-american Historical Almanac,* 19(1), pp. 316–336. (In Russian). https://doi.org/10.32608/2305-8773-2018-19-1-316-336

Grantseva, E. O. (2020) 'Guerra Civil en España de 1936-1939 en el discurso público del segundo franquismo y la España actual', in *Rossiya i Iberoamerika v globaliziruyushchemsya mire: istoriya i sovremennost' [Russia and Iberoamerica in a Globalizing World: Past and Present]: Conference Proceedings.* Saint Petersburg: Skifia-print, pp. 1731–1738.

Juliá Díaz, S. (coord.) (1999) *Víctimas de la Guerra Civil.* Madrid: Temas de Hoy.

Juliá Díaz, S. (2003) 'Echar al olvido: Memoria y amnistía en la transición', *Claves de razón práctica,* (129), pp. 14–25.

Julía Díaz, S. (dir.) (2006) *Memoria de la guerra y del franquismo.* Madrid: Fundación Pablo Iglesias.

Khenkin, S. M. (2019a) 'Spain: Controversy around Historical Memory', *Outlines of global transformations: politics, economics, law,* 12(4), pp. 72–87. (In Russian). https://doi.org/10.23932/2542-0240-2019-12-4-72-87

Khenkin, S. (2019b) 'Present-Day Spain: Several Problems of Addressing Civil War and Dictatorship', *ISTORIYA*, 10(2). (In Russian). https://doi.org/10.18254/S207987840002533-5

Koroleva, A. A. (2020) 'Museificación y medios de comunicación de los Lugares de Memoria Histórica y Democrática en Cádiz', in *Rossiya i Iberoamerika v globaliziruyushchemsya mire: istoriya i sovremennost' [Russia and Iberoamerica in a Globalizing World: Past and Present]: Conference Proceedings.* Saint Petersburg: Skifia-print, pp. 1738–1744.

Koroleva, A., Kadyrova, K. and Knyazheva, M. (2020) 'The interpretation of the democratic memory locations in Cadiz by Instagram users', *Latin-american Historical Almanac,* 25(1), pp. 58–71. (In Russian). https://doi.org/10.32608/2305-8773-2020-25-1-58-71

Macé, J.-F. (2012) 'Los conflictos de memoria en la España post-franquista (1976-2010)', *Bulletin hispanique,* (114–2), pp. 749–774. https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.2150

Molinero, C. (2007) 'La política de reconciliación nacional. Su contenido durante el franquismo, su lectura en la Transición', *Ayer*, (66), pp. 201–225.

Moradiellos E. (2004) 1936. *Los mitos de la Guerra Civil.* Barcelona: Península.

Preston, P. (2013) *El holocausto español: Odio y exterminio en la Guerra Civil y después.* Barcelona: Debolsillo.

Renshaw, L. (2009) 'Uncovered: reversals of exposure and concealment in Spain's memory politics', *New Literary Observer,* (6), pp. 475–493. (In Russian).

Richards, M. and Ealham, C. (2005) 'History, Memory and the Spanish Civil War: Recent Perspectives', in *The splintering of Spain: cultural history and the Spanish Civil War, 1936-193.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–20.

Santacreu Soler, J. M. (2016) *La recuperació de la memòria històrica al País Valencià: reparar i dignificar les víctimes amb les subvencions estatals (2006-2011)*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I; Universitat d'Alacant; Universitat de València.

Sevillano Calero, F. (2007) 'El revisionismo historiográfico, sobre el pasado reciente en España', *Pasado y memoria,* (6), pp. 183–190. https://doi.org/10.14198/PASADO2007.6.10

Torres Fabra, R. C. and Navarro Navarro, J. F. (2012) 'Franquisme, repressió, memòria... el treball dels historiadors', in T*emps de por al País Valencià (1938-1975): estudis sobre la repressió franquista.* Castelló: Universitat Jaume I, pp. 7–21.

Информация об авторах

Хавьер Франсиско Наварро Наварро — доктор исторических наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Университета Валенсии, 46003, Испания, Валенсия, Университет, 2 (Испания)

Екатерина Олеговна Гранцева — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института Всеобщей Истории Российской Академии Наук, 119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32а (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Javier Francisco Navarro Navarro — Doctor of History, University of Valencia, 2, C/Universitat, Valencia, Spain, 46003 (Spain)

Ekaterina O. Grantseva — PhD in History, Senior Research Fellow, Institute of World History of Russian Academy of Science, 32a, Leninsky pr., Moscow, Russia, 119334 (Russia).

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 22.10.2021; одобрена после рецензирования 25.11.2021; принята к публикации 04.12.2021.

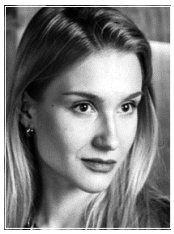
The article was submitted 22.10.2021; approved after reviewing 25.11.2021; accepted for publication 04.12.2021.

Обзорная статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-114-130

ЗАРОЖДЕНИЕ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ СИМВОЛОВ КАТАЛОНИИ В РАМКАХ РЕНАШЕНСЫ И ИХ ВИЗУАЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В XIX в.

Наталия Андреевна Кузина

Институт Всеобщей Истории РАН, Москва, Россия
nataliyamare@yandex.ru https://orcid.org/0000-0003-2344-7780



Аннотация. В статье представлено исследование возникновения национальных символов Каталонии и их визуальной репрезентации в искусстве XIX в. Зарождение данной символики связано с литературным движением Ренашенса, в русле которого начал развиваться каталанский язык и литература. В задачи данного исследования входило рассмотрение произведений наиболее значимых представителей каталонского национального возрождения, выявление истоков используемой ими символики и определение того, каким образом *национальное* получает визуальное воплощение. Для систематизации источников в работе использован историко-типологический метод; с помощью текстологического метода проанализированы материалы прессы и мемуары; для анализа визуальных источников применялись формально-стилистический и иконологический методы. Детальное исследование произведений, созданных в рамках Ренашенсы, показал, что изначально символический код *каталонского* стал складываться в поэзии. Во второй половине XIX в. эти символы обрели визуальное воплощение в живописи, а также в оформлении титульных листов каталонских газет и журналов. В это время каталонские интеллектуалы создавали работы, посвящённые истории каталаноязычных земель, стремясь найти корни, наглядно показывающие древность их родины, и преемственность между процветающей средневековой Каталонией, входившей в состав Королевства Арагон, — и современной им Каталонией XIX в. Так в процессе осмысления национальной истории формировалась национальная идентичность. Параллельно шёл процесс визуализации истории. В искусстве распространились средневековые сюжеты, участилось обращение к недавним героическим событиям. Таким путём через визуальные образы преодолевался разрыв с прошлым, что способствовало развитию национального нарратива и объединению каталонцев в «воображаемое сообщество» национального государства.

© Кузина Н.А. 2021

Ключевые слова: Каталония, каталонский национализм, национальная идентичность, Ренашенса, романтизм, историзм, культура XIX в., Цветочные Игры

Для цитирования: Кузина Н.А. Зарождение и формирование национальных символов Каталонии в рамках Ренашенсы и их визуальная репрезентация в XIX в. // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 114–130. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-114-130

Review article

THE ORIGIN AND FORMATION OF THE NATIONAL SYMBOLS OF CATALONIA WITHIN THE FRAMEWORK OF THE RENAIXENÇA AND THEIR VISUAL REPRESENTATION IN THE 19TH CENTURY

Natalia A. Kuzina

Institute of World History of Russian Academy of Science, Moscow, Russia
nataliyamare@yandex.ru https://orcid.org/0000-0003-2344-7780

Abstract. The article presents the study of national symbols of Catalonia: their emergence and visual representation in the art of the 19th century. National symbolic system of Catalonia date back to the Renaixença movement in literature that initiated the formation of the Catalan language and literature. The scope and purpose of the article included an investigation of the works of the most prominent representatives of the Catalan national renaissance in order to identify the origins of the symbols they deploy. Consideration of symbols serves the purpose of defining the way *national* aspects get their visual representation. The method of historical typology was used to systematize the sources. Memoirs and publications in the press were analyzed with the textual method, and visual materials – with stylistic and iconic methods. Detailed research of the works of Renaixença has shown that Catalan cultural code initially emerged in poetry. In the second half of the 19th century, the symbols acquired visuality in fine art, namely paintings and visual design of the front pages of Catalan newspapers and magazines. The article provides a detailed account of selected examples of such visuals. At that time, Catalan intellectuals created works devoted to the history of Catalan-speaking lands, seeking to find roots that would picture the ancient nature of their motherland. They searched the archives and looked into medieval literature and folklore to prove the continuity of prosperous medieval Catalonia, part of the Kingdom of Aragon, and nineteenth-century Catalonia. Thinking over national history gave birth to national identity. At the same time history acquired a visual dimension. Churches, monasteries, memorable dates, leaders and thinkers that bore distinct national identity were visualized. Medieval plots penetrated art that tapped into heroic deeds of the past for inspiration. The spread of visual images helped bridge the gap between past and present. The newly acquired continuity of tradition strengthened the national narrative. The process enabled the national unity of the Catalan people with the central idea of an *imaginary community* of a nation-state.

Keywords: Catalonia, Catalan nationalism, national identity, Renaixença romanticism, historicism, 19th century art, 19th century culture, Catalonian Flower Games

For citation: Kuzina, N. A. (2021) 'The Origin and Formation of the National Symbols of Catalonia within the Framework of the Renaixença and their Visual Representation in the 19th Century', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 114–130. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-114-130

Введение

Под влиянием романтических идей в Каталонии в 1830-х гг. начало зарождаться движение за восстановление[1] и развитие языка и литературы, получившее название Ренашенса (кат. Renaixença). Несмотря на то, что Ренашенса была в первую очередь литературным движением, именно здесь оформились те самые символы и образы, которые со временем определили «каталонскую идентичность», аккумулировав патриотические и политические чувства граждан этого региона. Визуальный дискурс не только создавал свою аудиторию через *национальное повествование* — слагая нарративы, он повлиял на культурно-историческую память и определил многое из того, что в наши дни приобрело особую актуальность в контексте нарастания тенденций каталонского сепаратизма, культурного и политического.

К проблеме возникновения символов *каталонизма* специалисты стали обращаться ещё в 1970-х гг., прежде всего — под влиянием работы Г. Тюдора об истории и значении политического мифа [Tudor, 1972]: миф, символ и культурная традиция использовались в качестве основных категорий интерпретации национальных движений в Испании[2] [Archard 1995; Bottici 2007]. В 1990-е – 2010-е гг. сложилась тенденция политизации исторической памяти (примерами могут служить работы о политизации памяти в Барселоне с 1860-х по 1930-е гг. [Michonneau, 2007], а также исследование наиболее значимых мест памяти в Каталонии [Balcells, 2007]). В то же время под влиянием концепции «воображаемых сообществ» Б. Андерсона, определявшего нацию в терминах конструктивизма [Андерсон, 2001], произошло переосмысление самой сути современных национальных государств. При этом роль культурного конструирования вышла на первый план, продолжив линию Франкфуртской школы философии с её идеей «культурной революции». Новым этапом развития теории нации в её взаимосвязи с культурой можно считать исследование национальной идентичности Э. Хобсбаума [Hobsbawn, 2012], где показан процесс формирования мифов и их инструментальное использование в ходе создания национальных политических движений. В свою очередь, антрополог Ж. Прат и Карос [Prat i Carós, 1991] из университета Rovira i Virgili (Таррагона) использовал идеи Б. Андерсена и Э. Хобсбаума при изучении роли национальных символов в процессе становления национальной идентичности каталонцев, дополнив тем самым более ранние исследования национальной символики Каталонии, которые велись в рамках исторической науки[3] [Barrera Gonzaléz, 1985] и связав их с политическим контекстом. В скобках замечу, что при всём разнообразии подходов набор исследуемых символов у всех вышеперечисленных авторов был примерно одинаковым.

Но вернёмся к истории Ренашенсы. Долгое время считалось, что Ренашенса — исключительно литературное движение. Его не рассматривали в связке с художественной жизнью региона (а тем более политики) того времени. О том, что Ренашенсу нельзя сводить к исключительно литера-

[1] После объединения Кастилии и Арагона (1479) каталонская элита переориентировалась на кастильский язык, а каталанский постепенно перестал употребляться как язык художественной литературы.

[2] Прежде всего в Каталонии и Стране Басков.

[3] Pujadas J. J., Comas D'Argemir D. Identitat catalana i símbols cultural // Ciéncia. — 1982. — abril (№ 15). — Pp. 28-33. — URL: http://hdl.handle.net/20.500.11797/PC3438

турному феномену, впервые зашла речь в работах Ф. Фонтбона[4]. В частности, в серии его работ, посвящённых каталонскому пейзажу [Fontbona de Vallescar, 2007] и каталонскому романтизму в целом [Fontbona, Jorba, 1999]. Обращаясь к теме визуализации истории в исторической живописи, Ф. Фонтбона утверждает: историю Каталонии сформировали «картины художников», в то время как искусство служило «инструментом социальной критики и политики» [Pintura històrica catalane…, 2015].

При всей важности этих работ нельзя утверждать, что история возникновения и формирования символов, образов и визуальной репрезентации Каталонии и её народа, а также наследие Ренашенсы в целом рассмотрены на сегодняшний день хоть сколько-нибудь полно. Настоящая статья ориентирована на частичное восполнение имеющихся пробелов. Прежде всего, речь идёт о дополнении списка и классификации источников, позволяющих проследить процесс формирования символики каталонского национализма и его визуальной репрезентации. Для упорядочивания собранных данных в статье применён историко-типологический метод. Среди источников выделяются пресса и мемуары, работа с которыми потребовала применения методов текстологии. Особую роль играют также визуальные источники, для их исследования применялись формально-стилистический, иконологический и сравнительно-стилистический методы. В частности, формально-стилистический анализ позволил изучить материал, технологию, конструкцию предмета, его композиционную структуру и т.д. В свою очередь, иконологический метод помог выявить устойчивые сюжетные и изобразительные мотивы в произведениях искусства, имеющих отношение к заявленной проблематике. Также в исследовании применялся семиотический подход к изучению визуальной коммуникации.

Проблема каталанского языка в художественной литературе

Историческим фоном появления и развития движения Ренашенса послужили события XIX в., на протяжении которого население Каталонии остро реагировало на политические события, происходящие в стране, хотя не было едино в их оценке. Конституция 1812 г. стала для многих каталонцев разочарованием, т.к. провозгласила единый закон для всей страны, а также централизованную администрацию и налоговую систему; регион не получил особого статуса. Напряжённость между центральной властью и Каталонией сохранялась на протяжении всего XIX в., причём противостояние Каталонии и остальной Испании характеризовалось двумя факторами: 1) коммерческим и промышленным доминированием Каталонии в экономике Испании [Филатов, 2018]; 2) культурным возрождением Ренашенса.

Стоит напомнить, что к началу XIX в. каталанский язык не только сохранился, но и активно использовался — правда, в основном в деревнях и среди малообразованных или вовсе неграмотных людей. В первой половине века патриотически настроенные интеллектуалы попытались возродить литературный язык. Для этого они обращались к средневековым текстам, изучали язык отдалённых районов Каталонии и т.д. Проблему, однако, осложняло отсутствие грамматики и в целом кодификации языка. Ситуацию изменил П. Фабра (1868–1948), автор фундаментальных научных трудов в области изучения каталонского языка [Fabra, Font Quer, de Garganta, 1991] и «отец» нормативной реформы современного каталанского языка (принята в 1913 г. Институтом каталонских исследований).

Если говорить о жанровом своеобразии, то не следует забывать, что движение Ренашенса возникло в Каталонии на волне

[4] Barcelona and modernity : Picasso, Gaudí, Miró, Dalí : catalogue d'exposition / ed. by W.H. Robinson, J. Falgás, C.M. Lord. — Cleveland : Cleveland Museum of Art, 2006. — P. 23.

романтизма. Его начало связывают с публикацией оды «К Родине» 1833 г. Б.К. Арибау [Королева, 2013: 550]. Арибау был каталонским интеллектуалом, который жил в Мадриде, и, движимый тоской по родине, написал упомянутое стихотворение, намереваясь поздравить своего покровителя банкира Г. Ремису [Casasús, 1996: 21] (стихотворение было опубликовано в журнале *El Vapor*). Вместе с тем из биографии поэта известно, что свои письма, даже адресованные каталонским друзьям, он писал на кастильском языке. Кроме этого, на кастильском языке Арибау публиковал и все свои статьи. К тому же он был директором Библиотеки испанских авторов, в которой он никогда и не думал отводить место для каталанской литературы. Исторический казус состоит таким образом в том, что сугубо филологическое упражнение Арибау дало импульс целому движению, оказавшему огромное влияние на развитие каталанского языка и литературы[5]. Далее Ренашенса заявила о себе публикацией нескольких произведений на каталанском языке. Первая книга на каталанском «Слёзы вдовы» («Llàgrimes viudesa») М.А. Марти была напечатана в 1839 г., а первый журнал, издававшийся полностью на каталанском языке, вышел в свет в 1843 г. (до этого на каталанском языке публиковались лишь отдельные статьи).

Ключевой фигурой движения стал В. Балагер. Этот каталонский историк, политик, министр получил известность также как поэт и писатель [Palomas i Moncholí, 2004]: в ряде написанных им драматических произведений (самые популярные из которых «Трубадур из Монсерата» и «Дон Жуан де Серралонга»[6]) сюжет заимствован из истории Каталонии. В 1859 г. В. Балагер опубликовал стихотворение «Четыре полосы крови» (кат. “Els quatre país de san”), которое оказало сильное влияние на патриотические круги, а через несколько лет те же каталонские регионалистские движения использовали эту символику в качестве патриотического символа своих политических притязаний при создании флага[7] [Prat, 1991: 233].

Одна из ключевых фигур Ренашенсы — М. Мила-и-Фонтаналс. Он служил чиновником, затем министром при Изабелле II; долго жил в Мадриде, где сильно тосковал по родине. Мила-и-Фонтаналс написал стихотворение, которое произвело в Каталонии настоящий фурор. Повествуя о страстной любви к Каталонии, её природе и музыке, он противопоставляет её остальной Испании.

Ренашенса способствовала развитию интереса не только к «учёной», но и к народной поэзии XIII–XVI вв. В частности, в духе народной поэзии и под её влиянием в 1841 г. написан сборник стихотворений Дж. Рубио-и-Орса «Волынщик с Льобрегата». Стихотворения сборника созданы в жанре народного романса, где лирический герой — романтический персонаж, идеальный крестьянин как носитель вековых каталонских устоев.

Произведения упомянутых поэтов способствовали развитию целой плеяды молодых и энергичных дарований, которые внесли значительный вклад в каталонскую культуру и формирование каталонизма. Так, в 1859 г. каталонские интеллектуалы под руководством А. де Бофаруля и В. Балагера возобновили проведение Цветочных игр — поэтического состязания, которое проводилось ещё в Средние века [Кузина, 2018: 259]. Цветочные игры также способствовали развитию каталанского языка: как минимум потому, что конкурс открыл миру множество поэтических дарований, включая Дж. Вердагера. Признанный величайшим каталонским поэтом XIX в., Дж. Вердагер разработал географический нарратив, соединивший каталанский язык с территорией региона. Считается, что

[5] В начале 1840-х гг. в Каталонии окончательно утвердился романтизм как литературное направление, но атмосфера этого явления в культуре Каталонии существовала ещё в 1820-х гг. В 1823–1824 гг. в барселонском журнале El Europeo была сформулирована часть основных принципов романтической эстетики.

[6] Balaguer V. El Trovador de Montserrat. — Barcelona: Publisher: S. Manero, 1861. — 288 p.; Don Juan de Serrallonga. — Barcelona: Barcelona Librería Nacional y Estrangera de Salvador Manero, 1868. — 39 p.

[7] Речь идёт о саньере, созданной на основе герба Королевства Арагон. Сейчас это флаг Каталонии.

творчество Вердагера стало вершиной каталонского романтизма[8], оно венчает поэзию Ренашенсы и завершает процесс формирования литературного каталанского языка.

Наиболее значительные произведения поэта посвящены прошлому региона[9]. Это поэмы «Атлантида» — легенда о погибшем материке и его наследнице Каталонии; и «Каниго» — эпическая поэма о рождении каталонской нации в долинах Пиренеев во время Каролингской империи. В «Каниго» история, включающая элементы мифологии, содержит описание географического положения каталонских Пиренеев. Она рассказывает о легендарной фигуре графа Таллаферро, храброго и свирепого борца с сарацинами. В «Каниго» национально-территориальное строительство происходит на двух уровнях: выделяется мощная народная мифология, связанная с географией и историческими сооружениями, а также сакральный уровень. Вердагер, как и многие каталонские писатели XIX в., обращается к истории средневекового короля Жауме I, к расширению каталонской территории, её отвоеванию у мавров. Произведение наполнено географическими, геологическими и даже ботаническими отсылками (которые дают представление о природной красоте каталонских земель), умело смешанными с местными легендами. Поэма создаёт миф об идеальной стране — национальной территории горной Каталонии, *la Catalunya muntanyenca,* со столицей в городе Вик, духовном центре Каталонии. В «Каниго» Вердагер объединяет все части Каталонии, в том числе те, что находятся на территории Франции, в единое целое. Изгнание из Каталонии мавров в символико-историческом плане слито воедино с изгнанием духов с горы Каниго, именно таким образом Каталония и появляется на свет. Надо добавить: труды Дж. Вердагера, который был священником, помогли обосновать растущую солидарность каталонского духовенства с каталанизмом; населению была показана история каталонского католицизма, отличная от истории католической Испании. Кроме этого, поэт пополнил символический капитал каталонского флага, написав в 1882 г. стихотворение «Кровавые полосы»

Поэт Ж. Марагаль и его единомышленники в своём творчестве сделали попытку соединить достижения каталонского национального возрождения с мировой культурой. Они стремились не ограничивать поэзию местной проблематикой, а включить её в европейскую культуру, сохраняя национальную специфику [Fuster, 1975: 45]. Стоит отметить ряд стихотворений Ж. Марагаля, поднимающих политические и гражданские темы: «Сардана»[10], «Песня флага», «Три песни о войне: Прощание, Ода Испании, Песня о возвращении», «Иберийский гимн». Все эти произведения объединяет тема местного патриотизма.

Исторические исследования Каталонии второй половины XIX в.

Большая часть теоретических исследований истории и культуры Каталонии опубликована уже во второй половине XIX в. Каталонский литературовед, писатель и филолог М. Мила-и-Фонтаналс (1818–1882) собрал и издал первый сборник народных песен, изучил каталонскую средневековую литературу и язык. Кроме того, он занимался унификацией орфографии каталонского языка. Будучи литературоведом, М. Мила-и-Фонтаналс опубликовал ряд работ, посвящённых поэзии испанских трубадуров и средневековой поэзии Каталонии[11]. Известный поэт, библиограф и

[8] Стихи поэта, вдохновлённые народными легендами, воспевают величественную природу Пиренеев, идеализируют крестьянский быт и религиозные верования.

[9] Verdaguer J. L'Atlàntida: poema de mosseu. — Barcelona: Est. de J. Jepús, 1878. — 354 p.; Canigó: llegenda pirenayca del temps de la Reconquista. — Barcelona: Libreria Catòlica, 1886. — 255 p.

[10] Традиционный каталонский танец.

[11] Milá y Fontanals M. Romancerillo catalán, canciones tradicionales. — Barcelona: A. Verdaguer,, 1882. — Xvii, 456 p. ; De los trovadores en España: estudio de lengua y poesía provenzal. — Barcelona: A. Verdaguer, 1861. — 531 p. ; Resenya històrica i crítica dels antics poetes Catalans. — Barcelona: Lluis Tasso, 1865. — 88 p.

лингвист М. Агило-и-Фустер (1825–1897) активно участвовал в Цветочных играх; издал сотни брошюр по каталонской истории, языку и фольклору (он собрал сказки, легенды и поговорки)[12].

Научные труды В. Балагера также составляют золотой фонд исследований Каталонии. Будучи студентом, он увлекся историей Каталонии и полностью посвятил себя ей. До 1896 г. им опубликовано более 32 томов сочинений на каталанском и кастильском языках. Наибольшую известность получили «История Каталонии» в 11 томах, «Трубадуры» в 4-х томах, «Трагедии» в трёх томах. Его работы часто подвергались критике за обращение к легендам. Из более поздних сочинений наибольшего внимания заслуживают «Исторические и политические исследования» и «Политическая и литературная история трубадуров. Собрание легенд и баллад издано им под заглавием «Весна последнего каталонского трубадура» в книге «Улицы Барселоны»[13].

Медиевисты Ж. Мирет-и-Санс (1858–1919) и Ф. Каррерас Канди (1862-1937) занимались историей Барселоны при королях Жауме I, Альфонсо I, Альфонсо III [Fuster, 1975: 123].

Работы историка А. Рубио-и-Люч (1856–1937), сына знаменитого каталонского поэта Ж. Рубио-и-Орса, занимают ключевое место в историографии Ренашенсы[14]. В своей книге «Краткое изложение истории испанской литературы»[15] он возражает против того, чтобы считать языком испанской литературы только кастильский. В лекциях по истории каталонской литературы, опубликованных в 1904 г., он заложил основы критического анализа каталонской литературы. Работая продолжительное время с архивными материалами, А. Рубио-и-Люч обнаружил множество документов, относящихся к культурной жизни каталонских стран эпохи Средневековья. Эти исследования были опубликованы в 1908–1912 гг. под названием «Документы по каталонской истории и культуре Средних веков» [Fuster, 1975: 121–122].

Историей искусства, а в особенности архитектуры, занимался Ж. Пуч-и-Кадафалк (1867–1956). Он внёс существенный вклад в изучение романского искусства и архитектуры[16], особенно каталонской готики[17].

В 1891 г. было организовано Общество научных исследований Каталонии (Associacio catalanista d`excursions cientificas), издававшее научные работы по истории, искусству, литературе, фольклору и естественной истории своей страны[18].

Визуальная культура

До периода Реставрации[19] визуальная культура была развита не так хорошо, как набирающая обороты литература. Однако мне удалось обнаружить — прежде всего, в иллюстрациях и графическом оформлении газет и журналов, а также в живописи и скульптуре, созданных в период с 1830-х гг. до рубежа XIX–XX вв., — ряд изображений и сюжетов, которые стали символами Ката-

[12] Aguiló i Fuster M. Romancer popular de la terra catalana: cançons feudals cavalleresques. — Barcelona: A. Verdaguer, 1893. — XXXII, 382 p.; Llibre de la mort. — Barcelona: A. Verdaguer,1898. — XV, 286 p.

[13] Balaguer V. Historia de Cataluña: 11 v.. — Madrid: Impr. y Fundición de Manuel Tello, 1885–1887; Los trovadores: 4 t. en 2 v. — Madrid; M. Tello, 1882–1883; Tragedias. — Madrid: Impr. y Fundición de Manuel Tello, 1882. — 506 p.; Estudios históricos y políticos. — Madrid: A. San Martín, 1876. — 328 p.; Historia política y literaria do los trovadores: 6 v. — Madrid: Imprenta de Fortanet, 1876– 1879. ; Las calles de Barcelona en 1865: complemento de la historia de Catalunya: 3 vol. — Madrid: Impr. y Fundición de Manuel Tello, 1888.

[14] Rubió i Lluch A. El renacimiento clásico en la literatura catalana: discurso leído en su solemne recepción en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, el día 17 de junio de 1889. Barcelona: Imprenta de Jaime Jepús Roviralta, 1889. — URL: https://archive.org/details/ElRenacimientoClasicoRubio

[15] Rubió i Lluch A. Sumario de la Historia de la Literatura Española. Barcelona: Imp. de la casa Prov. de Caridad, 1901. — URL: https://archive.org/details/sumariodelahisto00rubiuoft

[16] Puig i Cadafalch J., de Falguera A., Goday y Casals J. L'arquitectura romànica a Catalunya: 3 vol. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1909–1918.

[17] L'architecture gothique civil en Catalogne / par Filangiere di Candida Gonzaga ... [et. al.]. Paris: Henri Laurens, Impr. Minerva, 1935. —144 p.

[18] Павловский И. Я. Очерки современной Испании: 1884–1885. — Санкт-Петербург: А.С. Суворин, 1889. — С. 404.

[19] Восстановление испанской монархии с 1874 по 1898 гг.

лонии, способствуя формированию образа провинции и её народа.

Поначалу эти изображения встречались сравнительно редко, за исключением пейзажной живописи, которая утвердилась достаточно рано и сохранила свою востребованность вплоть до первой четверти XX в. Источником визуальных сюжетов стала поэзия Б.К. Арибау, Х. Рубио-и-Орса, а также исторические исследования В. Балагера и поэмы Д. Вердагера. Данная символика не призывала к действию, но напоминала о традициях и культуре, которые на волне романтических настроений стали главным предметом творчества каталонских поэтов. Изображались также церкви и монастыри, памятные даты, правители или мыслители, образы которых использовались в качестве национально-культурных ориентиров, и т.п.

Пресса

Сюжеты, которые затем станут символами и будут способствовать созданию образа Великой Каталонии, начинают появляться в прессе уже с 1840-х гг. Мною были исследованы иллюстрации и декоративные элементы издававшихся в Каталонии малотиражных подписных периодических изданий, рассчитанных на узкий круг интеллигенции и посвящённых в большей степени наукам и искусствам, и в меньшей — политике. Нередко эти журналы существовали совсем недолго, причём не только в силу политических, но и в силу сугубо финансовых проблем. Такова например судьба журнала *Lo Verdader català,* девизом которого было «процветание Каталонии и память о её величии»: он просуществовал ровно год, поскольку число подписчиков было недостаточно для покрытия расходов на издание. Журнал призывал к использованию каталанского языка и поддерживал умерено-консервативных политиков. Но главное — там печатались тексты о каталонской истории и литературе.

На обложке мы находим одно из первых изображений герба арагонской короны в XIX в. На него опирается молодой юноша: он в традиционном красном колпаке (барретине), у него красный пояс и вероятнее всего алый домотканый плащ, на ногах — сандалии-эспадрильи. Рядом с ним на земле лежит серп (напоминающий о событиях XVII в. и песне «Косари»[20]) и кадуцей (в данном случае символ торговли и дипломатии). За исключением кадуцея мы видим все атрибуты каталонского крестьянина, чью жизнь воспевали поэты, в том числе Рубио-и-Орс и Арибау.

Барретина (красный колпак) — важный культурный символ, сыгравший особую роль в политизации каталонского национального движения. Несмотря на то, что к образу барретины обращались поэты и художники, подлинную популярность этот головной убор приобрел благодаря Дж. Вердагеру, когда в 1865 г. появился в «крестьянской» одежде на Цветочных играх. В глазах интеллектуалов этот юношеский образ Вердагера стал воплощением благородной каталонской народной культуры, столь далекой от обычаев города. В результате барретина превратилась в нечто большее, чем простой крестьянский колпак, и начала появляться на различных демонстрациях каталонских националистов [Anguera, 2009].

На первой полосе газеты *La Ilustración barcelonesa*[21] мы видим одно из первых изображений герба Барселоны, а вместе с ним — аллегорический образ города в виде матроны с лавровым венком в руках. На заднем плане изображены промышленные трубы и вид на порт с кораблями с одной стороны и с церквами с другой. У ног матроны разбросаны символы наук и искусств, а также виноделия. В 4 номере впервые появляется изображение Св. Георгия — патрона столицы Каталонии[22]. Его

[20] Els segadors — это официальный государственный гимн Каталонии, его происхождение восходит к Войне жнецов XVII в. В песне содержится призыв защищать свободу земли.

[21] La Ilustración barcelonesa: periódico universal. — 1858. — 1 ene. (T. 1, № 1.). — URL: https://ahcbdigital.bcn.cat/es/hemeroteca/detalle/ahcb-d022878

изображение в последствии приобретёт огромную популярность.

Символика Барселоны продолжает появляться на страницах журналов и газет, посвящённых культуре, истории и искусству (например, в El Arte). Там же присутствует целый ряд образов, связанных с каталонскими историческими личностями. В основном эти изображения напоминают о событиях Реконкисты. Пример — «Клятва Вифреду»[23]. Граф Вифред I Волосатый по мнению каталонских историков XIX в.[24] считается одним из основоположников независимости Кататалонии от власти Франкского королевства. С его фигурой связана легенда о происхождении флага графства Барселоны, который сейчас является национальным флагом Каталонии.

Интерес представляет и первая полоса еженедельника *La Pubilla*[25]. На ней появляются знаменитые гиганты (*Els Gegants*) — фигуры, изображающие исторических и фольклорных персонажей — представителей самых разных слоёв каталонского общества, от крестьянина до короля. Среди гигантов выделяется король Арагона, граф Барселоны Жауме I Завоеватель, живший в XIII в., и его супруга, королева Иоланта Венгерская. В рамы заключены и два других изображения: пейзаж Каталонии и городской вид. Сама рама украшена гербами провинции и её городов.

Обложку сатирического еженедельника *L'Ase*[26] с 7 номера украшает изображение ослика, который смотрит на город; в ослика тыкают пальцем каталонские крестьяне в традиционных костюмах. Многие символы и сюжеты из каталонской истории представлены на обложке *La Barretina*[27]. Это крестьянин в традиционном каталонском берете, ниже располагаются несколько рам с рядом изображений. На первой изображён крестьянский быт, где семья в традиционных костюмах сидит вокруг котла или кастрюли для приготовления пищи, затем идёт сцена, связанная со вторжением Наполеона в Испанию. Центральный сюжет, подписанный «Греция», посвящён средиземноморской «империи» Королевства Арагон, затем мы видим Испано-марокканскую войну 1859–1860 гг., а именно битву за Тетуан; затем следует сцена с сарданой (традиционным каталонским танцем).

В середине XIX в. сардана был одним из многих танцев, распространённых в сельской Каталонии. Но благодаря движению Ренашенса литераторы, музыканты и поэты открывают в сардане ряд качеств, которые затем сделают её мощным символом каталонского единства. Так, С. Русиньоль находит в ней «чистейшее воплощение духа каталонского народа» [Prat,1991: 234], По мнению крупных специалистов по изучению сарданы, этот танец обрел символическое значение благодаря музыканту П. Вентуре и историку Х. Пелу-и-Форгасу (последний в 1883 г. предложил считать сардану национальным танцем Каталонии); а также благодаря композитору Т. Бретону и литератору Ж. Марагалю [Miracle, 1953, Mainar, 1986]. Изображение сарданы можно увидеть также на картине Х. Нугеса[28] 1907 г., где показан праздник в Буньоле: на фоне полей и гор крестьяне в народных костюмах танцуют, взявшись за руки.

В 1870 г. увидел свет изданный на каталанском языке еженедельник *La Gramalla,* который был связан с организацией «Мо-

---

[22] La Ilustración barcelonesa: periódico universal. — 1858. — 14 feb. (T. 1, № 4). — P. 29 — URL: https://ahcbdigital.bcn.cat/es/hemeroteca/detalle/ahcb-d022881

[23] El Arte. — 1858. — 15 mayo (№ 4). — URL: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1336315

[24] В первую очередь это В. Балагер.

[25] La Pubilla: semmanari català. — 1867–1868. — URL: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/consulta/registro.do?id=2253

[26] L'Ase: periódich agre-dols ab ribets de literari. Surtirà un cop cada semana. — 1867. — 21 jul. (№ 7). — URL: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003677

[27] La Barretina: semmanari popular. — 1868. — URL: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/consulta/busqueda_referencia.do?campo=idtitulo&idValor=1083

[28] Nogués X. Sardana. 1907. Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — Inventory number: 004628-000. — URL: https://www.museunacional.cat/en/colleccio/sardana/xavier-nogues/004628-000

лодая Каталония»[29] и предназначался для распространения каталанского языка среди всех слоёв общества. Обложку *La Gramalla*[30] украшает заключённое в медальон из трав изображение — вероятнее всего, средневековых Цветочных Игр. Под ним охапка сена с косой и вилами, за медальоном меч в ножнах и перо, по бокам гербы Каталонии и Барселоны; венчает медальон раскрытая книга.

К середине 1870-х гг. количество изобразительных материалов, связанных с культурой Каталонии, заметно возрастает. Так в еженедельнике *La Bandera catalana*[31] всё чаще появляются порталы старинных соборов, знаковые моменты в истории Каталонии, Св. Георгий и т.д. На обложке журнала *Lo Renaixement*,[32] помимо уже активно использующихся гербов, появляется небольшое изображение феникса — символа возрождения, что в данном контексте означало культурное возрождение в политическом контексте.

В последней трети XIX в. издавался литературный журнал *La Renaixensa,* вокруг которого сгруппировались лучшие умы Каталонии. В нём публиковались стихотворения, романы, повести, песни, исторические исследования, комедии, драмы — всё, что непосредственно связано с Каталонией. Самое важное, что журнал печатался полностью на каталанском языке. Любопытно также его оформление: на обложке чаще всего изображалась триумфальная арка (рама) с символами Каталонии[33].

Живопись

В 1830-х гг. под влиянием немецкого искусства в каталонской живописи начинается новый этап. Он представлен в основном портретами и пейзажами, к развёрнутым историческим сюжетам каталонские художники обратятся существенно позже. Живописных произведений в духе *каталонизма* пока создаётся откровенно мало, зато каждое из них становится событием: такие картины отправляли на национальные выставки, где и представляли широкой публике. Как метко заметил Ф. Фонтбона, пейзажная живопись была любима не только художниками, но и заказчиками, которые охотно украшали ею свои дома и общественные здания [Fontbona, 2007: 99–109]. Любовь к этому жанру продержится в Каталонии вплоть до 1920-х гг.

Ф. Фонтбона подсчитал, что на выставке «Друзья изящных искусств» (*Amigos de las Bellas Artes*) в Барселоне пейзажи (и в том числе, виды Каталонии) составили более 27 % из 1448 экспонатов, выставленных с 1847–1859 гг.; если к ним добавить и морские пейзажи, то получится 30 % [Fontbona, 1997: 19–33]. Учитывая слабое развитие живописной традиции в Каталонии, это число представляется очень существенным.

Ярким представителем каталонского художественного романтизма был Л. Ригальт (1814–1894). Этот живописец заново открыл образ Каталонии в сотнях рисунков, набросков и полноценных картин, которые создавал на протяжении всей своей жизни, во время многочисленных путешествий по княжеству, увековечивая его географию и архитектурные традиции (например, «Воспоминания о Каталонии»[34]). Ригальт писал только каталонские виды; его живопись традиционна по манере, но революционна по содержанию. В русле

[29] Jove Catalunya — первая открыто каталонистская организация, созданная в 1870 г. Первоначально носила исключительно литературный характер, но не смогла остаться в стороне от политических дебатов, что и привело к её роспуску в 1875 г.

[30] La Gramalla: semmanari català: literatura, ciencias y arts. — 1870. — URL: https://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=4092

[31] La Bandera catalana: setmanari català il·lustrat. — 1875. — URL: https://ahcbdigital.bcn.cat/hemeroteca/titol/bandera+catalana+la+setmanari+catal+illustrat

[32] Lo Renaixement: revista catalana. — 1879. — 5 feb. (№ 2). — URL: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1040853

[33] La Renaxensa: periódich de literatura, ciencias y arts. — 1871–1903. — URL: https://arca.bnc.cat/arcabib_pro/ca/consulta/registro.do?id=2435

[34] Rigalt L. Recuerdos de Cataluña (1858) // Museo del Prado, Madrid. —Núm. de catálogo P006652 — URL: https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/recuerdos-de-catalua-paisaje/a0d70776-7c3e-4aa6-8634-34abdd3b8107

движения Ренашенса он соединяет в своих пейзажах современный вид провинции с её историческими корнями. Художника не зря называют «первооткрывателем физического образа Каталонии»[35]: если Вердагер создал образ Великой Каталонии в своих литературных произведениях, то Ригальт визуализировал этот образ на своих полотнах. Ригальт прожил долгую жизнь, а написанные им виды Каталонии стали культовыми ещё при жизни автора. Среди сюжетов выделяются многочисленные *руины* (например, «Ночной пейзаж с руинами монастыря»[36]) и *горы* (Монтжуик и Монсерат, Пиренеи) т.д.[37] Среди его работ мы также видим Перьпиньян[38]. Не удивительно, что позднее, в 1886 г., Вердагер[39] в своей поэме «Каниго» включит Перьпиньян в единую каталонскую территорию.

Фр. Джубани-и-Каррерас (1787–1852) — художник с удивительной судьбой. В 1811 г. он присоединился к городскому ополчению Таррагоны, был взят в плен и доставлен во Францию. Там он прожил почти 40 лет, преимущественно в Лионе, где сложился круг его учеников. В конце своей жизни Джубани-и-Каррерас возвращается на родину и живёт в Барселоне[40]. Джубани — мастер многих жанров, но особый интерес представляет серия его работ 1851–1852 гг. из коллекции Музея национального искусства Каталонии[41]. Это пейзажи небольшого формата, которые показывают деревенскую жизнь. Их характер уже не возвышено-романтический, как у Ригальта, но более реалистический. Здесь впервые изображён каталонский крестьянин, а также купальщицы, часть из которых отдыхает на берегу моря в национальных костюмах.

В последней трети XIX в. пейзажная живопись выходит на новый уровень в связи с образованием такого художественного объединения, как школа Олота[42], куда входили художники, обосновавшиеся в регионе Ла Горроча. Общая живописная манера, передающая особое ощущение воздуха, роднила их с французской школой Барбизона. При этом олотистам были свойственны консервативно-клерикальные взгляды, многие из них разделяли идеи карлизма; часть художников была связана с так называемым Каталонским центром (1882–1888) — организацией, которая видела своей задачей отстаивать интересы Каталонии[43].

Наиболее важным пейзажистом школы Олота был Х. Вайреда (1843–1894). Можно выделить такие его работы, как «Начало весны» (1877), «Зимний пейзаж» (1878), «Пейзаж, окружающий Олот» (1889), «Цветущие деревья» (1892). Религиозный мир также нашёл отражение на его полотнах — таких, как «Страстная пятница в Олоте» (1875), «Дети играют в процессию» (1871–1877)[44].

---

[35] Durá Ojea V. Lluís Rigalt i Farriols, Mestre del dibuix, mestre del paisatge // Lluís Rigalt i Farriols (1814-1894), dibuixos: cataleg. — Barcelona: Impresart, 2009. — Pp. 8–16.

[36] Rigalt L. Paisatge nocturn amb monestir en ruïnes (1850) // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — Núm. del catàleg: 214454-000. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/colleccio/paisatge-nocturn-amb-monestir-en-ruines/lluis-rigalt/214454-000

[37] Коллекция картин Ригальта // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/advanced-piece-search/15825

[38] Rigalt L. Perpignan. Promenade des Platannés (1850) // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — Núm. del catàleg: 026187-D. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/colleccio/perpignan-promenade-des-platanns/llus-rigalt/026187-d Перьпиньян — главный город исторической провинции Руссильон (каталонская комарка Руссильон). Во второй половине XII в. Русильон по наследству перешёл королю Арагона и находился в составе королевства Арагон (и затем Испании) до 1659 г., когда по Пиренейскому договору окончательно отошёл Франции.

[39] Идея о великой и единой Каталонии интенсивно обсуждалась в кругах каталонских интеллектуалов, где вращались и Ригальт, и Вердагер. Можно довольно уверенно утверждать, что Вердагер «собрал» Каталонию в единое целое в своей поэме под влиянием идей Ригальта.

[40] Ossorio y Bernard M. (ed.). Galeria biografica de artistas españoles del siglo XIX. — Madrid: Moreno y Rojas, 1883–1884. — Pp. 353–354.

[41] Коллекция картин Джубани // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/advanced-piece-search/69948

[42] Barcelona and modernity, 2006, p. 23

[43] Roura X. Dossier. Les finestres del passat. L'escola paisatgistica d'Olot al Museu Comarcal de la Garrotxa // Revista de Girona. — 2008. — Gen.-feb. (№ 246). — P. 77. — URL: http://www.revistadegirona.cat/rdg/recursos/2008/0246_077.pdf

[44] Коллекция картин Х. Вайреда // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/advanced-piece-search/15808

Идиллическую каталонскую жизнь в деревне представляет картина «Прачки» 1883 г.[45], которую художник написал вместе со своим братом М. Вайреда (1853–1914). М. Вайреда был одним из наиболее знаковых художников объединения — автор полотна «Воспоминание о последней карлистской войне»[46], он видел её глазами солдата, воевавшего на стороне карлистов. Можно отметить соответствие между его литературными и художественными работами.

Среди работ М. Вайреда есть несколько картин на традиционную религиозную и историческую тематику; во многих из них он развивает формирующуюся политическую и эстетическую концепцию каталонских гор. Например, картина «Причастие в горах» (Виатико), 1887 г.[47], где показана процессия, поднимающаяся в горы. На переднем плане мы видим служку, за ним едет священник, позади него следуют прихожане.

Похожие сюжеты встречаются и у Ж. Берга-и-Бокса (1837–1914). Этот живописец разделял идеи карлизма (примером может служить полотно «Патрули карлистов»). Однако чаще всего на его картинах изображены поля и горы Каталонии, пейзажи Альта-Гарроча, религиозные сюжеты, сцены местных обычаев или исторических эпизодов. Среди его картин особенно выделяется работа 1877 г. «Соматен в Каталонии в 1808 году», посвящённая народному ополчению во время Войны за независимость[48].

Обращение к анализу живописного наследия Ренашенсы показывает, что каталонские художники более раннего периода не только визуализировали тезис о культурном и политическом единстве своей родины через «привязку» к географическому измерению. По сути, они начали формировать визуальную историю Каталонии. Их работы позволяют понять, какие события принято считать значимыми и почему.

Если судить по музейным коллекциям, первые исторические сюжеты были написаны в Каталонии под влиянием назарейцев и представляли собой варианты портретной живописи[49]. В числе первых художников, обратившихся к исторической тематике, был К. Лоренциале (1816–1889). Среди его полотен — портретное изображение героя Отжера Катало[50], который по легенде отвоевал Каталонию у сарацин в VIII в. Художник изображает его со штандартом, на котором мы видим крест св. Георгия и герб Каталонии. Данная геральдика тогда не могла иметь ничего общего не только с Каталонией, которой не существовало как таковой, но даже с графством Барселона. Нарушение исторической правды призвано показать связь героя с современной провинцией.

Другая работа К. Лоренциале посвящена знаковому моменту в Каталонской истории — это брак Рамона Беренгера IV с Петронеллой Арагонской, который объединил графство Барселона с королевством Арагон [Fontbona, 2011: 73]. Здесь обыгрывается важная для каталонской культуры легенда о происхождении герба Барселоны, популярная в XIX в. Художник представил её на картине 1844 г.[51] Сюжет картины восходит к легенде, согласно которой храбрый рыцарь Вифред I Волосатый сражался то ли с маврами, то ли с норманнами на стороне либо императора фраков Карла Лысого [Fontbona, 2006: 23], либо Людовика Благочестивого. В бою он был серьёзно ранен, и тогда император спросил его, что

[45] Vayreda J., Vayreda M. Les bugaderes (1883) // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — Inventory number: 004254-000 — URL: https://www.museunacional.cat/en/colleccio/washerwomen/maria-vayreda/004254-000

[46] Vayreda M. Records de la darrera carlinada. — Olot: Impremta de Narcís Planadevall, 1898. — XXII, 210 p.

[47] Vayreda M. Un combregar a muntanya (1887) // Museo de la Garrotxa. Depósito del Museo Nacional de Arte de Cataluña, Barcelona. — URL: https://visitmuseum.gencat.cat/es/museu-de-la-garrotxa/objeto/un-combregar-a-muntanya

[48] Berga i Boix J. Sometent a Catalunya (1877) // Museu d'Art de Girona, Google Arts and Culture. — URL: https://artsandculture.google.com/asset/sometent-a-catalunya-josep-berga-i-boix/UAELILN098ea-w

[49] Художники-романтики, стремившиеся возродить духовность и честность средневекового христианского искусства.

[50] Lorenzale C. Otger Cataló // Museu d'Història de Barcelona.

[51] Lorenzale Claudi. Origen de l'escut del comtat de Barcelona (1843–1844) // Reial Acadèmia catalana de Belles Arts de Sant Jordi. — inv. 277.

он хочет получить за свои заслуги. Этот момент и показан на картине: рыцарь отвечает, что у него есть щит, но не нём нет герба. Тогда император, восхищённый его подвигом, опускает свои пальца в рану Вифреда и поводит ими по золотому щиту рыцаря [Coll i Alentorn, 1990: 8–26]. Таким образом, появляются 4 красные полосы на золотом фоне — герб графства Барселона. Рубио-и-Орс написал в 1841 г. стихотворение на эту тему «Граф Жофре», а Балагер написал на этот сюжет театральную пьесу, которая ставилась в Главном театре Барселоны в 1848 г. [Cattini, 2015: 449].

В диалог с К. Лоренциале вступает П. Бехар, живописец следующего поколения, близкий к академическому реализму. Он также пишет работу на сюжет создания герба Барселоны про Гифре I[52]. На картине мы видим жест, создающий четыре кровавые полосы. Он представлен выразительнее, чем у Лоренциале, всё внимание зрителя приковано к руке императора франков.

В середине XIX в. в Каталонии начинает развиваться реалистическое направление в искусстве. В этом направлении работал Р. Марти Альсина, писавший пейзажи (каталонские горы, поля, руины); вместе с тем, среди его работ есть виды Барселоны, портреты, библейские сцены; отдельный цикл посвящен Войне за независимость (например, масштабная картина «Великий день Жироны», «Осада Жироны в 1809 г.», а также «Соматент в Брюхе», «Компания Санта-Барбара» и др.[53]).

Нельзя не упомянуть М. Фортуни (1838–1974) — возможно, самого интернационального из каталонских художников, ученика Лоренцале, так же находившегося под влиянием работ назарейцев [Fontbona, 2011: 74]. Он писал в самых разных жанрах, но особенно интересна работа 1856–1857 гг. «Штурм замка Фос Рамоном Беренгером III»[54], где изображено, как граф подавляет восстание. На его одежде виден герб Барселоны, а в руках флаг св. Евлалии Барселонской — один из символов города. Среди персонажей картин М. Фортуни были Жауме I, Руджеро ди Лауриа и т.д.

К легендам Каталонии обращается С. Гомес (1845–1880) в картине «Граф Арнау[55]. Это мифологический персонаж, который за свою жестокость и злодеяния обречён вечно ездить на лошади-нежити, пожираемый пламенем. Миф основан на известной народной песне «Песня о Графе Арнау», включённой Балагером в исследование «История Каталонии и Арагонской Короны»[56].

Архитектура и скульптура

Архитектура и скульптура до 1880-х гг. развивалась в Каталонии преимущественно в неоклассической традиции. Главным скульптором того времени был Д. Кампени-и-Эстрани (1771–1855), чьи работы можно увидеть в Музее национального искусства Каталонии. Если ранняя каталонская скульптура представлена в основном бюстами современников и надгробиями в неоклассическом стиле, то с началом эпохи романтизма ситуация меняется. Так, в 1841 г. каталонский скульптор Ж. Бовер (1790–1866) создаёт на фасаде здания городского совета Барселоны две скульптуры: Жауме I Завоеватель и Жоан Фивельер.

Наиболее ярким скульптором периода Ренашенсы был А. Алеу (1832–1900). Именно этот мастер создал скульптуру, которая до сих пор украшает фасад Женералитата в Барселоне. Речь идёт о динамичной скульптуре св. Георгия (1860), где святой пронзает дракона копьем. Скульптура Алеу дала импульс развитию сюжета «чуда о змие» в качестве символа Каталонии на рубеже XIX–XX в[57]. При этом символика региона в

[52] Bejar P. Llegenda de les quatre barres de sang (1892) // Castell de Sta. Florentina, a Canet de Mar.
[53] Коллекция картин Р. Марти Альсина // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/advanced-piece-search/15573
[54] Fortuny M. El seu oli Ramon Berenguer III en l'assalt al castell de Fòs (1856-1857) // Palau de la Generalitat de Catalunya.
[55] Gómez S. El comte Arnau (1878) // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — Núm. del catàleg: 011392-000. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/colleccio/el-comte-arnau-esbos-una-composicio/simo-gomez/011392-000
[56] Balaguer V. Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón: 5 v. — Barcelona: Libreria de Salvador Manero, 1860–1863.
[57] Сюжет «Чудо о змие» активно использовался в Средние века в Барселоне в Готическом квартале.

скульптуре начинает использоваться с середины 1850-х гг. (примером может служить скульптурная группа 1852 г, созданная Р.П. Пижоаном-и-Сервера[58]).

Ближе к XIX в. в Каталонии начинаются активные дискуссии о создании собственной национальной архитектурной школы. Важную роль в её развитии сыграл Атенеум[59]. К созданию этого культурного центра были причастны передовые умы Каталонии: инженер И. Серда, автор плана по расширению Барселоны; промышленник, меценат, политик Э. Гуэль; идеологи каталонского национализма и политики В. Альмираль и Э. Прат де ла Риба; поэт Вердагер; архитекторы П. Фалькес-и-Урпи, Л. Доменек-и-Монтанер, А. Гауди, Ж. Пуч-и-Кадафалк; историк В. Балагер и др.

Проведённое сравнительно недавно исследование о политическом значении архитектуры [Cardoso, Ramon, 2014] приводит данные отчётов об открытых заседаниях, созванных между 1860–1914 г. В этой работе представлены убедительные аргументы в пользу того, что в Каталонии второй половины XIX в. архитектура (как и художественный стиль в целом) воспринимались как инструмент формирования каталонской национальной идентичности. Так, 28 февраля 1878 г. архитектор Л. Домнек-и-Монтанер опубликовал в журнале *La Renaixensa* своеобразный манифест поиска национального стиля Каталонии — программную статью «В поисках национальной архитектуры», где он настаивал, что Каталонии необходимо сформировать свой собственный национальный стиль, который выражал бы её культурную независимость от Испании. Статья начинается с общих вопросов: могут ли каталонцы создать свою национальную архитектуру? Может ли архитектура представлять конкретную нацию или регион? Доменек-и-Монтанер даёт ответы на все эти вопросы, опираясь на опыт различных древних государств, особенно на Древний Рим, где по всей империи был распространён единый «доминирующий» стиль. При этом отмечается, что климатические условия, характер каждого народа, его художественные традиции и т.п. влияют на архитектуру, акцентируя её региональные особенности[60].

Выводы

В XIX в. начинается процесс формирования национальной идентичности каталонцев. Рассматривая нации в парадигме «воображаемых сообществ», можно проследить, как визуализация становится одним из наиболее эффективных способов такого «воображения».

Несмотря на то, что Ренашенса была в первую очередь языковым и литературным движением, в нём зародись символы, нашедшие широкое применение в визуальной культуре Каталонии. В XIX в. происходила мифологизация и идеализация исторических сюжетов, которые были в большей степени легендами, чем достоверными событиями, подтверждёнными фактами и документами. В результате деятельности интеллектуальных элит, связанных в первую очередь с литературой и историей, был создан целый пласт текстов: «Атлантида» и «Каниго» Д. Вердагера, «Пиренеи» В. Балагера и многие другие. Эти произведения имеют фундаментальное значение и для других областей каталонской культуры; литература выступила её двигателем. Здесь впервые были сформулированы сюжеты, ставшие впоследствии символами, призванными объединить людей, создать вербальные, визуальные и иконические представления о народе, культуре, истории, ценностях.

Первые визуальные символы, которые в XX в. начнут прочно ассоциироваться с каталонским национализмом, возникают в XIX в. на страницах прессы, где чаще всего

[58] Pijoan Cervera R.P. Coronament per a façana (1852) // Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona. — Núm. del catàleg: 010302-000. — URL: https://www.museunacional.cat/ca/colleccio/coronament-facana/ramon-padro-pijoan/010302-000

[59] Барселонский Атенеум (Ateneu Barcelonès) — гражданская ассоциация, культурный центр, основаный в Барселоне в 1860 г.

[60] Domènech y Montaner L. En busca de una arquitectura nacional // La Renaxensa. — 1878. — 28 feb. (Any VIII, Tomo I, №·4) — Pp. 149–160. — URL: https://prensahistorica.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1003540182

располагаются в верхней части титульного листа. В основном здесь представлена геральдика и предметы традиционного костюма каталонского крестьянина, а также символика, связанная с драконом и птицей Феникс. Во второй половине XIX в. появляются стилизованные каталонские пейзажи, сельские и городские; а также небольшие сюжеты, посвящённые истории Каталонии.

В эпоху романтизма были переосмыслены или даже заново открыты география и история Каталонии. В пейзажной живописи мы видим создание мест памяти — руины, обветшавшие монастыри (например, Рипполи, Мосерат и т.д.). Во второй половине XIX в. Пиренеи начинают воображаться как нечто мистическое, видятся как идеал Родины, её колыбель, место рождения каталонского духа.

Идентичность формируется в процессе осмысления своей национальной истории, и каталонские интеллектуалы создавали работы, посвящённые истории каталаноязычных земель, стремясь найти корни, наглядно показывающие древность их родины и преемственность между процветающей средневековой Каталонией в составе Королевства Арагон и Каталонией XIX в. Каталонские авторы создавали образы своих национальных героев не только в текстах, но и в живописи, так происходит визуализация легендарной истории. Популярными становятся сюжеты, взятые из истории Средних веков; популяризируются и совсем недавние героические события. Таким образом, визуальные образы направлены на преодоление разрыва с прошлым, что способствовало развитию национального нарратива и объединению каталонцев в выделенное национально-культурное сообщество.

Список литературы:

Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. — Москва: Канон-Пресс-Ц : Кучково поле, 2001. — 286, [1] с.

Королева А.А. К вопросу о культурной идентичности Испании: дуэнде и тенденции сепаратизма // Иберoамериканские тетради. — 2013. — № 1. — С. 543–553.

Кузина Н.А. Исторические и культурные предпосылки Ренашенса в Каталонии // Латиноамериканский исторический альманах. — 2018. — № 19. — С. 258–276.

Филатов Г.А. Колониальные устремления каталонских националистов в годы реставрации // Латиноамериканский исторический альманах. — 2018. — № 19. — С. 277–293.

Anguera P. La Barretina: la imatge tòpica del [pagès] català. — Barcelona: Rafael Dalmau, 2009. — 61 p.

Archard D. Myths, Lies and Historical Truth: A Defence of Nationalism // Political Studies. — 1995. — Vol. 43, № 3. — P. 472–481. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1995.tb00315.x

Balcells A. Llocs de memòria dels catalans. — Barcelona: Proa, 2008. — 398 p.

Barrera Gonzaléz A. La dialéctica de la identidad en Cataluña: un estudio de antropología social. — Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985. — 504 p.

Bottici C. A Philosophy of Political Myth. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. —VII, 286 p.

Cardoso D., Ramon A. Architectural style and politics during the catalan fi de segle // History of Architecture Conference. — Istambul: Dakam, 2014. — P. 23–34.

Casasús J.M. Periodisme català que ha fet història. — Barcelona: Proa, 1996. — 455 p.

Cattini G.C. Myths and symbols in the political culture of Catalan nationalism (1880 –1914) // Nations and Nationalism. — 2015. — Vol. 21, № 3. — Pp. 445–460. https://doi.org/10.1111/nana.12099

Coll i Alentorn M. Guifré el Pelós en la historiografia i en la llegenda. — Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1990. — 140 p.

Fabra P., Font Quer P., de Garganta M. Un epistolari fonamental per a la lexicografia científica catalana (1925-1953). — Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1991. — 121 p.

Fontbona de Vallescar F. El paisatge pictòric, abans del seu alliberament // Saitabi. Facultat de Geografia i Història, — 2007. — № 57. — Pp. 99–109.

Fontbona de Vallescar F. et al. Pintura històrica catalana : art i memòria. — Barcelona: Editorial Base, 2015. — 291 p.

Fontbona de Vallescar F., Jorba M. El romanticisme a Catalunya: 1820-1874. — Barcelona: Pòrtic, 1999. — 291 p.

Fuster J. Literatura catalana contemporánea. — Madrid: Editora Nacional, 1975. — 447 p.

Hobsbawn E. Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914 // The Invention of Tradition. — Cambridge: Cambridge University Press, 2012. — P. 263–308. https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.007

Mainar J. La Sardana: dansa nacional, dansa viva. — Barcelona: R. Dalmau, 1986. — 93 p.

Michonneau S. Barcelone, mémoire et identité: 1830–1930. — Rennes: Presses Univ. de Rennes, 2007. — 349 p.

Miracle J. Llibre de la sardana. — Barcelona: Selecta, 1953. — 255 p.

Palomas i Moncholí J. Víctor Balaguer : Renaixença, revolució i progrés. — Vilanova i la Geltrú: El Cep i la Nansa, 2004. — 601 p.

Prat i Carós J. El nacionalismo catalán a través de los demarcadores de identificación simbólica. // Revista de Antropología Social. — 1991. — № 0. — P. 231–239. https://doi.org/10.5209/REV_RASO.1991.11640

Tudor H. Political myth. — London: Pall Mall Press, 1972. — 157 p.

References:

Anderson, B. R. O. (1983) *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism.* London; New York: Verso. (Russ.ed.: (2001) *Voobrazaemye soobscestva : razmyslenija ob istokach i rasprostranenii nacionalizma.* Moscow: KANON-Press-C Publ.).

Anguera, P. (2009) *La Barretina: la imatge tòpica del [pagès] català.* Barcelona: Rafael Dalmau.

Archard, D. (1995) 'Myths, Lies and Historical Truth: A Defence of Nationalism', *Political Studies,* 43(3), pp. 472–481. https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1995.tb00315.x

Balcells, A. (2008) *Llocs de memòria dels catalans.* Barcelona: Proa.

Barrera Gonzaléz, A. (1985) *La dialéctica de la identidad en Cataluña: un estudio de antropología social.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Bottici, C. (2007) *A Philosophy of Political Myth.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cardoso, D. and Ramon, A. (2014) 'Architectural style and politics during the catalan fi de segle', in *History of Architecture Conference.* Istambul: Dakam Publ. pp. 23–34.

Casasús, J. M. (1996) *Periodisme català que ha fet història.* Barcelona: Proa.

Cattini, G. C. (2015) 'Myths and symbols in the political culture of Catalan nationalism (1880-1914)', *Nations and Nationalism,* 21(3), pp. 445–460. https://doi.org/10.1111/nana.12099

Coll i Alentorn, M. (1990) *Guifré el Pelós en la historiografia i en la llegenda.* Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

Fabra, P., Font Quer, P. and de Garganta, M. (1991) *Un epistolari fonamental per a la lexicografia científica catalana (1925–1953).* Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

Filatov, G. A. (2018) 'Colonial aspirations of Catalan nationalists in the years of Restoration', *Latin American Historical Almanac,* (19), pp. 277–293. (In Russian).

Fontbona de Vallescar, F. (2007) 'El paisatge pictòric, abans del seu alliberament', *Saitabi,* (57), pp. 99–109.

Fontbona de Vallescar, F. et al. (2015) *Pintura històrica catalana: art i memòria.* Barcelona: Editorial Base.

Fontbona de Vallescar, F. and Jorba, M. (1999) *El romanticisme a Catalunya: 1820–1874.* Barcelona: Pòrtic.

Fuster, J. (1975) *Literatura catalana contemporánea.* Madrid: Editora Nacional.

Hobsbawn, E. (2012) 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914', in *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 263–308. https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.007

Koroleva, A. (2013) 'Cultural Identity of Spain: Duende and Separatism Tendencies', *Iberoamerican notes,* (1), pp. 543–553. (In Russian).

Kuzina, N. A. (2018) 'Historical and cultural background of Renaixensa in Catalonia', *Latin American Historical Almanac,* (19), pp. 258–276. (In Russian).

Mainar, J. (1986) *La Sardana: dansa nacional, dansa viva.* Barcelona: R. Dalmau.

Michonneau, S. (2007) *Barcelone, mémoire et identité: 1830-1930.* Rennes: Presses Univ. de Rennes.

Miracle, J. (1953) *Llibre de la sardana.* Barcelona: Selecta.

Palomas i Moncholí, J. (2004) *Víctor Balaguer: Renaixença, revolució i progrés.* Vilanova i la Geltrú: El Cep i la Nansa.

Prat i Carós, J. (1991) 'El nacionalismo catalán a través de los demarcadores de identificación simbólica.', *Revista de Antropología Social,* (0), pp. 231–239. https://doi.org/10.5209/REV_RASO.1991.11640

Tudor, H. (1972) *Political myth.* London: Pall Mall Press.

Информация об авторе

Наталия Андреевна Кузина — младший научный сотрудник Института Всеобщей Истории Российской Академии Наук, 119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32а. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Nataliya A. Kuzina — Junior Researcher Institute of World History of Russian Academy of Science, 32a, Leninsky pr., Moscow, Russia, 119334, (Russia).

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 01.09.2021; одобрена после рецензирования 06.12.2021; принята к публикации 10.12.2021.

The article was submitted 01.09.2021; approved after reviewing 06.12.2021; accepted for publication 10.12.2021.

Философское эссе
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-131-144

КУЛЬТУРА ВИНА НА ПРИМЕРЕ ИСПАНИИ

Елена Васильевна Астахова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
e.v.astakhova@inno.mgimo.ru

Аннотация. Культура вина как традиционного напитка в странах Южной Европы определяется географическим, этнографическим и историческим контекстом, играя существенную роль в национально-культурной идентификации народов этого региона. В случае с Испанией вино выступает символом дружественного союза, элементом активной коммуникации, обозначает поведенческие нормы. По истории виноделия можно проследить наиболее значимые этапы развития страны. Тема вина отражена в работах знаменитых испанских философов, писателей и художников как устойчивая традиция, символ общности, праздника, творчества, одновременно меланхолии и печали. В ней воплощён дуализм отношения испанцев к жизни. Не случайно в культуре Испании таверны стали народными университетами, а кафе и тертулии — центром интеллектуальной жизни. В настоящее время такие общественные пространства, как бары, рестораны, таверны стали не только местом времяпрепровождения, но и площадкой острых политических дискуссий; местом, где борются за влияние на умы и сердца определённые политические силы, где сталкиваются полярные взгляды на современную и будущую повестку. Одним из центральных при этом является вопрос о сохранении традиций и обычаев как противовес установке на глобализацию. Утрата обычаев, в том числе связанных с винной культурой, воспринимается в этих дискуссиях как опасная для общества тенденция, которая не только может, но и будет иметь отрицательные последствия и для жителей страны, и для её привлекательности для инвесторов и туристов. Культура вина, как и политика, динамична. Она обретает новые черты в общении представителей молодого поколения; воспринимает последние гендерные и «прогрессистские» нормы, — не теряя при этом значения одного из ключевых символов испанской культуры.

Ключевые слова: вино, культура, Испания, национальная идентичность, коммуникация, культура кафе, тертулии, общественное пространство, зоны виноградников, сорта вин, традиции, обычаи, наследие

Для цитирования: Астахова Е.В. Культура вина на примере Испании // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 131–144. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-131-144

© Астахова Е.В., 2021

Philosophical essay

SPAIN AS A REFERENCE IN WINE CULTURE

Elena V. Astakhova

MGIMO University, Moscow, Russia
e.v.astakhova@inno.mgimo.ru

Abstract. The culture of wine as a traditional drink in the countries of Southern Europe is determined by the geographical, ethnographic, and historical context, at the same time it is associated with national identification. In the case of Spain, wine plays the role of a friendly union, an element of active communication, is a sociocultural behavioral norm. Through the history of wine-making, the key stages of the country's development can be traced: from ancient settlements to the European Union, variety of backgrounds, traditions and religions, etc. adding to the long history of wine on the territory of today's Spain. The theme of wine is reflected in the works of famous Spanish philosophers, writers and artists as a stable tradition, a symbol of community, celebration, creativity, at the same time melancholy and sadness, as a typical Spanish dualism of attitude to life. It is noted that wine was not only viewed as a means of recreation, but also a powerful double-edged social factor, both pacifying and disorganizing. Taverns became people's universities, and cafes with their tertulias became the center of intellectual life. Wine is an important economic component, the vineyard zones cover the whole country, with its main wine-making regions — from Rioja to Jerez — renowned around the world. Hundreds of varieties of wines are produced, which differ in denomination, aging, reputation, and popularity on the world market and with tourists. Spain has a leading position in this area. At present, bars, restaurants, and taverns, as public spaces suitable for big parties and family gatherings alike, have become not only a place of spending one's pastime, but also a platform for political discussions, a place where certain political forces manipulate their influence, where polar views on the current and future agenda are in confrontation: the globalization of the society and cultural unification, or the preservation of unique customs and traditions. Wine culture is dynamic, it manifests itself in a new form in the younger generation, the latest gender and *progressive* norms appear, the simple, down-to-earth consumption characteristic of the *bar culture* displaces the spiritual component. The loss of traditions, including the wine culture, is dangerous for the society. It will have negative consequences for the country, will cause damage to its attractiveness for investors and tourists, and hurt the very image of their motherland the Spanish hold dear. Wine remains an important part of the national heritage, material, and spiritual culture of Spain.

Keywords: wine, culture, Spain, national identity, communication, café culture, tertulia, public space, vineyard zones, sort of vines, traditions, customs, heritage

For citation: Astakhova, E. V. (2021) 'Spain as a Reference in Wine Culture', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 131–144. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-131-144

Вино — это терпение
Вино — это обещание
Вино — это дружеский союз
Флавио, собственник винодельни
«Дескальсос Вьехос»

Винодельня (по-испански «бодега»[1]) «Дескальсос Вьехос» расположена в старинном монастыре на юге Испании, в окрестностях исторического города Рондо, родины корриды. Здесь с 1998 г. производят авторское вино. Монастырь с его садами, огородами, прудами, источниками в долине реки Тахо, основанный в 1505 г. претерпел множество изменений, оказался впоследствии заброшенным, использовался как склад зерна, служил убежищем бездомным, росписи и внутреннее убранство были утрачены. Новые собственники, выкупив эти земли, провели тщательную реставрацию полуразрушенного здания и всей территории. Неслучайно, что один из владельцев — архитектор по профессии. Он — автор восстановления построек, обновления чудом сохранившихся под слоями краски и известки фресок, всей прилегающей среды. Он же, Флавио Салеси, — производитель коллекционного вина.

Виноградная лоза, посаженная в конце XX в. высоко на холмах — на благоприятной каменистой почве, в окружении естественных парков и оливковых деревьев, — приносит богатые урожаи; а современные технологии позволяют изготавливать эксклюзивные красные и белые вина, но не больше 2000 бутылок в год. Эта *finca* (усадьба) — символ значения вина как неотъемлемой части материального наследия и культуры Испании, традиций и менталитета её жителей, «искусства жить» — *arte de vivir* [Астахова, 2014].

Производство и потребление вина — бесконечный для исследования предмет, который позволяет увидеть образ страны в интересном культурологическом ракурсе. Именно поэтому в этом небольшом эссе будет уместно объединить историко-генетический и историко-описательный метод с аксиологическим и компаративным подходами, реализовав данный синтез как один из видов культурологического анализа. Прежде всего потому, что в южноевропейской культуре, а в нашем случае в Испании, вино — это «объединяющий общество элемент, способ понимания, кто мы такие»[2]. Поднять бокал вина с друзьями, соседями, близкими людьми, стоять часами у стойки бара или на улице рядом с кафе, обсуждая всё на свете, сопровождать вином обед и ужин в кругу семьи или на встрече с деловыми партнерами — норма социального поведения, непременная часть повседневной жизни. Вино несёт в себе энергетику, эмоции, определяет состояние души, настроение. С одной стороны — веселье и витальность, а с другой — печаль и меланхолию.

По истории виноделия можно проследить этапы развития страны, узнать особенности климата, присущего той местности, где выращивается виноград. Вино — это произведение искусства, ведь каждый производитель, ухаживая за лозой, собирая урожай, выдерживая вино, вкладывает в эти процессы не только усилия, но и сердце. Ведь вино — вызов, результат эксперимента, который воплощает в себе уникальные вкусовые качества разных сортов винограда. Вино — это всегда своего рода открытие. Как художник не может нарисовать две совершенно одинаковые картины, так и винодел имеет дело с неповторимым опытом: урожай одного года может значительно отличаться от урожая предыдущего.

У каждой бутылки — своя этикетка, и это не только маркетинг, но и творче-

[1] Бодега (исп. bodega) — винный погреб, но этим словом обозначают и само производство вина, винодельческое хозяйство. Есть крупные бодеги, а есть и небольшие, семейные. В последние годы среди обеспеченных людей, известных деятелей кино, спорта, моды стало своего рода шиком завести бодегу и производить вино для семейного стола и для продажи. Испанская бодега может поразить внешним видом. В этих помещениях нередко устраиваются музыкальные концерты, выставки, проводятся экскурсии с дегустацией. Проектированием сооружений занимаются именитые архитекторы такие, как Фрэнк Гери и Норман Фостер.

[2] Montero R. Encendida loa a los bares // EL PAÍS Semanal. — 2015. — 16 agosto. — URL: https://elpais.com/elpais/2015/08/14/eps/1439567855_971196.html

ство. Пример — этикетки для вина, выполненные Сальвадором Дали [Dalí, 2009; Dalí, 2017]. Кстати, у художников прошлого вино было включено в символический ряд картины: перевёрнутый бокал означал пустоту, потерю, опустошение; чаша с вином — символ причастия, недопитое вино — не до конца прожитая жизнь. Тема вина присутствует на полотнах испанских художников прошлого, от знаменитых «бодегонов» до психологической живописи. Среди обращавшихся к этой теме — такие мастера, как Диего Веласкес («Обед» 1617 г., Эрмитаж; «Триумф Вакха», другое название «Пьяницы»,1629, Музей Прадо), Хосе де Рибера («Любитель выпить» 1637 г., Музей Прадо), Франсиско Гойя («Сбор винограда», 1787г., Музей Прадо) и многие другие.

Замечательный испанский философ, писатель, культуролог Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) писал, что вино несёт в себе космическую тайну: «Вино действительно является настолько серьёзной, подлинно космической проблемой, что наше время, в ряду других эпох, тоже не смогло обойти её вниманием, пытаясь по-своему решить её. Задолго до того, как вино стало проблемой для инстанций, управляющих жизнью общества, оно было богом. И в вине, оцепеневший от изумления человек этого первобытного мира, казалось, тоже встречался с некой извечной силой» [Ортега-и-Гассет, 1991: 83].

Потребление или общение?

Потребление вина в Испании — социокультурная норма, которая подразумевает активную коммуникацию, коллективную беседу. «В этой стране можно прожить без чтения, без радио, без врачей, без театра и кино, но нельзя прожить без того, чтобы не выпить вина в баре и потрепаться с друзьями», «закройте бары в стране, и будет революция», — говорит герой испанской телевизионной саги[3]. Бар, кафе, таверна — чрезвычайно важные для жителей Испании публичные пространства, где присутствуют осознание общности, дружеского союза и чувство группы [Кабицкий, 2019]. В современных условиях в больших городах длительное пребывание в этих местах в будние дни не всегда возможно, но хотя бы минимальное участие обеспечивается тем, что значительная часть людей завтракает и обедает в кафе, в баре, часто одном и том же, в своем районе — *barrio*, недалеко от дома. Уже с вечера пятницы множество испанцев толпятся у переполненных баров и кафе, идут целыми семьями, с детьми, с бабушками и дедушками. Это продолжается всю субботу, затихая к вечеру воскресенья. С тем, чтобы уже в понедельник с утра снова зайти в бар и выпить кофе. Подобное поведение жителей характерно для всех областей Испании, независимо от того или иного автономного сообщества, региональных национализмов.

Бар — не просто место, где собираются случайные люди, это особый мир, место сбора знакомых и близких людей, где можно обменяться новостями, посмотреть футбол, решить деловые вопросы, пожаловаться на жизнь [Долгова, 2018], «себя показать, и на других посмотреть»[4], своего рода центр общественной жизни. Любая прогулка или встреча не мыслится без обязательного визита в кафе, к барной стойке, в кондитерскую. Данная устойчивая традиция ни в коей мере не вызывает осуждения, осуждается только злоупотребление. Эти общественные пространства в наше время посещаются в равной степени женщинами и мужчинами, особенно в больших городах. Может быть, только для маленьких городков глухой провинции типичны чисто мужские собрания.

Вино и кофейная культура: содержательное общение

Культура осмысленного времяпрепровождения, в которой присутствует вино

[3] «Cuéntame cómo pasó — Расскажи мне, как это было», популярный испанский телесериал 2000– н.в. (в январе 2022 премьера 22 сезона)

[4] Montero R. Encendida loa a los bares // EL PAÍS Semanal. — 2015. — 16 agosto. — URL: https://elpais.com/elpais/2015/08/14/eps/1439567855_971196.html

как традиционный напиток, — в баре, кафе, ресторане, — всегда занимала значительное место и время в жизни испанцев. Вот как пишет об образе жизни своего героя, представителя среднего класса, испанский классик Бенито Перес Гальдос (1843–1920) в романе «Фортуната и Хасинта»: «Хуан Пабло Рубин не мыслил своей жизни без того, чтобы не провести полдня или даже весь день в кафе. Он чувствовал бы себя несчастным, если бы работа или какое-то другое занятие заставили его жить иначе… Один или с друзьями размышлял о серьёзных проблемах политики, религии, философии… Само место и его атмосфера были так необходимы для его жизни, что только там он чувствовал полноту своих интеллектуальных и духовных сил» [Pérez Galdós, 1982]. Обмен мнениями шел обо всём — о республике, о монархии, о прогрессе, о политических партиях. В «кофейном» общении сглаживались политические противоречия: «Именно в кафе так ярко блистало это испанское братство, когда республиканец протягивал руку карлисту, а упрямый прогрессист обнимал своего противника из умеренной партии» [Pérez Galdós, 1982].

Василий Боткин (1812–1869) в «Письмах об Испании» также оставил замечательные заметки о любви испанцев к общению в кофейнях: «…каждый верен своей кофейной партии и в каких бы дальних сторонах Мадрида они ни жили, каждый приходит непременно в свою кофейную…» [Боткин, 2012: 162]. Иностранцу легко ознакомиться с положением общественных дел в стране при таком всеобщем расположении к беседе, утверждает автор. «Садитесь в кофейной к любому столу, к любой группе разговаривающих…, смело вмешивайтесь в разговор, ваше присутствие никогда не помешает беседе». И Боткин, и другие путешественники отмечали, что кафе полны людей из разных социальных слоев, в мадридских кафе много женщин «особенно вечером — решительно все столы заняты одними женщинами» [Боткин, 2012: 163].

Все эти черты «барной» и «кофейной» культуры сохраняются и в наши дни. Только темы для обсуждения стали другими, да ещё прибавились совместные просмотры популярных футбольных матчей. Остаётся традиция привязанности к какому-то одному любимому месту, тому самому бару рядом с домом или кафе на центральной площади. Нередки также перемещения (*ir de marcha, hacer estaciones*) из одного бара в другой — *para tapear* (*перекусить*), при этом одни места более популярны, чем другие — *tiene marcha,* т.е. «это место в ходу». «В баре обсуждается и решается всё, здесь делятся радостью, горестями, не скрывают проблемы», — говорит герой популярного испанского телесериала[5].

Тертулии как интеллектуальное публичное пространство

Таверна всегда была народным университетом. В испанской литературе существует множество примеров этого феномена [de Unamuno, 1986]. Выдающиеся мыслители Испании были завсегдатаями кафе, в которых проводились интеллектуальные тертулии. Испанский писатель Фернандо Диас Плаха, автор знаменитой книги о «семи смертных грехах испанцев», цитирует слова Мигеля де Унамуно, что сама испанская культура родилась в результате бесконечных разговоров в «кофейнях, а не в университетах» [Diaz-Plaja, 2010: 319]. В испанской литературе существует множество примеров подтверждения этого феномена [de Unamuno, 1986].

Толковые словари называют тертулией вид вечерних собраний, которые могут носить литературный, музыкальный или вокальный характер (были тертулии, где обсуждалась, например, тавромахия). Участники тертулий обычно собираются в кафе в определённые дни и часы за чашкой кофе или бокалом вина и в приятной компании обсуждают волнующие их вопросы. Такое толкование верно, но оно не раскрывает всей важности этого понятия

[5] González de la Cuesta J.M. Los vapores del vino en la literatura del Siglo de Oro // Jot Down Cultural Magazine. —2017. — №5 — URL: https://www.jotdown.es/2017/05/los-vapores-del-vino-la-literatura-del-siglo-oro/

для испанской культуры и общества. Ведь в испанской истории был период, когда подобные интеллектуальные встречи становились колыбелью рождения новых философских, научных, художественных, творческих идей [Uría González, 1991].

Своими корнями тертулии уходят в Золотой век испанской литературы — XVII в., когда по аналогии с известными литературными салонами во Франции возникли *academias literarias* — литературные академии, своего рода собрания «просвещенных», или тертулии. Время, когда тертулии были особенно популярны в Испании, это конец XIX — первая треть XX в. Названия кафе, где собирались интеллектуалы и театралы, становились нарицательными. Так, *Nuevo Café de Levante* в Мадриде, по словам известного драматурга, поэта и романиста Рамона Валье-Инклана (1866–1936) оказало воздействие на современные литературу и искусство большее, чем два-три университета или академии вместе взятые. В мадридском кафе *Casa Labra,* где проходили острые политические дискуссии, в 1879 г. было принято решение об основании Испанской социалистической рабочей партии — ИСРП (PSOE).

Знаменитые философы, поэты, писатели Испании поколения 1898 г., поколения 1914 г. и поколения 1927 г. не мыслили своей творческой жизни без подобных «праздничных» встреч, сопровождавшихся спорами, обменами мнениями, чтением стихов, обсуждением политических новостей. Собрания не носили агрессивный характер: на тертулиях ценились красноречие, критический ум, острый язык, но одновременно терпимость к чужому мнению. Обычно тертулии вращались вокруг одного центрального известного персонажа, который регулярно посещал конкретное кафе. Тертулии служили также в качестве образовательного центра для молодых участников, которые в неформальной обстановке могли познакомиться со своими кумирами [Uría, 2001].

Сегодня тертулии как интеллектуальный клуб, «интеллектуальная тусовка», практически исчезли из культуры повседневности Испании. Это произошло примерно в середине XX в. и объясняется рядом причин, как историко-политических, так и социально-психологических. В наши дни отдельные испанские интеллектуалы всё ещё собираются на литературные встречи, которые они называют тертулиями, но та особая «развивающая» роль, которую играли тертулии в прошлом, утрачена.

Современные испанцы выбирают совместные походы по барам и ресторанам, основываясь преимущественно на необходимости бытового и релаксационного общения. Возможно потому, что в эпоху консьюмеризма люди вообще мало расположены к интеллектуальным поискам. Испания здесь не исключение.

Вино и его роль в обществе глазами знаменитых испанских писателей и философов

В эпоху Золотого века испанской империи, расцвета искусств и литературы[6], тема вина постоянно присутствует не только в произведениях художников, но и в произведениях испанских писателей как отражение нормы социального поведения. Назовём такие известные имена, как Сервантес, Лопе де Вега, Кеведо, Гонгора, Хуан де ля Крус, Тирсо де Молина, Св. Тереса де Хесус и многие другие. Традиционный напиток становится настолько популярным среди всех слоёв общества, что нередко заменяет хлеб: «это пропитание, лечение болезней, развлечение, способ заработать на жизнь, средство поднятия духа, это и грех, и распутство…»[7]. Писатели Золотого века вели острую полемику о пользе и вреде вина, но были солидарны в одном: «вино лилось рекой». Вместе с религией оно стало определяющим фактором повседневной жизни. Молодые и старые, монахи и священники, дворяне и крестьяне, сол-

[6] Некоторые историки обозначают следующие хронологические рамки Золотого века Испании: с 1492 г., года «открытия Америки», до конца XVII в.

[7] González de la Cuesta, 2017

даты и литераторы, мужчины и женщины «выпивали столько вина, что в наши дни это показалось бы чересчур большим излишеством»[8], — пишет современный критик. Кроме того, вино служило подспорьем в сражениях и морских баталиях. Интересно привести ещё одну цитату о значении этого непременного напитка в ту эпоху: «Литература Золотого века оставила нам множество свидетельств того общества, которое жило в постоянном противоречии: принадлежать к могущественной и самой большой империи мира, в то же время с каждым днём убеждаться, что это не приносит никакой выгоды. А что лучше, чем забыться и скрасить жизнь за стаканчиком вина…»[9]. Вся страна жила за счёт богатств от колоний, в развлечениях, в бездумных тратах. Золотой век расцвета испанской империи, по словам писательницы Эмилии Пардо Басан (1851–1921) «дезорганизовал наш мозг», заставил почивать на лаврах стал «источником всех последующих политических и интеллектуальных катастроф» [Астахова, 2017: 76].

Социокультурный феномен *La tabernidad*

Завсегдатаев бара или таверны называют *tabernarios* и даже «прихожанами» — *parroquianos*. Характерный пример: во время знаковой избирательной кампании в Мадриде в мае 2021 г. на фоне связанных с пандемией ограничительных мер правые партии делали ставку на открытие публичного пространства для жителей, и именно *tabernernarios*, которых оказалось большинство, поддержали эти силы на выборах. Некоторые левые интеллектуалы обвинили мадридцев в «низкой культуре», коль скоро они голосуют за тех, кто выступает за свободное посещение баров и кафе во время эпидемии коронавируса. И получили отповедь: «бар для испанцев — святое место…». И в самом деле, нередко эти места называют «светской церковью»[10].

Процитируем слова известной испанской журналистки: «Бар — краеугольный камень испанской культуры. Признаком нашей идентичности являются не фламенко и севильяны, не Страстная неделя, не солнечные пляжи и сиеста, не коррида. Нет, господа, наша идентичность обнаруживает себя в нашей любви к барам. В Испании самая большая плотность этих заведений на душу населения в Европейском союзе. Причём бар не имеет ничего общего с таким явлением, как «забыться в вине», «напиться». Наоборот, туда идут с детьми, там собираются соседи. Мы плачем, если закрываются привычные места в больших городах, это для нас — история»[11].

Вино как элемент истории

Самая старая винодельня в Европе находится в Испании, на территории современной провинции Кадис. Это поселение Кастильо де Донья Бланка — *Castillo de Doña Blanca.* В ходе археологических раскопок в 1980–1990 гг. был открыт целый город, обнаружены следы древних языческих храмов, печей и погребов, осколки глиняных чанов и амфор. Культуру возделывания виноградной лозы принесли сюда финикийцы, которые во II тысячелетии до н. э. основали поселение Гадир — *Gadir* (современный Кадис). Именно они распространили эту культуру в Средиземноморье, принеся виноделие в Северную Африку, на Сицилию, в Древнюю Грецию и на юг Пиренейского полуострова.

На каталонском побережье виноградную лозу начали возделывать позже, в VIII в. до н.э. греки [Филлипс, 2004]. Со временем потребление вина становится одним из наиболее значимых культурных символов для разных народов Средиземноморья. Вино занимает важное место в

[8] IBID
[9] IBID
[10] S.E. Díaz Ayuso contesta a Tezanos: «Hola, tabernarios, ¿qué tal lleváis la jornada?» // ABC. — 2021. — 05 mayo. — URL: https https://www.abc.es/espana/abci-diaz-ayuso-contesta-tezanos-hola-tabernarios-llevais-jornada-202105041657_noticia.html
[11] Montero, 2015.

мифологии и ритуалах этих народов, а впоследствии — и в христианском богослужении (евхаристия).

Достоверно известно, что в античной Греции вино было важным атрибутом общения на пирах. Однако ещё Гераклит заметил, что во «влажной» душе пьяницы остаётся мало огня-разума. Письменные предписания по организации философских симпосиев содержатся в «Законах» Платона, он рекомендует проводить пиры, «имея строгих начальников» (636a – 642b)[12].

Римляне, появившись на территории современной Испании во 3–2 вв. до н.э., создали здесь крупные винодельческие хозяйства. В I в. н.э. они начали основательно обустраиваться на этой территории, так появились первые римские города — Таррагона (*Tarragona*, римское Таррако — *Tarraco*), которая становится столицей колонии Испания (*Hispania*); Сарагоса (*Zaragoza*, римский *Caesaraugusta*). Римляне прокладывают дороги, возводят мосты и акведуки, часть которых сохранились и поныне. Знаменитая Вия Августа (*Via Augusta*) давала возможность поставлять вино в Рим, как сухопутным путем, так и через основные порты — Малагу, Картахену, Таррагону. Вино заменяло воду прежде всего, по-видимому, из санитарных соображений. Служило оно и медицинским целям. Вскоре земли Иберии стали основным поставщиком вина в Рим.

После распада Римской Империи, в V веке н. э., на территории Испании создается государство вестготов. Они — христиане, и с этого момента здесь начинается новая эра в развитии виноделия (хотя при нашествии варваров большая часть римских виноградников была уничтожена). Христиане отрицают языческих греческих и римских богов вина Диониса и Вакха, вино становится символом крови Христа.

С приходом на полуостров мусульман, то есть с 711 г., развитие виноделия в Испании затормозилось. Правда, в Кордобском халифате пить вино не запрещалось, однако при винопитии предписывались осмотрительность и мера. Виноградники здесь не вырубали, арабы использовали винный спирт для медицинских целей, а виноградный сок для потребления. С началом Реконкисты выращивание винограда и производство вина стало своего рода актом протеста против арабского владычества. Большое значение в разведении винограда стали играть монастыри, где велись работы по получению новых сортов. Практически каждый монастырь владел виноградником, а монахов называли «отцами виноградарства».

В средние века определились почти все наиболее известные винодельческие регионы Европы, в том числе Испании. Огромную роль в развитии виноделия в Испании сыграл Путь Сантьяго (*Camino de Santiago*), дорога европейских паломников в галисийский город Сантьяго де Компостела. Сотни тысяч паломников из Франции, Италии и других католических стран Европы шли в Галисию, чтобы прикоснуться к мощам апостола Святого Иакова, и по пути пили вино, производимое в прилежащих хозяйствах, вода в колодцах была опасной. По мере освобождения кастильских городов от мусульман, начиная с 1085 г., начинают высаживать виноградную лозу в провинциях Риоха и Рибера дель Дуэро, которые впоследствии станут основными винодельческими территориями. С XII в. виноградники активно культивируются в Каталонии и в районе Хереса. В течение XV в. вино доставляется на Канарские острова, а первые винодельни заработали здесь в конце XV в.

После открытия американских земель с началом активного освоения нового континента миссионеры и конкистадоры везут сюда вино — во время дальних морских путешествий бочки с вином были практически единственным источником жидкости для моряков. Затем европейские сорта

[12] Ортега-и-Гассет в XX в. писал: *снимая контроль над разумом, вино открывает творческие горизонты, и человек «думает сердцем».* Такое отношение к вину, по его мнению, берёт начало в древности: люди, не обладая достаточным знанием об устройстве мира, искали ответы на свои вопросы в божественных откровениях, которые могло дать вино [Ortega y Gasset, 1991: 83].

винограда начинают выращивать в Перу, Мексике, Аргентине, Чили. В это же время, в конце XV в., открылся экспорт испанского вина в Британию (в основном из Андалусии). XVII – XVIII вв. ознаменовались двумя новациями, важными для виноделия: производители стали использовать герметичную стеклянную тару для транспортировки вина (раньше его хранили в бочках, а в стеклянные бутылки разливали непосредственно перед тем, как поставить на стол).

После прихода к власти в Испании в 1700 г. династии Бурбонов расширяется торговля с Францией, особенно в приграничных районах. Французские виноделы высаживают свои сорта винограда и производят вино в Риохе, Наварре и Каталонии. Они приносят сюда новую культуру виноделия, улучшают технологии производства. В этот период вина Бургундии, Бордо и Шампани становятся очень популярными в Испании и по всей Европе.

Император Карл III (1716–1788), король-просветитель, в 1782 г. открывает винодельню *La Bodega Real Cortijo* в загородном дворце в Аранхуэсе в 40 км от Мадрида, где выращивают виноград и производят вино, которое поставляется к королевскому двору. Эта винодельня существует до сих пор, туда организуются экскурсии с дегустацией.

С XVI века в Испании начинают производить брэнди (коньяк — *coñac*) в зонах Херес — *Jerez* (Кадис), Томельосо — *Tomelloso* (Кастилья Ла Манча) и Пенедес — Penedès (Каталония). В 1872 г. в Каталонии, на винодельне Кодорнио (*Codorníu*), была изготовлена первая бутылка игристого вина, испанского шампанского, которое называется Кава (Cava). Эта винодельня была открыта ещё в 1551 г. и работает до сих пор.

В 1863 г. из-за «виноградной чумы» — тли филлоксеры, завезённой из США, были уничтожены практически все виноградники в Европе; виноделие Франции, Португалии, Германии, Испании, Швейцарии, Италии оказалось на грани полного уничтожения. Но испанские виноделы спасли положение, перенеся виноград из Южной Америки обратно в Европу. Этот виноград оказался более устойчив к болезням, и через 30 лет лоза была восстановлена.

Полный событиями в истории Испании XX в. сказался и на винодельческой отрасли. Экономический кризис 1920-х гг., диктатура Примо де Ривера (1923–1930), установление республики (1931), опустошительная Гражданская война (1936–1939), франкистский режим, — все эти факторы не способствовали расширению производства вина. Хотя именно в 1930-е гг. происходит официальная географическая регистрация зон по производству вина — Деноминасьон де Орихен (*Denominación de Origen,* ДО-*DO*), первыми были обозначены зоны Херес, Малага и Монтилья, в 1940-е гг. регистрируются Риоха и Таррагона.

Модернизация отрасли начинается с 1960 гг. по мере активизации экономической жизни и постепенного выхода Испании из политической изоляции. После вступления в 1986 г. в Европейский союз в Испанию приходят иностранные инвесторы, и виноделие переживает здесь второе рождение.

Основные зоны виноградников

В нашу задачу не входит подробное описание технологии виноделия в Испании — оставим это знатокам. Тем не менее, стоит обозначить некоторые общие сведения, которые помогают понять глубину и значимости этой сферы для испанского общества.

По площади виноградников Испания превосходит другие страны Европы, но по объёму производству вина уступает Франции и Италии (что, кроме прочего, объясняется климатическими условиями, не позволяющими получать обильные урожаи — палящее солнце иссушает виноград, оставляя не так много сока).

Сейчас в Испании более 70 зон, где выращивают виноград и производят вино. Самые известные — Риоха (*Rioja*), Вальдепеньяс (*Valdepeñas*), Рибера дель Дуэро (*Ribera del Duero*), Руэда (*Rueda*), Херес (*Jerez*), Риас Байшас (*Rías Baixas*), Пенедес (*Penedès*), Приорато (*Priorato*) [Панов, 2019].

Самые известные виноградники **Риохи** стали востребованными в конце XIX в., когда во Франции свирепствовала фил-

локсера, и испанские виноделы поставляли вино для французского рынка. В наши дни в этом регионе производится огромное количество самых разнообразных вин. Первое «современное» вино Риоха было получено в 1950 г. Самое название «Ла Риоха» на этикетке — это безусловный знак качества. Уровень высшей категории вина — *Denominación de Origen Calificada* (*DOCa*) впервые был присвоен в 1991 г. именно винам Риохи. Благодаря прекрасно сбалансированным климатическим факторам — умеренная температура и достаточное количество осадков, в регионе производят и белые, и розовые вина, но слава принадлежит красному вину, причём выдержанному в дубовых бочках, и чем дольше, тем выше оно ценится.

Вальдепеньяс — старейший из девяти винодельческих районов Кастилии-Ла-Манчи (столица — город Толедо), расположен в центре провинции Сьюдад-Реаль, на центральном плато среди холмов Сьерра Морена, которые не допускают сюда средиземноморские ветры. Климат — резко континентальный, с очень холодной по испанским меркам зимой (ночные температуры до –10°C) и знойным летом (до +40°C), 300–400 миллиметров осадков в год выпадают в виде дождя преимущественно весной и осенью. Регион знаменит своей древней историей виноделия, которая берёт начало с эпохи римских завоеваний. Знаменитая тинаха[13] — амфора, кувшин, чан, выжжена из глины, иногда объёмом до 10 000–15 000 литров, делается именно там. Производят здесь и вино под названием *Tinaja*, продаётся это вино в глиняных кувшинах. Валдепеньяс стало в Испании синонимом разливного красного вина, которое ежедневно подают к столу в бесчисленных барах и ресторанах. Когда испанцы, живущие в центральной части страны, заказывают бокал Вальдепеньяс, то они имеют в виду недорогое красное вино. Вина из Вальдепеньяса таким образом — самые традиционные испанские вина. Во многих литературных произведениях, описывающих сцены былой мадридской жизни, когда простой народ и литературная и артистическая богема толпились и шумели в многочисленных тавернах столицы, упоминаются вина из Вальдепеньяса. Например, в «Мадридских сценах» испанского писателя Месонеро Романоса (1803–1882) есть такая зарисовка: «По мадридской улице Толедо из таверны в таверну вереницами следовали восседающие на серых мулах торговцы из Ла-Манчи, развозящие вина из Вальдепеньяса» [de Mesonero Romanos, Estébanez Calderón, 1978]. После постройки в середине XIX века Королевской железной дороги на юг и открытия движения на участке Вальдепеньяс — Мадрид в столицу почти каждый день уходил поезд, гружённый бочками с вином. В начале XX в., когда филлоксера уничтожила все виноградники в соседних районах, Вальдепеньяс на протяжении многих лет бесперебойно торговал вином из своих подвалов. Запасы были так велики, что их хватило до тех пор, пока посадки не были восстановлены.

В 1932 г. в городе был создан Совет, осуществляющий жёсткий контроль качества производимого вина, которое подтверждается соответствующей этикеткой — *Denominación de Origen* (*ДО*), т.е. наименование местности производства. В настоящее время почти на всех винодельческих предприятиях прошла модернизация оборудования, внедрён механизированный сбор урожая, позволяющий на огромных территориях снимать виноград в период его максимальной спелости и оптимального соотношения кислоты и сахара, что служит залогом качества будущего вина **Риас Байшас**, что дословно означает «нижние реки» — зона виноделия со статусом категории (*DO*) в Галисии на побережье Атлантики. Несмотря на сравнительно недавнюю регистрацию в 1988 г., район Риас Байшас стремительно обрел популярность благодаря усилиям предприимчивых производителей, сумевших применить современные достижения виноделия и раскрыть потенциал региона с помощью

[13] Tinajas, глиняные ёмкости, использовались для сбраживания винограда ещё древними римлянами. Так боролись с проблемой окисления вина. При таком способе небольшой процент винограда соприкасался с воздухом.

его главного сорта винограда альбариньо (*albariño*).

Винодельческий регион Каталонии, известный во всем мире — это **Пенедес**, где производят ароматные белые вина, каву (игристое вино) и вермут. Вина **Приората** (провинция Таррагона, к югу от Барселоны) — красные на основе сорта гарначи и плотные белые, считаются национальной гордостью, хотя этот винодельческий район стал последним, получившим признание — с 2000 г. имеет в Испании высшую категорию качества — *Denominacion d'Origen Qualificada* (*DOQ*). Заниматься виноградарством в этой зоне — трудная задача, требующая ручного труда, так как лоза растёт на узких террасах холмов под большим уклоном. «Напитки из камня», так ещё называют вина Приората. И хотя их получали на монастырских винодельнях с XII в., только в 1970-е гг. виноделы-энтузиасты возродили старое производство, которое к XX в. практически перестало существовать.

Особой славой пользуется в Испании каталанский винодел Мигель А. Торрес. Ему удалось сделать из фамилии **Torres** супербренд, самую известную испанскую винную торговую марку в мире. Эта семья в пятом поколении занимается производством вин и бренди, владеет виноградниками по всей Испании, имеет филиалы в США, Чили, экспортирует свои напитки в 150 стран, в том числе в Россию.

Немало виноградников расположено также на юге Испании. Правда, засушливое лето и зима позволяют производить здесь только определённые типы вина. Главный земледельческий регион Андалусии — это **Херес**, который благодаря своему сладкому хересу вошел в мировую винную историю. В Испании существует семь основных разновидностей хереса: Fino, Manzanilla, Pale Cream, Amontillado, Palo Cortado, Oloroso, Pedro Ximenes.

Самые южные виноградники Испании — виноградники Лансароте (Канарские острова). Это виноград, который растёт на вулканической почве в кратерах остывшего вулкана. На этих чёрных плодородных землях выращивают сладкие сорта винограда, которые дают душистые красные вина и золотистые белые. В Испании выращивают более 600 сортов винограда, но только 20 сортов составляют 80% винодельческой продукции страны. Информацию о сортах, типах и обозначении вин можно найти в справочной литературе. Однако с культурологической точки зрения интерес представляет не только сухие факты, связанные с производством вина, но и отношение к ним знаковых персон испанской культуры. Известно например, что Сальвадор Дали создал свою квалификацию вин, различая их не по сортам винограда или регионам производства, а по ощущениям и эмоциям: вина радости, пурпурные вина, вина эстетики, вина рассвета, вина чувственности, вина щедрости, вина света, вина фривольности, вина вуали [Dali, 2017].

Vendimia — праздник сбора винограда

Осенью по всей Испании празднуют **вендимию** — ежегодный красочный праздник вина. Обычно он приурочен ко дню святого покровителя той или иной местности [Кожановский, 2006]. Сезон сбора винограда начинается в сентябре, на неделю раньше или позже, в зависимости от погоды, и продолжается около месяца. Большинство регионов страны празднуют Вендимию 21 сентября, в день Святого Матфея. А в самом южном районе — городе Херес-де-ла-Фронтера (Андалусия) — фиеста начинается 8 сентября, в день Рождества Богородицы, и проходит три недели. Сопровождается фестиваль концертами, танцами, боями быков, конными бегами, выборами королевы праздника. Главное действо — шествие с особым ритуалом, специально подготовленными костюмами, белыми с синими шарфами, символизирующими меловые грунты региона и голубое небо.

В церемонию праздника входит также Благословление винограда, которое происходит в воскресенье в Соборной церкви города. После благословления священника хор начинает петь, а королева высыпает корзину винограда в так называемый лагар[14]. Четверо мужчин под колокольный

[14] *Lagar* — традиционный деревянный пресс для вина.

звон давят виноград ногами. Идёт дегустация виноградного сусла из ягод нового урожая. Местные жители выпускают в небо голубей, и с этого момента официально стартует новый винный сезон. Празднование вендимии в Риохе, в её центре — городе Лоргоньо, — является праздником национального значения. Похожие праздники проходят во всех винодельческих провинциях, отличаясь лишь отдельными творческими элементами при строгим соблюдении старых обычаев. Главное, что в них участвуют все жители города, а туристы наслаждаются зрелищем и вином.

Динамика культуры вина. Ботельон

Новой моделью молодежного поведения и проведения досуга стал в современной Испании ботельон (*botellón*) [Астахова, 2017], когда сотни и даже тысячи молодых людей собираются на площадях и в парках в выходные дни для общения. Они пьют пиво и другие алкогольные напитки, купленные заранее в супермаркете. Не вино, которое молодежь нередко считает снобистским напитком, а пиво становится доминирующим напитком молодого поколения. Пиво представляется более демократичным: доступно по цене, удобно для распития, модно, наконец, это — часть глобальной культуры потребления.

Молодые люди и подростки собираются днём, всегда на свежем воздухе, и общение продолжается до раннего утра, чему в немалой степени способствует благоприятный климат. Эта *мовида* («тусовка», «движуха») занимает особое место в социальном поведении. В некоторых городах в конце недели на центральных площадях концентрируются до нескольких тысяч молодых людей. Места этих встреч стали именоваться *ботельодромы* (*botellódromos*). Договариваться о встречах принято через социальные сети. Иногда эти многолюдные собрания кончаются стычками, актами вандализма, что стало особенно заметно во время санитарных ограничений, связанных с пандемией.

В ботельоне, новом социальном феномене, отражаются многие факторы: потеря молодым поколением ценностных ориентаций, усугубленная кризисом, сложное экономическое положение в их семьях, а отсюда и отсутствие возможностей проводить время в кафе или ресторане из-за дороговизны. Сюда же относятся стремление не чувствовать себя выключенными из сложившейся картины современного мира, где молодежь потеряла свои активные позиции и разочарована в будущем, а также неистребимое желание развлекаться.

* * *

Вино — один из важнейших культурных символов Испании. Этот символ стал не только социальным институтом, но также обозначил этапы истории страны, маркировал процессы в развитии национальной литературы, живописи и философской мысли. Культура вина в Испании подвержена динамике, как и всё испанское общество. Наиболее заметна революция в отношении гендерных традиций — бары, таверны, кафе наравне посещают женщины и мужчины. Одновременно эти публичные пространства активно используются различными политическими силами для продвижения своих идей, манипуляции общественным мнением, о чём свидетельствуют события последних лет. Острые политические дискуссии по кризисным проблемам, которые волнуют испанское общество, нередко зарождаются именно в этих публичных пространствах. Здесь сталкиваются полярные взгляды на современную и будущую повестку, формируется отношение групп населения к важнейшим вопросам ценностного выбора. Примером такой повестки может служить вопрос о приверженности идее универсализации культуры как антитеза оппонентам, выступающим за сохранение национальных, региональных и локальных культурных традиций. Исследование «кейса вина» подтверждает: несмотря на универсализацию, присущую многим современным обществам, испанцы в целом сохраняют приверженность национальным традициям, связанным с вином. В том числе потому, что и жители, и власти прекрасно понимают: утратив эти традиции, страна перестанет быть привлекательной и для инвесторов, и для туристов. Жажда постоянного обще-

ния, стремление «быть в группе», участие в совместных делах, семейная привязанность к какому-либо одному месту, желание отдохнуть от повседневных забот и погрузиться в праздничное состояние продолжают поддерживать дух особой культуры времяпрепровождения, в которой вино играет особую роль. Вместе с тем, в настоящее время этот «божественный напиток» приобрёл более «материальное» обличье. Ушли в прошлое интеллектуальные тертулии с их ярким просветительским импульсом. Сегодня доминирует барная культура, которая носит преимущественно бытовой (релаксационный и потребительский) характер. Однако, несмотря эти специфические изменения, а также на активное присутствие в культуре общения испанцев других напитков, вино по-прежнему остаётся важной частью национальной самоидентификации.

Список литературы:

Астахова Е.В. Испания как метафора. — Москва: МГИМО-Университет, 2017. — 274 с.

Астахова Е.В. Праздник в национально-культурном мировидении Испании // Вестник МГИМО-Университета. — 2014. — № 2. — С. 285–298. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2014-2-35-285-298

Долгова Т.В. Традиции и культура питания современных итальянцев как аспект межкультурной коммуникации // Наука о человеке: гуманитарные исследования. — 2018. — № 1(31). — С. 37-43. https://doi.org/10.17238/issn1998-5320.2018.31.37

Кабицкий М. Е. Традиционные напитки и общественные пространства. Опыт изучения в Южной Европе // Традиционная культура. — 2019. — Т. 20, № 3. — С. 131–138. https://doi.org/10.26158/TK.2019.20.3.011

Кожановский А.Н. Быть испанцем... — Москва: АСТ, 2006. — 320 с.

Ортега-и-Гассет Х. Три картины о вине // Эстетика. Философия культуры. — Москва: Искусство, 1991. — С. 82–91.

Панов А.Н. Книга о вине. Подробно о вине для гурманов и ценителей. — Москва: Абрис/Олма, 2019. — 256 с.

Боткин В.П. Письма об Испании // Русские в Испании. Книга первая. Век XVII – XIX. — Москва: Центр книги Рудомино, 2012. — С. 160–184.

Филлипс Р. История вина. — Москва: Эксмо, 2004. — 416 с.

Dalí S. Diario de un genio. — Barcelona: Tusquets Editores, 2009. — 352p.

Dalí S. Los vinos de Gala. — Köln: Taschen, 2017. — 296 p.

de Mesonero Romanos R., Estébanez Calderón S. Escenas matritenses. — Madrid: Círculo de Amigos de la Historia, 1978. — 283 p.

de Unamuno M. Obras selectas. Civilización y cultura. — Madrid: Biblioteca Nueva, 1986. — 1142 p.

Diaz-Plaja F. El español y los siete pecados capitales. — Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2010. — 320 p.

Ortega y Gasset J. Estudios sobre el amor. — Madrid: EDAF, 1995. — 184 p.

Pérez Galdós B. Fortunata y Jacinta. — Madrid: Ediciones Orbis, S.A., 1982. — 826 p.

Uría González J. La taberna en Asturias a principios del siglo XX. Notas para su estudio // Historia contemporánea. — 1991. — № 5. — Pp. 53–72. https://doi.org/10.1387/hc.19307

Uría J. Lugares para el ocio. Espacio público y espacios recreativos en la Restauración española // Historia social. — 2001. — № 41. — Pp. 89–112.

References:

Astakhova, E. V. (2014) 'The Concept of Fiesta in Spanish National and Cultural Vision of the World', *MGIMO Review of International Relations,* (2), pp. 285–298. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2071-8160-2014-2-35-285-298

Astakhova, E.V. (2017) *Ispaniia kak metafora. [Spain as a Metaphor].* Moscow: MGIMO-Universitet Publ. (In Russian).

Botkin V.P. (2012) 'Pis'ma ob Ispanii [Letters from Spain]', in *Russkie v Ispanii. Kniga pervaia. Vek XVII – XIX [Russians in Spain. Book 1. 17 – 19th centuries].* Moscow: Tsentr knigi Rudomino Publ., pp. 160–184 (In Russian).

Dalí, S. (2009) *Diario de un genio.* Barcelona: Tusquets Editores.

Dalí, S. (2017) *Los vinos de Gala.* Köln: Taschen.

de Mesonero Romanos, R., Estébanez Calderón, S. (1978) *Escenas matritenses.* Madrid: Círculo de Amigos de la Historia.

de Occidente, pp. 50-58. (Russ. ed.: (1991) 'Tri kartiny o vine', in *Estetika. Filosofiia kul'tury,* Moscow: Iskusstvo Publ., pp. 82–91.)

de Unamuno, M. (1986) *Obras selectas. Civilización y cultura.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Diaz-Plaja, F. (2010) *El español y los siete pecados capitales.* Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Dolgova, T. V. (2018) 'Modern Italian Traditions and Food Culture as an Intercultural Communication', *Science of the Person: Humanitarian Researches,* 1(31), pp. 37–43. (In Russian). https://doi.org/10.17238/issn1998-5320.2018.31.37

Kabitskiy M. Ye. (2019) 'Traditional drinks and public spaces: an investigation of Southern Europe', *Traditional culture,* 20(3), pp. 131–138. (In Russian). https://doi.org/10.26158/TK.2019.20.3.011

Kozhanovsky, A. N. (2006) *Byt' ispantsem... [Being a Spaniard...],* Moscow: ACT Publ. (In Russian).

Ortega y Gasset, J. (1957) 'Tres cuadros del vino', in *Obras Completas. Vol. 2,* Madrid: Revista

Ortega y Gasset, J. (1995) *Estudios sobre el amor.* Madrid: EDAF.

Panov, A. N. (2019) *Kniga o vine. Podrobno o vine dlia gurmanov i tsenitelei [Book about wine. In-depth about wine for gourmets and connoisseurs],* Moscow: Abric/Olma Publ. (In Russian).

Pérez Galdós, B. (1982) *Fortunata y Jacinta.* Madrid: Ediciones Orbis. S.A.

Phillips, R. (2000) *A short history of wine*, New York: Ecco. (Russ. ed.: (2004) *Istoriia vina. [History of wine]*. Moscow: Eksmo Publ.).

Uría González, J. (1991) 'La taberna en Asturias a principios del siglo XX. Notas para su estudio', **Historia contemporánea,** (5), pp. 53–72. https://doi.org/10.1387/hc.19307

Uría, J. (2001) 'Lugares para el ocio. Espacio público y espacios recreativos en la Restauración española', *Historia social,* (41), pp. 89–112.

Информация об авторах

Елена Васильевна Астахова — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры испанского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Elena V. Astakhova — PhD in History, Docent, Associate Professor of the Spanish Language Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 18.08.2021; одобрена после рецензирования 20.10.2021; принята к публикации

The article was submitted 18.08.2021; approved after reviewing 20.10.2021; accepted for publication

Исследовательская статья
УДК 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-145-157

КОНЦЕПЦИЯ «ОПЫТА» МОРИ АРИМАСЫ

Любовь Борисовна Карелова

Институт философии РАН, Москва, Россия
lbkarelova@mail.ru https://orcid.org/0000-0001-8207-801X

Аннотация. Статья вводит в научный оборот и реконструирует основные идеи книги Мори Аримасы «Опыт и мысль», которая впервые увидела свет в виде журнальных публикаций, вышедших в 1970–1972 гг., и никогда не переводилась на европейские языки. В центре внимания — концепция опыта, в рамках которой японский философ, живший во Франции, предпринимает сравнительный анализ социокультурных и лингвистических оснований опыта японцев и европейцев. В статье рассматриваются основные аспекты концепции Мори: понимание опыта как реальности и как субъекта, разделение двух форм опыта — универсального и личного, соотношение опыта и языка, а также опыта и мысли, теория «бинарных связей» и «мира второго лица», призванная выявить и объяснить глубинные предпосылки, определяющие специфический характер опыта японцев. Автор статьи показывает, что несмотря на увлечение западной философией и жизнь вдали от родины, Мори собственным примером подтверждает свой тезис об обусловленности первичного опыта человека его исходной культурной «глубинной предрасположенностью» и лингвистической принадлежностью. Несмотря на инокультурное окружение, сам Мори Аримаса мыслит в целом примерно в той же парадигме, что и его коллеги-философы, проживавшие в Японии. Он разделяет присущий японской философии эмпиризм, восприятие отдельного субъективного опыта как фрагмента универсального опыта, понимание субъекта как совокупности отношений, притом субъекта, включённого в познаваемую посредством опыта реальность. В заключение даётся оценка идей Мори с точки зрения подходов этноэпистемологии.

Ключевые слова: Мори Аримаса, опыт, мысль, реальность, язык, «глубинная предрасположенность культуры», «мир второго лица», «бинарные связи», этноэпистемология

Для цитирования: Карелова Л.Б. Концепция «опыта» Мори Аримасы // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 145–157. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-145-157

© Карелова Л.Б., 2021

Research article

MORI ARIMASA'S CONCEPT OF *EXPERIENCE*

Liubov B. Karelova

Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
lbkarelova@mail.ru https://orcid.org/0000-0001-8207-801X

Abstract. The article introduces and reconstructs the main ideas of the book *Experience and Thought* by Mori Arimasa. Released in the form of journal publications in 1970–1972, it has never been translated into European languages. The Japanese philosopher who spent a large part of his life in France undertakes a comparative analysis of the socio-cultural and linguistic foundations of the experience of the Japanese and Europeans. The article examines the main aspects of Mori's concept of experience: understanding experience as a reality and as a subject, separation of two forms of experience — universal and personal, the relationship between experience and language and between experience and thought, the theory of *binary connections* and *second person world,* designed to identify and explain the underlying prerequisites that determine the specific character of the experience of the Japanese. The author of the article shows that Mori confirms his own thesis that the primary experience of a person is conditioned by original cultural deep predisposition and linguistic affiliation. Notwithstanding his life abroad and passion for Western philosophy, Mori thinks in about the same way as his fellow philosophers who lived in Japan, sharing their empiricism, understanding the subject as a relatum, perceiving an individual subjective experience as a segment of the universal experience, interpreting a subject as a sum total of relations. In conclusion, Mori's ideas are assessed in terms of ethno-epistemological approaches. Undoubtedly, Mori's analysis of the experience provides arguments for epistemological pluralism. It allows us to talk about the variability of the perception of reality in different cultural and historical contexts and about the possibility of different ways and perspectives of its comprehension, the spatial and temporal dynamics of epistemological terminology, despite the apparent commonality. Mori Arimasa taking experience as the starting point and the main task of his analysis, by his own example, demonstrated the importance of the empirical form of acquiring knowledge for Japanese epistemic culture, along with its inherent specificity of understanding experience. His linguistic studies of the structures of the native language resulted in the creation of a memorable image of the *second person world* and outlined the field of joint collective experience without a clearly expressed single autonomous subject of cognitive activity. Mori demonstrated an approach to cognition, in which the knower feels oneself a part of the cognized reality, and is not alienated from it, as a result the cognition turns into self-cognition of reality.

Keywords: Mori Arimasa, experience, thought, reality, language, *predisposition of culture, world of the second person, binary connections,* ethno-epistemology

For citation: Karelova, L. B. (2021) 'Mori Arimasa's Concept of Experience', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 145–157. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-145-157

Философия Мори Аримасы (1911–1976) до сих пор не изучена в российской историко-философской науке и мало известна на Западе. Он жил и творил в двух странах — в Японии, где он родился и получил образование, и во Франции, которая стала для него второй родиной. При этом он публиковал свои работы на японском языке, не переводя их на французский. Его философские изыскания интересны с разных точек зрения. С одной стороны, это был японский интеллектуал-западник, критично относящийся к собственной культуре, который был одним

из немногих среди соотечественников, кто адаптировался к академической среде Франции и успешно функционировал внутри неё. С другой стороны, он оказался в ситуации, стимулировавшей его к компаративным исследованиям и переосмыслению социокультурных и лингвистических особенностей, определяющих мировосприятие японцев.

Мори Аримасу нередко рассматривают как одного из создателей «теорий о японцах» (*нихондзинрон*), получивших распространение в 1960–1970-х годах и акцентировавших уникальность японского мышления, психологии, социальных паттернов и отражающих поиски самообраза японцев эпохи «экономического чуда» [Nishitani, 2016: 53, 62, 77]. В Японии его идеи были популярны до конца 1970-х гг. и постепенно перестали привлекать внимание по мере угасания интереса к вышеуказанным проблемам, когда в стране начался экономический спад. Однако это не умаляет их важности с точки зрения сравнительной философии. В частности, ему принадлежат интересные выводы в области сравнительной эпистемологии. Их значимость становится понятной только сейчас, когда всё большую популярность завоевывают исследования в области этнокогнитивистики. Развивая концепцию опыта, Мори Аримаса сравнивает западноевропейский и японский подходы к опыту.

Для полноты интеллектуального портрета и уяснения истоков критического мышления Мори Аримасы целесообразно принять во внимание факты его биографии, отличавшие его от абсолютного большинства японских философов.

Мори Аримаса приходился внуком известному политическому деятелю конца XIX в. Мори Аринори (1847–1889), который, будучи поклонником западной культуры, науки и технологий и занимая пост министра образования в правительстве Мэйдзи, стремился к вестернизации системы образования в Японии. От деда, бабушки и отца, который был пастором японской евангелистской церкви, Мори Аримаса унаследовал не только подлинный интерес к западной культуре, но и христианскую веру, которая существенно повлияла на формирование его взглядов. В 1938 г. он окончил философский факультет престижного Токийского университета. Мори начал свои философские исследования как историк западной мысли с изучения идей Декарта и Паскаля и опубликовал такие работы, как «Метод Паскаля» (*Паскару-но хохо,* 1938), «От Декарта до Паскаля» (*Дэкарутo ёри Паскару-э,* 1943), «Образ человека у Декарта» (*Дэкарутo-но нингэндзо,* 1948).

В 1950 г. он отправился на стажировку во Францию, где затем остался и проживал до конца своих дней в 1976 г., занимаясь преподаванием японской литературы в Школе живых восточных языков[1] и эпизодически приезжая в Японию в качестве приглашенного профессора. В отличие от своего знаменитого деда Мори Аримаса не интересовался политикой, не стремился к государственным должностям, а полностью посвятил себя преподаванию, литературному творчеству и философским изысканиям. Среди его философских работ, написанных преимущественно в дневниковом стиле, наиболее известны «В окрестностях течения рек Вавилона» (*Бабирон-но нагарэ-но хотори нитэ*) (1957), «Далекий Нотр-Дам» (*Харука нару Нотору-даму*) (1967), «Деревья, залитые светом» (*Киги ва хикари-о абитэ,* 1972).

Книга «Опыт и мысль» (*Кэйкэн то сисо*) была написана на основе лекций, прочитанных Мори Аримасой сначала в Школе живых восточных языков в Париже, а затем, два года спустя, в 1970–1971 гг. в Международном христианском университете (ICU) в Токио и опубликованных впервые в четырёх номерах журнала «Сисо» («Мысль») в 1970–1972 гг. Это — результат многолетних размышлений над проблемами опыта, ставшего центральным концептом его философии. Во введении, озаглавленном «Вместо предисловия», Мори ставит задачу постижения истоков и основ живого опыта, опыта

[1] Нынешнее название — Национальный институт языков и восточных цивилизаций (INALCO).

«живого “я”» [Мори, 1993: 54], постигая его изнутри и как бы открывая заново. Поэтому термины «опыт» и «мысль» он всегда заключает в кавычки, подчёркивая отличие их содержания от привычных словарных определений и уточняя их смысл в ходе размышлений. Он скромно пишет, что в книге он не ставит цели дать новые определения понятий «опыт» и «мысль», а просто хочет рассмотреть различные аспекты, позволяющие показать опыт и мысль, которые трудно сразу распознать [Мори, 1993: 8]. На самом деле его анализ выходит далеко за рамки рутинной дескриптивности и нацелен на решение сущностных проблем.

По словам Мори, в западных учебных заведениях опыт и мысль изучаются методами таких наук, как психология и логика, которые близки к естественным наукам. Однако существуют качественно отличные области опыта и мысли, которые невозможно исследовать этими методами [Мори, 1993: 10]. В этом по своим интенциям он сближается с такими мыслителями, как Джеймс, Бергсон и Гуссерль, которые стремились отделить истинный опыт непосредственного переживания от научного опыта и пытались найти глубинные основания этого опыта. Цель исследования формулируется японским философом следующим образом: «Прояснить процесс перехода от опыта отдельного человека к мысли, т.е. процесс познания им собственного существования, достижения его упорядочения и контроля над ним, в поисках своего индивидуального пути» [Мори, 1993: 80]

Все три главы книги называются одинаково — «Точка отсчёта — японцы и их опыт», хотя пронумерованы буквами a, b и c. Объяснение мы находим на страницах его книги. В первой главе книги Мори пишет, что его отправной точкой был «опыт» и что он стремился найти определение внутри себя, в процессе самонаблюдения. По его словам, «опыт», из которого он исходит, — это прежде всего его личный опыт как японца, который рождается в сфере функционирования японского языка [Мори, 1993: 43].

С одной стороны, согласно Мори, опыт — это индивидуально переживаемый экзистенциальный опыт, который уникален для каждого отдельного человека. Вместе с тем опыт отдельного человека представляется ему частью общего содержания единого универсального опыта [Мори, 1993: 83]. По словам Мори, «опыт — это по сути единственный способ человеческого существования, которое неотделимо от него, фактически с ним совпадает» [Мори, 1993: 80]. Ряд исследователей отмечают сходство понимания опыта у Мори и экзистенции у Кьеркегора [Mizuta, 1998:107; Morita, 2008: 209–218].

В книге «Опыт и мысль» Мори предпринимает попытки атрибуции опыта, раскрывая его с разных сторон. При этом ещё на первых страницах вводной главы он говорит, что хотя разные философы давали определения понятий «опыт» и «мысль», эти определения связаны с их непосредственными переживаниями и размышлениями в конкретных обстоятельствах. Они не могут быть определены раз и навсегда, поскольку в первую очередь связаны контекстом обстоятельств. И каждый человек несёт персональную ответственность за данную им дефиницию, следуя за ситуацией внутри его собственной жизни [Мори, 1993: 1–2].

Опыт как реальность и опыт как субъект

Главным тезисом Мори Аримасы является утверждение, что опыт есть единственная реальность, которая нам доступна. Он подчёркивает всеобъемлющий характер опыта: «Я не думаю, что он (опыт) определяется исключительно психическим состоянием... Реальность нашей собственной жизни как она есть, находящиеся в ней разнообразные объективные и субъективные вещи; такая реальность и есть единый опыт, включающий в себя всё — в этом и состоит моё открытие. И сверх того, с моей точки зрения, ничего не существует... Это совершенно отличается от “чистого опыта” Нисиды Китаро, который понимается как изначальное состояние неразделенности субъекта и объекта. Мое прозрение состоит в том, что это — единый опыт, включающий и “я”, и его окружение, и Японию, и то, что происходит на международной арене...

Для меня, “реальность” как таковая и есть “опыт”, или “опыт” есть реальность как таковая» [Мори, 1993: 18].

Развивая это положение, Мори рассматривает опыт как сферу, в которой субъект и объект, совпадая, представляют лишь различные её стороны. Он уточняет: «Слово “опыт” означает то же самое, что и “реальность” (*гэндзицу*) как она есть, предстоящая мыслящему субъекту. Хотя эта “реальность” и заключает в себе хаос и проблемы, она есть наша единственная почва под ногами, а также объект (*майсё*), и кроме этого нам больше не на что опереться. В нём же [в опыте] заключается и решение всех наших проблем. И ни в каком другом месте мы искать его не можем» [Мори, 1993: 73].

Субъект в философии Мори также рождается в процессе осознания личного опыта и по сути своей тождественен ему. Он пишет: «Попросту говоря, слово “я” может быть определено с помощью “опыта”» [Мори, 1993: 20], или «“опыту” присваивается имя “я”» [Мори, 1993: 21]. Мори поясняет, что, выбирая подходящее слово для обозначения опыта, он инстинктивно остановился на местоимении «я», подобно тому, как выбирают имя для щенка, или тому, как ребёнок называет куклу [Мори, 1993: 21].

К принципиальным чертам опыта Мори добавляет его спонтанный характер, связанный с его субъективной стороной: «Исходная точка “опыта” и “мышления” не может быть выбрана произвольно. Это подобно тому, как отдельный человек не может по своему разумению определить место и время своего рождения... и не способен сделать выбор, рождаться ему или нет… Человек рождается тогда и там, когда и где он рождается. Хотя это и можно назвать “случайностью”, в каком-то смысле, это — “необходимость”... Человек не волен выбирать собственный опыт, контролировать его и управлять им. В этом смысле он случаен, и человек является абсолютно пассивным реципиентом» [Мори, 1993: 39–40].

Хотя в начале книги Мори говорит, что «и опыт и мысль не существуют иначе как опыт и мысль индивида» (*дзикко*) [Мори, 1993: 6], в последующих главах, где обсуждается интерсубъективный характер опыта, это утверждение уточняется: «Наш опыт невозможно анализировать лишь как свой индивидуальный опыт. Другими словами, в качестве субъекта, обладающего опытом, вообще нельзя считать индивидуальное “я”» [Мори, 1993: 95]. И далее он показывает, что это «я» не является независимым автономным «я», а связано с другими «я», и выступает как «ты» по отношению к ним [Мори, 1993: 95].

Две формы опыта

Говоря о едином универсальном опыте и в то же время индивидуальном опыте, японский философ пытается более подробно охарактеризовать каждый из них и установить соотношение между ними [Мори, 1993: 74].

Так, формулируя различие между двумя видами опыта, которые он называет «опыт» (*кэйкэн*) и «личный опыт» (*тайкэн*), Мори делает существенное уточнение и акцентирует их органичную взаимосвязанность: «И универсальный опыт, и личный опыт внутренне связаны с первым лицом, а именно с “я”, однако, если в первом случае “я” рождается изнутри него, то в случае личного опыта в противоположность этому “я” уже существует, оно предшествует “личному опыту” и поглощает его. Таково их сущностное различие. При этом с точки зрения содержания эти два вида опыта вполне могут совпадать» [Мори, 1993: 33–34].

Опыт и мысль

Предметом исследования в книге Мори Аримасы являются глубинные основания, а также неразрывная связь опыта и мысли. Мори пишет, что «когда говорят “опыт” и “мысль”, это не два случайно поставленные рядом слова. То, что обозначают эти два термина, неразделимо подобно двум сторонам щита...» [Мори, 1993: 84]. Он утверждает, что и опыт, и мысль не могут существовать вне жизни человека [Мори, 1993: 58]. При этом основное внимание философа сосредоточено именно на опы-

те, и именно “опыт” как единственная реальность представляется ему источником «мысли». Мори определяет опыт, как «основу, которая предстоит ”мысли”, систематизирующей её посредством слов» [Мори, 1993: 93–94].

Мысль рассматривается как нечто производное от опыта, прежде всего как его понятийное оформление и структурирование. Переход от опыта к мысли обозначается термином «прояснение» (томэйка) [Мори, 1993: 54]. Выбор этого термина показывает, что мысль проясняет, систематизирует, но не трансформирует содержание опыта. Поэтому содержание конкретного опыта, в основе которого лежит общий универсальный опыт, частью которого он является, имеет определяющее влияние на направленность и характер мысли.

Мори стремится как можно более убедительно продемонстрировать связь между культурно-историческим опытом европейской цивилизации и особенностями европейской мысли. Он аргументированно показывает, что развитие естественных наук на Западе, приведшее к коренному изменению мировой цивилизации посредством наращивания промышленного потенциала, стремительного роста военной мощи, вселению в людей надежды на социальные преобразования и человеческую эмансипацию привели к усилению универсалистских убеждений в европейской мысли [Мори, 1993: 49–50]. В тоже время в Японии ещё до проникновения западной цивилизации во второй половине XIX в. на протяжении длительного исторического периода «в рамках различных сфер, относящихся к религии, литературе, искусству, образовывались своеобразные формы мысли». По словам Мори, «помимо комментариев и толкований буддийских классических текстов, в различных видах ремёсел, литературы и искусства, таких как стихосложение, театр Но, боевые искусства, икэбана, чайная церемония, ландшафтный дизайн, кристаллизовались идеи, которые вносили вклад, выражая их внутреннюю сущностную сторону — это нельзя отрицать» [Мори, 1993: 59–60].

Глубокое проникновение в существо западного типа мышления и западной культуры приводит Мори к довольно тонким и точным наблюдениям в области компаративистики. Сравнивая, например, мысль в Европе и в Японии, Мори отмечает, что для европейской мысли прежде всего свойственны индивидуалистическое сознание и создание универсальных ценностей путем обобщения и абстракции, а для восточной, в частности японской — связь с практикой, конкретными видами деятельности [Мори, 1993: 63–64].

Опыт и язык

Опыт обретает форму посредством языка. Примечательно, что в первую очередь Мори рассматривает проблему опыта и языка, а проблема «язык и мышление» выступает уже как вторичная, производная. «Слова» и есть содержание опыта [Мори, 1993: 164].

Мори подчёркивает, что опыт и мысль не могут существовать вне конкретного языка того или иного народа или страны: «Для нас слова — это слова японского языка. Наш опыт появляется посредством этого языка, и мышление формируется с его помощью. Вне его мы ничего не можем сделать... Хотя философия Канта была сформулирована на немецком языке, считается, что это не имеет никакого отношения к её существу. Однако его опыт и мысль неотделимы от немецкого языка... Точно также философия Декарта находится в неразрывной связи с французским языком» [Мори, 1993: 43]. Далее он говорит, что «слова есть сущностные структурные элементы “опыта”, эти слова следуют за специфической его структурой и образуют своеобразную систему, поэтому наш опыт и саморефлексию невозможно отделить от японского языка» [Мори, 1993: 68]. В основе этих структур опыта лежат, согласно Мори, обычаи, межчеловеческие отношения, исторически сложившиеся задолго до модернизации Японии [Мори, 1993: 67–69]. Поэтому он рассматривал как бесперспективный план собственного деда Мори Аринори сделать английский язык государственным языком в Японии с целью модернизации мышления собственного народа [Мори, 1993: 67].

Мори отличает естественные живые языки, которые связаны с конкретным историко-культурным опытом, от искусственно созданных языков естественных наук, существующих над культурными различиями. Он подчёркивает: «Обычно для сферы естественнонаучного познания языковые различия не имеют значения. Причина в том, что языки естественных наук — это специально согласованные знаковые системы, с помощью которых можно достичь большей точности выражения. Примерами тому могут служить алгебраические формулы и уравнения. Эти формулы и уравнения можно заменить выражениями на обычном языке и наоборот... Однако в этом случае "слова" есть просто средство передачи содержания, выраженного в абстрактной форме, и все их субъективные составляющие (человеческие и обусловленные опытом) стираются. При этом словесное выражение существует совершенно отдельно от национальной принадлежности. Исчезают не только национальная принадлежность слов, но и гендерные и возрастные различия в их употреблении. Так мир общей математики... является однородным и безличным. В определенном смысле он входит в область "опыта", однако при этом является качественно иным миром» [Мори, 1993: 44–45].

Мори считает, что в сфере живого «опыта» ситуация совершенно иная. «Это мир, в котором слова выражают свою изначальную интенцию, — продолжает философ. — Слова имеют народную, национальную окраску, в них отражаются возрастные, гендерные, социальные и другие различия, обусловленные человеческими отношениями, обнаруживающимися в мире первоначального опыта» [Мори, 1993: 44–45]. Согласно Мори, хоть опыт и порождает внутри себя естественные науки, он не тождественен им [Мори, 1993: 70].

Идея «глубинной предрасположенности» опыта

В основе концепции опыта Мори Аримасы лежит идея «глубинной предрасположенности». Он настаивает на том, что вариативность опыта каждого народа определяется своего рода внутренним культурным кодом, который он называет «глубинной предрасположенностью», или глубинной тенденцией (по-японски — *фукай кэйкосэй* и по-французски — *tendances profondes*). Так, в первой главе книги сказано: «Опыт отдельных народов и наций можно рассматривать как разделённый на различные стереотипы. Он приобретает разные направления и особенности благодаря "глубинной склонности", которой обладают отдельные народы» [Мори, 1993: 73].

«Конкретная "мысль" есть не что иное, как прояснение и окончательное выражение конкретного "опыта", однако этот "опыт" направляется соответствующей "глубинной предрасположенностью"» [Мори, 1993: 73]. Мори предпринимает попытку в общих чертах охарактеризовать эту глубинную предрасположенность, определяющую культурно-исторический опыт японского народа[2]. При этом он анализирует её, принимая в расчёт весь спектр разнообразных факторов — географических, исторических, социокультурных, религиозных.

Можно также предположить в какой-то мере возможное влияние на него другого японского философа Вацудзи Тэцуро (1889 –1960), который развивал идеи культурно-географического детерминизма с помощью концепции «климата», в соответствии с которой мироощущение человека определяется географическими и климатическими особенностями места его проживания, которые подразумевают также и

[2] Идея «глубинной предрасположенности» Мори перекликается с высказанной в 1934 г. К.Г. Юнгом идеей существования архетипов коллективного бессознательного.

связанные с ними образ жизни, традиции и обычаи [Вацудзи, 1962a].

В свою очередь Мори пишет, что Япония не является осевой цивилизацией подобно Китаю или Индии. Этим обусловлена такая парадигма опыта японцев как склонность к ассимиляции. Анализируя культурно-исторический опыт японцев, включавший периоды взаимодействия с другими культурами и духовными традициями, Мори приходит к выводу, что «ответ на вызовы есть основное свойство опыта» [Мори, 1993: 57].

Культурно-исторический опыт японцев включает длительный период восприятия китайской цивилизации на раннем этапе взаимодействия Китая и Японии, влияние западной цивилизации в XIX в., обновление и кардинальную трансформацию общества после Второй мировой войны. Этот опыт, являясь всеохватывающим, интерпретируется как с помощью западного стиля мышления, основанного на понятиях и рассуждениях, и восточного, в том числе японского стиля, который основан на интуиции и непосредственном постижении.

Мори подчёркивает, что европейская мысль, с которой японцы масштабно столкнулись с эпохи Мэйдзи (1867–1912), воспринималась японцами как нечто внешнее по отношению к ним. Однако в некотором смысле по мере её усвоения она становится им имманентно принадлежащей. В рамках этой логики, если не принять противостоящего соперника внутрь себя, он уже не сможет быть в полном смысле соперником, он остаётся как бы «никем». В отношении «мысли» дело обстоит так же, независимо от того, нравится она или нет. В этом корень проблемы противостояния Востока и Запада, западного и восточного в Японии [Мори, 1993: 51].

Таким образом Мори демонстрирует механизмы объединения уникального опыта различных народов и цивилизаций, который нередко принципиально различается. Эта мысль также весьма продуктивна с точки зрения выработки подходов к проблеме межкультурного взаимодействия. Она помогает понять, что, несмотря на культурно-цивилизационные различия, любые даже взаимоисключающие ценности и смыслы всё равно неизбежно становятся частью горизонта вступающих в контакт сторон.

Вместе с тем Мори показывает, что отдельному японцу чрезвычайно трудно сделать свой конкретный опыт в полном смысле индивидуальным.

«Мир второго лица» как рамочная характеристика опыта японцев

Среди проблем, затронутых в «Опыте и мысли», ставится проблема отражения и закрепления структур опыта в языках различных народов. Одним из ключевых положений концепции опыта Мори Аримасы является так называемый принцип «второго лица», лежащий в основе опыта японцев, который подробно рассматривается в главах b и c. Японский культурно-исторический опыт в целом Мори определяет как «мир второго лица», а модель отношений, определяющих этот опыт как “бинарную комбинацию» (*фр. combination binaire*), или «бинарную связь» (*rapport binaire*) [Мори, 1993: 100].

Он объясняет это так: «Для японцев то, что противостоит “ты”, не есть “я”. То, что противостоит “ты”, по отношению к своему партнёру также является “ты”. И это не игра слов. Это сущностный момент. Отношение “я и ты”, которое рассматривается как аксиома, в данном случае не применимо. ***Я — это ты для тебя***» [Мори, 1993: 95; *курсив* — Л.К.].

Для лучшего понимания механизма образования «мира второго лица» Мори приводит пример взаимодействия между родителем и ребёнком: «Если возьмем случай родителя и ребёнка, то если родитель рассматривается как “ты”, то ребёнок, казалось, бы должен рассматриваться как “я”» [Мори, 1993: 96]. Однако это не так. Ребёнок в своём опыте ощущает себя как «ты» для своего родителя, воспринимая себя с позиции внешнего наблюдателя [Мори, 1993: 96].

Мори Аримаса прослеживает зарождение и воспроизводство этого паттерна в различных институтах, существовавших в истории Японии — древняя система *удзи-кабанэ* (принцип, регулирующий вза-

имоотношения кланов и правительства в древнем государстве Ямато III–IV вв.), правление регентов и канцлеров и монашествующих императоров, регулируемое сводом законов уголовного и гражданского права *рицурё* в средневековой Японии VIII в., система взаимодействия центрального правительства и княжеств (*бакухан*) в эпоху Токугава (1603–1868)), императорская система эпохи Мэйдзи (1867–1912) и т.д. [Мори, 1993: 96]. Идеализируя культурно-исторический опыт японцев, Мори тем не менее точно подмечает патерналистский характер и вертикальную структуру японских исторических социально-политических институтов, которые, по признанию самих же японских политических мыслителей, с давних времён характеризовались пересечением публичной и частной сфер. Эта «бинарная связь», по словам Мори, имеет два аспекта — 1) близость, взаимное соответствие и 2) вертикальная направленность [Мори, 1993: 92].

Что касается первого упомянутого аспекта, то Мори подчёркивает интимность и непосредственность связей, определяющих опыт японцев и выражаемых идиомами «открывать глубины своей души», «говорить откровенно» (*букв.* — «выворачивая своё нутро»).

Вторая отмеченная философом отличительная особенность бинарной взаимосвязи, находящейся внутри нашего опыта — это её не горизонтальный, а вертикальный характер, определяющий отношения между родителем и ребёнком, господином и подданным, руководителями и подчинёнными, работодателями и служащими, профессором и студентом, учителем и учеником [Мори, 1993: 112]. Все эти типы отношений в Японии исторически имели эмоциональную окраску почтения и доверия одной стороны и заботы другой. Они предполагают ориентацию на партнёра, взгляд на себя его глазами как элемент самоидентификации, а также восприятие его не как удалённого другого в третьем лице, а как находящегося в непосредственной близости, позволяющей рассматривать его в терминах второго лица. Таким образом, в данной схеме обе стороны взаимно определяют самовосприятие друг друга. При этом каждый субъект формируется всей совокупностью подобных взаимоотношений [Мори, 1993: 131].

Ещё одной архетипической чертой, выделяемой Мори, следует считать эмоциональное отношение, чувство внутренней близости с природным окружением во всех его отдельных проявлениях. Человек в Японии чувствует себя частью природы и ощущает своё подобие другим «вещам» [Мори, 1993: 75–76].

Для адекватного понимания этого ключевого концепта Мори Аримасы крайне важно его следующее умозаключение: «Первое лицо становится вторым лицом, “ты” по отношению ко второму лицу. А именно, оно отбрасывает свою открытую субъектность в качестве первого лица и осознает себя как второе лицо... в результате вместо субъектности мы имеем релятивность» [Мори, 1993: 151]. И реальность как субъективный опыт обнаруживает себя в такого рода взаимоположенности. В то же время европейские языки, по мнению Мори, воспроизводят взаимоотношения между первым и третьим лицом, т.е. мной и тем, что мной не является [см. Мори, 1993: 150].

Важным поводом, который привел Мори к идее “мира второго лица” стали трудности, которые он испытал в процессе преподавания японского языка французам, в частности объяснения применения почтительно-вежливых форм [Мори, 1993: 125–126]. Вывод, сформулированный Мори, состоит в том, что всепоглощающий “мир второго лица” делает практически невозможным полноценное использование форм первого и третьего лица» [Мори, 1993: 154].

И даже когда японец составляет предложение, где субъект в форме первого или третьего лица, предложение оканчивается вспомогательным глаголом, определяющим взаимоотношения и взаимное положение говорящего и партнёра, к которому обращена информация, а также отношение говорящего к третьему лицу, о котором идёт речь. Таким образом, японец, высказывая суждение, выступает с позиции того положения, которое он занимает в контексте системы социальных связей. Это

положение определяет рамку его опыта и его мыслительной парадигмы. Иными словами, постоянная ориентированность на своё окружение, на партнёра, позволила Мори вывести формулу японской самоидентификации «*"я" как "ты для тебя"*», или первого лица как «второго лица для второго лица». В результате реальность для японцев, согласно этой схеме, становится реальностью, видимой с позиции второго лица, в отличии от модели, предложенной Мартином Бубером, устанавливающей взаимозависимость «я» и «ты».

В качестве репрезентативного примера Мори анализирует официально-вежливые формы в японском языке — так называемый *кэйго* (почтительный язык). Стиль *кэйго* предполагает изменение формы глагола в зависимости от того, какое положение занимает человек, передающий информацию по отношению к своему собеседнику или к третьему лицу, о котором идёт речь, и в какой ситуации они находятся. Таким образом, любое нейтральное суждение и отвлечённая информация приобретают дополнительное измерение человеческих отношений, включаются в контекст этих связей и обстоятельств. Именно этот стиль речи, столь естественный для японцев и плохо понятный иностранцам, согласно Мори, сформировался как непосредственное выражение «бинарных связей», содержания социальной структуры, и поэтому «использование стиля *кэйго* равнозначно жизни внутри общества» [Мори, 1993: 126].

Сопоставляя японский опыт с западным на основании этих лингвистических особенностей, Мори показывает, что японцам, в отличие от европейцев, очень трудно, если не невозможно, высказывать суждения от первого лица как абсолютно автономная личность [Мори, 1993: 132].

Развивая концепты «мира второго лица» и «бинарных связей», описывающие характерную для японцев контекстуальность субъекта, Мори рассматривает их затруднения при высказывании полноценных суждений от первого или третьего лица как недостаток, мешающий формированию автономного и независимого субъекта, аналогичного западному.

Рассматривая идеи Мори, исследователь японской мысли Ниситани подчёркивает их влияние на теории японской уникальности, в частности на такого яркого их представителя как Ямамото Ситихэй [Nishitani, 2016: 64], автора наделавшей много шума в период бума «японской исключительности» книги «Японцы и евреи», вышедшей под псевдонимом Исайи Бен-Дасана [Ben-Dasan, 1972]. При этом Ниситани отмечает сохраняющуюся устойчивость описываемых языковых особенностей, консервирующих соответствующие формы опыта [Nishitani, 2016: 65].

Другой современный японский ученый Хагихара, рассматривая философию опыта Мори Аримасы, уподобляет множество описываемых им бинарных связей, в которые включен каждый человек, сети, связывающей японский социум. В результате, по его мнению, исчезает ответственность отдельного человека [Хагихара, 1997: 10] Это замечание, на наш взгляд, помогает объяснить специфическую модальность суждений с превалированием оттенков случайности или возможности, выраженных на японском языке, в том числе используемых и в научном познании.

Концепция «опыта» Мори Аримасы в контексте японской мысли XX в.

Несмотря на то, что Мори Аримаса большую часть жизни жил и работал во Франции, он известен именно как японский философ, а его произведения изданы на японском языке и адресованы японскому читателю. В связи с этим закономерно определить его место в японском интеллектуальном пространстве и степень влияния на него современных мыслителей Страны восходящего солнца.

В самом начале книги Мори подчёркивает, что его понимание опыта отличается от концепта «чистого опыта» виднейшего мыслителя мирового уровня Нисиды Китаро (1870–1945), который в своей ранней книге «Исследование блага» рассматривает чистый опыт как непосредственный опыт до разделения на субъект и объект [Нисида 1965, 58].

Мори Аримаса демонстрирует более радикальный эмпиризм, рассматривая субъект и объект как две стороны единого опыта. Вместе с тем понимание опыта у обоих философов объединяет общий подход, рассматривающий его как единственную реальность, с одной стороны, и как неограниченный только индивидуальным опытом, индивидуальный и одновременно надындивидуальный, с другой.

Этот общий момент отличает понимание опыта японскими мыслителями от западных мыслителей (таких как Бергсон, Джеймс и Гуссерль), которые также придавали большое значение этой форме постижения реальности, но для которых опыт был опытом индивидуального сознания, противостоящего миру объективной реальности.

Вместе с тем описание характерных для японцев структур опыта как бинарных находится в той же парадигме, что и известная концепция «взаиморасположенности» (*айдагара*) или своего рода интерсубъективного поля другого выдающегося японского философа Вацудзи Тэцуро, утверждавшего, что «субъект, который противостоит объекту, имеет двойственную структуру и включает в себя взаимосвязи с другими» и что эти взаимосвязи предшествуют акту восприятия объекта [Вацудзи 1962, 33–34].

Когда Мори Аримаса говорит о своеобразии отношений в японском социуме, характеризуя его как «общество вертикальных связей», он явно репродуцирует идеи японского социолога Тиэ Наканэ (р. 1926), высказанные ею в книге «Отношения между людьми в вертикальном обществе» [см. Наканэ, 1967], ставшей одним из основных произведений, созданных в русле «теорий японской уникальности» (*нихондзинрон*) в 1960-х годах.

Таким образом, можно сделать заключение, что Мори сохранил прочную духовную связь с японской философской традицией и тем самым продемонстрировал её устойчивость и жизнеспособность даже в условиях инокультурной среды.

Некоторые выводы

Будучи убеждённым западником в своих компаративистских исследованиях, Мори выступает как человек, способный взглянуть и на западную, и на японскую культуры одновременно и изнутри, и снаружи. При этом в его анализе присутствуют элементы самокритики по отношению к собственной культуре. Тем не менее, разработка идей культурной укоренённости опыта сегодня приобретает новое звучание в свете новых исследований в сфере этноэпистемологии [Matsumoto, Ganeri, Goddard, 2020; Stich, Matsumoto, McCready, 2018], предоставляя аргументы в пользу эпистемологического плюрализма. Несомненно, анализ опыта Мори Аримасы позволяет говорить о вариативности восприятия реальности в различных культурно-исторических контекстах и о возможности различных способов и ракурсов её постижения, пространственной и временной динамике эпистемологической терминологии, несмотря на кажущуюся общность.

Делая опыт отправной точкой и главной задачей анализа, Мори Аримаса собственным примером демонстрирует значимость эмпирической формы получения знания для японской эпистемической культуры наряду с присущей ей специфичностью понимания опыта. Его лингвистические исследования структур родного языка, результатом которых стало создание запоминающегося образа «мира второго лица», очерчивают поле совместного коллективного опыта без чётко выраженного единичного автономного субъекта как основы познавательной деятельности.

Мори демонстрирует подход к познанию, при котором познающий ощущает себя частью познаваемой реальности, а не отстранён от неё, в результате чего познание становится самопознанием реальности.

Список литературы:

Ben-Dasan I. The Japanese and the Jews. — New York: Weatherhill, 1972. — XI, 193 p.

Epistemology for the Rest of the World / ed. Stich S., Mizumoto M., McCready E. — New York: Oxford University Press, 2018. — xviii, 295 p. https://doi.org/10.1093/oso/9780190865085.001.0001

Ethno-Epistemology: New Directions for Global Epistemology / ed. Mizumoto M., Ganeri J., Goddard C. — New York: Routledge, 2020. — 288 p. https://doi.org/10.4324/9781003037774

Mizuta M. Arimasa Mari's Concept of the Experience of 'Keiken': The Ultimate Reality and Meaning of a Japanese Christian // Ultimate Reality and Meaning. — 1998. — Vol. 21, № 2. — Pp. 106–115. https://doi.org/10.3138/uram.21.2.106

Morita M. Mori and Kierkegaard: Experience and Existence // Kierkegaard and Japanese Thought. — London: Palgrave Macmillan UK, 2008. — Pp. 201–218. https://doi.org/10.1057/9780230589827_12

Nishitani K. Understanding Japaneseness: a fresh look at Nipponjinron through Maternal-filial affection / ed. Sherrill M. — Lanham: Hamilton Books, 2016. — xvii, 250 p.

和辻哲郎. 風土 [Вацудзи Тэцуро. Климат]. // 和辻哲郎全集 [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро. Т. 8.]. — Токио: Иванами сётэн. 1962a. — С. 1-256.

和辻哲郎.倫理学 [Вацудзи Тэцуро. Этика]. Часть 1 // 和辻哲郎全集 [Полное собрание сочинений Вацудзи Тэцуро. Т. 10.]. — Токио: Иванами сётэн. 1962b. — 1-660 с.

森有正. 経験と思想 [Мори Аримаса. Опыт и мысль]. — Токио: Иванами сётэн, 1993. — 207 с.

中根千枝. タテ社会の人間関係: 単一社会の理論 [Наканэ Тиэ. Отношения между людьми в вертикальном обществе: теория единого общества]. Токио: Коданся, — 1967. 189 с.

西田幾多郎. 善の研究 [Нисида Китаро. Исследование блага] // 西田幾多集 [Полн. Собр.соч. Нисиды Китаро Т. 1.]. — Токио: Иванами сётэн, 1965. — С. 1–200.

萩原俊治. 森有正の「経験」[Хагихара Сюндзи. Понятие «опыт» у Мори Аримасы], 大阪府立大学紀要（人文・社会科学）[Вестник Осакского университета (Гуманитарные и общественные науки)]. — 1997. No. 45, с.7–15.

References:

Ben-Dasan, I. (1972) *The Japanese and the Jews.* New York: Weatherhill.

Hagihara, S. (1997) 'Mori Arimasa no "keiken" [The concept "experience" in the works of Arimasa Mori]', in *Ōsaka furitsu daigaku kiyō (jinbun shakai kagaku)* [Osaka University Departmental Bulletin Paper (Human and Social Sciences)]. Vol. 45, pp. 7–15. (In Japanese).

Mizumoto, M., Ganeri, J. and Goddard, C. (eds) (2020) *Ethno-Epistemology: New Directions for Global Epistemology.* New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003037774

Mizuta, M. (1998) 'Arimasa Mori's Concept of the Experience of "Keiken": The Ultimate Reality and Meaning of a Japanese Christian', *Ultimate Reality and Meaning,* 21(2), pp. 106–115. https://doi.org/10.3138/uram.21.2.106

Mori, A. (1993) *Keiken to shiso [Experience and Thought].* Tokyo: Iwanami Shoten. (In Japanese).

Morita, M. (2008) 'Mori and Kierkegaard: Experience and Existence', in *Kierkegaard and Japanese Thought.* London: Palgrave Macmillan UK, pp. 201–218. https://doi.org/10.1057/9780230589827_12 .

Nakane, Ch. (1967) *Tate shakai no ningen kankei: tan'itsu shakai riron [Human relations in a vertical society: A theory of a unilateral society].* Tokyo: Kōdansha. 189 p. (in Japanese).

Nishida, K. (1965) 'Zen no kenkyu [A Study of Good]', in *Nishida Kitaro zensyu [Complete Works of Nishida Kitaro. Vol. 1].* Tokyo: Iwanami shoten, pp. 1–200. (in Japanese).

Nishitani, K. (2016) *Understanding Japaneseness: a fresh look at Nipponjinron through Maternal-filial affection.* Edited by M. Sherrill. Lanham: Hamilton Books.

Stich, S., Mizumoto, M. and McCready, E. (eds) (2018) *Epistemology for the Rest of the World.* New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190865085.001.0001

Watsuji, T. (1962a) 'Fudo [Climat]', in *Watsuji Tetsuro zensyu [Complete Works of Watsuji Tetsuro. Vol. 8.].* Tokyo: Iwanami Shoten, pp. 1–256 (In Japanese).

Watsuji, T. (1962b) 'Rinrigaku [Ethics]'. Part 1, in *Watsuji Tetsuro zensyu [Complete Works of Watsuji Tetsuro Vol. 10.]*. Tokyo: Iwanami Shoten, pp. 1–660. (In Japanese).

Информация об авторе

Любовь Борисовна Карелова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Liubov B. Karelova — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 01.10.2021; одобрена после рецензирования 30.10.2021; принята к публикации 08.11.2021.

The article was submitted 01.10.2021; approved after reviewing 30.10.2021; accepted for publication 08.11.2021.

Исследовательская статья
УДК 22.06 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-158-171

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В СФЕРЕ КОНФЕССИОНАЛЬНО-ПРАВОВЫХ ОТНОШЕНИЙ (МОМЕНТЫ ОБЩЕГО И ОСОБЕННОГО В РОССИИ И ЯПОНИИ)

Санами Такахаси[1], **Евгений Игоревич Аринин**[2], **Ирина Владимировна Погодина**[3]

[1] Государственный Университет Кюсю, Фукуока, Япония
takahashi.sanami.003@m.kyushu-u.ac.jp https://orcid.org/0000-0001-6584-6937
[2,3] Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, Россия
[2] eiarinin@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-6206-8452
[3] ipogodina@vlsu.ru https://orcid.org/0000-0002-5200-5423

Аннотация. Проблема интерпретации таких феноменов культуры, как «конфессия» и «межкультурная коммуникация», а также изучение семантического облака, сопровождающего соответствующие понятия, сохраняет свою актуальность в современном научном знании. В статье даётся анализ денотаций и коннотаций, связанных с терминами «конфессия» и «межкультурная коммуникация» в русском и японском социокультурных контекстах с позиций нового исследовательского дискурса «глокального» религиоведения, фокусирующегося на «вернакулярных» особенностях религиозности в России и Японии. Методология Case-study, включающая описание и анализ соотношения разных точек зрения на избранные религиоведческие концепты, позволяет корректировать теоретический уровень понимания проблем в соответствии с многообразием фактических коммуникативных практик. Рассмотрены сложность и драматизм коммуникации «своих» и «других» на материалах, взятых из сфер истории, массмедиа и академических институций, где «внешнее» и «внутреннее» конкретных сообществ в локальных исторических обстоятельствах может не только радикально меняться, но и специально маркироваться, вплоть до стигматизации той или иной позиции как «неправды» и «беззакония». Описаны два основных типа взаимодействия культур. Первый («этноцентризм» в терминологии М. Беннета) постулирует «непереводимость» утверждений «других», их «замкнутость», что порождает стремление уничтожить «чуждое». Второй («этнорелятивизм») фокусируется на их «открытости» и «родственности», предполагает стремление взглянуть на ре-

© Такахаси С., Аринин Е.И., Погодина И.В., 2021

альность глазами другой стороны, расширив свои возможности и приняв разнообразие, что позволяет начать «диалог». «Обычное», как и «странное», выступают при этом как две перспективы оценки любой «самобытности» в качестве некоторого «единства», где позитивное, как и негативное, призвано способствовать достижению понимания. Феномен «единства» как «сходства неразличимого», с одной стороны, и, с другой, как системного «единства многоразличного», рассматривается в контексте дистанцирования «экстралингвистических» социальных фактов от обозначающих их терминов, показав последние как особенные «воображенные единства» и описания «аутопойетических систем».

Ключевые слова: аутопойезис, дискурс, Россия, Япония, конфессия, межкультурная коммуникация, религиоведение, религиозность «вернакулярная»

Благодарности: Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 21-011-44195

Для цитирования: Такахаси С., Аринин Е.И., Погодина И.В. Межкультурная коммуникация в сфере конфессионально-правовых отношений (моменты общего и особенного в России и Японии) // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 158–171. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-158-171

Research article

INTERCULTURAL COMMUNICATION IN CONFESSIONAL LEGAL RELATIONS (COMMON AND PARTICULAR IN RUSSIA AND JAPAN)

Sanami Takahashi[1], **Evgeny I. Arinin**[2], **Irina V. Pogodina**[3]

[1] Kyushu State University, Fukuoka, Japan
takahashi.sanami.003@m.kyushu-u.ac.jp https://orcid.org/0000-0001-6584-6937
[2,3] Vladimir State University, Vladimir, Russia
[2] eiarinin@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-6206-8452
[3] ipogodina@vlsu.ru https://orcid.org/0000-0002-5200-5423

Abstract. The study of particularities of regional cross-country images of *confession* and *intercultural communication* as well as the semantic image surrounding these concepts is vital in today's social life. The article analyzes denotations and connotations of the terms *confession* and *intercultural communication* in the Russian and Japanese sociocultural contexts from the point of view of a new research discourse — *glocal* religious studies with the focus on vernacular specifics of religiosity in Russia and Japan. The case study methodology includes description and analysis of how various views on certain aspects of religiosity correlate. It makes possible to adjust the theoretical understanding of the problem and weigh it against the variety of real-life communicational practices. The article investigates the complexity and dramatism of communication between members of the *in-group* and others. The study bases on the materials from the history, media and academic discourses where in the *internal* and *external* of particular communities in the given historic circumstances may not only vary significantly, but also be intentionally marked to divide one from the other. Sometimes this demarcation takes a form of stigmatization that label one's perspective as *not-true* or *lawless*. The paper describes two major types of culture: the first one (*ethnocentrism* in terms suggested by M. Bennet) derives from the idea that *other's* statements are *sealed* and cannot be translated thus must be destroyed. The second type — *ethnorelativism* — comes from the idea of *affinity* and *open-*

ness. It is presumed that taking one a different perspective and accepting diversity is empowering and gives start to an intercultural dialogue. *Common* and *particular* are the two basic viewpoints on any identity, when both positive and negative promotes understanding. The phenomenon of *unity* as *similarity of indistinguishable* (like grains of sand) on the one hand, and *systemic unity of the different* (like people) on the other hand, are considered within the framework of distancing extralinguistic social facts from the term that stand for them. The latter shown as special i*maginary unities* and descriptions of autopoietic systems.

Keywords: autopoiesis, discourse, Russia, Japan, confession, intercultural communication, religious studies, *vernacular* religiosity

Acknowledgements: the research was carried out with the financial support of the RFBR, within the framework of project № 21-011-44195

For citation: Takahashi, S., Arinin, E. I., Pogodina, I. V. (2021) 'Intercultural Communication in Confessional Legal Relations (Common and Particular in Russia and Japan)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 158–171. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-158-171

Введение

Межкультурная коммуникация стала сегодня повседневной реальностью, в том числе и для авторов этого текста, представляющих академические сообщества России и Японии. Мы участвовали в ряде совместных проектов, начиная с XIXth IAHR World Congress (Tokyo, 2005), что дало благоприятную почву для переосмысления сложившихся этнокультурных стереотипов, тем более, что «мягкая сила» Японии, интерпретируемая как уникальность её языка и культуры, стала сегодня предметом пристального внимания среди специалистов разных профилей [Otmazgin, 2021, Nakano, Zhu, 2020, Winkler, 2019, Япония XXI Nova, 2020; Быкова, 2020; Чугров, 2015].

Описание и анализ разных точек зрения на избранные для исследования концепты опирается на методологию Case-study, позволяющую постоянно корректировать ту или иную теорию сквозь призму и многообразие коммуникативных практик, в том числе и в религиоведении.

Сегодня коммуникация осуществляется на разных языках. Наш анализ опирается на ряд *примеров* региональных образов понятия «конфессия», заимствованных из академического электронного ресурса «Национальный корпус русского языка» (далее — НКРЯ), поисковых систем (Яндекс и Google) и нескольких языковых версий Википедии (далее — «Вики»), ставшей сегодня глобальным справочником, способствующим до известных пределов межкультурной коммуникации. Концепты, почерпнутые из этих материалов, соотнесены с терминологией специализированных академических изданий.

При этом коммуникацию между разными языковыми культурами мы будет отличать от коммуникации в одной языковой среде, где, тем не менее, могут формироваться группы, которые относят друг друга к разным и порой предельно враждебным и «чуждым» субкультурам (к примеру, «элиты»/«псевдоэлиты» и т.п.). Так, к примеру, до настоящего времени внимание исследователей привлекает тот беспрецедентный исторический факт, что весной 1169 г. Андреем Боголюбским (ок. 1111–1174) был организован военный поход группы князей на Киев, закончившийся сожжением города, разграблением Софийского храма и других «обителей Божиих». Однако владимирский летописец описал эту акцию как «Божию кару» за грехи киевлян и «митрополичю неправду»[1]. Этот пример (далее: «К-1169») ярко демонстрирует

[1] Лаврентьевская летопись. Полное собрание русских летописей. Том 1. 2-е изд. — Москва, Яз. славян. культуры, 2001. — С. 354.

всю сложность и драматизм коммуникации «своих» и «других».

1. Концепты «конфессия» и «межкультурная коммуникация»

Концепт «**конфессия**»[2], эксплицитно сложившийся в Европе как обозначение «братства единоверцев», имплицитно может применяться к социальным объединениям других эпох, культур и традиций, выступая как наименование любой «религиозной юрисдикции» («культового объединения», «религиозной группы» и т.п.). Так, «конфессией» могут именовать православие в России, как, к примеру, на специализированном сайте «Правмир», где утверждается, что «православие — это не отдельная религия, а конфессия христианства»[3]. В Японии, напротив, синто как привило не относят к рубрике «конфессия», но описывают в качестве специальной категории «национальная религия»[4] (как это представлено на сайте посольства Японии в России). Исследователи синто в России обращают внимание: сам факт именования некоторых социальных феноменов одним термином предполагает необходимость «увидеть описываемый феномен как единство»; однако в отношении синто сделать это «довольно затруднительно, а может быть, и принципиально невозможно» [Ермакова, 2020: 35].

Противопоставление «единства» и «множественности» здесь — не что иное, как два полюса оценки любой «самобытности» [Коробейникова, 2018; Симония, Торкунов, 2015]. Новые идеи путей воспитания «межкультурной компетенции» [Ивано, 2018] дополняются при этом уточнением рамок, в которых сегодня действуют реальные формы культурного разнообразия; среди таких рамок выделяются «постмультикультурализм» [Куропятник, Куропятник, 2018] и «гибридная глобализация» [Коробейникова, Водопьянова, 2019]. По нашим наблюдениям, идея культурного разнообразия остаётся аксиомой наиболее перспективных с нашей точки зрения теоретических моделей межкультурной коммуникации. Эта аксиома культурной антропологии по-новому проявляет себя в условиях современного общества, где апория «самобытного» как «уникального» ставит вопрос о неповторимости не только каждой культуры, но и каждого индивида [Tamaki, 2019; Шарков, Якушина, 2020; Родичева, Новикова, 2019]. Неустранимые спонтанность, сложность и динамизм внутреннего мира личности описывается сегодня в том числе в терминах перспективной концепции «вернакулярных» форм религиозности[5] [Illman, Czimbalmos, 2020; Gatling, 2020]. Как известно, термин «вернакулярная религия» (Vernacular Religion) предложил фольклорист Л. Примиано (1957–2021) [Primiano, 1995: 37]. Близкую проблематику исследовал К. Гинзбург [Ginzburg, 1976]; в российской науке аналогичные идеи развивали М.М. Бахтин, А.Я. Гуревич, А.А. Панченко. Как отмечает О.Б. Христофорова, «в современной гуманитарной науке большое значение придается изучению ... тех символических “систем координат”, которые определяют повседневную жизнь людей», при этом «термин “вернакулярный”... оказался востребованным прежде всего потому, что выводит изучение повседневного поведения и мышления людей за пределы оппозиций “народное/учёное”, “официальное/неофициальное”, “каноническое/неканоническое” и т.п., подчас излишне жёстко членящих живую ткань действительности и тем самым огра-

[2] Согласно «Вики», феномен «конфессионализма» сформировался в Европе эпохи Реформации (1517 – 1648), когда началась институционализация и юридическое оформление особых «христианских братств» как «Церквей», дистанцировавшихся друг от друга с помощью «Омологий» (theology, θεολογία, теологија, богословље и т.п.) и особых практик нормативного «благочестия».

[3] Православие // Правмир. — 2014. — 7 фев. — URL: https://www.pravmir.ru/pravoslavie/

[4] Культура — Религия — Синто // Посольство Японии в России. — 2017. — 16 мар. — URL: https://www.ru.emb-japan.go.jp/itpr_ru/shinto.html

[5] Гришаева Е.И. Вернакулярная религия // Энциклопедический словарь социологии религии. — Санкт-Петербург, 2017. — С. 42–43.

ничивающих возможности научного анализа» [Христофорова, 2016: 259].

Концепт «**межкультурная коммуникация**» встречается в базе данных НКРЯ только в 2-х документах, начиная с 2002 г., тогда как в «Вики» он представлен в статьях на 29 языках; а в «живом языке» таких поисковых систем, как Яндекс и Google, соответственно в 5000 и 575 000 текстах. Русскоязычная версия «Вики» даёт синонимы «cross-cultural communication» и «intercultural communication», тогда как в английской и японской версиях эти термины разделяются (при этом первый относится больше к проектам, фокусирующимся на сравнительном анализе культур, тогда как второй предполагает выстраивание «мостов» в практической деятельности международников, например дипломатов и переводчиков).

Наш текст фокусируется на некоторых важных аспектах сферы конфессионально-правовых отношений, где, как принято в семиотических исследованиях, мы будем различать знаки (слова), их денотаты и коннотаты, которые образуют языки первого и второго порядка. Языки первого порядка (Я1) выступают как средства «живой» и «естественной» коммуникации (межличностной коммуникации, «interpersonal communication»), то есть непосредственного общения «лицом-к-лицу» или «реакции-на-реакцию» в современном интернете (блоги, комментарии и т.п.). Языки второго порядка (Я2) выступают как средства «книжной», «высокой» или «научной» коммуникации, стремясь выразить универсальную точку зрения на определённый феномен с позиций некоторого «абсолюта» («grand theory» и т.п.).

2. Религиоведческие аспекты российской сферы конфессионально-правовых отношений

Исторически в российской культуре первые формы Я2 эксплицитно оформляются с X в., когда возникает книжная субкультура, а военные элиты династии Рюриковичей (князь и дружина), согласно летописям, принимают в 988 г. универсальное «благочестие» («правовѣрные», «православные» нормы) элит «ἡ Μεγάλητοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία» («Великой Церкви Христовой») как части глобального братства «Pax Christiana». С этого времени начинается создание книжных памятников, где утверждается новый Я2, делящий население на «другов» и «недругов». «Други» — сторонники «вѣры» как «закона» («истины») княжеской элиты, противопоставляемые различным «чужакам», которые понимались различно. Князья развивали межкультурную коммуникацию в ходе междинастических браков и торговли, тогда как церковные элиты разрабатывали идеи активного дистанцирования от «невѣрных» («еретиков», «язычников» и т.п.).

Термин «сфера конфессионально-правовых отношений» нуждается в необходимом уточнении, поскольку сам социальный феномен «конфессия», обозначаемый соответствующим словом, присутствующим, по данным НКРЯ, в русском языке только с XX в. (1922) в качестве транслитерации немецкого термина «Konfession» (который, согласно «Вики», на представленных там 33 языках может обозначаться как «religious denomination», «канфесія», «релігійна деномінація» и т.п.). Для истории Европы и США все эти слова обозначают юридически признанные властями в том или ином государстве феномены самоопределяющихся социальных «единств», общностей (начиная с «парикий», «экклесий» и т.п.). Все они, описывая себя как «единство своих» (самоуправляющаяся юрисдикция), стремятся устанавливать собственное понимание отношений с высшим началом бытия (Богом, Правдой, Законом, Небом и т.п.), дистанцируясь от других юрисдикций. Интересна политическая проекция этих «единств».

В японской «Вики» слову «конфессия» соответствует иероглиф «教派, «kyōha», который означает 1) субгруппу внутри религиозной организации, воспринимающейся как одна религия (синоним «деноминации»); 2) особые группы последователей синтоизма; 3) особые группы последователей собственно «христианских конфессий». В истории Японии термин «kyōha» стал применяться для обозначения религиозных сообществ в эпоху Мэйдзи

(1868 – 1912) и «вестернизации» официальной лексики, при этом буддизм описывался особым синонимом «宗派, shūha», как в СМИ и «Вики», которые, к примеру, описывают суннитов и шиитов как «shūha» ислама.

Следовательно, можно выделить два типа понимания денотатов слова «конфессия», которые, с одной стороны, эксплицитно связаны именно с христианским и европейским контекстом, но, с другой, получили в Новое время более широкое кроскультурное значение (которое, как мы полагаем, присутствует и в других традициях, в частности японской). Первый связан с упоминавшимся ранее утверждением, что «православие — это не отдельная религия, а конфессия христианства», т.е. термин «православие» обозначает особый вид родовой общности «христианство». Второй связан с пониманием отношений дистанцирующихся групп последователей одной традиции, к примеру, православия и старообрядчества как специфических «единств», каждое из которых не считает себя родственным с другим.

В таком контексте важно обратиться к глубинному уровню значений термина «конфессия», который не сводится только к эксплицитной локальной форме некоторого «вероисповедального единства», возникшего в определённое время в определённом месте (поствестфальской Европе), но выражает фундаментальное стремление человека устанавливать своё собственное понимание подлинных отношений с миром «незримого» («неизвестного», «тайного» и т.п.). В разных культурах эта таинственная область получала особенные наименования — Ζεύς, Iuppiter, יהוה, Θεός, Deus, Τριάς, Trinitas, Бог и т.п.

Исследователи отмечают, что в японской культуре нет специального термина, обозначающего «Бога», «божеств» или «нечто божественное» в европейском смысле. Термин «ками» (神), который в русской «Вики» описан как «духовная сущность, бог», является предельно многозначным, вплоть до парадоксальных для европейской культуры утверждений, что «на уровне самосознания человек считает себя неверующим», тогда как «на уровне поведения... он демонстрирует приверженность синто-буддистским обрядовым традициям и установлениям» [Ермакова, 2020: 36]. Вместе с тем, Япония может быть описана именно как «страна богов/ками» (神国). Эта точка зрения дистанцируется от выражения «страна Будды»: согласно Н.Н. Трубниковой, элиты японского общества в определённые периоды считали, что «основной задачей святилищ “родных богов” и буддийских храмов было поддержание должного хода вещей средствами обряда, “защита страны”, тинго кокка», при этом иногда «ками мыслятся как исконно японские боги и противопоставляются иноземным буддам, бодхисаттвам и прочим существам, чтимым в буддизме»; в других случаях «боги ками, предки государева рода и знатнейших чиновных родов, нередко выступают в одном ряду с иноземными божествами» [Трубникова, 2012: 86].

Сходная многозначность характерна и для европейской культуры в последние 500 лет, где утвердился критерий «допущенности государством», который стал разделительным маркером «конфессии» («вероисповедания») и «религии» как таковой, дистанцируемой со времен Цицерона (Marcus Tullius Cicero, 106–43 гг. до н. э.) как «закон» от «суеверия» (superstitio), включавшего «магию» («колдовство») и т.п. «предрассудки» («беззакония») [Аринин, Маркова, Такахаси, 2019: 171].

Исторически в латинской культуре термин «confessio» обозначал как древнюю практику собственно «исповеди» (христианского таинства) перед Богом как Высшим Судьей, так и античные дохристианские практики «признания», которое делал обвиняемый в ходе обычного судебного разбирательства, «сознаваясь» в совершённом проступке. Сегодня термин «конфессия» обозначает во многих российских изданиях группу сходных сообществ, собирательно объединяемых т.н. «конфессионимами» («православие», «лютеранство», «старообрядчество» и т.п.). В таком контексте очевидно, что необходима разработка корректного категориального аппарата в интерпретации разных типов религиозных сообществ. Это важно не только в академическом плане, но также в

юридическом и этическом контекстах, поскольку позволяет избежать оскорбления религиозных чувств сограждан и обострений конфликтов в межконфессиональных отношениях.

Конфессиональное издание РПЦ «Православная энциклопедия» отмечает, что существует объективное различие между разными типами тех общностей, которые собирательно относят к категории «конфессия». Здесь описывается термин «конфессия» (далее в цитате: К.) на своём Я2 как обозначение сообществ, характеризующихся появлением особенностей «в результате разделений общин верующих», лежащих «в вероучительной области», отличаемых от разрыва «евхаристического общения вследствие раскола», обращая внимание и на то, что «в практике ... РПЦ, различают К. и секты», которые, в свою очередь «следует отличать также от деноминаций»[6].

3. Религиоведческие аспекты японской сферы конфессионально-правовых отношений

История Японии знает несколько периодов, когда власти законодательно устанавливали и изменяли формы «религии» элит и народа страны, известные в России под названиями «синто», «буддизм» и «конфуцианство» (при этом «даосизм» японцы считают не «религией», а философским учением, распространившимся среди элиты и оказавшим влияние на культуру и этику, хотя в российских изданиях можно встретить упоминание о нём как о «религии»[7].

Как известно, современное положение дел в Японии утвердилось после Второй мировой войны, когда была принята новая Конституция (日本国憲法, 1947), которая гарантировала основные права человека, включая «свободу вероисповедания» и «отделение государства от религий» (信教の自由と政教分離). В статье 20 сказано, что «свобода религии гарантируется для всех», а «государство и его органы должны воздерживаться от проведения религиозного обучения и какой-либо религиозной деятельности»[8]. Статья 19 гарантирует, что «свобода мысли и совести не должна нарушаться» (思想及び良心の自由). Все эти позиции, тем не менее, не содержат термина «религии» (宗教), сохраняющего в японском языке, как и в других, сложную и противоречивую семантику. После Второй мировой войны была отменена существовавшая ранее система «государственного синтоизма» (国家神道, 1868 – 1946). Новый закон о религиозных корпорациях как юридических лицах (宗教法人法, 1951) сменил довоенный закон о религиозных общинах (宗教団体法, 1939), перечень которых не включал в себя синтоизм, наделявшийся тогда особым разделительным статусом в качестве государственного института общих для всех церемониалов, ритуалов и моральных норм. Закон 1951 г. зафиксировал современный правовой статус религиозных групп как самоуправляющихся сообществ, включая правила их признания и контроля со стороны государства, возможность владеть храмами и т.п. и запрещая при этом государственным органам вмешиваться в дела отправления служб и другие религиозные практики.

В июле 1952 г., сразу после обретения независимости, японское правительство учредило Агентство общественной безопасности и расследований (公安調査庁, АОБР) и приняло новый закон «о предотвращении подрывной деятельности» (破壊活動防止法, ППД). Закон установил 1) административные меры, позволяющие контролировать и регулировать деятель-

---

[6] Цыпин Владислав Прот., Конфессия // Православная Энциклопедия. Т. 37. — Москва: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2015. —С. 471.

[7] Так, в справочном религиоведческом издании отмечено, что слово «даосизм» выступает как «термин европейской науки, обозначающий одно из главных направлений китайской философии и традиционную религию Китая». Торчинов Е.А., Филонов С.В. Даосизм // Энциклопедия религий. — Москва: Академический проект, 2008. — С. 347.

[8] Конституция Японии // Юридическое агентство Legal NS Пермь. — URL: https://legalns.com/download/books/cons/japan.pdf

ность организаций, ведущих террористическую подрывную деятельность именно как организованную активность; 2) наказания за террористическую подрывную деятельность, тем самым способствуя обеспечению общественной безопасности[9]. Целью закона было предотвращение потенциально возможных террористических атак в условиях начала «холодной войны» с СССР и набиравших влияние в США идей Д. Маккарти (Joseph Raymond McCarthy, 1908–1957). В этот период началось преследование политических групп, включая т.н. «Red Purge» («Красная чистка») и массовые увольнения сочувствующих компартии со стороны представителей локального «маккартизма»[10].

Главной частью этого закона стало установление ряда административных норм (включая ликвидацию «подрывных объединений»); нормы эти, однако, никогда не применялись на практике. При этом статья 2 специально подчёркивала, что «в связи с тем, что этот Закон имеет серьёзное отношение к основным правам человека, он должен применяться только в минимальной степени, необходимой для обеспечения общественной безопасности, и ни при каких обстоятельствах не подлежит расширенному толкованию», дабы не перейти «в отклонение от предписанных полномочий для необоснованного ограничения свободы мысли и вероисповедания или любых других свобод или прав граждан, гарантированных Конституцией Японии»[11].

Общественная полемика вокруг этих нормативных положений началась после резонансной химической атаки 20 марта 1995 г. в токийском метрополитене, совершённой последователями группы «Аум Синрикё» (организация запрещена на территории Российской Федерации) (オウム真理教, далее — «АС»), т.н. «японского апокалиптического культа», основанного в 1984 г. Мацумото Тидзуо (松本智津夫, 1955–2018), принявшего в 1986 г. имя Сёко Асахара (麻原彰晃). Эта акция унесла жизни 13 человек, пострадали около 6000. АОБР начало расследование деятельности «АС» на основании норм ППД, однако последние так и не были применены к ней как особой организации. «АС» была зарегистрирована в Токио в 1989 г., распространившись в ряде других стран мира, включая Россию. 30 октября 1995 г. Окружной суд Токио лишил её статуса религиозного юридического лица и конфисковал её собственность, что было поддержано Верховным судом Токио 19 декабря того же года и, наконец, Верховным судом Японии 31 января 1996 г. В 1999 г. парламент принял специальный «Закон о контроле за группами, совершающими акты неизбирательных массовых убийств» (無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律, сокращённо — «новый закон АС»).

В «Вики» статьи о «АС» представлены на 40 языках, а само сообщество, хотя его руководство первоначально и отрицало свою причастность к инциденту, было запрещено в ряде стран мира, включая и Россию (1995), попав в категорию «proscribed terrorist organizations» («запрещённые террористические организации»)[12]. Расследование длилось до 2004 г., а большинство приверженцев «АС» в Японии (около 10 000), согласно их заявлениям не знали о готовящемся теракте и не участвовали в нём. Сохранившееся сообщество последователей Асахары с 2000 г. отказалось от дискредитированного названия, приняв наименование «Алеф» («アレフ») и изменив ряд положений своего учения. Они, стремясь выйти из-под контроля норм «нового закона АС», публично принесли извинения семьям жертв, основав специальный компенсационный фонд для выплат пострадавшим в трагедии, хотя в их иерархии сохраняют влияние члены бывшего руководства и семьи Асахары, почитатели его культа. В 2007 г. от этого сообщества отделилась группа «Круг света радуги» (ひか

[9] ППД // Wikisource. — URL: https://en.wikisource.org/wiki/Subversive_Activities_Prevention_Act
[10] Red Purge // Wikipedia. — URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Red_Purge
[11] ППД.
[12] Скандал вокруг секты «Аум Синрике» // Коммерсантъ. — 1995. — 25 мар. — URL: https://www.kommersant.ru/doc/105200#id2118238

りの輪, «КСР»), публично отказавшаяся от почитания Асахары.

В «Вики» есть статьи «Религиозно-политический экстремизм» (только на русском) и «Религиозный экстремизм» (на русском, узбекском и украинском), а термин «Религиозные террористические организации» отсутствует вообще, обозначая только особую собирательную «категорию», включающую в себя ряд статей, в том числе и о «АС». Это отражает глобальную ситуацию, где, как хорошо известно, сообщества, предельно негативно именуемые в одних случаях «экстремистскими» и «террористическими», в других могут принципиально позитивно квалифицироваться как «борцы за народное освобождение», — как, к примеру, описывались «народовольцы» («Народная воля», 1879–1887) в Российской империи и СССР. В японском законодательстве юридический термин «религиозная организация» (宗教団体), как и в международном праве, принято дистанцировать от таких публицистических терминов, как «cult» или «секта», наделённых негативными коннотациями. Предельное число отрицательных маркировок представлено в статье об «АС» на сайте русской версии «Вики», где это сообщество описано как «неорелигиозная», «синкретическая», «милленаристская», «террористическая», «экстремистская», «тоталитарная», «деструктивная секта» и «псевдобуддийское новое религиозное движение».

Английская «Вики» характеризует «АС» как «Japanese doomsday cult» («японский культ судного дня») и «terrorist organization»; немецкая, ссылаясь на терминологию массмедиа, как «Aum-Sekte», а японская — как «новое религиозное движение» (新興宗教, Shinkou Shūkyō, НРД). Этот термин распространился в японском языке после Второй мировой войны, приобретая по мере роста числа новых религиозных движений и их приверженцев в 1960-е – 1970-е гг. негативные коннотации. Наряду с ним в академической и медийной среде распространилось более нейтральное выражение 新宗教 (Shin Shūkyō), дистанцирующееся от «презрительной» семантики. В повседневном общении и сегодня больше используется Shinkou Shukyo[13].

В современном японском обществе вторгаться в сферу личных убеждений и верований считается бестактным и неэтичным, особенно — путём полицейского контроля. Вместе с тем, после публичного судебного разбирательства над «АС» и дочерними сообществами, Верховный суд Токио объявил в январе 2015 г., что обе группы («Алеф» и «Круг света радуги») будут находиться под наблюдением ещё три года. Окружной суд Токио в 2017 г. отменил расширенный надзор за «КСР» после судебных исков со стороны приверженцев этой группы, но продолжал держать «Алеф» под наблюдением. Правительство обжаловало отмену, а в феврале 2019 г. Верховный суд Токио отменил упомянутое решение суда низшей инстанции, возобновив наблюдение, сославшись на отсутствие серьёзных изменений между «АС» и «КСР». АОБР совместно с полицией до настоящего времени держит эти организации под особым надзором.

Для российских авторов иногда представляется странным то, что в Японии на уровне массового сознания сохраняется культурная память о 250-летних преследованиях христиан как «邪宗門» (Jyashūmon, «дурное, варварское учение»), хотя первые христиане (миссионеры ордена Societas Jesu) прибыли в страну в XVI в., но, вмешавшись в политические противостояния того времени, вызвали охранительную реакцию властей, запрет «учения» и закрытие страны до второй половины XIX в. [Mullins, 1998: 2].

Сегодня христианами всех конфессий является около 1 % населения, которые, включая «вернакулярные» формы христианства, оказали большое влияние на японское общество, несмотря на свою малочисленность[14]. Так, под влиянием Кандзо

[13] コメントの追加 [沙奈美1]: Yoshitaka Inoue ed., "Encyclopedia Of New Religious Movements (Reduced edition)" Tokyo: Kobundo, 1994, 2-5. 井上, 順孝ほか編『縮刷版 新宗教辞典』（光文堂、1994）、2–5 頁。P. 2–5].

[14] Гришаева Е.И. Вернакулярная религия // Энциклопедический словарь социологии религии. — Санкт-Петербург: Платоновское философское о-во, 2017. — С. 42–43.

Утимура (内村鑑三、1861–1930), основателя ставшего очень известным «бесцерковного движения» (無教会主義), находились президенты Токийского университета экономист Тадао Янайхара (矢内原忠雄, 1893–1961) и политолог Шигеру Намбара (南原繁, 1889–1974), многие другие выдающиеся учёные и мыслители [Mullins, 1998]. Исследователи отмечают и роль влиятельных в стране, т.н. «mission school» (ミッションスクール), то есть университетов с христианской базой, составляющих около 11% от всех высших учебных заведений [Fujiwara, 2005: 356-357].

Японское православное сообщество сформировалось во второй половине XIX в. под влиянием талантливой проповеди Николая Японского (И.Д. Касаткин, 1836–1912), по словам которого первоначально «японцы смотрели на иностранцев, как на зверей, а на христианство — как на злодейскую секту, к которой могут принадлежать только преступники...»[15]. Первым обращённым оказался Павел Савабэ Такума (沢辺 琢磨, 1834–1913), бывший самурай, который, будучи убеждённым в том, что все иностранцы являются погубителями страны, пришёл к будущему святителю Николаю, чтобы его убить, однако тот начал беседу и в результате крестил гостя, отметив, что «только помощь Божия спасла меня тогда от неминуемой смерти» и он «спасся только чудом», поскольку «в душе Савабэ произошёл неожиданный переворот»[16]. В результате его харизмы и самоотверженного служения до конца XIX в. Японская православная церковь (日本ハリストス正教会, далее — ЯПЦ), стала насчитывать 26 000 человек, что составило 20% от всего христианского населения страны [Суханова, 2013: 21].

Само имя «Николай» как «Никорай-до» («храм Николая», ニコライ堂) стало народным обозначением Собора Воскресения Христова (東京復活大聖堂) в Токио, места его расположения и самого учения. Однако после смерти святителя Николая на японскую церковь выпали многократные испытания. В те годы ЯПЦ ещё не имела финансовой базы внутри страны, церковь поддерживалась только пожертвованиями из России, которые закончились после октября 1917 г., в период формирования новой религиозной политики в Советской России. В 1923 г. произошло сильное землетрясение в Токио, в результате которого «храм Николая» серьёзно пострадал. В дальнейшем по мере того, как японская власть усилила систему государственного синтоизма, христианские общины оказались под строгим наблюдением государства, а митрополит Сергий (Тихомиров, 1871–1945), преемник и сподвижник Николая Японского, был вынужден уйти на покой. В 1945 г. он был арестован по подозрению в шпионаже в пользу СССР и подвергнут пытками, подорвавшим его здоровье и приведшим к кончине вскоре после освобождения. Окончание войны сопровождалось конфликтами внутри ЯПЦ, вызванными противостоянием между Московской патриархией и Митрополией северной Америки (Orthodox Church in America), в результате которых было потеряно значительное число верующих. ЯПЦ в 1970 г. получила автономию вместе с Американской Церковью (в статусе автокефалии). По данным японского агентства культурных дел 2020 г., число последователей ЯПЦ насчитывает 9468 человек, а священнослужителей — 25 (все японские граждане)[17]. В последнее время в общинах ЯПЦ собираются не только верующие, наследовавшие традицию от своих православных родителей или граждан иного (русского, украинского, белорусского, румынского и т.д.) происхождения, но и переходившие из других конфессий. В этом смысле ЯПЦ ста-

[15] Касаткин И.Д. арх. яп. Николай. Избранные ученые труды святителя Николая архиепископа Японского. — Москва: Правосл. Св.-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006. — С. 6.

[16] Страгородский И.Н. архим. Сергий. По Японии: (Записки миссионера). — Москва: Крутиц. патриаршее подворье, 1998. — С. 195–196.

[17] 文化庁編、宗教年鑑〈令和2 年度版〉 — URL: https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/pdf/r02nenkan.pdf

ла сообществом, где контактируют самые разные национальности, традиции и конфессиональные «бэкграунды».

Выводы.

Термин «конфессия» как обозначение особого самоопределяющегося («аутопойетического») социального феномена и определённого «единства», нуждается в уточнении с позиций идущего из античной традиции различения «общности» как «сходства неразличимого» (однородности), с одной стороны, и, с другой, как «организма многоразличных частей» (живого и системного целого). Востоковедение и особенно японистика (японоведение) дают богатый и содержательный материал, позволяющий переосмысливать европоцентризм распространённых в массмедиа, религиоведческой и конфессиональной литературе представлений, редуцирующих сложный и многоплановый внутренний мир индивида к тем или иным воображённым схемам и стереотипам. Межкультурная коммуникация является необходимой частью современной социальной жизни, требуя постоянного возвращения к анализу денотаций и коннотаций, в том числе в русском и японском социокультурных контекстах, базовых терминов с позиций «глокального» религиоведения, признающего неустранимую «вернакулярность» любой личной религиозности, т.е. того, что индивидуальное отношение с «миром неизвестного» всегда богаче нормативных образцов, формируемых конфессиями и политическими проектами.

Список литературы:

Аринин Е. И., Маркова Н.М., Такахаси С. Термин «религия» в контексте «глокального» подхода к межкультурной коммуникации в России и Японии // Концепт: философия, религия, культура. — 2019. — № 4. — С. 164–177. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-4-12-164-177

Быкова С.А. Культура народов России и Японии в пособии по устному переводу // Японский язык в вузе: актуальные проблемы преподавания. Материалы международной научно-методической конференции. — Москва: Ключ-С, 2020. — С. 52–59.

Ермакова Л.М. Когда раскрылись Небо и Земля: Миф, ритуал, поэзия ранней Японии. Т.1. Исследования. — Москва: Наука, 2020. — 438, [1] с.

Ивано М. Воспитание межкультурной компетенции как цель высшего образования: актуальность программы «Глобализация Японии» в Префектурном университете Ямагути // Ярославский педагогический вестник. — 2018. — № 5. — С. 392–398. https://doi.org/10.24411/1813-145X-2018-10190

Коробейникова Л.А. Глобализация в контексте культурного разнообразия // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. — 2018. — № 30. — С. 73–80. https://doi.org/10.17223/22220836/30/8

Коробейникова Л.А., Водопьянова Е.В. Гибридная глобализация: идеи и концепции // Вестник Томского государственного университета. — 2019. — № 447. — С. 83–87.

Куропятник А., Куропятник М. Постмультикультурализм и культурное разнообразие в эпоху глобализации // Международные процессы. — 2018. — Т. 16, № 1. — С. 29–39. https://doi.org/17994/IT.2018.16.1.52.3

Родичева И.С., Новикова О.С. Философия дзэн-буддизма как фактор становления самоидентификации в японском обществе // Идеи и идеалы. — 2019. — Т. 11, № 4–2. — С. 429–442. https://doi.org/10.17212/2075-0862-2019-11.4.2-429-442

Симония Н.А., Торкунов А.В. Новый мировой порядок: от биполярности к многополюсности // Полис. Политические исследования. — 2015. — № 3. — С. 27–37. https://doi.org/10.17976/jpps/2015.03.03

Суханова Н.А. История Японской Православной Церкви в XX веке. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2013. — 376 с.

Трубникова Н.Н. Рассуждения о Японии как «Стране богов» в XIII в. // Вопросы философии. — 2012. — № 8. — С. 85–94.

Христофорова О.Б. Опознать беса. Часть 1: Вернакулярные теории болезней и методы символического лечения // In Umbra: демонология как семиотическая система: альманах № 5. — Москва: Индрик, 2016. — С. 259-275.

Чугров С.В. Мягкое притяжение Японии // Полис. Политические исследования. — 2015. — № 6. — С. 53–67. https://doi.org/10.17976/jpps/2015.06.08

Шарков Ф.И., Якушина О.И. Концептуальные модели межкультурных отношений в процессе формирования идентичностей индивидов и групп // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — 2020. — № 2. — С. 385–404. https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.2.769

Япония XXI Nova: эра и век: Исследования российских и зарубежных учёных, посвящённые наступлению девиза годов Рэйва [Вопросы японоведения» №8] / В.М. Алпатов, С.И. Амара, Е. Аракава [и др.]. — Санкт-Петербург: Art-xpress, 2020. — 626 с.

Fujiwara Satoko, Survey on Religion and Higher Education in Japan // Japanese Journal of Religious Studies. — 2005. — Vol 32, No. 2. — Pp. 353–370. https://doi.org/10.18874/jjrs.32.2.2005.353-370

Gatling B. There isn't belief, just believing: Rethinking belief as a keyword of folklore studies // Journal of American Folklore. — 2020. — Vol. 133, № 529. — P. 307–328. https://doi.org/10.5406/jamerfolk.133.529.0307

Ginzburg C. Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500. — Torino: Einaudi, 1976. — xxxi, 196 p.

Illman R., Czimbalmos M. Knowing, being, and doing religion: Introducing an analytical model for researching vernacular religion // Temenos. — 2020. — Vol. 56, № 2. — P. 171. https://doi.org/10.33356/temenos.97275

Mullins M.R. Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements. — Honolulu: University of Hawaii Press, 1998. — 288 pp.

Nakano R., Zhu Y. Heritage as soft power: Japan and China in international politics // International Journal of Cultural Policy. — 2020. — Vol. 26, № 7. — Pp. 869–881. https://doi.org/10.1080/10286632.2020.1845322

Otmazgin N. An "East Asian" Public Diplomacy? Lessons from Japan, South Korea, and China // Asian Perspective. — 2021. — Vol. 45, № 3. — Pp. 620–624. https://doi.org/10.1353/apr.2021.0029

Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. — 1995. — Vol. 54, № 1. — P. 37. https://doi.org/10.2307/1499910

Tamaki T. Repackaging national identity: Cool Japan and the resilience of Japanese identity narratives // Asian Journal of Political Science. — 2019. — Vol. 27, № 1. — Pp. 108–126. https://doi.org/10.1080/02185377.2019.1594323

Winkler S.C. 'Soft power is such a benign animal': narrative power and the reification of concepts in Japan // Cambridge Review of International Affairs. — 2019. — Vol. 32, № 4. — Pp. 483–501. https://doi.org/10.1080/09557571.2019.1623171

References:

Alpatov, V. M., Amara, S. I. and Arakava, E. (2020) *Japan XXI Nova [«Issues of Japanology №8].* Saint Petersburg: Art-xpress Publ. (In Russian).

Arinin, E. I., Markova, N. M. and Takahashi, S. (2020) 'The Term "Religion" in the Context of the "Glocal" approach to Intercultural Communication in Russia and Japan', *Concept: philosophy, religion, culture,* (4), pp. 164–177. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2019-4-12-164-177

Bykova, S. A. (2020) 'Kul'tura narodov Rossii i Yaponii v posobii po ustnomu perevodu [The culture of the peoples of Russia and Japan in an interpretation manual]', in *Yaponskiy yazyk v vuze: aktual'nyye problemy prepodavaniya [Japanese at the University: Actual Problems of Teaching: Conference Proceedings].* Moscow: Kluch-S Publ., pp. 52–59. (In Russian).

Chugrov, S. V. (2015) 'Soft Attraction of Japan', *Polis. Political Studies,* (6), pp. 53–67. (In Russian). https://doi.org/10.17976/jpps/2015.06.08

Ermakova, L. M. (2020) *Kogda raskrylis` Nebo i Zemlja: Mif, ritual, poeziia rannei Iaponii. T. 1. Issledovanija [When Heaven and Earth Revealed: Myth, Ritual, Poetry of Early Japan. Vol. 1. Research].* Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Fujiwara, S. (2005) 'Survey on Religion and Higher Education in Japan', *Japanese Journal of Religious Studies,* 32(2), pp. 353–370. https://doi.org/10.18874/jjrs.32.2.2005.353-370

Gatling, B. (2020) 'There isn't belief, just believing: Rethinking belief as a keyword of folklore studies', *Journal of American Folklore,* 133(529), pp. 307–328. https://doi.org/10.5406/jamerfolk.133.529.0307

Ginzburg, C. (1976) *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500.* Torino: Einaudi.

Illman, R. and Czimbalmos, M. (2020) 'Knowing, being, and doing religion: Introducing an analytical model for researching vernacular religion', *Temenos*, 56(2), p. 171. https://doi.org/10.33356/temenos.97275

Iwano, M. (2018) 'Intercultural Personality as a Goal of Higher Education: Relevance of the Program Go Global Japan» in Yamaguchi Prefectural University', *Âroslavskij pedagogičeskij vestnik,* (5), pp. 392–398. (In Russian). https://doi.org/10.24411/1813-145X-2018-10190

Khristoforova, O. B. (2016) 'Opoznat' besa. Chast' 1: Vernakulyarnyye teorii bolezney i metody simvolicheskogo lecheniya [Identify the demon. Part 1: Vernacular Theories of Disease and Methods of Symbolic Healing]', in In *Umbra: Demonology as a Semiotic System: Anthology № 5.* Moscow: Indrik Publ, pp. 259–275. (In Russian).

Korobeynikova, L. A. (2018) 'Globalization in the Context of Cultural Diversity', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie,* (30), pp. 73–80. (In Russian). https://doi.org/10.17223/22220836/30/8

Korobeynikova, L. A. and Vodopianova, E. V. (2019) 'Hybrid Globalization: Ideas and Concepts', *Tomsk State University journal,* (447), pp. 83–87. (In Russian).

Kuropjatnik, A. and Kuropjatnik, M. (2018) 'Post-multiculturalism and Cultural Diversity in the Age of Globalization', *International Trends,* 16(1), pp. 29–39. (In Russian). https://doi.org/10.17994/IT.2018.16.1.52.3

Mullins, M. R. (1998) *Christianity Made in Japan: a Study of Indigenous Movements.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Nakano, R. and Zhu, Y. (2020) 'Heritage as soft power: Japan and China in international politics', *International Journal of Cultural Policy,* 26(7), pp. 869–881. https://doi.org/10.1080/10286632.2020.1845322

Otmazgin, N. (2021) 'An "East Asian" Public Diplomacy? Lessons from Japan, South Korea, and China', *Asian Perspective,* 45(3), pp. 620–624. https://doi.org/10.1353/apr.2021.0029

Primiano, L. N. (1995) 'Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife', *Western Folklore,* 54(1), p. 37. https://doi.org/10.2307/1499910

Rodicheva, I. and Novikova, O. (2019) 'The Philosophy of Zen Buddhism as a Development Factor for Self-Identification in Japanese Society', *Ideas and Ideals,* 11(4–2), pp. 429–442. (In Russian). https://doi.org/10.17212/2075-0862-2019-11.4.2-429-442

Sharkov, F. I. and Yakushina, O. I. (2019) 'Conceptual Models of Intercultural Communication in Individual and Group Identities` Formation', *The monitoring of public opinion economic & social changes,* (2), pp. 385–404. (In Russian). https://doi.org/10.14515/monitoring.2020.2.769

Simonia, N. A. and Torkunov, A. V. (2015) 'New world order: from bipolarity to multipolarity', *Polis. Political Studies,* (3), pp. 27–37. (In Russian). https://doi.org/10.17976/jpps/2015.03.03

Sukhanova, N. (2013) *Istorija Japonskoj Pravoslavnoj Cerkvi v XX veke [History of the Japanese Orthodox Church in the 20th century].* Saint Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian).

Tamaki, T. (2019) 'Repackaging national identity: Cool Japan and the resilience of Japanese identity narratives', *Asian Journal of Political Science,* 27(1), pp. 108–126. https://doi.org/10.1080/02185377.2019.1594323

Trubnikova, N. N. (2012) 'Rassuzhdeniia o Iaponii kak "strane bogov" v XIII v [Reasoning about Japan as the "Land of the Gods" in the XIII century]', *Voprosy Filosofii,* (8), pp. 85–94. (In Russian).

Winkler, S. C. (2019) ' "Soft power is such a benign animal": narrative power and the reification of concepts in Japan', *Cambridge Review of International Affairs,* 32(4), pp. 483–501. https://doi.org/10.1080/09557571.2019.1623171

Информация об авторах

Санами Такахаси — PhD (философия), доцент гуманитарно-экологического факультета, Государственный Университет Кюсю, 744 Мотоока, Ниши-ку, Фукуока, 819-0395. (Япония)

Евгений Игоревич Аринин — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, Владимир, ул. Горького, 87 (Россия)

Ирина Владимировна Погодина — кандидат юридических наук, доцент, заведующий кафедрой финансового права и таможенной деятельности Юридического института Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, Владимир, ул. Горького, 87 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Sanami Takahashi — PhD in Philosophy, Associate Professor at the Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University, 744 Motooka, Nishi-ku, Fukuoka, Japan, 819-0395 (Japan)

Evgeny I Arinin — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University, 87, Gorky Str., Vladimir, Russia, 600000 (Russia)

Irina V Pogodina — PhD in Law, Docent, Head of the Department of Financial Law and Customs, Vladimir State University, 87, Gorky Str., Vladimir, Russia, 600000 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 01.11.2021; одобрена после рецензирования 23.11.2021; принята к публикации 03.12.2021.

The article was submitted 01.11.2021; approved after reviewing 23.11.2021; accepted for publication 03.12.2021.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-172-185

ИМИДЖ МОНГОЛИИ: МЕЖДУ САМОБЫТНОСТЬЮ И ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ

Семед Абакаевич Семедов[1], **Виктория Александровна Сухарева**[2]

[1, 2] РАНХиГС, Москва, Россия
[1] sa-semed@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-3083-8977
[2] radiovms@gmail.com

Аннотация. Предметом данного исследования являются особенности формирования международного имиджа современной Монголии как страны, находящейся в процессе комплексного социокультурного перехода. Одним из аспектов перехода является пересмотр имиджевых стратегий. Проблема «переходного имиджа» связана со стремлением заявить о себе миру, предложив что-либо оригинальное и инвестиционно привлекательное; с другой стороны, имидж при всей его открытости и привлекательности для партнёров по международному сотрудничеству должен оставлять пространство для продвижения реальных национальных интересов и не слишком отдаляться от реальных культурных практик. Методология исследования включает приёмы case study; SWOT-анализ (возможностей, угроз, слабых и сильных сторон) формирования современного имиджа Монголии; тематический анализ распределения коннотаций, создающих образ Монголии «извне» (экзо-имидж) и «внутри» (эндо-имидж) страны. Целью исследования являлось установление характера имиджевых стратегий современной Монголии. В ходе исследования были поставлены следующие задачи: 1. Дать семантический «слепок» экзо-образа Монголии, выделив наиболее частотные слова и выражения, которыми в медиа и публицистической литературе принято характеризовать современную Монголию. 2. Описать проблемы формирования имиджа Монголии на современном этапе как конструирование перспективного образа страны, в реальности испытывающей серьёзные перегрузки исторического масштаба. 3. Проанализировать, как Монголия решает эти проблемы: рассмотреть государственные программы, направленные на формирование и закрепление актуального имиджа Монголии (в числе таких документов рассмотрены программы «Дальнее видение 2050», «Монгольская культура, монгольское богатство», «Национальная программа по популяризации Монголии за рубежом» (2016–2019), «Национальная программа по развитию туризма»); а также проанализировать работу по внесению монгольских природных и культурных достопримечательностей в список объектов Всемирного наследия Юнеско. Новизна данного исследования заключается в выявлении особенностей конструирования имиджа Монголии как этнокультурного бренда

© Семедов С.А., Сухарева В.А., 2021

с помощью маркетинговых стратегий. В результате исследования авторы пришли к следующим выводам: 1. В основу построения имиджа Монголии заложен цивилизационный подход. 2. «Цивилизационная» модель ребрендинга страны строится на сочетании противоречивых характеристик: «древняя» и «современная», «традиционная» и «открытая» и т.д. 3. Подобное сочетание позволяет встраивать элементы архаики в дискурс «догоняющей модернизации» без ущерба для продвижения позитивного образа страны. 4. Опыт Монголии по продвижению своего имиджа на мировой арене показывает определённую эффективность идеологии, отождествляющей национальную и этнокультурную идентичность.

Ключевые слова: имидж Монголии, национальный брендинг, национальная идентичность, культурный маркетинг, мягкая сила

Для цитирования: Семедов С.А., Сухарева В.А. Имидж Монголии: между самобытностью и глобализацией // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 172–185. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-172-185

Research article

STATE IMAGE OF MONGOLIA: BETWEEN NATIONAL IDENTITY AND GLOBALISATION

Semed A. Semedov[1], **Victoria A. Sukhareva**[2]

[1, 2] RANEPA, Moscow, Russia
[1] sa-semed@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-3083-8977
[2] radiovms@gmail.com

Abstract. The article studies the construction of the state image of Mongolia and its peculiarities. Mongolia is a country undergoing social and cultural transformation that includes reevaluation of image strategies. State image is an international statement based on highlighting one's original characteristics that make a country attractive to investors and international partners. At the same time, it should reflect real cultural practices and allow for advancing national interests. The present study deploys the methodology of case study, SWOT analysis, thematic analysis of connotations that form the external and internal image of Mongolia. The purpose of this article is to investigate the strategies of image construction in today's Mongolia. The article is aimed to give a semantic *vision* of the external image of Mongolia by identifying the most common words and expressions that are used in media to describe modern Mongolia. The second objective was to lay out the problematic aspects of creating an image of Mongolia as a promising and growing country despite the fact that now it goes through a challenging period of its history. The third objective is to investigate the ways Mongolia attempts to address these problems. For this purpose, the authors analyze government programs set to form and establish a modern image of Mongolia. These programs include a variety of documents, such as the *National Program for the Promotion of Mongolia Abroad* and others. Another line of research included the analysis of the work on the inclusion of Mongolian natural and cultural heritage on the list of UNESCO World Heritage Sites. The novelty of the research comes from a unique perspective on the construction of state image of Mongolia as an ethnic and cultural brand from the point of view of marketing strategies. The authors conclude that building brand and image of Mongolia is based on the civilizational approach. This approach to re-evaluating and re-creating Mongolia's image leads to combining opposite characteristics. The country is presented as both

ancient and *modern, traditional* and *responsive to change.* Such combination of controversial aspects makes allows for implementing archaic elements into the discourse of the catch-up modernization resulting in a positive state image. Mongolia's experience in making a new image shows the potential of equating national and ethnocultural identity.

Keywords: state image of Mongolia, national branding, national identity, cultural marketing, soft power

For citation: Semedov, S. A., Sukhareva, V. A. (2021) 'State Image of Mongolia: Between National Identity and Globalization', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 172–185. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-172-185

Брендирование территорий, рейтингование стран по разным показателям и борьба за строчки этих рейтингов — востребованные инструменты достижения успеха межкультурной коммуникации на разных направлениях её реализации, от решения задач внутренней и внешней политики до выстраивания новых конфигураций горизонтальных взаимосвязей в области экономики и социального развития. Своеобразно повлияла на имиджевую активность государств и пандемия COVID-19. Закрытие границ, безработица, экономический кризис обозначили такие направления брендирования, как развитие медицины в стране, способность государства справиться с эпидемиологической угрозой, успехи «вакцинной дипломатии» и даже масштаб сочувствия и помощи государствам-соседям в условиях пандемии. По сути, пандемийный кризис предъявил ещё более высокие требования к проработанности имиджевых и репутационных характеристик, сделав глобальный мир ещё более зависимым от них. В этой связи особенно интересен опыт государств, имидж которых требует ребрендинга или находится в стадии активного брендирования. «Заходить» на устоявшийся рынок мировых держав со сложившимися брендами в период острой конкурентной политической и экономической борьбы чрезвычайно непросто: очень высока вероятность быть назначенным «сырьевой базой» и «политическим сателлитом». А без фактического признания самостоятельных национальных интересов со стороны возможных партнёров сложно иметь пространство для политического и экономического манёвра.

Монголия оказалась одним из государств, оказавшихся перед необходимостью решать эту сложную задачу. После «толстого советского одеяла» и негласного статуса «16-я советская республика» стране непросто формировать современный имидж. Ещё сложнее заявлять о себе, имея как огромные (и такие привлекательные для других) природные богатства; так и выгодное стратегическое положение между Россией и Китаем. Но тем интереснее задача. Таким образом актуальность исследования имиджа современной Монголии связана с ростом активности в этом направлении. Стремление к продвижению привлекательного образа страны на международной арене призвано создать благоприятную атмосферу для международного взаимодействия. Грамотные стратегии позиционирования, раскрывающие в межкультурной коммуникации яркие грани национальной культуры, способствуют достижению вполне «земных» целей: развитию торговли, туризма, улучшению инвестиционного климата и т.д. Причём если раньше основной акцент в имиджевом позиционировании Монголии делался на туризм и этнографию, то сегодня *культура* трактуется разработчиками этой стратегии комплексно: это не только уникальный образ жизни, но также история, экономика, географические особенности и т.д.

Рассмотрение кейса имиджа Монголии также позволяет проследить наиболее фундаментальные особенности переходных процессов формирования национально-

культурной идентичности. Для достижения этой цели уместно решить ряд задач. *Во-первых,* выявить особенности сложившегося образа Монголии на мировом рынке государств как, с одной стороны, древнего и самобытного, и, с другой стороны, активно модернизирующегося современного государства. *Во-вторых,* выделить специфику позиционирования Монголии на современном этапе, для этого проанализировать содержание государственных проектов и программ, направленных на формирование и закрепление в мировом восприятии актуального имиджа Монголии[1]; решение этой задачи следует сопроводить анализом деятельности органов государственной власти Монголии по внесению природных и культурных достопримечательностей страны в список объектов Всемирного наследия Юнеско. *В-третьих,* отдельного внимания заслуживает рассмотрение *технологий*, которые используются для построения и продвижения государственного имиджа Монголии по конкретным направлениям.

Обзор литературы. Построение имиджа государства является объектом комплексного изучения как в России[2] [Галумов, 2003; Гаджиев, 2007, Semedov, Kurbatova, 2020], так и за рубежом [Dinnie, 2015; Olins, 1999; Fan, 2008, 2010]. Для изучаемой темы важны работы маркетолога Филиппа Котлера [Kotler, Jatusripitak and Maesincee, 1997] и С. Анхольта — создателя концепции национального брендинга, особенно его монографии «Brand New Justice: The Upside of Global Branding» [Anholt, 2006] и «Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions» [Anholt , 2007]. При этом среди специалистов по построению имиджа и брендированию государства остаётся дискуссионным ключевой вопрос: имидж государства — это политика или маркетинг?

Выше уже приводилось хрестоматийное утверждение, согласно которому брендирование государства производится с целью построения привлекательного имиджа, завоевания внешних рынков, привлечения инвестиций, туристов, квалифицированных мигрантов и проч.; то есть направлено на преодоление дефицита материальных и нематериальных ресурсов за счёт продвижения «правильных» образов. Соответственно, если это политика, то продвижением образа страны должны заниматься политические структуры, используя преимущественно дипломатические инструменты и приёмы «мягкой силы». Если же брендирование — это маркетинг, то формирование бренда страны, по мнению некоторых авторов, не сложнее брендирования любого товара, например пылесоса. Тема сравнения государства с обычным товаром или услугой вошла в обиход с «легкой руки» госсекретаря США Коллина Пауэлла. История поучительная. В 2001 г. (через месяц после терактов 11 сентября) заместителем госсекретаря по публичной дипломатии и общественным делам была назначена Шарлотта Бирс. Она должна была произвести аудит имиджа США за границей и выстроить позитивный имидж США в мусульманских странах. Бирс никогда не работала в государственном аппарате, но она занимала высшие посты в рекламных агентствах J. Walter Thompson и Ogilvy & Mather, где выстраивала бренды товаров широкого потребления: собачьего корма, электродрелей, пылесосов, продуктов питания. Её назначение в государственных структурах было встречено крайне неоднозначно. На критику её кандидатуры К. Пауэлл тогда сказал: «Нет ничего плохого в назначении человека, который умеет что-то продавать. Мы продаём продукт. Нам нужен кто-то для ребрендинга американской внешней политики, ребрендинга ди-

[1] Имеются в виду такие документы, как «Дальнее видение 2050», «Монгольская культура, монгольское богатство», «Национальная программа по популяризации Монголии за рубежом» (2016–2019); «Национальная программа по развитию туризма».

[2] Задорожный В.Н. (2014). Влияние политического имиджа государства на экономический рост // Элитариум: Центр ДПО. — Москва, 2014. — URL: http://www.elitarium.ru/vlijanie_imidzha_gosudarstva_na_jekonomicheskijj_rost/#google_vignette

пломатии. Кроме того, она убедила меня покупать рис Uncle Ben's»[3]. Известно, что этот эксперимент с привлечением маркетолога, далёкого от понимания специфики внешней политики, оказался не слишком успешным. Но миф о сакральности знания о построении имиджа государства, доступного лишь избранным политикам, был разрушен. И в сферу государственного позиционирования потянулись маркетологи, которые стали рассматривать брендинг государства в понятиях не дипломатии, а маркетинга.

Отметим: «монгольский феномен» ранее изучался в разных ракурсах российскими монголоведами [Литвинова, Железняков, 2019; Бадмацыренов, Родионов, 2020; Сабиров, 2020], — но не рассматривался в категориях современного маркетинга. *Новизна исследования,* таким образом, состоит *в изучении и анализе* особенностей построения имиджа Монголии в контексте политического и культурного маркетинга.

Методология исследования. Для того, чтобы показать основные проблемы имиджа Монголии на современном этапе, использован метод кейсов. Был проведён тематический анализ характеристик Монголии в прессе, в страноведческой и политической аналитике, в туристических путеводителях, передачах блогеров и отзывах туристов[4]: отбирались прилагательные, существительные, устойчивые образные выражения, которыми определяется страна в целом, её культура (в узком значении «образа жизни»), политика, экономика, особенности истории, характеристики населения. Анализ собранных данных позволил установить, насколько используемая лексика современна, а также с чем чаще всего ассоциируется Монголия. В свою очередь SWOT-анализ позволил выделить плюсы и минусы брендирования Монголии с помощью устоявшихся образов, наполненных новым по сути содержанием маркетингового характера.

Лексический «портрет» Монголии

Обращаясь к объективному «набору» брендинговых возможностей, отметим: с точки зрения своих геополитических характеристик Монголия, по меткому замечанию одного из аналитиков, это «пони, зажатая между двумя слонами»[5] — страна, «зажатая между двух сверхдержав», «вечных соседей» России и Китая. Кроме того, это самая малонаселенная (2,0 жителей на 1 кв.км) моноэтническая страна в мире. Население Монголии чуть более 3 миллионов человек; 94% населения — представители монгольской группы, большинство из которых проживает в столице Улан-Баторе — самой холодной столице в мире (зимой столбик термометра опускается здесь до –40С).

Какими же понятиями сегодня брендируется Монголия в российском и англоязычном сегментах медиа и политической публицистике?

Бренд-слова. **Географо-климатический блок:** страна вечно синего неба; степь; пески/пустыня; девственная/первозданная природа, пока не разрушенная руками человека; **историко-культурной блок:** Чингисхан; юрта; кочевники; луки; приключение; кашемир; **«зооморфный» блок:** лошадь Пржевальского; «монгольский волк»/ степной волк; яки; верблюды; орлы; родина динозавров (самая изучаемая страна в сфере палеонтологии); **конфессиональный блок:** шаманы; буддизм.

---

[3] Серегина Е. История возникновения брендинга территорий // Advertology: наука о рекламе. — 2010. — 20 июл. — URL: http://www.advertology.ru/article81687.htm

[4] Улан-Батор// Телепередача «Орёл и решка. На краю света — 8», Телеканал «Пятница». — URL: https://wikiway.com/mongolia/video/; Монголия // Телепередача «Орел и решка. Перезагрузка-3». Телеканал «Пятница». — URL:https://wikiway.com/mongolia/video/; 5 распространенных стереотипов о Монголии. — URL: http://asiarussia.ru/news/15839/; Яркие факты о Монголии // InfoVoin. — 2021. —31 дек. — URL: https://fishki.net/3583117-jarkie-fakty-o-mongolii.html; Что привлекает иностранных туристов в Монголии // Asia Russia Daily. — 2016. — 15 окт. — URL: http://asiarussia.ru/news/13930/; Страны мира. Монголия. — URL: https://wikiway.com/mongolia и пр.

[5] Borowiec S. Why all roads lead to Mongolia? // The Diplomat. — 2011. — 14 sep. — URL: http://thediplomat.com/2011/09/why-all-roads-lead-to-mongolia/

Монголия — она какая?

Бренд-слова: древнейшая; когда-то великая; далёкая; советская; малоизвестная страна; уникальная; самобытная; таинственная; неожиданная; естественная; спокойная; удивительная; гостеприимная; бескрайняя; странная; невероятная. При этом — время остановилось; застрявшее государство; всё, как и 100 лет назад; древние/сохранившиеся традиции; ярко; дико; последние в мире. Характерно, что среди бренд-слов Монголии нет характеристик силы (агрессивная, сильная), но и нет лексики XXI в. — слов из области технологий или инноваций.

С точки зрения национальных характеристик: страна добрых и неискушенных, близких к природе людей; как «1000 лет назад» (как северные народы, коренные племена Америки, африканские племена).

С точки зрения политико-экономических характеристик: страна, застрявшая между этапами исторического развития — феодализмом и социализмом; находящаяся на пути к капитализму. Отдельно обычно отмечается, что Монголия — страна чрезвычайно богатая ресурсами, большой и быстрорастущий в мире рынок сырья, инвестиционно привлекательная, с растущей экономикой[6]; страна, которой посчастливилось обладать огромными месторождениями золота, угля, меди[7].

Приведённые характеристики позволяют создать эскиз лексического портрета восприятия Монголии в мире: застывшая «страна, в которой ничего не происходит». Неоднородный спектр мнений, позиционирующий Монголию в мировых медиа и политической публицистике представляет Монголию как потенциальный сырьевой придаток стран-гигантов, как богатейшую страну с обширными запасами полезных ископаемых, которые находятся в руках наивных аборигенов, застрявших во времени (и которым надо помочь правильно распорядиться их богатствами). Таков *экзо-имидж* Монголии. Именно такой по преимуществу воспринимают её сегодня в разных уголках мира. Но значит ли это, что Монголия готова согласиться с подобным имиджем?

Чингисхан — главная бренд-персона

Не менее важны для анализа имиджа страны бренд-персоны — исторические персонажи, политики, писатели и пр., которые чаще всего ассоциируются со страной. Монголия не первый год продвигает в качестве главной бренд-персоны великого воина-завоевателя Чингисхана[8] [Шмыт, 2014], родиной которого является. Чингисхан фактически создал Монголию. Культ Чингисхана здесь везде: на футболках, значках, упаковках продуктов; прослеживается он и в тематике произведений искусства. Самая большая в мире конная статуя — это памятник Чингисхану в 54 км к юго-востоку от Улан-Батора в местности Цонжин-Болдог (высота 40 метров). Днём рождения Чингисхана принято считать первый день первого зимнего месяца по традиционному монгольскому лунному календарю. В этот день празднуют «День гордости Монголии», проходит церемония награждения высшей государственной наградой Монголии — орденом Чингисхана. А ещё в этот день проходит церемония почитания национального флага и Девяти великих белых сульдэ; торжественное шествие

[6] Монголия. Мировые рейтинги. — URL: https://knoema.ru/atlas; Углублённый обзор по инвестиционному климату и структуре рынка в энергетическом секторе Монголии // Секретариат Энергетической Хартии, 2013. — 105 с.

[7] В стране 75 стратегических месторождений, причём стоимость только первых десяти наиболее перспективных составляет 2,75 трлн долл. Всё это способствует активному развитию горнодобывающей промышленности, что обуславливает «медный» и «золотой» интерес транснациональных охотников за ресурсами. Газета «Financial Times» даже ввела в оборот новый термин — «страны М-3». Под этим термином понимают Монголию, Мозамбик и Мьянму, которые владеют значительными природными богатствами и лидируют в мире по темпам экономического развития. См.: Грайворонский В.В. Монголия: светлые перспективы динамичного развития // РСМД. — 2014. — 20 янв. — URL: https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/mongoliya-svetlye-perspektivy-dinamichnogo-razvitiya/

[8] Синделар Д. Монголия пытается исправить имидж Чингисхана, созданный в Советском Союзе // Радио «Азаттык». — 2010. —15 мар. — URL: https://rus.azattyq.org/a/mongolia_chingizkhan_/1983564.html

в костюмах древней Монгольской империи и современных национальных костюмах; церемонии возжжения государственного очага и оказания почестей статуе Чингисхана на площади Чингисхана; борцовские состязания и т.д.

«Культ Чингисхана» хорошо работает на туристический имидж Монголии. Это — самый устойчивый и привлекательный из всех элементов имиджа государства: спокойная страна аутентичной древней культуры и нетронутой природы, рай этно- и эко-туристов. Не случайно американский журнал «Forbes» в 2019 г. включил Монголию в список стран с лучшими в мире туристическими маршрутами, подчеркнув все достоинства такого «натурального» отдыха: путешествие по монгольской степи, езда на лошади, встреча с пастухами, ночёвка в монгольской юрте времён Чингисхана и вкушение потрясающей баранины[9].

Однако Чингисхан жил на рубеже XII – XIII вв. При глубоком уважении к этому выбору возникает вполне естественный вопрос — неужели за девять веков не появилось больше никого, кого можно было бы выставить в качестве бренд-персоны? Отрицательный ответ на него закрепляет восприятие Монголии сквозь призму ассоциаций «Чингисхан — XIII век — юрты — степная цивилизация». Да, когда-то великая, но в XXI в., увы, отсталая страна. И эта архаичность — объективная проблема для построения современного имиджа — если только не попытаться объяснить её осознанным выбором. Что и делают современные монгольские политтехнологи, опираясь на символы древней культуры как на ценностный фундамент, включённый в контекст курса на модернизацию.

Подводные камни монгольского политического выбора

Монгольское правительство в сложившейся ситуации стремится получить максимальную выгоду от сильных сторон имиджа страны и скорректировать те аспекты, которые тормозят развитие имиджевых стратегий. А ещё, решая свои национальные задачи, Монголия пытается не перессориться с глобальным державами (Россией, Китаем и США). Выбор у неё непростой. Если Монголия останется с Россией — у неё будут проблемы с США. Если главным партнёром Монголии станет Китай, то проблемы у неё будут также с США и, возможно, с Россий. Если Монголия уйдет под политический протекторат США, то гиганты Россия и Китай как ближайшие соседи могут доставить ей много неудобств.

Для того, чтобы не обострять политическую ситуацию и не ограничивать свои экономические возможности, Монголия ведёт тонкую политическую игру, выборочно включая те или иные культурные символы в разные контексты. Это нужно прежде всего для защиты своего права не принимать однозначных решений: например, заявляет о статусе политически нейтрального государства, — но при этом территории, открытой для инвестиций; запускает проекты типа «Степной путь», выгодные России и Китаю; но формулирует концепцию «третьего соседа» и открывает границы для англоязычной культуры и образования, заигрывая таким образом с США. Кнопка номер один для национального самосознания Монголии — образ «великой державы»: Монголия когда-то «соединила разрозненный мир, создав единую межконтинентальную систему торговли, технологий и политики»[10]. Ещё известный британский историк Эдвард Гиббон писал: именно «Чингисхан пошатнул земной шар», с чего и начался новый порядок[11]. На этом былом величии играют, например США, тонко настраиваясь на деликатные струны монгольской исторической памяти и объявляя Монголию своим стратегическим партнёром по

[9] Forbes включил Монголию в число 10 лучших стран для посещения в 2019 году // Daily Sabah. — 2019. — 4 янв. — URL: http://sabahdai.ly/DuGoZE

[10] Алмонд Р. Перекроит ли Монголия мир ещё раз? (The Diplomat) // ИНОСМИ. — 2019. — 11 июл. — URL: https://inosmi.ru/politic/20190711/245452666.html

региону[12]. Однако сама Монголия в выборе партнёров проявляет завидную гибкость, активно позиционируя себя как страна, идущая собственным национальным путём и сохраняющая свои национальные традиции. Таким образом культура вновь оказывается ядром построения национальной идентичности и краеугольным камнем имиджевых стратегий. Однако теперь она интерпретируется не в качестве отдельных элементов исторического наследия, но выступает в качестве уникального комплекса, создающего образ государства в единстве всех его характеристик.

Отметим: подобная стратегия позиционирования характерна для многих стран бывшего соцлагеря, которые начинают активно пиарить свою национальную культурно-историческую идентичность. На выстраивание яркого современного имиджа у них нет геополитической свободы и политико-экономического ресурса. Делая упор на сохранении национальной самобытности, проще объяснить, допустим, проблемы в социальной сфере —низкий уровень жизни населения, слабую интегрированность страны в международные процессы или инфраструктурную неразвитость. Концепция национальной самобытности, таким образом, предстаёт как щит, который позволяет выиграть время для аккумуляции сил и средств; помогает не стать разменной монетой в большой политической игре. Здесь в ход идёт стратегия акцентирования этнокультурного имиджа — продвижение Монгольской цивилизации как одной из немногих сохранившихся в XXI в. древних культур и, как следствие, «особый» путь развития.

Эндо-имидж Монголии, таким образом, связан с созданием — на основании и с учётом экзо-имиджа, то есть попросту сложившихся стереотипов, — защитного механизма, позволяющего продвигать национальные интересы под завесой идеи «последней кочевой цивилизации», противостоящей идеологии унификации и вестернизации.

Государственные программы развития Монголии

За последние несколько лет Монголия запустила комплекс программ по системной «перезагрузке» образа страны, где кроме проблем политики и экономики, привлечения инвестиций, развития промышленности, сельского хозяйства, транспортной инфраструктуры и т.д. много внимания уделяется пропаганде этнокультурного своеобразия страны.

В частности, на государственном уровне идёт активная работа по исследованию природного достояния и культурного наследия Монголии. Над выявлением объектов культурного и природного богатства, их «закреплением» за Монголией на международном уровне и популяризацией за рубежом работают разнообразные институты, специально созданные рабочие группы. Эту же цель преследуют большие государственные программы.

В список объектов Всемирного наследия Юнеско в разное время были заявлены природные объекты, буддийские святыни, археологические достопримечательности. Например, Убсунурская котловина (2003 г); 121967 га долины реки Орхон (2004 г.) с памятниками культуры VI–XIV вв. (тюркские каменные статуи и стелы); развалины Каракорума, древней столицы Монгольской империи; крупнейший в Монголии комплекс буддистских монастырей и храмов; комплекс петроглифов в Монгольском Алтае (2011 г); Великая гора Бурхан-Халдун и окружающий её священный ландшафт (2015 г); ландшафты Даурии (2017 г). Также в этот список попали места находок окаменелых останков динозавров мелового периода в пустыне

[11] Там же.

[12] Американский политолог Ронсеверт Алмонд обозначил американскую позицию так: «В партнёрстве с США Монголия может пересказать старую историю с новым образом государства XXI века и внести свой вклад в создание свободного и открытого Индо-Тихоокеанского региона».

Гоби, монастырь Амарбаясгалант и окружающий его культурный ландшафт, монастырь Балдан Бэрээвэн и его окружение, Священная гора Биндэр и связанные с ней памятники культурного наследия, места захоронений хуннской элиты, археологический памятник Худу Арал и окружающий культурный ландшафт, священные горы Монголии и прочее.

Кроме памятников и природных ландшафтов к культурному наследию отнесены традиции, исполнительские искусства, обычаи, обряды, праздники, традиционные ремесла и т.д. В рамках Конвенции ЮНЕСКО по охране нематериального культурного наследия Монголия «забрендировала» собой следующие образцы этнической культуры: народную музыку, исполняемую на моринхуре (струнный смычковый музыкальный инструмент монгольского происхождения); «протяжную песню» — традиционные длинные народные песнопения; древний монгольский народный танец «Биелгэ»; древний устный монгольский эпос «Туули» (он содержит тысячи стихотворений в разных жанрах: благословения, восхваления, магические заклинания, древние легенды, песни и пр.); традиционную игру на монгольской флейте цуур; традиционный праздник монголов Наадам (его ещё называют «Олимпийские игры монголов»: соревнования ведутся в трёх основных видах спорта: борьба, конный спорт и стрельба из лука, праздник включает не только спортивные игры, но и этнические и культурные представления, такие как пение, танцы, парады); традиционное монгольское искусство горлового пения. Стоит отметить, что некоторые указанные традиции характерны и для других народностей: горловое пение, например, встречается на Тибете и в России, соколиная охота — в Саудовской Аравии, ОАЭ, Марокко, Катаре, Испании, Бельгии, Франции, Словакии, Сирии, Чехии и проч. Брендирование этих культурных практик Монголией в качестве этнических работает на создание мифа об их уникальности, закрепляет имидж монгольской цивилизации и параллельно эффективно работает на туристический траффик.

Можно выделить несколько программ формирования имиджа Монголии на международном рынке государств[13].

1. Программа развития государства «Дальнее видение 2050» (2020 – 2050).

Согласно программе, в следующие 30 лет жизнь в Монголии претерпит радикальные изменения. В комментарии к программе премьер-министр Монголии Лувсаннамсрайн Оюун-Эрдэнэ сказал: «Можно сказать, что наша модель развития до 1990 г. в целом была копией Советского Союза, а с 1992 г. — копией западной модели. Возможно, ошибкой последних 30 лет было копирование чего-то напрямую без адаптации к условиям Монголии»[14].

Ключевые идеи брендирования государства в программе обозначены весьма консервативно: «Дальнее видение 2050» — это «монгольская модель развития», основанная на истории Монгольской империи, кочевой цивилизации и уникальных национальных особенностях в сочетании с передовыми концепциями мирового развития…. Монголия — первая в мире страна кочевников, сохранившая до сих пор свой кочевой образ жизни, единственное место, где можно отправиться в путешествие по нетронутой природе и полюбоваться восходом солнца в монгольской пустыне Гоби. Наши земли природной красоты и историко-культурные районы должны быть признаны зонами природного и исторического туризма»[15].

Долгосрочная политика развития Монголии имеет 9 основных целей и 50 второстепенных. Они тщательно разделены на

[13] Официальный сайт МИД Монголии. — URL: http://www.mfa.gov.mn; Официальный сайт президента Монголии. — URL: http://www.president.mn; Официальный сайт парламента Монголии. — URL: http://www.parliament.mn; Официальная страница «Монголия сейчас». — URL: http://mongolnow.com

[14] Чуриков А. Премьер Монголии: Мы всегда будем открыты к сотрудничеству// Российская газета. — 2021. — 16 фев. — URL:https://rg.ru/2021/02/16/premer-mongolii-my-vsegda-budem-otkryty-k-sotrudnichestvu.html

[15] Там же

три группы действий по 10 лет на 2020–2030 гг., 2031–2040 гг. и 2041–2050 гг.

Цель номер один — рост нации «с глубоким чувством национальной идентичности, разделяющей общие ценности». Фактически ставится задача «прорастить» образ великой монгольской цивилизации в качестве национальной идеи. В документе говорится: Монголия через 30 лет станет «нацией с национальным иммунитетом, глубоко осознающей ценность национального единства». Путём к достижению этой цели должно стать «единство языка, истории культуры и мировоззрения»; а также «создание общей системы ценностей, способной стать опорой для становления государства-нации, базирующегося на сознательном понимании национального сходства и отличия»[16]. В матрице модели развития национальная «сущность» состоит из формулировок: монгольский человек, единство нации, национальная безопасность[17]. С точки зрения имиджевых характеристик национальная история, культурное наследие, монгольская кочевая цивилизация и уникальная природа сплелись в общий контекст национальной идеи, стали ключевыми составляющих позиционирования и нашли, как будет показано дальше, своё продолжение в других госпрограммах.

2. Национальная программа по популяризации Монголии за рубежом (2016 – 2019).

Цель этой программы состояла в определении направлений внешней пропаганды для формирования комплексного имиджа Монголии приёмами «мягкой силы» и культурной дипломатии. Приоритетные направления: национальная история, культура и искусство, туризм, национальные бренды, спорт.

Для популяризации Монголии за рубежом предусмотрены традиционные формы: проведение информационных кампаний в ведущих средствах массовой коммуникации зарубежных стран; организация дней Монголии, концертов, художественных выставок, кинофестивалей и книжных ярмарок, открытие за границей культурных центров, создание международного центра монголоведения, широкое участие в международных туристических выставках, организация монголо-китайского и монголо-российского ЭКСПО; открытие специализированного вебсайта по популяризации Монголии. За период действия программы с 2016 по 2019 гг. было реализовано 316 проектов, в их рамках прошло 650 мероприятий за рубежом и в стране[18].

Отдельно хотелось бы отметить программы поддержки и развития монголоведения в мире. Это направление официально признано одним из важнейших во внешней политике Монголии, что закреплено в Концепции национальной безопасности Монголии (1994, 2010 гг.), Концепции внешней политики Монголии (1994, 2011 гг.), в указе президента Монголии Ц. Элбэгдоржа (2009 – 2017 гг.) «О создании Фонда поддержки монголоведения» (18.01.2012), в постановлении правительства Монголии об утверждении «Национальной программы развития монголоведения» (20.02.2012 г.) и др. [Грайворонский, 2012].

В целях поддержания интереса к изучению монгольской цивилизации за рубежом проводятся научные конференции, семинары, школы; создана Международная ассоциация монголоведов. Каждые два года в Монголии организуется Летняя стипендиальная программа EBI для иностранных студентов бакалавриата, изучающих монголоведение, предоставляющая возможность исследования монгольского образа жизни, обычаев и т.д.

---

[16] Политика долгосрочного развития Монголии: «Видение – 2050» // Монголия сейчас. — 2020. — 21 янв. — URL:http://www.mongolnow.com/politika-dolgosrochnogo-razvitiya-mongolii-videnie-2050/;

[17] Цит по Жаргалсайхан Д. Идентичность Монголии // Jargal DeFacto. — 2020. — 23 апр. — URL: https://www.jargaldefacto.com/article/identichnosti-mongolii

[18] Программа «Популяризация Монголии за рубежом»// Монголия Сейчас. —2020. — 27 авг. — URL: http://www.mongolnow.com/programma-populyarizatsiya-mongolii-za-rubezhom/; Монголия собирается пропагандировать себя за рубежом // Байкал Daily. — 2016. — 10 июн. — URL:https://www.baikal-daily.ru/news/19/210674/

3. Национальная программа по развитию туризма до 2021 г.

В рамках реализации этой программы планировалась активная пропаганда таких направлений, как кочевой образ жизни и быта; первозданная природа; история; культура и традиции монгольского народа. В соответствии со спецификой каждого региона Монголии формировались эксклюзивные туристические маршруты, где планировалось знакомить туристов с особенностями жизни разных народностей монгольской национальности, проживающих в западном регионе Монголии: в аймаке Хувсгул можно приобщиться к жизни оленеводов, в аймаке Умнуговь построен палеонтологический музей динозавров, в аймаке Увурхангай — туристический комплекс «XIII-ый век», на востоке страны организованы путешествия по историческим местам, связанным с жизнью Чингисхана.

В 2014 г. в списке туристического индекса мира из 140 стран Монголия была на 99-м месте. Цель продвижения, сформулированная в 2016 г. спикером монгольского парламента (с июля 2016 по январь 2019 гг.) М. Энхболдом, амбициозна: «К 2020 г. Монголия по списку туристического индекса мира должна стоять на 90-м месте»[19]. Понятно, что пандемия коронавируса внесла свои коррективы в жизнь всего мира, туристическая индустрия сильно пострадала. Однако, несмотря на это, можно полагать, что продвижение Монголии по строчкам туристического рейтинга — вопрос вполне обозримого будущего.

4. Стратегический план «Монгольская культура, монгольское богатство»[20].

Весной 2021 г. Правительство Монголии утвердило стратегический план «Монгольская культура, монгольское богатство» с целью развития культурного творческого производства и культурных индустрий через поддержку одарённых людей, «монгольских талантов», — на законодательном, финансовом, инфраструктурном и технологическом уровнях; а также, что важно, путём создания условий для признания монголов и их произведений на мировом уровне. В рамках этой программы планируется развивать активное сотрудничество с американской компанией Netflix в сфере производства национального контента с целью его распространения на международном уровне. Также были поставлены задачи по международному продвижению упомянутого выше национального праздника монголов «Наадам».

Выводы. В ходе работы были выявлены особенности формирования национально-культурной идентичности Монголии через её позиционирование на мировом рынке государств как древнейшего, самобытного, но при этом современного государства. Проведённый анализ стратегий позиционирования показал, что они направлены на адаптацию сложившегося образа (экзоимиджа) Монголии как отсталой страны к условиям, когда «отсталость» можно интерпретировать как верность традициям. Это — путь продуманной модернизации и разумной открытости миру. Таким образом в основу построения имиджа Монголии заложен цивилизационный подход, который продвигает не отдельные элементы национального бренда, а единую концепцию монгольской цивилизации: на первый план выдвигаются особенности монгольской культуры и национальные традиции. Эндо-имидж страны строится таким образом на сочетании противоречивых характеристик: «старое» и «новое», «традиция» и «модернизация»; «этнокультура» и «национальное единство». Этот приём позволяет закрепить курс на создание защитного комплекса репрезентации самобытности в рамках идеи сохранение культурного разнообразия и вместе с тем максимально смягчить процесс постепенного включения в «догоняющую модернизацию». Описанные подходы находят

[19] Что привлекает иностранных туристов в Монголии // Asia Russia Daily. — 2016. —15 окт. — URL:http://asiarussia.ru/news/13930/

[20] Батцэцэг Г. Кабмин утвердил стратегический план «Монгольская культура, монгольское богатство» // МОНЦАМЭ. —2021. — 4 мар. — URL: https://montsame.mn/ru/read/255704

отражение в государственных программах, а также в конкретных действиях по продвижению культурного наследия в соответствующие международные рейтинги, что позволяет успешно сочетать приёмы культурной дипломатии и маркетинга для формирования перспективного имиджа государства. Технологически эти приёмы отвечают маркетинговой политике; но институционально остаются в поле действия культурной дипломатии. Стратегия брендирования Монголии как древней цивилизации позволяет ей встраиваться в международные процессы, трансформируя свои недостатки в конкурентные преимущества.

Список литературы:

Бадмацыренов Т., Родионов В. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 1. — С. 62–85. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-62-85

Гаджиев К.С. Имидж государства в конфликте идеологий. — Москва: Андалус, 2007. — 128 с.

Галумов Э.А. Международный имидж России: стратегия формирования. — Москва: Известия, 2003. — 446, [1] с.

Грайворонский В.В. Государственная политика Монголии в области монголоведения // Новые исследования Тувы. — 2012. — № 4. — С. 18-27.

Литвинова Т.Н., Железняков А.С. Взаимное восприятие образов России и Монголии в контексте трансцивилизационного взаимодействия // Социологические исследования. — 2019. — № 5. — С. 129–138. https://doi.org/10.31857/S013216250004967-6

Сабиров Р. Монгольский буддизм в XXI веке: в процессе конструирования // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 1. — С. 86–105. https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-86-105

Шмыт А.С. Культ Чингис-хана в период Монгольской народной республики и в современной Монголии как элемент национальной идентичности монголов // Мир науки, культуры, образования. — 2014. — № 4. — С. 307-310.

Anholt S. Brand New Justice: The Upside of Global Branding. — London, Routledge, 2006. — 192 p. https://doi.org/10.4324/9780080457758

Anholt S. Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions. — London, Palgrave Macmillan, 2007 — xiii, 134 p. https://doi.org/10.1057/9780230627727

Dinnie K. Nation Branding. Concepts, Issues, Practice. — London: Routledge, 2015. — 306 p. https://doi.org/10.4324/9781315773612

Fan Y. Branding the Nation: Towards a Better Understanding // Place Branding and Public Diplomacy. — 2010. — Vol. 6, No 2. — Pp. 97-103. https://doi.org/10.1057/pb.2010.16

Fan Y. Soft Power: Power of Attraction or Confusion? // Place Branding and Public Diplomacy. — 2008. — Vol. 4, No 2. — Pp. 147-158. https://doi.org/10.1057/pb.2008.4

Kotler P., Jatusripitak S., Maesincee S. The Marketing of Nations. A Strategic Approach to Building National Wealth. — New York: Free Press, 1997. — xi, 451 p.

Olins W. Trading Identities: Why Countries and companies are taking on each other's roles. — London: Foreign Policy Centre, 1999. — VI, 57 p.

Semedov S.A. Kurbatova A.G. Russian Public Diplomacy and Nation Branding // Russia's Public Diplomacy. — Cham: Springer International Publishing, 2020. — Pp. 45–59. https://doi.org/10.1007/978-3-030-12874-6_3

References:

Anholt, S. (2006) *Brand New Justice: The Upside of Global Branding.* London: Routledge. doi: 10.4324/9780080457758.

Anholt, S. (2007) *Competitive Identity: The New Brand Management for Nations, Cities and Regions.* London: Palgrave Macmillan UK. doi: 10.1057/9780230627727.

Badmatsyrenov, T. and Rodionov, V. (2020) 'Buddhist Revival and Buddhist Community Construction in Contemporary Buryatia', State Religion and Church in Russia and Worldwide, 38(1), pp. 62–85. (In Russian). https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-62-85

Dinnie, K. (2015) *Nation Branding: Concepts, Issues, Practice.* London: Routledge. doi: 10.4324/9781315773612.

Fan, Y. (2008) 'Soft power: Power of attraction or confusion?', *Place Branding and Public Diplomacy,* 4(2), pp. 147–158. doi: 10.1057/pb.2008.4.

Fan, Y. (2010) 'Branding the nation: Towards a better understanding', *Place Branding and Public Diplomacy,* 6(2), pp. 97–103. doi: 10.1057/pb.2010.16.

Gadzhiev, K. S. (2007) *Imidzh gosudarstva v konflikte ideologii. [State image at the ideology conflict].* Moscow: Andalus. (In Russian).

Galumov, E. A. (2003) *Mezhdunarodnyi imidzh Rossii. [Foreign image of Russian State].* Moscow: Izvestiya Publ. (In Russian).

Graivoronskiy, V.V. (2012) 'Mongolia`s State Policy in the Field of Mongolistics', *The New research of Tuva,* (4), pp. 18-27. (In Russian).

Kotler, P., Jatusripitak, S. and Maesincee, S. (1997) *The marketing of nations : a strategic approach to building national wealth.* New York: Free Press.

Litvinova, T. and Zhelezniakov, A. (2019) 'Mutual Perception of Images of Russia and Mongolia in the Context of Trans-civilization Interaction', Sotsiologicheskie issledovaniya, (5), pp. 129–138. (In Russian). https://doi.org/10.31857/S013216250004967-6

Olins, W. (1999) *Trading identities: why countries and companies are taking on each others' roles.* London: The Foreign Policy Centre.

Sabirov, R. (2020) 'Mongolian Buddhism in the Twenty-First Century: Under Construction', State Religion and Church in Russia and Worldwide, 38(1), pp. 86–105. (In Russian). https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-86-105

Semedov, S. A. and Kurbatova, A. G. (2020) 'Russian Public Diplomacy and Nation Branding', in *Russia's Public Diplomacy.* Cham: Springer International Publishing, pp. 45–59. https://doi.org/10.1007/978-3-030-12874-6_3

Szmyt, A.S. (2012) 'The Cult of Genghis Khan in the Period of Mongolian People`s Republic and in Modern Mongolia as an element of Mongolian National Identity', *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniâ,* (4), pp. 307-310. (In Russian).

Информация об авторах

Семед Абакаевич Семедов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Международного сотрудничества, Институт управления и регионального развития РАНХиГС при Президенте РФ, 119571, Москва, проспект Вернадского, 82/1 (Россия)

Сухарева Виктория Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры Международного сотрудничества, Институт управления и регионального развития РАНХиГС при Президенте РФ, 117571, Москва, проспект Вернадского, 82 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Semed A. Semedov — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of International Cooperation of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), 84, bldg 2, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation, 119571 (Russia)

Victoria A. Sukhareva — PhD in philology, Professor of the Department of International Cooperation of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), 84, bldg 2, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russian Federation, 119571 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 16.09.2021; одобрена после рецензирования 30.11.2021; принята к публикации 04.12.2021.

The article was submitted 16.09.2021; approved after reviewing 30.11.2021; accepted for publication 04.12.2021

Философское эссе
УДК 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В МИСТИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ ПАРВИН ЭТЕСАМИ

Татьяна Александровна Кошемчук[1], **Марина Львовна Рейснер**[2], **Марзие Яхьяпур**[3]

[1] СПбГАУ, Санкт-Петербург, Россия
koshemchukt@mail.ru https://orcid.org/0000-0003-4606-2525
[2] ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
mlreysner@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-0592-6334
[3] Тегеранский университет, Тегеран, Иран
ma.yahyapour6@gmail.com https://orcid.org/0000-0001-8195-6909

Аннотация. Антропологическое учение Парвин Этесами (1907–1941) рассматривается в эссе как один из аспектов её мистической поэзии. Созданные в эпоху слома классической традиции персидской литературы, стихи Парвин утверждают верность мистической традиции и заложенным в ней путям самосозидания личности. На материале творчества Парвин прослежена роль мусульманской «науки поведения» в качестве основы пути человека, стремящегося к мудрости. Проповедь нравственности, осуществляемая в стихах поэта, её мистическое просветительство прослежены как попытка вернуть современников в классический мир непрерывной традиции духовного познания. Исследование концепции человека, предпринятое в статье, опирается на единственный изданный на русском языке сборник из 60 стихотворений («Путешествие слезы», 1984), также на новые стихотворные переводы. Эссе не просто знакомит читателя с малоизвестным персидским поэтом в контексте событий биографии, личности и судьбы, отразившихся в разных гранях поэтических саморефлексий (наиболее значительной из которых является «Автоэпитафия»). Выявляются предлагаемые Парвин ценности, соответствующие её духовной личности: чистота души, строгость, сдержанность, интеллектуализм, нравственная серьёзность. Описаны также и критикуемые ею отклонения от истинного пути — в созвучии с суфийскими учениями о человеке — «погубители»: подверженность страстям и гордыня. Причины этих нравственных сбоев Парвин видит в небрежении человека по отношению к своей душе и в воздействиях злых сил бытия. Предлагаемый поэтом путь описан как выход из ситуации пленения души миром через познание Истины и приобщение к опыту праведников. В статье впервые представлены переводы на русский язык двух стихотворений Парвин Этесами, выполненные М. Яхьяпур и М.Л. Рейснер.

© Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М., 2021

Ключевые слова: Парвин Этесами, персидская классика, индивидуализм и традиция, мистика, суфизм, дидактическая поэзия, антропология, наука поведения

Для цитирования: Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М. Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 186–199. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199

Philosophical essay

ANTHROPOLOGICAL CONCEPT IN MYSTICAL POETRY OF PARVIN ETESAMI

Tatjana A. Koshemchuk[1], **Marina L. Reysner**[2], **Marzieh Yahyapour**[3]

[1] Saint-Petersburg State Agrarian University, Saint Petersburg, Russia
[2] Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
[3] University of Tehran, Tehran, Iran.

Abstract. The essay reflects on the creativity of Parvin Etesami (1907 – 1941), a distinguished Persian poet, little known abroad. We highlight anthropological teaching based on the religious worldview as one of the aspects of her mystical poetry. Created in the era when Persian literature and its classical tradition were breaking, Parvin's poems affirm loyalty to the mystical tradition and the ways of self-creation of an individual laid down in it. The article shows that the Muslim *science of behavior* guides a person striving for wisdom and determines their path. The preaching of morality in Parvin's poems, coupled with her mystical enlightenment, attempts to return her contemporaries to the classical world of their tradition. This research investigates the concept of man and is based on the only collection of 60 poems published in Russian (*Journey of Tears,* 1984), as well as on the new poetic translations. Two of the poems translated by M. Yahyapour and M. L. Reysner are introduced to the readers for the first time. The paper describes different facets of personality and fate, found in poetic self-reflection, the most significant of which is Parvin's *Auto-Epitaph.* The values corresponding to Parvin's spiritual personality are revealed: purity of soul, strictness, restraint, intellectualism, moral seriousness. Following the Sufi teachings about men, Parvin criticizes deviations from the true path —such as susceptibility to passions and pride. The poet considers them the *destroyers* and believes that they occur because of the evil forces distorting the human soul. The poet proposes a way out for the soul captured by the world — the knowledge of the Truth and the appeal to the experience of the righteous. The essay demonstrates that in Parvin's poetry, fidelity to a thousand-year-old spiritual tradition and individual creativity appear as an organic unity. In the era that leads a person of the West and the East away from the spiritual roots of culture, the poet becomes a gnostic and a mystic in his individual creative life and, abandoning modern trends, consciously takes the path of mystical enlightenment and brings to her readers the wisdom found on these paths.

Keywords: Parvin Etesami, Persian classics, individualism and tradition, mysticism, Sufism, didactic poetry, anthropology, the science of behavior

For citation: Koshemchuk, T. A., Reisner, M. L., Yahyapour, M. (2021) 'Antropological Concept in Mystical Poetry of Parvin Etesami', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 5(4),* pp. 186–199. (In Russian). doi: https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199

Парвин Этесами (1907–1941) — очень значимое имя в персидской литературе XX в., в Иране её называют великим поэтом; у нас же она почти не известна, на русском языке об этом большом поэте написано немногое. В 1984 г. вышла книжка переводов из наследия Парвин Этесами «Путешествие слезы» [Этесами, 1984], сделанная в духе ещё советской эпохи: для переводов были отобраны и подчёркнуты в предисловии (как и в нескольких позднейших публикациях на русском языке) стихи, связанные с социальной проблематикой или отражающие моральную позицию поэта. Эти темы действительно существенны для Парвин, но стоит учитывать, что дидактическое начало её поэзии коренится в её религиозном мировоззрении, а нравственная проповедь разворачивается в русле учения о пути духовного самосозидания человека — науки о духе мусульманской традиции.

Всего Парвин Этесами было написано 210 произведений — они вошли в её посмертную книгу 1941 г. [Этесами, 1320[1941]][1]. В единственном прижизненном издании её «Дивана» [Этесами, 1314[1935]][2], традиционного собрания монорифмических стихов, было 152 стихотворения. Из них в названный советский сборник вошло 60 выбранных переводов, по содержанию несущих в себе поэтическую концепцию человека, дидактических по основной тональности. В фокусе внимания авторов этой статьи, опирающейся на названное выше издание, — поэтическая антропология Парвин. Однако для более точного понимания мысли поэта мы обращаемся здесь и к текстам в новом переводе.

Ситуация Парвин для европейского наблюдателя представляется уникальной — это поэт XX в., всецело вписавшая себя в тысячелетнюю духовную традицию и классическую поэзию Ирана. Русский читатель (а мы рассматриваем здесь творчество Парвин прежде всего в ракурсе русского восприятия), не зная имени автора, мог бы отнести иные её творения к одному из столетий расцвета персидской классической поэзии. Быть продолжателем своей традиции и, вопреки духу времени, посвятить жизнь служению ей, именно так говорят о Парвин Этесами пишущие о ней её соотечественники. И тем не менее для литературы Ирана этот путь не такая уж редкость — многие выдающиеся поэты рубежа XIX и XX вв., и в первую очередь Малек ош-Шоара Бахар (1886–1951), отстаивали классическую норму стихосложения и опору на традицию как единственно возможную для Ирана с его многовековой поэтической культурой. Модернистские эксперименты они считали попросту литературным хулиганством, о чём свидетельствует жаркая дискуссия начала 1920-х гг., охватившая литературные журналы после опубликования поэмы Нима Юшиджа (1897–1960) «Афсане» (1922). Модернизация литературного языка, пробивавшая себе дорогу в прозаических жанрах Нового времени, в поэзии шла гораздо медленнее и на первом этапе касалась в основном содержательной стороны стиха. По сию пору в Иране остаются поэты, которые отдают предпочтение именно классическому стиху, хотя основной поток поэзии всё же составляет та, в которой создатели осознанно применяют модернизированные типы поэзии (от так называемого свободного аруза[3] до стихотворений в прозе).

Нельзя не отметить, что духовные поиски Парвин основывались на широких культурных интересах и на поэтической эрудиции высокого уровня. Она изучила историю родной литературы — персидской, а также арабской и турецкой, приобщившись к культуре западной в путешествиях по Европе. Можно говорить и о её личном погружении в европейскую поэзию — благодаря совместным, вместе с отцом, переводам европейских поэтов; коснулась она и западной философии (в переведённых на русский язык стихах Парвин есть упоминания Платона, Сокра-

[1] [اعتصامی 1320].
[2] [اعتصامی 1314].
[3] Аруз (ар. аруд) — арабская система квантитативного стихосложения, заимствованная и усвоенная иранцами.

та, Аристотеля, стоиков[4]). Тем не менее в своём творчестве она опирается прежде всего на отличное знание персидской культуры[5], из которой выбрала *дидактическую линию*[6], усвоив просветительскую позицию по отношению к человеку. Так, Парвин возродила древний жанр *моназере* — полемического диалога, близкого басенному жанру, а также отдала дань касыде[7] и газели[8], наполнив их нравоучительным содержанием. Из европейской традиции она сохранила как актуальное для себя лишь отдельные созвучные явления (Эзоп, Лафонтен). Нам трудно представить себе первоклассного русского поэта XX в., который отказался бы от всех достижений и искусов своего столетия, от своего доминантного индивидуального «Я»[9], и вернулся бы к стилю классики, не допуская при этом в стихи ничего субъективного, да ещё к тому же выбрав басню как форму проповеди. Вряд ли подобное архаичное явление могло бы претендовать на высокое поэтическое совершенство. Однако стихи Парвин Этесами её современники характеризовали прежде всего как совершенные и сладкозвучные. Стихотворная проповедь Парвин, этого сокровенного мистика, благодаря глубинному религиозному потоку её жизни стала ёмкой и действенной, уходя корнями в таинственную глубину её личности.

Для понимания ситуации, в которой формировалась Парвин как личность и поэт, нужно сказать несколько слов о канве её жизни, подчеркнув, что материалов о ней на русском языке сравнительно немного. Основными вехами биографии Парвин могли бы стать три её стихотворения. Первое отмечает исток: судьба позаботилась об уникальном ребёнке и одарила его всеми возможными благами, прежде всего счастливым детством и блестящим образованием. Её отец Мирза Юсеф-хан Этесами (литературный псевдоним — Этесам-оль-Мольк) был известным писателем, журналистом, переводчиком, издателем журнала «Бахар» («Весна»), читал и переводил поэтов арабских, турецких, а также французских. Он больше всех в семье любил свою единственную дочь Парвин (было ещё три сына) и посвятил много времени её образованию, сыграв роль и учителя, и, вероятно, духовного наставника, приучил к работе со словом, но главное — передал свою любовь к персидской классике и пробудил в дочери жажду познания. Он отправил её учиться в американскую школу, тем самым приобщив и к английской культуре. Средоточие жизни Парвин было сформировано её уникальным поэтическим даром: она с детства, с 8 лет, писала стихи, перекладывала в стихотворную форму переведённое отцом, обладала тонким чувством стиля и

---

[4] Следует заметить, что эти имена были хорошо известны в классической мусульманской философии эпохи средневековья, так целый ряд программных текстов греческого философского наследия был переведён на арабский язык. См. Ибрахим Т., Смирнов А. Ал-фалсафа / Ислам // Энциклопедический словарь. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. — С. 250-251.

[5] Говоря о литературных влияниях, персидские авторы отмечают сочетание хорасанского и иракского стиля, которые воздействовали на неё, из имён называют прежде всего Насир-и Хосрова, Руми, Саади. Об этом в частности говорится в изданной на персидском языке книге: Борхани С.М. Дискурс мысли П. Этесами (Звезда литературного мира и жемчужина в море искусства). — Тегеран: Афаринеш, 2014. — 448 с.
[Борхани, 1393[2014]. 17–18, 228]. О важности Корана для Парвин и верности монотеистическому принципу в её поэзии пишут и другие авторы [Борхани, 1393[2014]].

[6] Хесарбани З. Парвин Этесами и традиция полемической поэзии (мунозира) в персидской литературе. диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.03. — Душанбе, 2012. — 144 с.

[7] Касыда — одна из традиционных форм средневековой арабской поэзии, перенесённая на иранскую почву и получившая самостоятельное развитие на персидском языке. Первоначально имела по преимуществу панегирическую направленность и широко применялась в дворцовом этикете, после XI в. в рамках литературной деятельности религиозно-мистических течений в исламе (суфизма, исмаилизма) стала формой поэтической проповеди, назидания и размышления, обрела и аллегорическую составляющую.

[8] Газель — малая форма персидской классической поэзии, первоначально только любовная по тематике; в ходе развития, в том числе и в рамках религиозно мистической поэзии, значительно расширила тематический диапазон и выработала сложный аллегорический язык.

[9] О глубоком различии творческого мира двух поэтов-современниц, Анны Ахматовой и Парвин Этесами [Яхьяпур, Кошемчук, 2019].

великолепной памятью. Отец с ранних лет привлек Парвин к участию в домашних собраниях именитых литераторов[10], с 14 лет она видела свои стихи опубликованными отцом в его журнале. Так — по праву рождения и высокой одарённости — она была причастна к интеллектуальным высотам своей эпохи. Это было блестящее начало пути для девочки, получившей в своей семье не только широкую свободную культурность, но и строгое мусульманское воспитание, сформировавшее весь аскетически выдержанный строй её бытия.

Вот история первого детского стихотворения Парвин, которое можно обозначить как исток. Однажды, как рассказывают, гости отца усомнились, сама ли Парвин написала те недетские стихи, что она им читала. Парвин экспромтом сочинила строки, которые поразили всех серьёзностью смысла и глубиной понимания своего пути:

Моя душа не терпит пустоты.
Пусть знает див: я вижу с высоты
Всё то, что предо мною совершили.
Не терпит зеркало налёта пыли.
Учёные мужи, не хмурьте лбы!
Я открываю вам свою загадку:
Меня зовут Парвин. Мою тетрадку
Я называю дневником судьбы.

В этом стихотворном переводе из единственного сборника на русском языке мы можем выделить значимые линии будущих стихов Парвин: жажду душевной наполненности, острое внимание к несовершенству земного мира, умение видеть действия злых сил в человеческих судьбах и противостоять им, осознание своей уникальности — и одновременно созерцания всей традиции персидской культуры как своей, с собственной точки зрения. Мы отмечаем здесь лишь основные образы, используемые поэтом, но не тонкие их оттенки, не располагая точным переводом (и в настоящее время не имея возможности сверить все цитируемые тексты поэта). Так, образ чистого зеркала характеризует понимание поэтом миссии души в мире. И здесь, и в иных стихах это постоянная и неизбежная особенность Парвин — использование образного арсенала, выработанного в тысячелетнем развитии персидской поэзии. Зеркало — один из древнейших символов персидской духовной традиции. Этот образ варьируется мистиками и поэтами многогранно, и, если рассмотреть его в персидском контексте, можно провести десятки параллелей. Для примера возьмём лишь одну цитату: «Бог есть зеркало, в котором ты видишь себя таким, каков ты есть» (цит. по: [Буркхардт, 2009: 104]). Допуская, что в целом образы стихотворения Парвин сохранены переводчиком, мы опираемся на тот или иной нюанс перевода ещё и в том случае, если мотив или образ возникает в разных произведениях. Так, у Парвин один из повторяющихся мотивов — настоятельное требование чистоты души, и в образ зеркала она вложила свой яркий штрих: нетерпимость зеркала к загрязнению поверхности, к оседающей пыли — то есть к замутняющим дух бытовым и обыденным коллизиям жизни[11]. Далее она добавит иной оттенок: душа, подобно зеркалу, не только стремится чисто отражать Бога, но и хранит в себе все отражения: «Когда же солгала душа хоть малость, / На зеркале её вранье осталось» — ложь искажает способность отражения. Правдивость и чистота — характерные черты характера самой Парвин, как пишут о ней её соотечественники, и в стихах она призывает к соблюдению этих моральных норм прежде всего ради духовной продуктивности. Наконец, в приведённом стихотворении определена главная тема творчества Парвин — судьба. *Дневник судьбы* — ни что иное, как собра-

[10] Это такие авторы, как Деххода (1879–1956), автор словаря персидского языка, лингвист, политик, свободно говорил по-турецки и по-французски; Бахар (1886–1951), поэт, ориентированный на классическую традицию, журналист, историк, политик, который владел арабским, французским и английским; Нафиси (1895–1966), историк, поэт, переводчик, знавший арабский, французский, русский языки, — сообщает Яхья Арьянпур в работе «От Нимы до нашего времени» (Тегеран: Заввар, 2003. — 698 с.) [Арьянпур, 1382[2003]].

[11] Один из устойчивых мотивов персидской мистической поэзии — полировка зеркала души. Зеркала изготовлялись из металла, и их со временем могла покрывать не только пыль, но и ржавчина. Самосовершенствование мистика и есть полировка его духовного зеркала, отражающего Бога.

ние стихотворений, её *тетрадь*, ещё один традиционный символ зафиксированного в стихах жизненного пути.

Судьба же Парвин далее, после счастливого детства, счастливой не была. Отметим сразу, что её глубокая чувствительность к чужим бедам и горестям, к нищете и несправедливости (сострадание к бедным действительно ярко звучит в её стихах) совсем не связана с личными обстоятельствами: благодаря своей семье она никогда не знала бедности и связанных с ней страданий. Здесь, в контексте этой статьи, мы не касаемся сложностей выпавшего на долю Парвин исторического часа, общественных проблем Ирана, поставив в центр внимания религиозные основы её концепции человека.

И, как в любой женской жизни, можно отметить следующую веху — замужество, которое состоялось, как объясняют биографы Парвин, по воле отца и ради издания первой книжки. А через четыре месяца — полный разрыв с мужем, возвращение в родительский дом с глубоко и скрытно пережитой неудачей личного счастья и обречённостью на молчание об этом — в стихах отражена не внешняя «пыль» женских переживаний, но определившаяся и принятая поэтом судьба. Тема любовная была закрыта для стихов Парвин навсегда. Экстатика любовного чувства, мистически наполненного, одна из важнейших суфийских тем персидской лирики, в её стихи не вошла.

Самый сокрушительный удар судьбы — смерть отца, поразившая «творческий центр» её бытия в 1937 г., невосполнимая утрата, от которой тридцатилетняя Парвин уже не оправилась. Далее она почти не выходила из одинокого и замкнутого строя своей жизни:

Я птицей поющей твоею была.
Ты умер. С тобою и я умерла.
Кто, кроме тебя, обогреет меня?
Как странно — во мне не осталось огня.

Стихотворение, посвящённое смерти отца, отразило необратимость в переживании этого ключевого события: не только жизненное тепло утрачено. Ведь только отец, по условиям времени и места, мог представлять стихи Парвин миру. Окончательно восторжествовало чувство, всегда ей присущее, — одиночество. Это особенная черта её духовной личности, углублённость в свою душу, бытие с миром, — но в отъединённости от людей. Не романтическое одиночество, и совсем не горестное, но воспринятое как благо. Об этой своей черте Парвин писала в воспоминаниях, и мы приводим фрагменты из них по английскому изданию её стихотворений (предисловие в сборнике, включающее цитаты из воспоминаний Парвин, занимает немногим более 10 страниц). Парвин пишет, что, учась в американской школе, она причисляла себя к счастливым девочкам, к тем, кому повезло, кто мог получить образование; друзья и учителя были добры и внимательны к ней, но она предпочитала одиночество: «Я люблю одиночество. Я ничего не могла с этим поделать» [Etesami, 2014: 10–11]. Одиночество было в её природе, как если бы её сущность «была сплетена с одиночеством тонкой невидимой нитью» [Etesami, 2014: 11]. Черта характера девушки была замечена учителями и истолкована как стремление к изоляции себя от других, которое нужно преодолеть. Парвин же видела в нём благо: всё вокруг неё было живым, имело язык, говорило с ней — растения, небо, горы. Можно ли быть одиноким, если ты связан с миром? Если твой внутренний мир переполняет поэзия, а главное вдохновение черпается из ещё не написанных стихов? Других девочек подобное не интересовало, а её не занимало то, что было главным для них. Что не мешало Парвин быть верным другом и, остро реагируя на беды, быть к друзьям внимательной и нежной [Etesami, 2014: 10–11].

О связи жизни с друзьями Парвин говорит в стихотворении, которое могло бы стать последним в изданном ею единственном сборнике. Речь идёт о её автоэпитафии. Но прежде подчеркнём: основной тон её одиночества соответствует строгому представлению о женском достоинстве в мусульманском мире. Как нам кажется, это выражено в следующем фрагменте (из тех малых крупиц, доступных в русском переводе, которые дают выразительное представление о жизни Парвин). Захра Хасанпур, автор статьи о Парвин, приво-

дит мнение о ней персидского литератора А. Надими. А. Надими назвал её «сладкоголосым поэтом и тихим борцом»: в конце жизни она была знаменита как поэт, но редко показывалась на публике, ещё реже соглашалась на интервью. И далее: «При этом она всегда сохраняла свой "восточный" облик. Что касается большой набожности Парвин Этесами, то этот исследователь (*А. Надими — авт.*) пишет: "Впечатления человека, который брал интервью у Парвин, подтверждают мнение о том, что она имела религиозные убеждения и была привержена распространённым обычаям и традициям, а также что она получила восточное воспитание. Этот человек сообщает, что во время интервью Парвин сидела в самом темном углу комнаты, причём чадра полностью закрывала её лицо. Когда интервьюер при прощании протянул ей руку, казалось, что Парвин настолько этим шокирована, что сейчас потеряет сознание"»[12]. Именно А. Надими высказал суждение об архаичности поэзии Парвин и её «изоляционизме»: по стилю и духу, полагает он, эта поэзия принадлежит скорее V–VI вв. хиджры (т.е. XI–XII вв. по христианскому летоисчислению).

Когда земной источник жизни Парвин угас, вскоре после смерти отца, в 1941 г., совершилось и последнее событие пути — это её собственная скоропостижная смерть от тифа в 34 года. «Тетрадка» была дописана, и незадолго до смерти в автоэпитафии подведён итог. Автоэпитафия переведена в сборнике «Путешествие слезы» следующим образом:

Бог надо мною погасил свечу.
Суровою была моя дорога.
И вот — звездою по небу лечу,
А на земле друзей осталось много.
Пусть добрым словом вспомнят обо мне.
Я для друзей жива, не онемела,
Я их сердца на дорогой земле
Поэзией своей согреть сумела.
И пусть сама не знала я любви,
Но нежность не умрёт в моей крови.

Воспримем это лирическое стихотворение как отражение образа Парвин в сознании переводчика. Отметим, что каждый его мотив вписан в персидскую классическую традицию и является плодом индивидуальной трансформации. Остановимся лишь на некоторых. Главным в «суровой дороге» Парвин оказалась обращённость к друзьям с согревающим словом, с нежностью к миру при несбывшемся личном счастье. Эта исповедальная нота, прозвучавшая в эпитафии, — «пусть сама не знала я любви» — ознаменовала уже отмеченную нереализованную в жизни Парвин линию. В целом из двух мистических путей — познания и любви, разума и чувства — Парвин с очевидностью отдаёт предпочтение разуму, мысли, познанию. И если «познание Бога всегда рождает любовь, а любовь предполагает познание предмета любви…» [Буркхардт, 2009: 28], как соотносятся эти пути в их высшем проявлении, то и в поэзии Парвин внимательный взгляд увидит: два пути тонко взаимодействуют в ней. При основной духовной тональности — строгости, сдержанности, интеллектуализме, нравственной серьёзности, чистота души и правдивость — важнейшие ценности Парвин, и при её серьёзности они обретают черты особенной душевной красоты и прозрачности, в которых за сдержанностью тонко светит любовь и нежность к миру. В этих стихах вовсе нет акцентированности личного начала, своё «я» поэт отстраняет, ставит на задний план:

Пусть глубь моей души
Не потревожит вас.
Страсть сердца моего
Хочу я скрыть от глаз.
(Из цикла «Желания»)

Отметим, что в приведённой версии эпитафии личное, исповедальное начало звучит явно, и потому стихотворение для русского читателя оказывается эмоционально действенным. Созвучен русскому восприятию начальный образ души-свечи, погашенной Богом, несущий в себе драматическую ноту, которая порой прорывалась в стихах Парвин, проявляя скрытое трагическое чувство. Вероятно, оно всё же

[12] Хасанпур З. Парвин Этесами — поэтесса, писавшая для иранцев и иранок // Караван. — 2014. — май (№ 33). — С. 103.

жило в ней, несмотря на неустанную просветительскую по духу проповедь истинного пути души в мире.

В целом об автоэпитафии Парвин можно сказать: в интерпретации стихотворения переводчиком отразилась правда о Парвин, о её духовном мире и творчестве. Если бы не одно «но». Дело в том, что этот текст имеет мало общего с первоисточником — с «Автоэпитафией», написанной самой Парвин специально для того, чтобы быть высеченной на её могильном камне. Это стихотворение вписано в длительную традицию поэтических завещаний, которыми богата персидская поэтическая классика:

Та, кому чёрная земля служит изголовьем,
Это Парвин — звезда литературного небосклона.
Хотя кроме горечи она от жизни ничего не видела,
Сколько захочешь сладости [найдёшь] в её словах.
Сегодня хозяйка этих слов
Нуждается в «Фатихе» и «Ясин»[13].
Хорошо бы помянули её друзья,
Сердце без друга — грустное сердце.
Земля, что застит глаза, угнетает душу,
Камень, что лежит на груди, слишком тяжёл.
Взглянув на это ложе, назидание получает
Каждый, чьи глаза прозревают Истину.
Кто бы ты ни был, чего бы ни достиг,
Это в твоём бытии — последний приют.
Как бы ни был богат человек,
Достигнув этой точки, он становится нищим.
Там, где идёт в нападение судьба,
Выход — покорность, а [правило] хорошего тона — послушание.
Порождать, убивать и прятать —
Это с давних времён порядок и обычай мира.
Блажен тот, кто в этой обители скорбей
Даёт утешение чьей-то душе[14].

Автоэпитафия Парвин, столь непохожая на её советский перевод, — это прежде всего прошение к друзьям о заупокойных молитвах, которые могут утешить её в мире ином. Так звучит тема связи с друзьями, в отличие от стихотворного перевода, и ею же завершается этот поразительный текст: «даёт утешение…», — эти слова, вероятно, Парвин относит к себе, таково воздействие её слов на людей. Её стихи — утешение для друзей, оставшихся в этом скорбном мире. Любовь к людям не оставляла Парвин в жизни и творчестве, и она в согласии с мистическим мировоззрением утверждается как посмертная ценность: «Одна из основ мистицизма, который является проявлением человеческой любви и привязанности к Богу, это любовь к людям» [Яхьяпур, Карими-Мотаххар, 2021: 537]. Но и в посмертии та, которая писала, обращаясь к людям с назиданиями. Теперь, давая свой последний урок пришедшим на её могилу, она говорит с ними голосом печали: не летит по небу звездой, как светло прозвучало у советского переводчика, но напоминает, что ранее была звездой поэзии, а теперь — и звучание стихов здесь полно трагизма — она в чёрной земле могилы, которая смертельна, и камень тяжёл. И тем самым звезда в чёрной земле даёт наставление своим друзьям: все послушно судьбе умрут, все станут бедны в последнем своём

[13] Суры «Ал-Фатиха» (открывающая Коран) и «Ясин» (считающаяся сердцем Корана) читаются для умерших.
[14] Стихотворение «Эпитафия» приводится в переводе М. Яхьяпур, редактирование его принадлежит М.Л. Рейснер. Перевод публикуется впервые.

доме. Но на земле, полной страданий, в горестной жизни надо утешить кого-то. Таков последний совет Парвин.

Обратимся теперь к некоторым чертам наставительных произведений Парвин, к её пониманию пути человеческой души. Да, поэзия Парвин в целом — воплощённая трезвость и разумность в стихотворной проповеди. В её касыдах, которые в персидской поэзии в течение тысячи лет несут в себе дидактическую тенденцию, в многочисленных повелительных наклонениях поэтических сентенций читателя призывают к свету и добру — мы приводим примеры из стихов, выбранных почти наугад:

Преодолей все омуты и мели,
Будь трезв и ясен на дороге цели (Касыда 2).

Ты зёрна света в душах насаждай,
Тогда получишь добрый урожай (Касыда 20).

От жизни не много бери и не мало,
А так, чтоб на скромное счастье хватало. (Касыда 30)

Усердно трудись и не требуй награды,
Лишь в искренних людях скрываются клады (Касыда 30).

Ищи! Всегда ищи! И стань себя превыше!
Пускай дракон судьбы огнём из пасти пышет (Касыда 9).

Храм мудрости построй. Войди в него, как бог.
Презренный прах земли не заноси в чертог (Касыда 9).

Не надо за жизнь, как за воздух, цепляться,
Ведь поздно иль рано нам с нею прощаться (Касыда 33).

От дивов утаи печаль свою и боль,
Не то они, смеясь, швырнут на раны соль (Касыда 39).

Любите утро! Скоро ночь настанет.
Весну любите! Осень скоро грянет (Касыда 28).

Эти наставления Парвин звучат как афоризмы, и уже при первом приближении к ним можно заметить, что поучения различны по глубине мысли. То они просты и имеют бытовой характер — зовут к труду или умеренности, то относятся к пути самосозидания, проходимому душой, к этой важнейшей теме персидской духовности. Порой они изысканно-гностичны, воплощая некие тонкие наблюдения в сфере духовных познаний: не выказывай боль души злым духам. Сами касыды у Парвин, как это и свойственно традиции, — это потоки завершённых в себе афористически выраженных мыслей, и каждое наставление самоценно.

В них Парвин часто обращается к некому «ты», к своему читателю, чтобы содействовать его пользе, приобщив к выработанному в традиции пути самосовершенствования. Здесь явно присутствует мысль о пользе поэзии для духовного устроения души. Нередко Парвин использует и собирательное «мы», относящееся и к ней самой, и к читателю — в общем следовании внутренним путём, сначала личными тропинками поиска, а потом и общей дорогой традиции:

Тропа любая выведет к дороге,
И тро́пы нам никак не обойти,
И мы спешим по ним, сбивая ноги,
Теряя годы в поисках пути.

Но и это стихотворение, и иные, переходя к некому «ты», отделённому от авторского «я», несут в себе и чётко очерченный образ антигероя — человека, который нарушает все заповеди. К нему обращены многие негодующие обличения Парвин, а подчас и рекомендательные наставления — о том, как выйти из ситуации порока или страсти. Так, в этом стихотворении («Тропа любая выведет к дороге…») антигерой показан как дерзкий человек, затевающий «злое состязанье / С душой своею…». И Парвин убеждает его быть бережнее с душой, которая «умнее», — «довериться душе», не доверяясь судьбе, ибо судьба «коварна и неумолима»: и на путях греха подстерегает, и может разом сжечь дотла. Антигерой может быть и прямым носителем всех пороков (разных в разных касыдах и газелях): «Душа твоя как фартук неопрятна. / Тебе не смыть с неё пороков пятна!» («Из газели»). Чаще всего это человек страстей («во власти страсти»), не разбирающийся в себе и своих пристрастиях, легко идущий по жизни, без различения света и тьмы, без вдумчивого размышления. «О свет и тьма! Почти всегда вы рядом…» — в поток наставлений вторгаются авторские фрагментарные размышления в афористической форме. Обличаемый небрежен к своей душе: «Кто бросил в клетку солнечную птицу? / Как долго будет клад в земле таиться?» — образы души-птицы и души как спрятанного клада (из образного арсенала, восходящего к Пророку) иллюстрируют мысли Парвин о душе, пребывающей в небрежении у человека, но изначально причастной истинному свету, и, по Парвин, не по беспечности только душа пленена и замкнута в жесткие границы клетки, но по воле злых сил, неумение опознать которые влечёт к непоправимым ошибкам:

…Стекляшку принял за алмаз бесценный?..
…Лекарство пьёшь? А может, чашу с ядом?..

Борьба со страстями, затемняющими разум человека и гибельными для души — одна из самых частых тем в поучениях Парвин:

В тебе заговорила страсть однажды,
И разум твой стал погибать от жажды.
А отдаваясь в руки жадной страсти,
Ты накликаешь горе и напасти.
Родник твоей души внезапно высох… (Касыда 28)

Герой, «цветы соблазнов рвущий», обречён, он оказывается в «плену порока», над ним смеется судьба-злодейка. Поток обличений включает изумительный образ, глубокую интуицию: из-за страсти родник души высох, образовалось облачко пара:

И заструился пар в небесных высях.
В нём искупался демон огневой,
И чёрный дым восстал над головой (Касыда 28).

Так в этом фрагменте, где сказалось мистическое постижение природы зла, страсть оказывается связана с демоном, природа которого — огонь. Напомним: согласно мусульманской традиции, дьявол был создан из огня. Он инициатор страстей, и «…страсть живёт по огненным законам» (Касыда 7). Купаясь в облачке влаги, которая когда-то была природой души, дьявол сжигает её, так что душа превращается в *чёрный дым.*

Своего адресата Парвин призывает исходить из высокого представления о человеке и его роли в бытии: «Ты — человек! Стремись постичь глубины знаний!»; «Скорей сверни с пути, где человека нет, / Где дьявольских копыт в пыли остался след» (Касыда 9). Первейшее дело для порочного человека — не только осознать свою

глупость и своё невежество, но понять, что глупость страшна своей демонической огненной природой: «Огонь невежества дотла сжигает душу. / Глупец — как дьявол. Ты глупца не слушай» (Касыда 7).

Интересно, что Парвин нередко отмечает общие черты ситуации человека в мире, обращаясь и к собеседнику, и к себе, объединённым в едином «мы». Так, ко всем относится власть судьбы: «Судьба нас водит, как слепых, по кругу…». Ряд постоянно варьируемых образов подчёркивает коварство судьбы: непрочность жизни — хрупкость тростника; скоротечность времени — увядание цветка и краткость весны.

В конце стихотворения поэт, в духе долгой и неизменной традиции, обращается к себе самой с неким личным нравственным уроком. Это почти всегда взлёт мысли к новому смыслу, не вытекающему впрямую из предыдущего, новое обогащение. Так, в стихотворении о бережном обращении с душой конечные строки таковы:

Парвин, в своей душе ищи алмаз,
Как чудо, сохранённое от глаз.

В подобных концовках поэт высказывает сокровенную правду о человеке — как сущность поэтической антропологии в русле суфийской мистической традиции:

Душа — источник всех твоих побед.
А сердце — солнце, разум твой и свет.

Сердце — таинственное средоточие души, через которое познаётся мир, а разум — главное свойство души («Душа всегда лишь разумом красна»). Сердце и душа едины в человеке: «Ты сердцу душу дай, а сердце дай душе…». Об этом же Парвин говорит в поэтическом цикле «Желания»: «Хочу души владенья приоткрыть, / Её свечою сердце осветить». «Золото души» должно быть высокой пробы, сущность человека — чистый свет. Сама душа предстаёт в стихах Парвин в образе горящей свечи или в триедином образе: лампа (внешнее, тело), огонь и свет (внутреннее, душа и дух): «Ты — лампа, ты — огонь, ты — яркий свет…». Дело человека на земле — трудиться над своей душой: если жизнь подобна птице, то полёт, крылья — это забота человека: «В твоих руках полёт твоей души» (Касыда 9). Дух представляется ей как взращиваемый с любовью саженец. Душа сама по себе не ценна, если она не претворена духом на пути разума и познания: если душа пребывает «впотьмах», вне света знания, то «…душа и тело — только прах» (Касыда 9). Постижение науки становления человеческого духа, выработанной мистической традицией, ведёт к преодолению власти злых сил: «Ты кормишь дива, жалкий человек?! / Но он ведь не насытится вовек» (Касыда 9). В переводах стихов Парвин не раз звучит ключевая идея: истинный путь лежит через работу человеческого духа по преодолению власти плоти и по очищению души, ибо человек — важнейшая ценность нашего мира. Подтвердим эту мысль большим фрагментом из впервые переведённого стихотворения Парвин «Свободный дух»:

Ты как золото, о сияющая душа,
Сколько ещё тебе томиться в темнице праха.
Ты — жемчужина в волнах моря Предвечности,
Ты — купец, что торгует перлами добытого знания.
Оставь это ничтожное бренное тело,
Преодолей этот путь, падая и поднимаясь.
Разве есть родство у золота рудника с глиняными черепками?
Что общего у отважного льва с шакалом?
Разумно заключай мир и давай советы,
Наступи на голову скорпиону тела.
Никто не обладает твоею чистотой,
В ухе Бытия второй такой серьги нет.
Ты была сверкающей жемчужиной,
Зачем же свой лик запятнала темнотой?
Ты — светильник в тёмном царстве тела,
Среди темноты ты подобна солнцу.

Ты скрыта от взора, ты сделана не из сердца.
Поведала бы, откуда ты и кто ты.
Не томись в плену тела, отправляйся в полёт,
Освободись от этих сгнивших пут на ногах,
Чтобы узреть то, что видел Единый (букв.: Неделимый).
Чтобы познать уединение праведников Божьих…[15]

В этом гимне человеческой душе, проникнутом высочайшим восхищением перед сотворённой светлой сущностью, подобной солнцу посланной в тёмный мир, в потоке его образов, соединяющем излюбленные мотивы и образы Парвин, поэт стоит перед своей душой, «жемчужиной в море Предвечного», как перед величайшей загадкой человека: «откуда ты и кто ты». Единственность души в Бытии, инородность её бренному миру выявлена здесь в предельных и разнородных антиномиях: золото и прах, золото и глиняные черепки, лев и шакал, полёт и плен, сверкающая жемчужина, светильник, солнце — и темнота. Предназначение души — приобщение к опыту праведников, созерцание божественного — приобщение к тому, что видит Единый. Но душа не просто обитает в темноте мира, она запятнана темнотой, пленена ею. Путь к своей сущности для души — в преодолении унизительной власти тела, в обращении к разумности.

Самое важное достижение человека в мире, по Парвин, — дух человека-праведника, достигнутый в уединении, дух мудреца, мистика и поэта, сотворённый им в себе в результате пройденного пути: «… дух дервиша превыше власти Джама», то есть выше всех земных царей, включая легендарного царя Джамшида, справедливого властителя, имевшего чашу, в которой отражался весь мир. На пути к мудрости, выработанном мистической традицией, в высшей степени значимы упражнения в созидании личной нравственности. Персидская наука духовных добродетелей сопрягает Истину и Добро, так что только несущая добродетели душа оказывается созвучной Истине, раскрывается навстречу Ей, и каждый шаг в добродетели становится шагом в познании. Обличения порока импульсируются не осознанием неразумности последнего, как это ярко прозвучало в европейскую эпоху Просвещения, но общей для великих традиций религиозной истиной: порок есть фактическое отрицание Истины, он закрывает возможность Познания как приобщения к Истине. Так что школа добродетели внутри мистической традиции есть не что иное, как «искусство сохранения души, открытой для притока Беспредельного» [Буркхардт, 2009: 35].

Парвин была не просто причастна этой школе, она неустанно приобщала к ней своих читателей — в простой и доступной форме дидактической поэзии. Обращаясь к широкому кругу только начинающих свой путь к Истине, Парвин говорит сообразно своему чувству меры и духовному вкусу, вкладывая в стихи ту степень религиозной глубины, которую могут постичь её читатели. Но при внимательном к ним отношении даже в несовершенных переводах они раскрывают свои неявные смыслы, мерцающие в глубине стихов сотнями нитей, связанных со всей персидской мистической поэзией. Исследователь, не полагаясь вполне на эти тексты, скорее схватывает в них только общий дух и смысл учения Парвин — в ожидании точного, отвечающего современным научным требованиям, перевода её дивана.

Погружаясь в мир Парвин Этесами и стремясь охарактеризовать духовные основания описанных антропологических представлений, мы оказываемся в средоточии ситуации времени: поэт поздней эпохи, так называемого пострелигиозного исторического этапа, надвинувшегося на мир и Запада и Востока, становится гностиком и мистиком в индивидуальной творческой жизни — и говорит о человеке в созвучии с мудростью, заложенной в многовековой религиозной традиции. Именно в этом мы

[15] Стихотворение переведено М.Л. Рейснер. Перевод публикуется впервые.

видим особенную ценность и назидательность наследия Парвин, большого персидского поэта XX столетия.

Список литературы:

Буркхардт Т. Введение в доктрину суфизма. — Таганрог: Ирби, 2009. — 144 с.

Этесами П. Путешествие слезы: Избр. стихотворения. Пер. с перс. — Москва: Наука, 1984. — 109 с.

Яхьяпур М., Карими-Мотаххар Дж. Иван Бунин и восточная мистика // Quaestio Rossica. — 2021. — Т. 9, № 2. — С. 533-546. https://doi.org/10.15826/qr.2021.2.594

Яхьяпур М., Кошемчук Т.А. Диалоги в лирике иранской и русской поэтесс: Парвин Этесами и Анны Ахматовой // Филология и человек. — 2019. — № 4. — С. 96–110. https://doi.org/10.14258/filichel(2019)4-08

Etesami P. Life & Poetry. — [S.l.]: New Humanity Books, 2014. — 130 p.

[Арьянпур Я. От Нимы до нашего времени. صفحه 698 – 1382. آرین پور یحیی. از نیما تا روزگار ما. – تهران: زوار، — Тегеран: Заввар. 1382[2003]. — 698 с. (на персид.)].

اعتصامی پروین. دیوان قصاید و مثنویات و مقطعات پروین اعتصامی. با مقدمه محمدتقی بهار. – تهران: مطبعه مجلس، چاپ اول، 1314. – 320 صفحه.

[Этесами П. Диван касыд, маснави и могаттаат. С предисловием Бехара к первому изданию. — Тегеран: Матбех Маджлиса. 1314[1935]. — 320 с. (на персид.)].

اعتصامی پروین. دیوان قصاید و مثنویات و مقطعات خانم پروین اعتصامی. با مقدمه ابوالفتح اعتصامی. – تهران: فردین، چاپ دوم، 1320. – 342 صفحه.

[Этесами П. Диван касыд, маснави и могаттаат. С предисловием А. Этесами ко второму изданию. — Тегеран: Фардин. 1320[1941]. — 342 с. (на персид.)].

برهانی سید محمد. سیری در اندیشه پروین اعتصامی (اختر چرخ ادب و گوهر بحر هنر). – تهران: آفرینش، 1393. – 448 صفحه.

[Борхани С.М. Дискурс мысли П. Этесами (Звезда литературного мира и жемчужина в море искусства). — Тегеран: Афаринеш. 1393[2014]. — 448 с. (на персид.)].

References:

Aryanpur,Y. (1382[2003]) *Az Nyma ta roozgare ma [From Nyma to our time].* Tehran: Zavvar. (in Farsi).

Borhany, S. M. (1393[2014]) *Seyry dar andysheh Parvyn Etesamy (Akhtare charkhe adab va gohar bakhre honar) [Discourse of thought of P. Etesami (The star of the literary world and a pearl in the sea of art)].* Tehran: Afarynesh. (in Farsi).

Burckhardt, T. (1959) *An introduction to Sufi doctrine.* Lahore: Sh. M. Ashraf. . (Russ.ed.: (2009) *Vvedenie v doktrinu sufizma.* Taganrog: Irbi Publ.).

Etesami P. (2014) *Life & Poetry.* [S.l.]: New Humanity Books.

Etesami, P. (1984) *Puteshestvie slezy. Izbr. stikhotvoreniia. Per. s persidskogo [Journey of Tears: Selected Poems. Translation from Persian].* Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Etesamy, P. (1314[1935]) *Dyvan qasayed va masnavyyat va mogattaat Parvyn Etesamy ba moqaddameh Mohammad Taqy Bahar [Divan of kasyd, masnavi and magtaat. With Behar's preface to the first edition].* Tehran: Matbaëh Majles, chap avval. (in Farsi).

Etesamy, P. (1320[1941]) *Dyvan qasayed va masnavyyat va mogattaat Parvyn Etesamy ba moqaddameh Abolfath Etesamy [Divan of kasyd, masnavi and magtaat. With a preface by A. Etesami to the second edition].* Tehran: Fardyn, chap dovom. (in Farsi).

Yahyapour, M. and Karimi-Motahhar, J. (2021) 'Ivan Bunin and Eastern Mysticism', *Quaestio Rossica,* 9(2). (In Russian). https://doi.org/10.15826/qr.2021.2.594

Yahyapour, M. and Koshemchuk, T. A. (2019) 'Dialogues in the Lyrics of Iranian and Russian Poetesses: Parvin E'tesami and Anna Akhmatova', *Philology & Human,* (4), pp. 96–111. (In Russian). https://doi.org/10.14258/filichel(2019)4-08

Информация об авторах

Кошемчук Татьяна Александровна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры иностранных языков и культуры речи, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет. Адрес: 198005, Санкт-Петербург, 5 Петербургское шоссе, дом 2. (Россия)

Рейснер Марина Львовна — доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Адрес: 125009, Москва, ул. Моховая, дом 11, строение 1. (Россия)

Яхьяпур Марзие — кандидат филологических наук, профессор, профессор кафедры русского языка и литературы факультета иностранных языков и литературы Тегеранского университета. Адрес: Иран, Тегеран, 1439813164, ул. Каргар Шомали, дом 16, Факультет иностранных языков и литературы, 2 э. ком. 235. (Иран)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Tatjana A. Koshemchuk — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Foreign Languages and Speech Culture, Saint-Petersburg State Agrarian University. 5, b. 2., Peterburgskoe shosse Saint Petersburg, Russia, 198005 (Russia)

Marina L. Reysner — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Iranian languages, Institute of Asian and African studies Lomonosov Moscow State University. 11. Mokhovaya str., Moscow, Russia, 125009 (Russia)

Marzieh Yahyapour — Professor of Russian Language and Literature, Faculty of Foreign Languages and Literature, University of Tehran, Faculty of Foreign Languages and Literatures. 2 f. R. 235. University of Tehran, 16, North Kargar st., Tehran, Iran, 1439813164 (Iran)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest.

Статья поступила в редакцию 28.07.2021; одобрена после рецензирования 25.11.2021; принята к публикации 10.12.2021.

The article was submitted 28.07.2021; approved after reviewing 25.11.2021; accepted for publication 10.12.2021.

Книжная рецензия
УДК 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-200-205

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ «АПОФАТИЧЕСКОЕ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ. ЗАМЕТКИ *НЕ*ФИЛОЛОГА»

Андреас Буллер

Социальное министерство земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт, Германия
andreas.buller@gmail.com

Дударева М.А. Апофатическое литературоведение. Заметки нефилолога. — Москва : Меринос, 2021. — 120 с.

Благодарности: Материал подготовлен за счёт средств гранта Российского научного фонда, проект № 19-18-00421 «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации».

Созидательная роль литературы проявляет себя в её способности воздействовать на людей через литературные образы и сюжеты, разнообразие которых не имеет границ. Именно это разнообразие отражает книга Марианны Дударевой «Апофатическое литературоведение. Заметки нефилолога», в которой исследуются произведения различных русских писателей и поэтов: Б. Зайцева, А. Грина, С. Есенина, А. Платонова, В. Короленко и В. Дударева. Каждый из них, надо сказать, имеет свой неповторимый стиль, свою манеру писать, одним словом, свой «литературный почерк». Тем не менее всех этих, очень различных по своему стилю, писателей и поэтов объединяет, как считает автор книги, один общий момент — апофатический подход к действительности. Я должен вначале сказать здесь несколько слов о понятии «апофатика» (др.-греч. ἀποφατικός, — «отрицательный»), хотя, поправлюсь, речь здесь идёт не только о понятии, но и методе, который вначале утвердился в богословии. Апофатический метод позволил теологии путём мысленного удаления (отрицания) не присущих Богу качеств приблизиться к пониманию

© Буллер А., 2021

его сущности. Отсюда и выражение «негативная теология». В основе негативной теологии лежит убеждение, что познание Бога возможно лишь путём отрицания не присущих Ему качеств. За эту идею позже ухватилась философия, которая осознала, что апофатический метод открывает доступ к познанию не только божественного, но и недосягаемого, таинственного, скрытого от наших глаз, употребляя термин С.Л. Франка, «непостижимого». Своё применение этот метод нашёл и в апофатическом литературоведении. Тем, кто пожелает узнать больше об особенностях литературной апофатики, я посоветую обратиться к диссертационной работе М. Дударевой[1]. Я же в своей рецензии поставлю акцент на проблему взаимодействие литературы и философии, дополнив анализ Дударевой своими рассуждениями на тему смерти[2].

Жизнь как борьба

В своей книге М. Дударева анализирует два взаимосвязанных рассказа, авторы которых, скорее, и не подозревали о том, что их рассказы взаимосвязаны. Речь идёт о рассказе Б. Зайцева «Авдотья-смерть» и произведении А. Грина «Борьба со смертью». Оба рассказа отражают в литературной форме ключевую идею философии о том, что жизнь и смерть неразрывно связаны друг с другом. И это действительно так, ибо независимо от того, говорим мы о жизни или смерти, мы всегда имеем в виду «существование», «присутствие» или «здесь-бытие». Философскую проблему здесь-бытия литература анализирует в присущей ей яркой, живописной и конкретно-реалистичной форме. Литература внимательно всматривается в жизнь, изображая её такой, «какая она есть». Но как только литература начинает анализировать жизненную реальность во всевозможных формах её проявления и описывать её в достоверной конкретике, она немедленно выходит на ключевую проблему человека, каковой является проблема борьбы за жизнь. Надо сказать, что проблему борьбы за жизнь исследует также философия. Достаточно здесь назвать известного немецкого мыслителя А. Шопенгауэра, философия которого базируется на идее ничем не ограниченной «воли к жизни». Здесь исследовательские интересы литературы и философии, несомненно, пересекаются. Однако литература описывает борьбу за жизнь на своём богатом, ярком, многозвучном и колоритном языке, каковым философия, к сожалению, не обладает. Зато философия обладает уникальной способностью обнаруживать и обосновывать скрывающиеся за повседневной конкретикой жизни универсальные принципы. Между литературным и философским методами изображения действительности имеются, таким образом, как языковые, так и методологические различия. Но некоторым гениальным мыслителям, как например Достоевскому, Ницше или Сартру удалось эти различия успешно преодолеть, ибо в их трудах литература и философия образовали собой единое и неразделимое целое. Тесную связь литературы с философией мы обнаружим также в анализируемых М. Дударевой рассказах Б. Зайцева и А. Грина. Именно это я и попытаюсь здесь показать и доказать.

Читая рассказ Б. Зайцева «Авдотья-смерть», философ немедленно заметит, что автор этого рассказа в литературной форме описывает тот же самый феномен, который в своей книге «Смерть» позже изложил французский философ Владимир Янкелевич. В своей книге Янкелевич указывает на тот факт, что смерть в начале приближается к нам «через других», вызывая таким образом необъяснимую тревогу и страх. Поэтому реально смерть существует не для меня, а для других. Для моего «Я» её быть не может, потому что моё «Я» исчезает одновременно с приходом

[1] Дударева М.А. Апофатика русской словесной культуры конца Нового времени: образы смерти. : диссертация ... доктора культурологии : 24.00.01. — Иваново, 2021. — 407 с.

[2] Здесь исследовательские интересы Марианны Дударевой совпадают с моими интересами, ибо также у меня вышла большая работа на тему смерти [Буллер, 2019].

смерти, приходит к выводу В. Янкелевич. Эти рассуждения философа нашли своё конкретное подтверждение в рассказе Б. Зайцева «Авдотья-смерть», в котором тот описывает жизнь нищей семьи в сельской послереволюционной России. Главой этой маленькой семьи является Авдотья, чей «мужской голос» громко звучит на протяжении всего рассказа. К семье Авдотьи принадлежат также её старая мать («бабка») и её сын («Мишка»). Жизнь этой маленькой семьи была наполнена нищетой, голодом, холодом и повседневным насилием, виновником которого были вовсе не посторонние люди, а сама Авдотья: «Мишку Авдотья трепала за уши, а бабку била кулаком, иногда палкой, прямо по лицу. Бабка стонала — по старости громко кричать не могла. На другой день лицо её покрывалось зелёными пятнами». Бабку Авдотья била за то, что она только и делает, что «жгрёт с утра до вечера». Авдотья молила Бога: «О, Господи, да убери ты их от меня, окаянных праликов!» И Господь услышал её. Первой, кого он освободил от этой безысходной жизни, была бабка, вслед за которой умер и Мишка. Смерть сына «Авдотья не сразу сообразила. Холодная струя ворвалась за ней, она не успела захлопнуть двери, остановилась, смотрела бессмысленно на остренький носик Мишки, на бледную Лизу с глазами во влажном блеске, и вдруг вопль, хриплый, глухой, поразил смрадный воздух как стояла, рухнула Авдотья с палкой своей, с котомкой, к холодным ручонкам сына. — Сокол ты мой ясный, орёл золотой, дитя ненаглядное...» — причитала Авдотья, не замечая того, что смерть «через других» постепенно приближалась к ней. Вскоре и Авдотья оказалась в её крепких родственных объятиях, вырваться из которых не суждено никому.

Смерть давно уже поселилась в неуютном и холодном доме Авдотьи. Она была невидимым «четвёртым членом» этой несчастной семьи, жизнь которой угасла по её вине. И теперь смерть осталась одна в этом лишённом жизни доме. Но смерть не выносит одиночества. Она нуждается в жизни и находится в постоянном поиске своих новых жертв. Именно эти поиски привели её в дом смертельно больного Лорха — главного персонажа рассказа А. Грина «Борьба со смертью». Врач даёт Лорху не больше двух дней жизни. Родственники Лорха ждут с нетерпением его смерти, чтобы заполучить оставшееся от него наследство. И он это прекрасно осознаёт. После разговора с племянником Лорх впадает в сон. Мы не знаем, какие сновидения он увидел, но мы фиксируем их мощное влияние на дальнейший ход событий, ибо Лорх просыпается совершенно другим, готовым на борьбу со смертью, человеком. «*Решив продолжать жить,* он тщательно привел мысли в порядок и понял, что самое главное, — побороть слабость. Лорх резко поднялся. Голова закружилась. Он стал, сидя, раскачиваться; затем, взяв с ночного столика нож, ударил себя им в бедро…» Приложив неимоверные усилия Лорху удалось победить смерть. После этого он опять впал в сон... Что интересно, в мифологии и философии сны, как правило, символизируют собой переходное состояние от жизни к смерти, но в рассказе Грина сон, наоборот, становится переходным состоянием от смерти к жизни. Дударева по праву указывает на то, что у Грина сон «воспринимается не как пограничное болезненное состояние, а как необходимое условие для выздоровления больного и прорыва *от тьмы к свету* [Дударева, 2021: 46].

Я коротко описал здесь сюжеты двух очень разных рассказов, в одном из которых мы наблюдаем безусловный триумф смерти («Авдотья-смерть»), а в другом — несомненную победу жизни («Борьба со смертью»). Каждый из этих рассказов описывает лишь одну сторону человеческой «борьбы за жизнь», но вместе авторам этих рассказов удаётся изобразить эту борьбу как событие с различным исходом. Там, где имеется возможность другого исхода, там, несомненно, присутствует свобода. Этой свободой смог воспользоваться Лорх, но не смогла воспользоваться Авдотья. Если рассматривать эти два рассказа в одной взаимосвязи, то начинаешь понимать, что фатального исхода в борьбе со смертью у человека нет и быть не может. Этот исход может быть финальным, но не фатальным. Я хотел бы, однако, обратить внимание читателя не только на содержание, но и цве-

товую форму этих рассказов. Если бы две эти истории нужно было бы изобразить в цвете, то двух красок — чёрной и белой — нам для этого было бы недостаточно, ибо рассказы Б. Зайцева и А. Грина наполнены самыми различными цветовыми тонами и полутонами. Литература — это «художник», который использует не краски, а слова.

Настроение цвета

В своей книге М. Дударева затронула и такую сложную проблематику как тема цвета в литературе, упомянув при этом Гёте, который в 1810 году опубликовал свою известную работу «К теории цвета» («Zur Farbenlehre»). Результаты своих исследований Гёте оценивал даже выше, чем успех всего своего литературного творчества. Теория цвета Гёте базируется на противопоставлении света и тьмы, переходными ступенями к которым для него стали жёлтый и синий цвет. Именно эти два цвета, по его мнению, являются «пограничными», ибо они символизируют переход к свету (жёлтый цвет) и ко тьме (синий цвет). Однако по-настоящему контрастными цветами являются всё-таки чёрный и белый цвет, которые как жизнь и смерть вовсе не исключают, а, наоборот, логично дополняют друг друга. В русской словесной культуре цветовое «со-противопоставление жизни и смерти» нашло своё воплощение «в образе чёрного солнца», считает Дударева [Дударева, 2021: 50]. В этой связи она цитирует Р. Штайнера, заметившего, что «именно черным штрихом, чёрной поверхностью вы одухотворяете белое» [Дударева, 2021: 53]. Но если бы литература существовала только в мире «чёрно-белых штрихов», она перестала бы быть литературой! Поэтому в созданном литературе мире господствуют не контрасты, а наполненные человеческими эмоциями и чувствами тона и полутона. Именно в такой мир цветовых тонов и полутонов погружает человека Б. Зайцев. Его персонажи чувствуют «свинцовистый воздух», видят «мутно-белый снег», воспринимают запахи и слышат звуки, которые «тают в беспредельных, серо-синеватых тонах». Над персонажами его рассказов нависают «хмурые небеса», их окружают «полупотёмки» с «мглисто-сизоватым налётом уходящей ночи», а к душе подкрадывается нечто «тёмное, мрачно-сладострастное» («Мгла»). Сладострастное у Б. Зайцева обозначается тёмными тонами. Только в литературе чувства смогли приобрести свои цветовые тона и полутона, только в ней они смогли стать «цвето-чувствами». Поэтому мы говорим и о гамме цветов, и о гамме чувств, которых в литературе безбрежное море. В литературе человек может кричать срывающимся голосом или говорить шёпотом, оплакивать и страдать, причитать и радоваться, сетовать и надеяться, одним словом, жить следуя не только принципам разума, но и своим чувствам, которые имеют бесконечное количество цветовых оттенков. Философии остаётся в этом случае только с изумлением наблюдать эту эмоциональную игру человеческих цвето-чувств, понять и объяснить которую она с позиции разума не в состоянии.

И последнее на что я хотел бы указать. Книга Марианны Дударевой пронизана «русским духом». Этим духом пронизана, однако, не только её работа, но и поэма её так рано ушедшего мужа Валерия Дударева «Петушки — Кохма, далее нигде». Если «русский дух» действительно существует, то существует он только в литературе. И пока русская литература будет жить, её дух будет витать над Кохмой и страной — родиной ушедших, живущих и будущих поколений, которых навечно соединила и объединила родная речь.

Book review

REVIEW OF *APOPHATIC LITERARY CRITICISM. NOTES OF A* NON-*PHILOLOGIST*

Andreas Buller

Ministry of Social Affairs Baden-Württemberg, Stuttgart, Germany
andreas.buller@gmail.com

Dudareva, M.A. (2021) *Apofaticheskoye literaturovedeniye. Zametki nefilologa [Apophatic Literary Criticism. Notes of a Non-philologist]*. Moscow: Merinos. Publ.

Abstract. *Apophatic Literary Criticism. Notes of a Non-philologist'* by Marianna Dudareva demonstrates Russian spirit and reflects the immense variety of characters and plots that influence people and manifest the creative power of literature. The author introduces a number of writers, from Sergei Yesenin to Vladimir Korolenko, with unique literary styles and a common *apophatic* approach to reality. The term *apophatic* comes from the Greek word *to deny* and initially referred to religious studies where it served both as a concept and a method. Apophatic theology attempted to approach God by negations rather than affirmations of what God is. M. Dudareva's work showcases how literature studies instrumentalize the apophatic method of philosophy. This review complements the study with a reflection on the topic of death and its inextricable connection with life. Literature speaks of life and dwells on the struggle for life, that is also key to philosophical thinking. Enough to mention Arthur Schopenhauer and his idea of the *will to live*. In contrast to philosophy, literature uses a vivid, colorful, and copious language, while philosophy is concerned with universal principles. Some distinguished authors managed to bridge this gap. For instance, Dostoevsky, Nietzsche, and Sartre created works of both literary and philosophical nature. The same can be traced in the short stories by B. Zaytsev and A. Grin, analyzed in the book. B. Zaytsev writes about death approaching us first *through others,* this idea is also found in V. Jankélévitch's work *Death*. Death is never ours for it is always we *or* our death, but when we see it around it causes anxiety and fear. In *Avdot'ya-smert'* (*Avdot'ya-Death*) the main character says a prayer to be relieved of her mother and son, whom she considers a burden. Once death enters their home it never stops, it gets closer, and at the end of the story it takes Avdot'ya too. In Grin's *Fighting Death,* death struck Lorkh falls asleep and herein dreaming is not a harbinger of the darkness of eternal sleep. On the contrary, Lorkh wakes up willful and hopeful, he fights for his life and succeeds. These stories vibrantly illustrate the victory of life over death and death over life as the result of exercising one's free will. Color in literature is another topic touched upon by the author. M. Dudareva refers to Goethe's *Zur Farbenlehre* to speak about contrasts, and R. Steiner to underline the importance of black in creating an image where color range matches the emotional range.

Acknowledgements: The material was prepared with the funding of a grant from the Russian Science Foundation, project No. 19-18-00421 "The problem of historical responsibility: ethical and regulatory foundations, discursive practices and media representations".

Информация об авторах

Буллер А. Тема смерти в философии, истории и литературе. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2019. — 187 с.

Дударева М.А. Апофатическое литературоведение. Заметки нефилолога. — Москва : Меринос, 2021. — 120 с.

References:

Buller, A. (2019) *Tema smerti v filosofii, istorii i literature [The Topic of Death in Philosophy, History and Literature].* Saint Peterburg: Aleteya. — 120 p. (In Russian).

Dudareva, M. A. (2021) *Apofaticheskoye literaturovedeniye. Zametki nefilologa [Apophatic Literary Criticism. Notes of a Non-philologist].* Moscow: Merinos. Publ. — 120 p. (In Russian).

Информация об авторе

Андреас Буллер — доктор философских наук, референт Социального министерства земли Баден-Вюртемберг, Штутгарт (Германия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Andreas Buller — Doctor of Philosophy, Referent at Ministry of Social Affairs Baden-Württemberg, Stuttgart (Germany)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

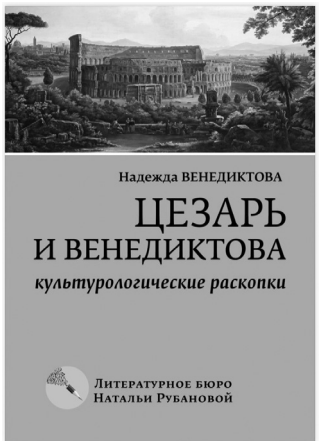
Книжная рецензия
УДК 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-206-208

«ЕВРОПА У НАС В КРОВИ...» О книге Надежды Венедиктовой «Цезарь и Венедиктова. Культурологические раскопки»

Маргарита Вениаминовна Силантьева

МГИМО МИД России, Москва, Россия
silvari@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-9246-6339

Венедиктова Н. Цезарь и Венедиктова. Культурологические раскопки — Москва: Литературное бюро Натальи Рубановой, 2021. — 258 с.



«Культурологические раскопки» Надежды Венедиктовой увидели свет в конце осени 2021 года, времени, как никогда настроенного на волну философских размышлений. Близость этих размышлений к полному провалу (с которого, возможно, наконец начнётся мысль, а не тщание приблизиться к ней) становится особенно заметной на фоне полнокровной профессионально сделанной литературы, «вдохновляющая реальность» которой буквально перенасыщена смыслом в противовес «анемичному академизму» (С. 81). Разумеется, «постковидный» мандраж не снимает с повестки дня вопрос: так ли важны «культуры» (в том числе, академические), если все люди — это люди, а солнце одинаково восходит для всех? Ответ, который можно вычитать в книге Надежды Венедиктовой (если только не «вчитать» его туда, на что вероятно и намекает автор, буквально с первых страниц подбивая читателя включить-

© Силантьева М.В., 2021

ся в игру с самосознанием посредством изысканно сложенного текста), позволяет усомниться в простоте выданных «на входе» бинарных оппозиций. А также — в однозначности логики той метлы, которую там же, «на входе», вручают заскучавшему визитёру, стесняющемуся признаться, как он тяготится бессмысленностью своего существования и как благодарен за то, что его заметили и пристроили к делу.

Эссе, написанные на тему встречи с собой в разных культурных интерьерах, пропитаны солнечной энергией, помноженной на горький рационализм французского Просвещения и искушённую любовь к личному присутствию в мире. Последняя вещь Надежды Венедиктовой — действительно вещь, где, говоря её словами, «я амбициозно комментирую авторские способности жизни — такого сюжета в мировой литературе ещё не было». Яркие зарисовки, озаглавленные «Страсти по Европе», скорее всего даже вопреки воле автора переносят читателя — не в «безвестное место на Цюрихском озере, где я предавалась интеллектуальному дебошу», но — то ли в дебри раскалённых бетонных джунглей Мишеля Уэльбека, то ли в объятия шпенглеровских «математик», определивших формулу Европы с позиций поиска бесконечного. Чего мы точно не увидим в книге, так это «заката», того, как именно Европу «смывает «мощной волной великолепного иновзгляда» (С. 83): взгляд вдумчивого писателя — как раз тот случай, когда взгляд другого позволяет тебе быть, а не исчезать. «Раскопанная» с Надеждой (Венедиктовой) Европа предстаёт вполне дееспособным Сфинксом, всё ещё готовым загадывать свою загадку; а размышления над этой загадкой всё ещё способны увлечь настолько, чтобы не хотелось «слинять из действительности» (С. 88).

Личные «подземные встречи» автора с мировой литературой сочетаются в книге с солнечными пейзажами итальянской провинции, со швейцарскими чесалками для коров, с колоритными образами друзей и близких, настолько объёмно выхваченных из реальности и перенесённых в повествование, что невольно возникает ассоциация с античными историями о бессмертии души.

Душа Европы, возможно действительно бессмертная, в этом повествовании шатается по миру, отказываясь от каталогизации (хотя «Страсти по Европе» и построены по принципу простого перечисления имён, как синодик: Италия, Великобритания, Австрия, Германия, Франция, Греция, Швейцария, Испания) — так же, как по мнению писателя не очень уместна нумерация каждой новой мысли в письмах. Страны-европейки нарядно представлены многоуровневыми метафорами, которые тысячами тонких и толстых смысловых нитей связывают пейзажи, города и людей, весёлых, грустных и безразличных; чужих и своих старух, кутающихся в обмотки жизни и тающих в дымке вечности, как тонет среднерусский пейзаж в дымке рассветного тумана жарким летом. Математика бесконечного даётся Надежде Венедиктовой на редкость легко, не надсадно; перед читателем раскрыт предельно честный, стоически трезвый, не упускающий деталей отчёт о проделанной работе, который «душа Европы» может представить хоть на Страшном суде. Отчёт, где она смотрится в зеркало души писателя, хотя «снаружи» это выглядит совсем наоборот.

Книга издана в импринте «Литературное бюро Натальи Рубановой»; здесь сервис «Издательские решения» открывает путь «томикам исключительного качества». Что в данном случае полностью соответствует.

Book review

EUROPE IN OUR BLOOD... About the Nadezhda Venediktova`s book *Caesar and Venediktova. Cultural excavations*

Margarita V. Silantyeva

MGIMO University, Moscow, Russia
silvari@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-9246-6339

Venediktova, N. (2021) Tsezar' i Venediktova. Kul'turologicheskiye raskopki. [Caesar and Venediktova. Cultural Excavations]. Moscow: Merinos. Publ. (In Russian).

Abstract. *Cultural Excavations* by Nadezhda Venediktova were published in late autumn 2021, at the time most suitable for philosophical speculations. This way of thinking brings us close to a collapse that might equally turn out productive or catastrophic. Its anaemic academic manner stands out among full-blooded well-crafted literature of saturated and inspiring reality. Pandemic or not, we seek to know whether there is a need to distinguish between various cultures if at the end of the day people are still people. The author does not provide the answer but rather invites us to join a sophisticated mental game in fine textual decorations. And readers will walk away a little confused about simplicity of binary oppositions, and straightforwardness of the logic that a bored visitor so happily lays their hands on, eager and happy to get down to work. The book evolves around the topic of meeting thyself in different cultural surroundings. Sunlit essays bear the imprint of the bitter rationalism of the French enlightenment coupled with a weathered love of personal presence in the world. In her latest work, Nadezhda Venediktova 'ambitiously comments on life's creative abilities'. Vivid sketches entitled *Passions for Europe* may take place by a nameless lake in Zurich but remind readers of Michel Houellebecq's concrete jungle, of Spengler's *mathematics*. But nothing here speaks of *The Decline of the West*, under the author's thoughtful gaze Europe comes to life fresh and real — a proverbial sphynx with its intriguing riddles. The author's *underworld* meetings with the world literature alternate with colorful Italian landscapes. Vibrant images of friends are so true to life that remind of the immortality of soul. The soul of Europe is truly immortal and found across the continent — Italy, Britain, Austria, Germany, France, Greece, Switzerland, Spain — gave their name to the chapters but cannot be reduced to a dusty catalogue. Nadezhda Venediktova presents European countries through effortless florid metaphors. This what happens when Europe looks into the author's soul, though it might look otherwise from an outside perspective.

Информация об авторах

Маргарита Вениаминовна Силантьева — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Margarita V. Silantyeva — Doctor of Philosophy, Professor, Head of A. F. Shishkin Department of Philosophy, MGIMO University. 76, Prospect Vernadskogo Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-209-210

XIII КОНВЕНТ РАМИ: СЕКЦИЯ «МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ»

Алина Алексеевна Королева

МГИМО МИД России, Москва, Россия
a.koroleva@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-0325-9486

15–16 октября в рамках XIII Конвента РАМИ состоялось заседание секции «Межкультурная коммуникация», организованное кафедрой философии им. А.Ф. Шишкина и научным рецензируемым журналом «Концепт: философия, религия, культура».

Исторически сложилось так, что секцию организует кафедра философии МГИМО. И в этот раз значительные усилия по её подготовке и проведению приложили наши коллеги, как всегда — с мощной поддержкой руководства и Оргкомитета Конвента. Тем более ответственной была задача представить кафедру в научной дискуссии, ведь в работе секции приняли участие учёные из разных городов России — Москвы, Санкт-Петербурга, Читы, Ростова-на-Дону, Владимира, Нижнего Новгорода и Иркутска; страны-партнёры представляли коллеги из Абхазии, Боснии и Герцеговины, Египта, Испании, Ирана, Молдовы, Сербии и США; слушали нас в Уругвае и Японии.

Для обсуждения межкультурной коммуникации собрались профессионалы различных областей социогуманитарного знания. Секция состояла из серии небольших круглых столов, объединивших философов, культурологов, лингвистов, политологов, регионоведов, религиоведов, искусствоведов и специалистов в сфере изучения медиа. Характерная особенность проведения нашей секции — развёрнутые дискуссии, которые с разной степенью интенсивности сопровождали почти все выступления. Подобный обмен мнениями в равной мере полезен и для узких специалистов, имеющих возможность обсудить актуальные проблемы своих дисциплин, и для учёных смежных специальностей, расширяющих свой теоретический горизонт за счёт знакомства с достижениями междисциплинарных исследований в близких областях знания.

Хотелось бы подчеркнуть: участники мероприятия проявили недюжинную академическую выносливость, показав свою способность не только увлекательно говорить, но и увлеченно слушать. Качество, ценное как для изучения межкультурной коммуникации, так и для непосредственного участия в ней.

XIII RISA CONVENTION: *INTERCULTURAL COMMUNICATION* SECTION

Alina A. Koroleva

MGIMO University, Moscow, Russia
a.koroleva@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-0325-9486

Abstract. On October 15–16 the 13th Russian International Studies Association Convention took place in MGIMO, Moscow. The Department of Philosophy named after A. F. Shishkin and the editorial board of the journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture* hosted the Intercultural Communication section with the great support of the organizers of the Convention. Researchers that took part in the Section represented many countries such as Abkhazia, Bosnia and Herzegovina, Egypt, Spain, Iran, Moldova, Serbia and the USA, and many Russian cities — Moscow, Saint Petersburg, Chita, Rostov-on-Don, Vladimir, Nizhny Novgorod, and Irkutsk. Online streaming gathered a wide audience from all over the world from Russia to Uruguay and Japan. Specialists from various academic backgrounds in social and cultural studies discussed intercultural communication in several sessions. Philosophers, linguists, political and cultural reseactors, specialists in arts, media, and regional studies were engaged in active debates on the presented reports and talks. The exchange of viewpoints and perspectives is beneficial for both experts in their field and interdisciplinary research: it introduces inspiring ideas, impressive results, and new visions. Moreover, the dialogue itself was an example of intercultural communication with the academic community involved in a fruitful and engaging conversation on the most exciting topics in the field.

Информация об авторе

Алина Алексеевна Королева — кандидат культурологии, доцент кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Alina A. Koroleva — PhD in cultural studies, Associate Professor at the Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-211-213

СТРУКТУРЫ И СМЫСЛЫ В ПОВЕСТКЕ ДНЯ НАУЧНОГО СООБЩЕСТВА: ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

Надежда Николаевна Федотова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
nnfedotova@rambler.ru

22 октября 2021 г. в МГИМО МИД России состоялась Международная научно-практическая конференция «Риски человеческому капиталу научного сообщества в условиях COVID-19 пандемии», организованная кафедрой социологии. Проблематика конференции включала обсуждение широкого кругавопросов,сосредоточенныхвокругсамоопределения научного сообщества в области социальных наук в контексте пандемии. Свидетельством актуальности избранного исследовательского поля стал интерес к конференции со стороны российских и иностранных участников: в работе конференции приняли участие исследователи из более чем десяти стран — России, Чехии, Италии, Беларуси, Вьетнама, Ливана, Армении, Бразилии, Австрии, Китая, Финляндии, Израиля. В рамках пленарного заседания обсуждались возможности и границы использования понятий «капитал» и «риски» в социологическом дискурсе; глобальные дилеммы цивилизации будущего; философское образование в условиях социальной турбулентности; влияние психологических факторов на возрастание новых рисков и социальной нестабильности; востребованность долгоживущих гуманистических трендов для минимизации рисков человеческому капиталу научного сообщества в условиях пандемии.

На конференции работали три секции. Приоритетом первой секции стал вопрос о трансформации человеческого капитала научного сообщества в условиях современной пандемии. В фокусе внимания здесь оказались «след ковида» в исследовательской социологической повестке; новые риски для социальных наук (исходящие, в частности, от лженаучных представлений); влияние социокультурных контекстов на научное знание и научные сообщества во время пандемии и т.д. В рамках второй секции основным предметом исследования стала цифровизация — её влияние, парадоксы, связанные с ней вызовы и риски. В выступлениях подчёркивалось, что цифровизация сегодня выступает не только в качестве новой области исследования, но и как фактор, влияющий на производство социального знания (последнее раскрывалось, в том числе, применительно к возможностям и недостаткам использования наукометрии). Тематическая направленность третьей секции была связана с рисками цифровизации образовательного процесса. Обсуждались очевидные и неочевидные последствия перехода на

дистанционный формат обучения, цифровые компетенции и цифровой капитал преподавателей ВУЗов, проблемы академической мобильности студентов и др. Организационной новацией конференции стало принятое оргкомитетом решение не создавать для студентов последнего курса бакалавриата и магистров социологии отдельную секцию, а привлечь их в качестве полноправных участников работы тематических секций. С концептуальной точки зрения это продемонстрировало открытость социологического научного сообщества взглядам и перспективам самых молодых его представителей.

Полагаю, что на конференции соединились два магистральных направления социологической мысли, долгое время представлявших собой отдельные и как бы параллельные друг другу измерения социологического знания — структурное и понимающее. Первое направление изучает социальные структуры, особенности их функционирования, институциональную среду общества; второе сосредоточено на социальных действиях и взаимодействиях и на смыслах, которые вкладывают в них действующие лица. Обсуждение проблематики вызовов научному сообществу (как и рисков, с ними сопряжённых) в условиях пандемии обозначила необходимость одновременного использования этих направлений: изучения (с применением количественных и качественных методов исследования) «твердых» факторов меняющихся социальных структур и «мягких» факторов — культурных контекстов, ценностей и значений.

STRUCTURES AND MEANINGS IN THE AGENDA OF THE SCIENTIFIC COMMUNITY: AN OVERVIEW OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE

Nadezhda N. Fedotova

MGIMO University, Moscow, Russia
nnfedotova@rambler.ru

Abstract. On October 22, 2021, MGIMO University hosted the international scientific conference *Risks to the Human Capital of the Scientific Community in the Context of the COVID-19 Pandemic,* organized by the Department of Sociology. The agenda of the conference included a wide variety of topics and issues related to self-identification of the scientific community in times of the COVID-19 pandemic. Its relevance and importance of the topic attracted participants from Russia, the Czech Republic, Italy, Belarus, Vietnam, Lebanon, Armenia, Brazil, Austria, China, Finland and Israel making it diverse and international. During the plenary session possibilities and boundaries of the use of the terms *capital* and *risks* in the sociological discourse were considered. The participants discussed global dilemmas of the civilization of the future, philosophical education in conditions of social turbulence, psychological factors in inflating risks and social instability as well as the demand for long-term humanistic trends to minimize risks for human academic capital in times of the pandemic. There were three sessions. The first one concentrated on the issue of human academic capital transformation in times of the pandemic. Its focus was on the effects of COVID on the sociological research agenda, new risks for social sciences (such as pseudoscientific arguments) and many others. The second session as devoted to digitalization with its influence, paradoxes, challenges, and risks. The speakers made it clear that digitalization today is not only a new research area, but a factor of producing social knowledge. This idea was illustrated by the analyses of advantages and disadvantages

of scientometrics. The third session discussed the risks associated with digitalization of education and overall implications of the pandemic for the learning process. Both explicit and implicit, these implications of distant learning need to be considered. The participants spoke about digital competences and digital capital of university lecturers and professors, students' academic mobility, etc. The sociological academic community welcome new perspectives and ideas, thus graduate students and masters were invited to participate in the conference together with experts. The conference bridged two main sociological trends: structural knowledge and comprehension. The former studies social institutions and structures and their functioning, while the latter investigates social actions and interactions, coupled with the meanings and intentions behind them. The current situation made it necessary to combine both approaches so that qualitative and quantitative methods would help study social structures, nuanced contexts, and values alike.

Информация об авторе

Надежда Николаевна Федотова — доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Nadezhda N. Fedotova — Doctor of Sociology, Associate Professor, Professor of the Department of Sociology, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Интервью
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-214-219

ЯЗЫК — ЭТО ВАЖНЕЙШАЯ ЧАСТЬ КУЛЬТУРЫ: ИНТЕРВЬЮ С ВЛАДИМИРОМ МИХАЙЛОВИЧЕМ АЛПАТОВЫМ

Елена Сергеевна Сычева[1], **Владимир Михайлович Алпатов**[2]

[1] МГИМО МИД России, Москва, Россия
e.sycheva@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-1401-3123
[2] Институт языкознания РАН, Москва, Россия
v-alpatov@iling-ran.ru https://orcid.org/0000-0003-4323-2832

Interview

INTERVIEW WITH VLADIMIR M. ALPATOV

Elena S. Sycheva[1], **Vladimir M. Alpatov**[2]

[1] MGIMO University, Moscow, Russia
e.sycheva@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-1401-3123
[2] Institute of Linguistics of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
v-alpatov@iling-ran.ru https://orcid.org/0000-0003-4323-2832

Abstract. This paper is an interview with Vladimir M. Alpatov, Doctor of Philology, full member of the Russian Academy of Sciences, distinguished linguist, and expert on Japanese studies. The focus of the interview is intercultural communication and the problems associated with translating languages and cultural realities. The difference between cultures makes it necessary to provide extensive commentaries to make the text comprehensive to foreign readers. Though, Vladimir M. Alpatov notes, the comments depend on the purposes and types of translation, such as academic or literary translation. Symbols are part of a greater symbolic and cultural system. Often it is not the symbol but

© Сычева Е.С., Алпатов В.М., 2021

one's attitude towards the object that causes misunderstanding and requires clarification. Vladimir A. Alpatov gives many examples of how the Japanese view and treat life differently from Russian people. Many discrepancies come from domestic life and economic practices: the Japanese are less knowledgeable about cattle than many other nations. At the same time, insects that are found all around the world receive special treatment and admiration. Vladimir A. Alpatov makes a critical point on the absence of a proper method of studying cultural differences. We observe and list numerous cultural differences, but explanations and theories we come up with have no solid methodological basis. Another topic discussed is machine translation and AI Linguistics used to be considered exact science that implied the possibility of machine translation not assisted by humans. However, it did not happen yet, and the need for human-to-human translation or post-editing is obvious. With literary translation and translation from unrelated languages, the case against AI is stronger — human intuition in translating cultural specifics is indispensable, and various translations rather than a single *canonic* one should be welcome. Differentiation of sciences brought about cultural studies and linguistic-cultural studies that finally embraced the study of language as one of the vital elements of culture. Today many students study foreign languages and are interested in intercultural communication. They need to learn that we can overcome bias and prejudices through personal contact. One more way to promote a different vision of one's culture and country — is to speak about it in an understandable language, for example, on the Internet.

— Владимир Михайлович, когда заходит речь о языке и о межкультурной коммуникации, конечно, первая тема, которая приходит в голову, — это вопросы перевода. И, как мне представляется, одна из основных проблем переводов с японского — это проблема адаптации, того, насколько надо «приближать» текст оригинала к восприятию читателя. Например, в традиционной поэзии есть названия растений, за которыми стоят целые культурные и семиотические пласты. И что делать переводчику — писать длинные комментарии или же как-то иначе поступать?

— Прежде всего, надо иметь в виду, что существует разный перевод для разных целей. Есть академический перевод, где нужно всё перевести как можно точнее, и там прокомментировать каждое слово, всё объяснить. Это один способ, так у нас часто переводят классическую литературу, особенно восточную. А другой способ — это то, чему учил Конрад[1]: чтобы читать было интересно, чтобы человек мог «вжиться» в этот мир. Ясно, что что-то всё равно придётся комментировать, но этот способ перевода требует совсем другого.

— А если в тексте встречается какой-то специфический символ, важный для японцев, но непонятный для нас, то как быть? Если речь идёт о цветущей сакуре или сливе, нам это ещё более-менее понятно, — если не на символическом, то хотя бы на эстетическом уровне. Но вот, например, мискант сусуки чисто визуально, честно говоря, ничего особенного из себя не представляет, а для японцев это важнейший поэтический образ…

— Ну, с одной стороны, японской специфики как таковой здесь нет, потому что, думаю, что у нас тоже много всякого найти… Скажем, русская культура очень сильно связана с берёзой, а всякому иностранцу берёза не покажется чем-то особенно значительным. Ну, белый ствол, ну и что? И в Европе, скажем, в средневековье, существовала своя символическая система, могли там и в любви объясняться с помощью растений. Даже у Шекспира можно найти довольно много примеров такой растительной символики в куртуазных отношениях.

— У Офелии было в песне очень много…

— Да, то есть это, в общем-то, достаточно распространённая в мире вещь. Но для японцев, конечно, характерно такое вот особенное чувство природы, и по отношению к растениям, и по отношению к животным, — у них совершенно особое отношение вызывают всякие светлячки, цикады, червяки… С русской точки зрения

[1] Конрад Николай Иосифович (1891–1970) — советский востоковед, д. филол. н., академик АН СССР (1958).

ещё сверчки, кузнечики могут иногда звуки приятные издавать, а, скажем, черви для нашей культуры — это совершенно не показательно, и они не вызывают симпатии. А с другой стороны, у них очень малая дифференциация лексики про скот.

— Да, я вчера на конференции слушала Ваш доклад, и у Вас там был пример с козой яги!

— Да, этот пример мне уже несколько надоел, я много раз его приводил, но я сам наблюдал, как группа японских туристов забыла слово яги. У нас вот сколько, скажем, фразеологии — причём фразеологии не очень литературной, но тем не менее, существующей, и как раз она распространена у необразованных людей, — связанной с козлом! С козой — в меньшей степени, но тоже бывает. А японцы, увидев козу с козлятами, не могли вспомнить, как они называются. Но тут, конечно, крайние случаи, когда всё понятно из условий жизни, — ясно, почему японцы мало разводят скот. Я, когда первый раз приехал в Японию — было это в 1973 г., и наша выставка была не в Токио, а в провинциальном городе, Симидзу, префектура Сидзуока, — наблюдал такое: огромный универсам, отдел продуктов, там много всего, естественно, и при этом нет цельного молока. Сыр там есть, йогурт есть, а вот обычного молока выпить — нет, потому что для японцев молочные продукты всё-таки до недавнего времени были «чужими», хотя сейчас, наверное, дело уже обстоит иначе… Ну вот, к сожалению, фактов много, примеров много, их каждый, знающий два языка, может всегда «накопать», но никакой теории здесь нет, и, главное, нет метода. Теорию, в конце концов, можно как-то придумать, но, чтобы её применить к конкретному материалу, кроме теории, ещё нужен метод.

— А как Вы думаете, вообще невозможно выработать какой-то общий метод?

— Вот это вопрос! Потому что, понимаете, как лингвист я вырос в эпоху, когда считалось, что лингвистика — это точная наука, что скоро уже будут созданы алгоритмы для всего, и критерием будет возможность реализовать любой перевод на электронно-вычислительной машине, Мельчук[2] буквально так писал. Однако сейчас уже отношение к этому стало гораздо более скептическим.

— Действительно… А можно ли сказать, что где-то здесь проходит «водораздел» между тем, на что способен машинный перевод как достижение лингвистической науки, и тем, что только человек может передать, пользуясь своим человеческим опытом?

— В общем, да, пока что сейчас чаще всего так и думают. Ну, а вопрос, навсегда это, или в будущем и до этого дойдут, остаётся открытым. Вот на моих глазах много лет работала Зоя Михайловна Шаляпина[3], готовила свою систему автоматического перевода с японского. Она с самого начала и не претендовала на то, что с помощью этой системы можно будет переводить художественные тексты, она ориентировалась на научные тексты, научно-технические, — и, в общем, у неё, так же как и у многих других, что-то получалось, но всё равно требовалось постредактирование.

— Я просто думаю, что сейчас есть этот вопрос — и в будущем он будет только нарастать, — где пролегает тонкая грань между человеком и машиной? Сейчас то, что принято называть «искусственным интеллектом», всё больше вторгается в нашу жизнь на всех уровнях, но, получается, перевод остаётся такой сферой, где «человеку нужен человек», особенно в художественном отношении?

— Ну это сейчас нужен, а в будущем — я не знаю, потому что когда-то вот был ранний роман братьев Стругацких — один из которых известный японист, — назывался он «Попытка к бегству». Там изображались люди будущего коммунистического мира, на какой-то планете они наводили

[2] Мельчук Игорь Александрович (род. 1932) — советский и канадский лингвист, к.филол.н., создатель лингвистической теории «Смысл ↔ Текст». Профессор Монреальского университета (на пенсии с 2009 г.). Почётный доктор Института языкознания РАН (2020).

[3] Шаляпина Зоя Михайловна (1946–2020) — российский лингвист и педагог, к.филол.н., автор более 150 научных публикаций.

общественный порядок. И один из них был лингвист, у которого была машина, — он её включил и сразу смог с жителями другой планеты говорить на их языке. Время действия в романе — XXIII в., и считалось, то, что сейчас уже начинает делаться, тогда станет рутиной.

— Но тут же мы вспоминаем Станислава Лема и его «Солярис», где коммуникацию наладить не удалось…

— Понимаете, «Солярис» — там что-то принципиально отличное от человеческого, а в «Попытке к бегству», собственно, предполагалось просто дальнейшее развитие того, что уже делается, потому что уже на тот момент опыты машинного перевода были и что-то получалось.

— Но ведь именно у японского языка своя есть специфика, ряд особенностей, с которыми очень сложно иметь дело при переводе на другие языки?

— Да, с японского, да и на японский действительно переводить трудно, потому что и я сам не раз чувствовал, что вроде бы все слова и грамматические связи понятны, а смысл ускользает, что по-японски здесь выходит что-то другое по сравнению с тем, что получается из дословного перевода. Особенно я это в первый раз почувствовал, когда попал в Японию и при мне там провозгласили тост за «его величество рабочий класс». Почему так сказать по-японски нельзя? Я попытался перевести дословно, вызывало это, конечно, только смех, потому что по-японски это абсолютно не принято. Ну и другой пример: когда мы для советской космической выставки готовили надписи на стендах, там показывали кино и надо было перевести название фильма — «Здравствуй, лунный камень». Японцы все переводы забраковали, сказали, что буквально это передать нельзя. Естественно, что для каждого слова эквиваленты есть, но обращаться к неодушевлённому предмету — это не по-японски.

— В итоге, на данный момент у нас получается, что в переводе всё от интуиции переводчика зависит и от его целей?

— Всё — не всё, но почти всё. Интуиция переводчика, плюс, тоже уже сложились какие-то стереотипы, когда он уже не всегда сам придумывает, а уже пользуется тем, что есть. Но, в принципе, да, конечно… Вообще, интересно, что у нас, в отличие от Японии, существует в области художественного перевода такое стихийно установившееся правило, что есть какой-то перевод, который становится каноничным. Допустим, Нора Галь в 1950-е гг. перевела «Маленького принца», и сколько раз его переиздавали? А в Японии однажды мне приходилось читать статью о том, как разные переводы «Маленького принца» на японский — их там где-то с десяток, — переводят те или иные реалии. Поэтому, конечно, чем будет больше переводов, тем лучше. Но вот у нас действительно есть такая вот традиция, иметь канонический перевод и больше ничего.

— Кстати говоря, к вопросу о переводах и реалиях. Традиционно ведь у нас в стране культура Японии изучалась филологами, историками, но не так давно появилась новая специальность — культурология, и в ней выделяется также лингвокультурология, которая изучает, как именно культурные реалии отражаются в том или ином языке, в том числе и в японском. На Ваш взгляд, скажется ли это положительно на исследованиях именно по культуре Японии?

— Конечно, дифференциация наук усиливается, — политологии тоже ещё сравнительно недавно не было, хотя, конечно, политологические сюжеты изучались. То же самое с культурологией. Как раз один из самых знаменитых наших японистов, Николай Иосифович Конрад говорил, что он культуролог — тогда ещё говорили «культуровед», — и что его интересует японская культура в различных её проявлениях. Хотя всё-таки очень трудно объять необъятное, а в ту эпоху надо было всем заниматься, самыми разными областями. Что же касается лингвокультурологии, то, как известно, ещё Гумбольдт[4] писал, что язык — это важнейшая часть культуры. У нас тради-

[4] Гумбольдт Вильгельм фон (1767–1835) — немецкий мыслитель, философ языка. Выдвинул масштабную теорию языка, понимаемого не как продукт деятельности, а непосредственно как деятельность. Разработал концепции связи языка с мышлением и культурой.

ционное востоковедение любило изучать религию и всякую общественную мысль, если она была, а язык рассматривало только как вспомогательное средство, — так считал, скажем, Ольденбург[5] и учёные, у которых учился Конрад. Но сам Конрад как раз об этом и писал, что в его времена уже надо было преодолевать такое отношение к языку.

— *Вообще сложно себе представить, что такое когда-то было, честно говоря, даже слушаю — и мне не верится…*

— Ну, Вы понимаете, во многое уже не верится, а это всё было. Но понятно, что культура — это более широкое понятие. У нас об этом много Лотман[6] писал, что бывает и культура еды, бывает и культура отношения к природе. И что касается японцев, мы уже говорили, что, например, всякие мошки-червяки, светлячки, занимают гораздо большее место в культуре, чем у нас, так же как и разные каракатицы и крабы, — ну, второе, конечно, легко объяснить условиями жизни, а вот с червяками и с мошками уже не так ясно.

— *Владимир Михайлович, а вот ещё вопрос относительно дальнейших перспектив нашей японистики. Сейчас российско-японские отношения очень активно развиваются в сфере культуры, больше всего происходит культурных мероприятий и контактов. На Ваш взгляд, в каких областях россияне могут впечатлить японцев с хорошей стороны, чтобы нам дальше выстраивать какие-то благополучные отношения?*

— Ну, понимаете, когда люди между собой общаются, они друг друга узнают. И если люди хорошие, то это как-то всё-таки становится ясным. У нас, конечно, с обеих сторон национальные предубеждения присутствуют, причём у японцев они больше, чем у русских. И понятно, что когда о человеке судят понаслышке, то на восприятие начинает влиять уже пропаганда, средства массовой информации, а с другой стороны, и люди, где-то бывавшие… Тут, конечно, много сложного. Понимаете, отношение к Советскому Союзу ведь тоже менялось. Как раз когда я начинал учить японский язык, оно было сравнительно хорошим, — тогда и про острова совсем не вспоминали, и, как мне сами японцы говорили, в университетах по естественнонаучным специальностям считалось хорошим тоном читать по-русски. Это было в шестидесятые годы. Когда я в 1973 г. приехал в Японию, это, в общем, уже начало угасать, но ещё отчасти сохранялось. И вот тогда как раз проходила наша космическая выставка — надо сказать, что народ ходил мало, но, тем не менее, всё это было. А потом, когда сбили южнокорейский самолёт, и так далее, то началась пропаганда — Афганистан и прочее, — и всё дальше пошло хуже. Но, в конце концов, всё зависит от конкретных людей.

— *Владимир Михайлович, я с факультета Международной журналистики, у нас тоже готовят японистов, и, в связи с развитием интернета, я всё думаю: если делать проекты, в которых о России будут рассказывать на японском языке на разных платформах, в социальных сетях и так далее, есть ли шансы что-то в наших отношениях изменить?*

— Нет, ну всё это, конечно, надо делать. Традиция у нас есть, и надо её расширять, конечно, потому что много есть всяких стереотипов, и надо показать, какие русские на самом деле, — что они вовсе не медведи, и так далее… Только надо работать, — тут всё, по-моему, достаточно ясно.

— *Так и передам нашим студентам!*

---

[5] Ольденбург Сергей Фёдорович (1863–1934) — российский и советский востоковед, один из основателей русской индологической школы, академик Российской академии наук и Академии наук СССР.

[6] Лотман Юрий Михайлович (1922–1993) — д. филол. н., профессор, академик Академии наук ЭССР. Советский и российский литературовед, культуролог и семиотик.

Информация об авторах

Елена Сергеевна Сычева — кандидат культурологии, доцент кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Владимир Михайлович Алпатов — доктор филологических наук, академик Российской академии наук по Отделению историко-филологических наук, заведующий отделом языков Восточной и Юго-Восточной Азии, руководитель Научно-исследовательского центра по национально-языковым отношениям Института языкознания РАН 125009, Москва, Большой Кисловский пер. 1 стр. 1 (Россия)

Information about the authors

Elena S. Sycheva — PhD in Cultural Studies, Associate Professor of the Department of International Journalism, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Vladimir M. Alpatov — Doctor of Philology, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of Languages of East and Southeast Asia, Head of Research Center on Ethnic and Language Relations at the Institute of Linguistics of Russian Academy of Sciences, 1 bld., 1 Bolshoy Kislovsky lane, Moscow, Russia, 125009 (Russia)