

Концепт: философия, религия, культура

Том 6, № 1 2022

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>

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

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

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 24.03.2022
Тираж 500 экз. Объём 15,71 п.л.
Заказ 278

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: filosofoya, religiya, kultura

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**

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

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.



MGIMO University

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

Published since 2017

ISSN (Print) 2541-8831

DOI: 10.42833

Issued 4 times a year

ISSN (Online) 2619-0540

<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

Karneev R. R. The Project of the Reconceptualization of the Subject: Incomplete Assembly 7

Shchipkov N. A. *Cultural Studies* as a Political Practice 20

Tulpe I. A., Smirnov M. Yu. *New Ethics* as a Social Diagnosis 30

Davtian I. V., Savchuk E. A. From Humility to Servant Leadership: New Governance Ethics and Culture 39

RELIGIOUS STUDIES

Shizhenskiy R. V., Kocheganova P. P. Representations of the Iron Din Movement in Socio-Communicative and Historical-Cultural Discourses 50

Melnik S. V. *Religions for Peace or Religions of Peace?* Some Reflections on the Trends in the Development of Interreligious Dialogue 62

CULTUROLOGY

Plekhanov S. M. *A Natural Community of Interests and Sympathies:* Russia and America in the 19th Century 77

Shipilova M. A. Concept *Japanese National Character* through the Prism of Migration Policy 107

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Markova N. M., Liutaeva M. S. People's Religion in Cross-Cultural Communication: Conceptualization of *Native / Vernacular* 125

CULTURE & ART

THEME OF THE ISSUE: NEW ART VS PURE ART

Volodina A. V. Performativity in Estonian Political Theatre of the 2010s 138

Kraev O. L. The Exhibition *Meet Them* as a Tool for Shaping Historical Memory in Uruguay 154

BOOK REVIEWS

Anikeeva N. E. The *Vox* Phenomenon in the Culture of Contemporary Spain 167

SCIENTIFIC LIFE

Afanasyeva N. D. The Third Skvortsov Readings 170

Dianina S. Y. Bilingualism, Multilingualism and Translingualism as Problems of Modern Culture 173

Litvak N. V. The French Scientific and Pedagogic Community Alarmed: Review of the International Symposium 176

Содержание

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

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ

Карнеев Р.Р. Проект реконцептуализации субъекта: незавершённая сборка	7
Щипков Н.А. «Культурные исследования» как политическая практика	20
Тульпе И.А., Смирнов М.Ю. «Новая этика» как социальный диагноз	30
Давтян Ю.В., Савчук Е.А. От смиренности к сервант-лидерству: новая этика и культура управления	39

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Шиженский Р.В., Кочеганова П.П. Репрезентации движения Ирон Дин в социально-коммуникативном и историко-культурном дискурсах	50
Мельник С.В. «Религии за мир» или «религия мира»? Размышления о тенденциях развития межрелигиозного диалога на современном этапе	62

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Плеханов С.М. «Естественное сообщество интересов и симпатий»: Россия и Америка в XIX в.	77
Шипилова М.А. Концепт «японский национальный характер» сквозь призму миграционной политики	107

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Маркова Н.М., Лютаева М.С. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия «родного» / «вернакулярного»	125
--	-----

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

ТЕМА НОМЕРА: «НОВОЕ ИСКУССТВО» VS «ЧИСТОЕ ИСКУССТВО»

Володина А.В. Перформативность в политическом театре Эстонии 2010-х гг.	138
Краев О.Л. Выставка «Встретиться с ними» как инструмент формирования исторической памяти в Уругвае	154

РЕЦЕНЗИИ

Аникеева Н.Е. Феномен «Вокс» в культуре современной Испании	167
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Афанасьева Н.Д. Третьи Скворцовские чтения	170
Дианина С.Ю. Би-, поли- и транслингвизм как проблемы современной культуры	173
Литвак Н.В. Тревога французского научного и педагогического сообщества: обзор международного симпозиума	176

Concept: philosophy, religion, culture

© MGIMO University
The journal 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 15,71 p.l. Order 278 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 Philosophy, 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)
- Liudmila 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 Moloznik** – 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. филос. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Сворцов – 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.филос.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)
Санам Такахаша – 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) Наталья 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

Мир не стоит на месте, и то, что мы называем культурой, даёт о себе знать иногда весьма неожиданным образом. Тем важнее непредвзятое осмысление текущих и прошлых событий, попытка заглянуть в *актуальное* как оно есть, а не как его диктует та или иная повестка. С этой точки зрения философские исследовательские статьи **Родиона Карнеева** («Проект реконцептуализации субъекта: незавершённая сборка») и **Николая Щипкова** («Культурные исследования» как политическая практика) дают хороший философско-культурологический «ключ» к «глобальным» размышлениям **Ирины Тульпе** и **Михаила Смирнова** («Новая этика» как социальный диагноз), дополняя тезисы **Юлии Давтян** и **Елены Савчук** («От смиренности к сервант-лидерству: новая этика и культура управления»). Религиоведческий блок нового номера нашего журнала представлен обсуждением, казалось бы, частных вопросов, выводящих к далеко не «частной» проблематике: **Роман Шиженский** и **Полина Кочеганова** («Репрезентации движения Ирон Дин в социально-коммуникативном и историко-культурном дискурсах») обратились к анализу локального явления культурной среды, претендующего на статус «наиболее верного» истолкования религии предков; **Сергей Мельник** («Религии за мир» или «религия мира»? Размышления о тенденциях развития межрелигиозного диалога на современном этапе») посвятил свою статью изучению кейсов, дающих представление о востребованных на сегодня векторах межрелигиозного диалога.

Остротой и точностью на мой взгляд отличаются работы культурологического блока: **Сергей Плеханов** («Естественное сообщество интересов и симпатий»: Россия и Америка в XIX в.) исследует вопрос о характере и основаниях взаимной поддержки России и США в прошлом, не таком уж далёком по историческим меркам; **Мария Шипилова** («Концепт “японский национальный характер” сквозь призму миграционной политики») раскрывает тему миграции в

одном из наиболее непростых для прибывающей стороны культурных контекстах. Проблематика межкультурной коммуникации в новом номере предстаёт в довольно неожиданном виде: статья **Натальи Марковой** и **Марии Лютаевой** «Народная религия» как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия “родного” / “вернакулярного»» посвящена изучению вопроса о субъектности феномена религиозно-культурного самосознания. Вслед за инновационными исследованиями в этой области, авторы тестируют использование термина «вернакулярный» на материале отечественной истории культуры, показывая узость её толкования исключительно сквозь призму дихотомии «официальное» / «народное» либо дихотомии «местное» / «чужое». «Родное» при этом оказывается «живым» и одновременно лишённым внешнего ему «регулятора»; а сама статья лишней раз подтверждает значимость исследований, вводящих в научный оборот новые методологические ракурсы.

Внимание вдумчивого читателя наверняка привлечёт тема номера «“Новое искусство” vs “чистое искусство”», в этот раз совпадающая с разделом «Культура и искусство». Исследования **Анастасии Володиной** («Перформативность в политическом театре Эстонии 2010-х гг.») и **Олега Краева** («Выставка “Встретиться с ними” как инструмент формирования исторической памяти в Уругвае») заставляют погрузиться в размышления о прошлом, настоящем и будущем, составляющих тот парадокс времени, над которым сегодня приходится размышлять не только философам и культурологам.

Как всегда, в журнале есть свежая информация о новых изданиях и научных мероприятиях, представляющих интерес с культурологической точки зрения. Искренне надеюсь, что время, которое читатель уделит этому номеру, будет потрачено не в пустую.

Юрий Симонов (Вяземский)

ПРОЕКТ РЕКОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СУБЪЕКТА: НЕЗАВЁРШЕННАЯ СБОРКА

Родион Рафаэльевич Карнеев

МГУ им. М.В. Ломоносова; Московский городской педагогический университет, Москва, Россия
rkarneev@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9724-7680>



Аннотация. В данной статье прослеживается формирование концепта субъекта, начиная с его концептуализации классической новоевропейской философией, вплоть до современного состояния концептуализации субъекта — реконцептуализации. Соответственно, выделяются три проекта формирования концепта субъекта. Первый — концептуализация субъекта, предпринятая классической философией от Декарта до Гегеля включительно. Концепт субъекта предполагался транспарентным и действующим началом по отношению к пассивному объекту, в пределе могущему элиминировать все субъективные качества. Второй — деконцептуализация субъекта, т.е. критика классической концепции субъекта, нахождение определённых объективных сил, действующих на субъекта и сводящих его субъектность к объективности. Такими силами могут быть, например власть, язык, бессознательное, общество и т.д. И наконец реконцептуализация субъекта: переосмысление классического концепта субъекта, учитывая критику, предпринятую проектом деконцептуализации. На примерах концепций М. Фуко, П. Бурдьё, Л. Альтюссера и Дж. Батлер показан процесс формирования субъекта как зависимого от власти и властного зова, являющегося условием и возможностью формирования субъекта. Соответственно, власть обращается к отсутствию субъекта как к уже сформированному субъекту, тем самым субъективируя его и привнося субъектность в ещё несформированный субъект. В связи с этим возникает вопрос: когда субъект становится субъектом? Что предшествует субъекту? Обоснован тезис, согласно которому субъект формируется в пустоте, потому что до субъекта ничего не было, а после — формируется сам субъект. Для этого автор обращается к концепции разрыва А. Бадью и С. Жижека, для которых принципиально важным оказывается внезапный переход от одного бытийного статуса к другому посредством разрыва.

Ключевые слова: субъективность, реконцептуализация субъекта, дуализм субъективности и объективности, философия субъективности, Бадью, Жижек, власть, дискурс власти

Для цитирования: Карнеев Р.Р. Проект реконцептуализации субъекта: незавершённая сборка // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 7–19. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-7-19>

THE PROJECT OF THE RECONCEPTUALISATION OF THE SUBJECT: INCOMPLETE ASSEMBLY

Rodion R. Karneev

Lomonosov Moscow State University; Moscow City University, Moscow, Russia

rkarneev@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9724-7680>

Abstract. The author attempts to trace the formation of the concept of the subject, beginning with its conceptualization in classical philosophy up to its current state, i.e. reconceptualization. There are three projects of conceptualization of the subject in Western philosophy. The first one has to do with the conceptualization of the subject in classical philosophy from Descartes to Hegel. The concept of the subject was conceived as transparent and operative in regard to a passive object which can eliminate all subjective qualities. The second project is devoted to the deconceptualization of the subject that means the critique of the classical concept of the subject, the discovery of objective forces, such as power, language, the unconscious, society, which impact the subject and reduce its subjectivity to objectivity. The third one is about the reconceptualization of the subject: rethinking of the classical concept of the subject, given the critique undertaken within the deconceptualization project. The project of subject reconceptualization deals with a paradoxical situation: despite the objective determination of the subject, the subject remains the subject not reducible to an object. The subject appears non-substantial and non-transparent, disconnected, historical and temporal. The contemporary conception of the subject is constructed in such a way that the subject is never the subject yet, but always presupposes a future subject capable of freely choosing its subjectivity from a multitude of contradictory options. The article suggests a new perspective on the subject, which is seen not only as a human actor, but also as a complex of various objects that behave as subjects, that is, can make objects of themselves. The article shows that before the *Cartesian moment* the concept of the subject did not exist but was explicitly assumed. Referring to the concept of Foucault, Bourdieu, Althusser and Butler, the author shows the process of the formation of the subject as dependable on power, which is a condition and a possibility for subject to form. Therefore, power addresses to the absent subject as an already formed subject, thereby shaping it and bringing subjectivity into the currently forming subject. The following questions are thus raised: when does the subject become the subject? What precedes the subject? The author attempts to demonstrate that the subject is formed, in a void, since there was nothing before the subject, and it is the subject itself that is eventually formed.

Keywords: subjectivity, concept of subject, philosophy of subjectivity, Badiou, Žižek, subject/object dualism, discourse of power

For citation: Karneev, R. R. (2022) 'The Project of the Reconceptualization of the Subject: Incomplete Assembly', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 7–19. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-7-19>

Концепт субъекта с момента появления¹ и вплоть до сегодняшних дней [Puumeister, 2019; Subjectivity Is No Object..., 2018; Негарестани, 2021] оказыва-

ется одним из ключевых концептов западноевропейской философии, вокруг которого разворачиваются непрекращающиеся баталии. Можно утверждать, что любая фи-

¹ В данном случае мы будем следовать за Фуко и назовём период появления концепта субъекта «картезианским моментом» [Фуко, 2007: 26–29].

лософия, начиная с эпохи Нового времени, эксплицитным или имплицитным образом ведёт тяжбу по поводу концепта субъекта: критикует его, переделывает, переиначивает, пытается элиминировать, но никак не может обойти его стороной. Поэтому концепт субъекта оказывается одним из основных концептов в современной философии.

При таком описании, однако, остаётся не совсем понятным, почему философы не могли обойти стороной данную проблематику, в чём заключается проблема, что именно остаётся неясным в случае концепта субъекта? Отвечая на поставленный вопрос, отметим, что проблема, которую решали и решают большинство новейших философов, формулируется на первый взгляд достаточно просто — что такое субъект? Что делает субъекта субъектом, в чём заключается субъектность субъекта? Здесь важно подчеркнуть, что под субъектностью мы понимаем именно то, что делает субъекта субъектом. В этом смысле субъективность оказывается качеством, которое присуще данному конкретному субъекту, вместе с тем это качество необязательно делает из него субъекта.

В зависимости от решения поставленной проблемы философские концептуализации субъекта можно грубо разделить на три взаимозависимые позиции: классическое формирование концепта субъекта (начавшееся с Декарта и получившее своё завершение у Гегеля), неклассическую деконцептуализацию субъекта (проект неклассической философии, нацеленный на выявление скрытых объективных влияний, к которым сводится любая субъектность) и постнеклассическую реконцептуализацию (проект современной философии, направленный на выявление субъектности субъекта, несмотря на действующие на него объективные силы).

Необходимо сделать важную методологическую оговорку. Мы собираемся рассматривать проекты концептуализации

субъекта симметрично [Латур, 2006]. Это подразумевает использование одинакового типа описаний, языка и словаря терминов. Описание и выстраивание концепта субъекта должно быть безразличным к разным дихотомиям: субъект/объект, истина/ложь, природа/общество. Данный принцип был подчеркнут у Дэвида Блур, согласно которому «социология знания должна быть беспристрастной в отношении истины и лжи, рационального и иррационального, достижений и провалов. Обе стороны данных дихотомий будут требовать объяснения» [Блур, 2002]. Соответственно, рассмотрение разного рода проектов концептуализации субъекта предполагает исследование взаимосвязи между субъектом и объектом, при котором обе стороны этого отношения рассматриваются симметрично, то есть их должны объяснять одни и те же типы причин.

Следует также сделать ещё одну оговорку по поводу нашего понимания классической философии, указывающую на то, что «не всё, что идёт после Возрождения — классика, и не всё, что есть сегодня, является современным»². В этом смысле можно, например, утверждать, что по сей день классическая новейшая европейская концепция субъекта оказывается достаточно распространённой, например в юриспруденции [Декомб, 2011: 437–508] или политике [Латур, 2018].

Ставка проекта или что необходимо «сшить»

Вкратце очертив то, что из себя представляют три известные нам проекта (в самом широком смысле этого слова) концептуализации субъекта, мы сосредоточим наше внимание на последнем проекте, а именно на реконцептуализации субъекта. И несмотря на то, что мы в некотором роде отказываемся от исторического измерения концептуализаций субъекта, нельзя не отметить тот факт, что все эти три проекта исторически последовательно происте-

² Мамардашвили М., Соловьёв Э., Швырёв В. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии: учебник для ВУЗов. — Москва: Академический Проект, Фонд «Мир», 2012. — С. 151.

кают друг из друга. Грубо говоря, без первичного формирования концепта субъекта не было бы проекта деконцептуализации субъекта, а без проекта деконцептуализации субъекта — проекта реконцептуализации. Соответственно, чтобы выявить ставки проекта реконцептуализации субъекта и попытаться им следовать, необходимо прояснить, что именно нынешний проект концептуализации субъекта берёт от предыдущих, а что оказывается под вопросом и критикуется.

Итак, в своё время классическая новоевропейская философия открыла наиважнейший философский концепт — концепт субъекта, который представлял из себя цельное, монолитное и транспарентное образование. Она вложила новые смыслы в греческое *ὑποκείμενον* и латинское *subjectum*: в отличие от предыдущих употреблений этого термина, новоевропейский субъект становится действующим началом, способным воздействовать и подчинять своим целям и ценностям начало пассивное — объект.

Сравнивая подходы античности и Нового времени, Реми Браг, например, полагает, что вопрос о субъекте присутствует имплицитным образом в построениях Аристотеля, но место для ответа на него у греческого философа остаётся свободным [Brague, 1988]. То есть по сути дело не в том, что раньше подобного рода воззрения не возникали (например, материя как пассивное начало, а дух как начало действующее — характерная черта многих античных философских учений), а в том, что термин *subjectum* приобрел новое философское значение активно действующего и познающего актора лишь в Новое время.

Подобного рода представления о концепте субъекта подверглись критике со стороны последующих философов (и не

только философов), заметивших в целостном и транспарентном устройстве классического новоевропейского субъекта различные объективные влияния, которые не позволяют субъекту оставаться субъектом, а делают из него объект этих влияний. Эти самые влияния полностью формируют субъект, делая из него не активного деятеля³, действия которого направлены на познание пассивного объекта, а пассивного реципиента внешних воздействий.

Проекты деконцептуализации субъекта и реконцептуализации субъекта, в свою очередь, уже говорят о субъекте, наделённом определёнными человеческими характеристиками, будь то телесность⁴, бессознательное [Фрейд, 2020], память [Марион, 2019], представленность в пространстве [Бурдьё, 2005] и во времени [Фуко, 2018]. К тому же в современной ситуации рассмотрения проблемы субъекта предполагается, что не только лишь человек может быть субъектом и обладать его качествами. Предполагается, что субъектом может быть, например, партия [Жижек, 2014] или государство. Получается, что субъект лишается своих субъективно человеческих качеств.

В современной ситуации континентальной философии, когда действующим актором [Латур, 2015] может стать что угодно, начиная от стола и стула (интеробъективность) и заканчивая морскими гребешками [Каллон, 2015], тоже можно, с одной стороны, утверждать, что субъект рассматривается как лишённый субъективных человеческих качеств. С другой стороны, субъект не может и не должен быть монолитным и всегда одинаковым образованием — субъект меняется в зависимости, к примеру, от носителя или от ситуации. И если субъект собирается в человеческом теле, то его реализация, во-

³ «...вещи, которые мы созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе» [Кант, 1994: 79].

⁴ «Тем самым тело является именно пришествием сознания. Оно никоим образом не есть вещь. Не только потому, что в нём обитает душа, но и потому, что его бытие принадлежит к разряду событий, а не существительных. Оно не располагается, оно — позиция. Оно не помещается в заранее данном пространстве, а врывается в анонимное бытие самого факта локализации. Этого события не учитывают, когда настаивают на внутреннем опыте тела в плане синестезии — вне его внешнего опыта» [Левинас, 2000: 44].

первых, временна, а, во-вторых, подчинена определённым особенностям человеческого строения, что необходимым образом влияет на то, что получается в итоге.

Здесь мы явным образом выходим на вопрос о том, что же из себя представляет субъект в плоских онтологиях, где предполагается, что не существует⁵ отдельной, собирающей всё на себя, сущности. Такой сущностью как раз и может выступать субъект (вопрос о том, насколько удачно данный подход справляется с заявленными им же самим проблемами, мы в данной статье рассматривать не будем). В плоских онтологиях понимание субъекта очевидным образом вступает в противоречие с классическим, которое подразумевает, что субъект может стать объектом для самого себя («я мыслю, следовательно, существую»). При таком понимании субъекта, которое может предполагаться при данном рассмотрении, нас интересует другой важный момент — субъект может быть не-человеком, что позволяет нам говорить о том, что дихотомия субъекта и объекта необходимым образом должна сняться в проекте реконцептуализации субъекта — субъект больше не противостоит объекту как активное начало пассивному. Объект может быть сам активным, как и субъект — пассивным. Получается, что в случае проекта реконцептуализации субъекта субъект и объект оказываются словами без надлежащего референта, который бы стоял за ними и предопределял их использование. Эти термины оказываются словами-гибридами, которые используются для упрощения ситуации говорения о некотором положении вещей. Но за самими этими терминами стоят комплексы разнообразных, иногда не связанных между собой, но, несмотря на это, имеющих ситуативную связь практик, ситуаций, мнений, тел, высказываний, событий и т.д. Субъект в этом смысле оказывается невероятно разнообразным комплексом всего: он

выступает и как объект, когда это «всё» в него входит, и как субъект, когда он начинает это «всё» реализовывать, потому что на выходе получается нечто иное, чем то, что было на входе. Здесь нельзя не вспомнить метафору «чёрного ящика» [Латур, 2013], используемую Латуром для исследования науки. Субъект также оказывается чёрным ящиком, наша же задача состоит в том, чтобы попробовать разобрать этот чёрный ящик и показать по крайней мере некоторые из находившихся в нём фрагментов.

Согласно данному выше определению, субъект является субъектом тогда, когда может стать объектом для самого себя. Но, учитывая критику проекта деконцептуализации субъекта, концепт субъекта оказывается не до конца объектом для самого себя — его (с точки зрения классической философской концепции субъекта) чистому и незамутнённому взгляду мешают различные объективные силы — детерминированность сознания субъекта бессознательным, языком, социально-экономическими отношениями, социокультурным контекстом в целом. Концепт современного субъекта оказывается непрозрачным для самого себя, несмотря на тот факт, что объектом самого себя он сделать может. Тем не менее, не совсем ясно, как объект самого себя может сделать объектом, например, стул или стол — то есть то, что в объектно-ориентированной онтологии называется не-человеками.

Исходя из этого, можно говорить, что предположение о субъекте как о цельном и транспарентном образовании, которое выдвигал проект классического субъекта, ныне оказывается под большим вопросом. Поэтому, чтобы говорить о субъекте в нынешней ситуации, оказывается необходимым показать, что субъект разрознён и не всегда представляет из себя некое цельное образование. И уж тем более для современной концептуализации субъекта ока-

⁵ «Остаётся только последний, четвёртый ответ. Сегодня он известен в первую очередь под именем объектно-ориентированной онтологии... в его рамках 1) нет никакого верхнего предела, то есть нет никакого суперобъекта, который возвышается надо всем, всё объемлет, тем самым лишая другой объект его автономии...» [Ветушинский, 2018: 116].

зывается невозможным транспарентность субъекта самому себе⁶.

Первое положение, которое важно сохранить при современной концептуализации субъекта, состоит в том, что субъект оказывается расколот, асубстенциален: «...Субъекта, который больше не является субъектом фундаментальным, центрированным и рефлексивным, каковым он являлся от Декарта до Гегеля, и оставался ещё чётким вплоть до Маркса с Фрейдом (и Гуссерля с Сартром). Современный Субъект пуст, расколот, не-субстанциален, нерелексивен. Кроме того, он предполагается только в отношении частных процессов со строгими условиями» [Badiou, 1988: 9]. Несмотря на все эти обстоятельства, субъект сохраняется, он остаётся субъектом, но уже не тем классическим субъектом, который предполагался европейской философией Нового времени. Нынешняя концепция субъекта меняется.

Здесь мы подходим ко второму положению, которое необходимо учесть при работе над современной концептуализацией субъекта. Как мы уже отмечали, проект деконцептуализации субъекта объективировал последнего, находя определённые объективные влияния, делающие из субъекта объект действия внешних сил. Приведём простой пример: Дюркгейм [Дюркгейм, 1994], исследуя причины и мотивы самоубийства, основной причиной самоубийства называет не психологические особенности данного конкретного индивида, а социальные причины, вызванные действием и давлением общества, рассматриваемого как «высшая духовная реальность» [Дюркгейм, 1994: 8].

Проект реконцептуализации субъекта предполагает удерживание этой двойственной позиции: мы признаем определённое, а иногда и решающее, влияние на субъекта внешних по отношению к нему факторов, будь то общество, экономические отношения, язык и т.д. Тем не менее, несмотря на все эти объективирующие

факторы и влияния, субъект остаётся субъектом (принципиально не сводимым к объекту). К тому же, можно утверждать, что именно эти объективирующие факторы и служат необходимым условием формирования субъекта.

Таким образом, ставкой проекта реконцептуализации субъекта оказывается следующие две позиции, которые нам необходимо будет соединить вместе:

1) Субъект оказывается асубстенциален и нетранспарентен; разъединён, историчен и временен;

2) Субъект оказывается эффектом внешних объективных влияний, но полностью к ним не сводится. Более того, современная концепция субъекта выстраивается таким образом, что субъект никогда не есть уже субъект, а предполагает всегда будущего субъекта, способного свободно выбирать свою субъектность из множества противоречивых вариантов. Перефразируя слова Резы Негарестани можно сказать: проект реконцептуализации субъекта «безжалостно пересматривает, что значит быть человеком (в нашем случае — субъектом — примечание Р.К.), устраняя его предположительно самоочевидные характеристики и сохраняя надежные инварианты... это требование конструирования: он требует, чтобы мы определили, что значит быть человеком (субъектом — примечание Р.К.), рассматривая его как конструируемую и плодотворную гипотезу, как пространство для навигации и вмешательства» [Негарестани, 2021: 2].

Так что это за пространство, и как мы можем в него вмешаться?

Производство условий производства

Согласно Марксу, для продолжения жизни любой общественно-экономической формации нужно производить и воспроизводить условия производства [Маркс, 1964: 460]. И сами эти условия производства можно понимать в расширенном формате как производство мышления, идентичности,

⁶ В данном случае мы следуем за Фрейдом и психоанализом, предполагающим существование бессознательного. Бессознательное не поддается контролю субъекта, тем не менее, оно возникает под внешним влиянием (например, языка) [Лакан, 1997: 54–87].

деятельности и в этом смысле субъектно-сти каждого индивида. И как показывают, например, Бурдьё [Бурдьё, 1999] и Альтюссер [Альтюссер, 2011], школа является одной из базовых институций, формирующих категории мышления государства у своих подопечных. «Пытаться осмыслить, что есть государство, значит пытаться со своей стороны думать за государство, применяя к нему мыслительные категории, произведенные и гарантированные государством, а следовательно, не признавая самую фундаментальную истину государства» [Бурдьё, 1999: 127], — пишет Бурдьё, акцентируя внимание на том факте, что любое описание государства оказывается, по сути, самописанием, потому что те инструменты концептуализации, с помощью которых мы можем что бы то ни было высказывать о государстве, уже всегда с необходимостью государством авторизованы — через школы, университеты, СМИ и т.д. В этом смысле субъект оказывается интерпеллированным [Альтюссер, 2011] внешним воздействием. Но весь парадокс данной ситуации состоит в том, что мы привыкли думать о власти как о чём-то внешнем нам, как о том, чему, при должном желании, мы можем сопротивляться. В данном же случае оказывается, что власть может и должна пониматься как формирующая субъект, как нечто внешнее, что оказывается наиболее внутренним. Более того, на первый взгляд внешняя власть формирует и формулирует траекторию желания субъекта, производя его своим воздействием.

Получается, что власть оказывается не просто тем, чему мы противостояем (как субъект объекту в классическом их понимании, когда субъект спокойно мог отказать своим активным, свободным и волевым решением от действия объекта), а тем, от чего мы практически полностью зависим в нашем существовании. Этот внешний относительно нас объект мы из-

начально не выбираем — он оказывается первичным⁷ по отношению к последующей деятельности субъекта.

Это означает одновременное становление субъектом, то есть приобретение субъектности субъектом, и становление субординированным, подчинённым по отношению к власти. Причём в данном случае власть понимается фукольдиански как результат непрерывного действия разнообразных и разнонаправленных практик организации телесности каждого отдельного и конкретного индивида с целью его нормализации и увеличения полезности каждого индивида⁸ (см., например, главу «Послушные тела», где рассматриваются действия власти, позволяющие увеличить эффективность каждого конкретного тела [Фуко, 2018:165–208]), и одновременно как производительная способность дискурса. По существу, идентификация субъекта происходит на всех возможных уровнях: телесном, языковом, воображаемом. И происходит она с помощью навязанных категорий, о которых мы, в свою очередь, и думаем, как об этой идентификации, то есть «...об одном из важнейших видов власти государства — власти производить и навязывать (в частности, через школу) категории мышления, которые мы спонтанно применяем ко всему, что есть в мире, а также к самому государству» [Бурдьё, 1999: 128]. Соответственно, можно утверждать, что через определённые и эмпирически выявляемые механизмы властных практик и работы с субъектом внутреннее субъекта как субъекта, то есть его психика, оказывается формируемым и, в некотором роде, детерминированным властными дискурсами и практиками, властным голосом и зовом. Показательным является пример, который приводит Альтюссер [Альтюссер, 2011]. Прохожего окликает полицейский, а тот, оборачиваясь, перформативным образом учреждает себя как субъекта власти, как того, кого окликнули. В этом примере

⁷ В данном случае мы имеем в виду первичным по отношению к нашей активной деятельности в плане категоризации окружающей нас действительности в терминах, любезно предоставленных нам государством.

⁸ Следует отметить расширение анализа властных дискурсивных практик Агамбеном, тематизирующим концепт «голой жизни», производство которого является, по мнению Агамбена, основной целью власти [Агамбен, 2011].

видно, что язык как эффект властного голоса может интерпеллировать индивида, производя его субъектность.

Но к кому обращается этот властный голос? На кого именно направлены практики субъективации и субординации? Из чего в конечном итоге получается субъект? Мы говорим о том, что сам этот властный голос обращается к уже субъекту. Тем не менее, пока субъект не признаёт властного воздействия, он не является субъектом. Все те властные дискурсы и практики направлены на субъекта, который предположительно уже существует и который предположительно умеет ими пользоваться — откликаться на зов полицейского: «гражданин» или «гражданка». К кому адресуются в данном случае властные эффекты? Существует ли субъект до интерпелляции? И если его нет, на что нацелено властное обращение?

Субъект как разрыв/отсутствие

Нам предстоит выяснить, откуда берётся субъект, и ответить на один простой вопрос: на что направлены властные эффекты, о которых мы говорили в предыдущем параграфе. Парадокс заключается в следующем: нам нужно удержать два противоречащих друг другу тезиса вместе. Более того, сами тезисы в своей структуре оказываются парадоксальными и противоречивыми, призывающими нас помыслить нечто несколько иначе, чем оно принято.

Первый заключается в следующем: несмотря на объективную детерминацию субъекта объектом (в данном случае мы говорили о властных эффектах, которые реализуются в языке и практиках), субъект сохраняет свою субъектность и не сводится к объекту, который его детерминирует. В нашем случае — несмотря на действие властных эффектов, полностью субординированным властью субъект не оказывается. Всегда возникает некоторый излишек, который не позволяет полностью сводить субъекта к объективирующим его эффектам. И именно в силу возникновения этого пресловутого излишка мы не можем говорить о том, что данная концепция субъекта оказывается похожей на классическую концепцию субъекта, предполагав-

шего субъекта данного, самореферентного и транспарентного. Попросту говоря, цельного.

Второй тезис — властные практики интерпелляции субъекта всегда обращаются к уже готовому образованию, всегда к целостному и самореферентному субъекту: «суть в том, что субъект никогда и не оказывается в ситуации выбора: с ним всегда обращаются так, словно он уже сделал выбор» [Жижек, 2014: 169]. Но (и в этом и заключается весь парадокс), обращаясь к субъекту как к субъекту, они поддерживают и сами же и формируют адресанта, то есть субъекта. Дж. Батлер пишет по этому поводу: «власть есть не просто то, чему мы противопоставим, но также в конечном итоге то, от чего мы зависим в самом нашем существовании, и то, что мы скрываем и сохраняем в своем бытии. Обычная модель понимания этого процесса такова, власть внедряет себя в нас, и, ослабленные её силой, мы интернализуем или принимаем её термины. Что не учитывается в таком подходе, однако, — что сами “мы”, принимающие эти термины, фундаментально зависимы от них в “нашем” существовании. Не существует дискурсивных терминов для артикуляции никакого “мы”. Субъекция состоит как раз в этой фундаментальной зависимости от дискурса, который мы никогда не выбираем, но который парадоксальным образом даёт начало нашей деятельности и поддерживает её» [Батлер, 2002: 16]. Без этой объективной и объективирующей деятельности не существовало бы субъекта, то есть деятельность по объективации необходимым образом порождает некоторый остаток — субъекта.

Именно таким образом нам представляется выход из первого парадокса. То описание, которое предложил проект деконцептуализации субъекта, оказывается справедливым, но это описание не является полным — субъект сохраняется несмотря на объективирующие его силы. Более того, субъект оказывается зависим в своём существовании от этих сил — именно они порождают его субъектность. Описание второго парадокса позволяет нам решить первый, но из первого мы не можем решить второй. Следовательно, нужно

предположить другое решение, которое бы предполагало сохранение субъекта и, одновременно с этим, учёт критики проекта деконцептуализации субъекта и некоторый отход от классической концепции субъекта, предложенной философами в Новое время.

Получается, субъект появляется только с момента его властной интерпелляции, которая обращается к ещё не сформированному субъекту как к субъекту целостному и сформированному⁹. Из этого может следовать лишь один вывод: интерпелляция адресуется к пустоте, к отсутствующему субъекту. Таким образом, субъект не всегда является субъектом — он отсутствует, в нём нет центрального управления или стержня, вокруг которого бы собирались все необходимые компоненты — сам процесс встраивания в это отсутствие компонентов и есть процесс формирования субъекта. Субъекта, который, например, в пределе может заявить: «я мыслю, следовательно, я существую». В этом смысле идентификация субъекта как субъекта, то есть его саморефлексия¹⁰, оказывается возможной не благодаря некоторому центру, который собирает всё на себя, а как раз благодаря процессу сборки.

Такой подход проясняет, почему Жижек озаглавил одну из своих главных книг, посвящённых проблеме субъекта, так: «Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии». Получается, что субъект оказывается, если продолжить аналогию Жижека, отсутствующим центром некоего «X». И работа с этим пресловутым отсутствующим центром картезианского *cogito* является целью жижековского подхода, выявляющего изнанку, оборотную сторону классического субъекта: «Суть, конечно, не в возвращении *cogito* в том виде, в каком это понятие преобладало в современной мысли (самопрозрачный мыслящий субъект), а в выявлении его забытой изнанки, избыточного, непризнан-

ного ядра *cogito*, которое далеко от умиротворяющего образа прозрачной самости» [Жижек, 2014: 24]. Нам же, в свою очередь, представляется, что радикальность тезиса Жижека и защита картезианского субъекта оказываются неполными. Он не учитывает критики, развёрнутой проектом деконцептуализации субъекта, которая призывает вообще не признавать наличия в субъекте некоторого центра, но ищет объективные силы, полностью центрирующие и заменяющие субъекта самими собой.

Таким образом, когда словенский философ говорит о центре в субъекте, хотя и как об отсутствующем, он всё-таки предполагает какую-то инстанцию, какое-то образование в субъекте, которое, если выражаться словами переводившего М. Хайдеггера В.В. Библихина, «присутствует своим отсутствием» в субъекте. Собственно говоря, именно эта инстанция, как нам видится, и должна собирать все возможные влияния на себя. Несмотря на это, наш тезис заключается в том, что этой инстанции, этого центра, пусть и отсутствующего, не существует. Субъект может оказаться и собранным, и разобраным, и собранным не так, как в предыдущий или в последующие разы. И, что самое важное, собирается он непонятно где (по крайней мере, никто не может указать на конкретное место сборки субъекта и его центрирования) и непонятно как.

Соответственно, можно утверждать, что субъект — неожиданный разрыв: разрыв порядка сборки, разрыв порядка действия, разрыв порядков власти. Или же, как утверждает А. Бадью, разрыв порядка Бытия через Событие. В данном случае мы не будем углубляться в концепцию Бытия и События Бадью, нас будет интересовать в данном случае момент лишь момент сходства между позициями А. Бадью [Badiou, 1988] и С. Жижека [Жижек, 2014]. Оба философа утверждают (и в этом смысле они, безусловно, являются правоверными

⁹ Да и, по всей видимости, у нас отсутствуют необходимые средства, чтобы схватить субъект до процедуры субъекции. Дело в том, что мы уже используем для концептуализации доконцептуальные концептуальные средства, которые автоматически концептуализируют объект говорения или описания в силу того, что они концептуальные.

¹⁰ Возвращаясь к выше данному определению: субъект — тот, кто может сделать объектом самого себя.

лаканианцами), что субъект оказывается эффектом разрыва. Субъект, грубо говоря, этим разрывом и формируется: «разрыв для Жижека и Бадью делает жизнь достойной, чтобы её прожить; жизнь без насильственного разрыва бессмысленна... Реальное Событие или Акт не может сводиться к конструкциям ситуации несмотря на то, что могут говорить философы языка» [McGowan, 2010].

Наконец, нам нужно соединить два тезиса: субъект должен оставаться субъектом; тем не менее, он не может всегда сохранять целостность. Получается, что субъект оказывается целостным именно в момент разрыва, когда он может выполнять некоторое действие самостоятельно. В остальные же моменты он является субъектом разобранным, действующим независимо от своей субъектности, которую приобретает неожиданным для него самого образом.

Выводы

Подведем краткие итоги нашего изложения.

Целью нашего исследования являлось показать актуальность концепта субъекта для современной ситуации в философии. Несмотря на этот факт, с концептом субъекта остаётся ещё очень много нерешённых проблем. И главной проблемой является следующая: что такое субъект современной философии? Нами был предложен следующий вариант реконцептуализации субъекта. Проект реконцептуализации субъекта предполагает сохранение классического концепта субъекта (с оговорками, восходящими к позиции С. Жижека, утверждавшего необходимость «выявления изнанки картезианского *сogito*») с учётом критики проекта деконцептуализации субъекта, заменяющего субъектность субъекта неким внешним по отношению к субъекту объектом. Путём рассмотрения концепции становления субъекта субъектом, мы пришли к выводу, что субъект представляет из себя разрыв, формирующийся в пустоте. Статус этой пустоты оказывается не прояснённым, в отличие, например, от разрыва, о котором говорят С. Жижек и А. Бадью.

Список литературы:

- Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — Москва: Европа, 2011. — 250 с.
- Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. — 2011. — № 3. — С. 14-58.
- Батлер Д. Психика власти: теория субъекции. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. — 158 с.
- Блур Д. Сильная программа в социологии знания (науч.ред. пер.с англ яз.) // Логос. — 2002. — № 5-6. — С. 162-185.
- Бурдьё, П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика: Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук S/Л'98. — Санкт-Петербург: Издательство Алетейя, 1999. — С. 127-163.
- Бурдьё П. Социология социального пространства. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2005. — 288 с.
- Ветушинский А. Во имя материи. Критические и метафизические исследования. — Пермь: Гиле Пресс, 2018. — 158 с.
- Декомб В. Дополнение к субъекту: исследование феномена действия от собственного лица. — Москва: Новое литературное обозрение, 2011. — 558 с.
- Дюркгейм Э. Самоубийство: Социол. этюд. — Москва: Мысль, 1994. — 399 с.
- Жижек С. Щекотливый субъект. Отсутствующий центр политической онтологии. — Москва: Дело, 2014. — 526 с.
- Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: одомашнивание морских гребешков и рыбаков залива Сен-Бриё // Социология власти. — 2015. — Т. 27, № 1. — С. 196-231.
- Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. Критика чистого разума. — Москва: Чоро, 1994. — 740 с.

Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. — Москва: Русское феноменологическое общество, 1997. — 183 с.

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. — Санкт-Петербург: Изд-во Европейского университета в С.-Петербурге, 2006. — 240 с.

Латур Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. — Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. — 413 с.

Латур Б. Пастер: война и мир микробов с приложением «Несводимого». — Санкт-Петербург: Издательство европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. — 314 с.

Латур Б. Политики природы: как привить наукам демократию. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. — 335 с.

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. — Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. — 415 с.

Марион Ж.-Л. Эго, или наделённый собой. — Москва: РИПОЛ Классик, 2019. — 159 с.

Маркс К. Письмо к Людвигу Кугельману в Ганновер. 11 июля 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 32. — Москва: Издательство политической литературы, 1964. — С. 482–485.

Негарестани, Р. Работа нечеловеческого // Логос. — 2021. — Т. 31, № 3. — С. 1–38. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-3-1-36>

Фрейд З. Толкование сновидений. — Санкт-Петербург: Лениздат, 2020. — 638 с.

Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. — Санкт-Петербург: Наука, 2007. — 676 с.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. — 383 с.

Badiou A. L'être et évènement. — Paris: Éditions du Seuil, 1988. — 576 p.

Brague R. Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie. — Paris: Presses universitaires de France, 1988. — 560 p.

McGowan T. Subject of the event, subject of the act: The difference between Badiou's and Žižek's systems of philosophy // Subjectivity. — 2010. — Vol. 3, № 1. — P. 7-30. <https://doi.org/10.1057/sub.2009.31>

Puumeister O. Biopolitical subjectification // Sign Systems Studies. — 2019. — Vol. 47, № 1/2. — Pp. 105-125. <https://doi.org/10.12697/SSS.2019.47.1-2.04>

Subjectivity Is No Object: Can Subject-Object Dualism Be Reconciled Through Phenomenology? / Robbins B.D., Johnson C.V., Franco Z., Friedman H.L. // International Journal of Transpersonal Studies. — 2018. — Vol. 37, № 2. — Pp. 144-166. <https://doi.org/10.24972/ijts.2018.37.2.144>

References:

Agamben, G. (1995) *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. (Russ.ed.: (2011) *Homo sacer. Suverennaia vlast' i golaia zhizn'*. Moscow: Evropa Publ.).

Althusser, L. (2011) 'Ideology and Ideological Apparatuses of the State (Notes for Research)', *Neprikosnovennyj zapas*, (3), pp. 14–58. (In Russian).

Badiou, A. (1988) *L'etre et l'evenement*. Paris: Editions du Seuil.

Bloor, D. (1991) 'The Strong Programme in the Sociology of Knowledge', in *Knowledge and Social Imagery*. Chicago ; London: The University of Chicago Press, pp. 3–23. (Russ.ed.: (2002) 'Sil'naia programma v sotsiologii znaniia', *Logos*, (5–6), pp. 162–185.).

Bourdieu, P. (1993) 'Esprits d'Etat', *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (96–97), pp. 49–62. <https://doi.org/10.3406/ARSS.1993.3040> (Russ.ed.: (1999) 'Dukh gosudarstva: genezis i struktura biurokraticheskogo polia', in *Poetika i politika: Al'manakh Rossiisko-frantsuzskogo tsentra sotsiologicheskikh issledovaniy Instituta sotsiologii Rossiiskoi Akademii nauk S/L'98*. Saint Petersburg: Aleteiia Publ., pp. 127–163.).

Bourdieu, P. (2005) *Sotsiologiia sotsial'nogo prostranstva [Sociology of Social Space]*. Saint Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian).

Brague, R. (1988) *Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses universitaires de France.

- Butler, J. (1977) *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford Univ. (Russ.ed.: (2002) *Psikhika vlasti: teoriia sub"ektsii*. Saint Petersburg: Aleteiia Publ.).
- Callon, M. (2015) 'Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St. Brieuc Bay', *Sociology of power*, 27(1), pp. 196–231. (In Russian).
- Descombes, V. (2004) *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Gallimard. (Russ.ed.: (2011) *Dopolnenie k sub"ektu: issledovanie fenomena deistviia ot sobstvennogo litsa*. Moscow: No-voe Literaturnoe Obozrenie Publ.).
- Durkheim, E. (1897) *Le suicide: étude de sociologie*. Paris: Alcan. (Russ.ed.: (1994) *Samoubiistvo: Sotsiol. etiud*. Moscow: Mysl' Publ.).
- Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard. (Russ.ed.: (2001) *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard.).
- Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub"ekta: kurs lektsii, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1981-1982 uchebnom godu*. Saint Petersburg: Nauka Publ. (Russ.ed.: (2019) *Nadzirat' i nakazyvat' : rozdenie tjurmy*. Moscow: Ad Marginem Press.).
- Freud, S. (1899) *Die Traumdeutung*. Leipzig: F. Deuticke. (Russ.ed.: (2020) *Tolkovanie snovidenii*. Saint Petersburg: Lenizdat Publ.).
- Kant, I. (1781) *Critik der reinen Vernunft*. Riga: Verlegts Johann Friedrich Hartknoch. (Russ.ed.: (1994) *Sobranie sochinenii v 8 t. T. 3. Kritika chistogo razuma*. Moscow: Choro Publ.).
- Lacan, J. (1957) 'L'instance de la lettre dans l'inconscient ou La raison depuis Freud : 9 mai 1957', in *Paru dans La Psychanalyse, vol. 3*. Paris: Presses universitaires de France, pp. 47–81. (Russ.ed.: (1997) *Instantsiia bukvy v bessoznatel'nom ili sud'ba razuma posle Freida*. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ.).
- Latour, B. (1987) *Science in action : how to follow scientists and engineers through society*. Milton Keynes: Open University Press. (Russ.ed.: (2013) *Nauka v deistvii: sleduia za uchenymi i inzhenerami vnutri obshchestva*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge Publ.).
- Latour, B. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Editions La Découverte. (Russ.ed.: (2006) *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge Publ.).
- Latour, B. (2001) *Pasteur: guerre et paix des microbes; suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte. (Russ.ed.: (2015) *Paster: voina i mir mikrobov s prilozheniem 'Nesvodimogo'*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge Publ.).
- Latour, B. (2016) *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte. (Russ.ed.: (2018) *Politiki prirody: kak privit' naukam demokratiu*. Moscow: Ad Marginem Press.).
- Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff. (Russ.ed.: (2000) *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe*. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.).
- Marion, J.-L. (2008) 'L'ego ou l'adonné', in *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 89–148. (Russ.ed.: (2019) *Ego, ili nadelennyi soboi*. Moscow: Ripol klassik Publ.).
- Marx, K. (1902) 'Briefe von Karl Marx an Dr. L. Kugelmann: 11.07.1868', *Die neue Zeit : Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie*, 20.2(7), pp. 221–223. (Russ.ed.: (1964) 'Pis'mo k Liudvigu Kugel'manu v Hannover. 11 iulija 1868 g.', in *Marx K., Engels F. Sochineniia*. Moscow: Izd-vo politicheskoi literatury Publ., pp. 482–485.).
- McGowan, T. (2010) 'Subject of the event, subject of the act: The difference between Badiou's and Žižek's systems of philosophy', *Subjectivity*, 3(1), pp. 7–30. <https://doi.org/10.1057/sub.2009.31>
- Negarestani, R. (2021) 'The Labor of the Inhuman', *Philosophical Literary Journal Logos*, 31(3), pp. 1–38. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-3-1-36>
- Puumeister, O. (2019) 'Biopolitical subjectification', *Sign Systems Studies*, 47(1/2), pp. 105–125. <https://doi.org/10.12697/SSS.2019.47.1-2.04>
- Robbins, B. D. et al. (2018) 'Subjectivity Is No Object: Can Subject-Object Dualism Be Reconciled Through Phenomenology?', *International Journal of Transpersonal Studies*, 37(2), pp. 144–166. <https://doi.org/10.24972/ijts.2018.37.2.144>
- Vetushinskiy, A. (2018) *Vo imia materii. Kriticheskie i metafizicheskie issledovaniia [In the Name of Matter: Critical and Metaphysical Studies]*. Perm: HylePress. (In Russian).

Žižek, S. (2000) *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*. London: Verso. (Russ.ed.: (2014) *Shchekotlivyi sub"ekt. Otsutstvuiushchii tsestr politicheskoi ontologii*. Moscow: Delo Publ.).

Информация об авторе

Родион Рафаэлевич Карнеев — аспирант кафедры онтологии и теории познания Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, 119192, Москва, пр. Ломоносовский, 27, к. 4.; ассистент общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук Московского городского педагогического университета, 129226, Москва, 2-ой Сельскохозяйственный проезд, д. 4, к. 1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Rodion R. Karneev — PhD student, Department of Ontology and Epistemology, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Ave., Moscow, Russia, 119192; Assistant, Universitywide Department of Philosophy and Social Sciences Moscow City University, 4 Vtoroy Selskhozajstvenny proezd, Moscow, Russia, 129226 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 1.11.2021; одобрена после рецензирования 30.12.2021; принята к публикации 11.02.2022.

The article was submitted 1.11.2021; approved after reviewing 30.12.2021; accepted for publication 11.02.2022.

«КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» КАК ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА

Николай Александрович Щипков

Российская академия живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, Москва, Россия
nik75e@gmail.com



Аннотация. В современной философской, культурологической и политологической мысли все более заметным становится феномен политизации гуманитарной научной мысли. «Партийность» ученых и философов — не новое явление в истории науки. Однако сегодня подобное разделение на отдельные группы и «лагеря» приобретает не только мировоззренческий, но и ярко выраженный политический характер. Пример западноевропейской, англоговорящей гуманитарной академической среды является в этом отношении особенно показательным. Сегодня можно говорить о вступающем в активную стадию конфликте между всё более радикализирующимися условно «левыми» и «правыми» дискурсами внутри англоязычного академического сообщества. Для понимания природы этого противостояния необходимо рассмотреть эти дискурсы как отдельные явления, а также понять их исторические корни. Наиболее ярко политический дискурс новых левых раскрывается в программе так называемых «культурных исследований», появившихся в среде послевоенных английских марксистских интеллектуалов, и переместившийся позднее в США. В рамках этой программы сложился и полностью созрел особенный взгляд на культуру, совмещающий в себе марксистский и социологический взгляд на проблему культуры, но не сводящийся к каждому из них в отдельности. Культура в подобной парадигме понимается как следствие социальных действий людей, но одновременно и как определенная система, закрепляющая способы реализации этих отношений. Этот подход отличается как от классического марксизма, выделяющего в первую очередь экономические отношения между людьми, так и от структурного функционализма, в котором понятия общество и культура являются практически синонимами. Можно утверждать, что дискурс «новых левых» и программа «культурных исследований» — это разные проявления единого методологического подхода или мировоззрения. В западной академической среде подобное мировоззрение сегодня является доминирующим. В настоящей статье рассматриваются история и основные методологические установки «культурных исследований» этого типа, а также современная критика этого подхода.

Ключевые слова: культурология, культурные исследования, новые левые, неомарксизм, Бурдье, франкфуртская школа, неофункционализм

Для цитирования: Щипков Н.А. «Культурные исследования» как политическая практика // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 20–29. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-20-29>

Review article

CULTURAL STUDIES AS A POLITICAL PRACTICE

Nikolay A. Shchipkov

Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture, Moscow, Russia
nik75e@gmail.com

Abstract. The phenomenon of politicization of humanitarian scientific thought is becoming increasingly noticeable in the modern philosophical, cultural and political science. Scientists and philosophers belonging to political parties are nothing new in the history of science. Today, however, this kind of division into separate groups reveals not only ideological, but also a pronounced political character. The example of the Western European, English-speaking humanitarian academic community appears to be particularly indicative in this regard. Apparently, the conflict between the increasingly radicalized left and right discourses within the English-speaking academic community is entering an active phase. To understand the nature of this confrontation, it is necessary both to consider these discourses as separate phenomena, and to delve into their historical roots. The political discourse of the New Left is most clearly revealed in the program of the so-called cultural studies that appeared among post-war English Marxist intellectuals and later took root in the USA. The term was popularized by Herbert Richard Hoggart a British academic who specialized in sociology, English literature, and British popular culture. In 1964 he founded the Center for Contemporary Cultural Studies in Birmingham (CCCS). The history of CCCS is strongly associated with the name of Stuart Henry Hall, who was Hoggart's assistant and headed the Center since 1971. The connection between political action and cultural studies permeates the entire history of this field of knowledge. The very formation of the discipline and its institutionalization in the UK were influenced by such political and cultural events as the post-war Americanization of English popular culture, the spread of telecommunications, the new era of multiculturalism in Britain, and new critical theories. At the same time, many post-war European countries, such as Germany and France, showed interest in research, which ultimately shaped the apparatus of cultural studies. Within the framework of this program, we can see an increasingly nature perspective on culture that combines the Marxist view on the problem of culture and the sociological one but is not reduced to either of them. In this kind of paradigm, culture is understood as a consequence of people's social actions, and at the same time, as a certain system that fixes the ways of implementing these relations. This approach differs from both classical Marxism focused on economic relations between people and from structural functionalism, in which the concepts of society and culture are almost synonymous. The author states that the discourse of the New Left and the program of cultural studies are different manifestations of a single methodological approach or worldview. At present, this is the dominant worldview in the Western academic community. The article examines the history and main methodological guidelines of this type of cultural studies, as well as today's criticism of this approach.

Keywords: cultural studies, cultural studies history, neo-Marxism, Richard Hoggart, Bourdieu, Stuart Hall, E. P. Thompson, Frankfurt school

For citation: Shchipkov, N. A. (2022) 'Cultural Studies as a Political Practice', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 20–29. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-20-29>

Сегодня в англоговорящем мире доминирующей исследовательской парадигмой в культурологии является т.н. «cultural studies» (далее — «культурные исследования»). Остальные формы изучения культуры невозможно рассматривать вне контекста «культурных исследований», т.к. именно они являются сегодня наиболее распространёнными, по крайней мере в количественном отношении.

Современные культурные исследования — наследники, во-первых, хорошо известной Бирмингемской школы культурных исследований, основанной Ричардом Хоггартом в 1964 г., одним из пионеров исследований массовой культуры [Hoggart, 2009]; во-вторых, ими активно используется методология П. Бурдьё, которая связывает понятие культуры не столько с *общественным*, сколько с *политическим*, то есть с реализацией в обществе властных (power) практик. Одним из ключевых тезисов здесь выступает принципиальный отказ считать личность независимым актором, действующим в поле культуры. П. Бурдьё, в частности, пишет: «индивидуальный опыт не существует и всегда является результатом определённого социально-политического контекста» [Бурдьё, 2007: 57]. По сути, это радикальный вариант социологической методологии, которая имеет мало общего с программой Хоггарта и его коллег из Кембриджского университета, а также их единомышленников из других британских университетов (Стюарта Холла [Hall, 2000], Реймонда Уильямса [Williams, 1961], Эдварда Палмера Томпсона [Thompson, 1963] и др.). Каким же образом в современных «культурных исследованиях» сходились и расходились пути названных подходов, составляющих основу этого направления?

После периода яркой и бурной активности в 1960-ых – 1970-ых гг. британских «новых левых», популярность марксистских идей в Великобритании начинает спадать и, наоборот, расти в Соединённых Штатах. Однако здесь важно провести разграничение: если английские «новые левые» в

большей степени наследовали программы Франкфуртской школы¹ и французского структурализма и пытались критиковать современную массовую культуру как инструмент капиталистического управления трудящимися массами, то заимствовавшие у них название дисциплины американцы стали концентрироваться не только на понимании, но и на управлении современной культурой.

История движения «новых левых» в Великобритании неразрывно связана с появлением новых научных журналов левого направления и вообще переносом обсуждения политической повестки из отдельных кружков в официальное академическое пространство. В рамках академической деятельности британских «новых левых» появился ряд новых журналов, в частности, журнал *Reasoner*, созданный историками Эдвардом Палмером Томпсоном и Джоном Савиллом в июле 1956 г. Позже журнал был переименован в *The New Reasoner*; с 1957 по 1959 гг. было выпущено десять выпусков. Ведущее издание движения — журнал *New Left Review* — был создан в январе 1960 г., в результате объединения *New Reasoner* и *Universities and Left Review*. Первым главным редактором объединённого издания стал Стюарт Холл. В 1962 г. Холла в качестве редактора сменил Перри Андерсон.

Основная идея, положенная в основу обновлённой программы «культурных исследований» — перенос внимания со структур на индивида, на смысловые горизонты его поведения, на практику; по выражению Холла, «поворот от структурализма к культурализму» [Hall, 2000: 40–44; Куренной, 2012: 53]. Подобный поворот к «индивидуальной перспективе» радикально отличает «культурные исследования» этого периода от мейнстрима американской социологии, работавшей в духе структурного функционализма Т. Парсонса. А именно, в «культурных исследованиях» речь идёт уже не только о структурах, а о человеческом существовании, о повседневных практиках

¹ Давыдов Ю.Н. Франкфуртская школа // Новая философская энциклопедия. — М.: «Мысль», 2010, т.4 — с. 272–273.

и влиянии на них культурных артефактов. Именно эти практики Бурдьё немного позднее назовет «габитусом». Так, в рамках подхода «культурных исследований» к изучению такого феномена, как музыкальный плеер, видно соединение привычного научного аппарата социологии (форма потребления конституирует новую идентичность) с анализом принципиально новых артефактов, новых культурных практик, новых культурных символов и кодов [Doing Cultural Studies..., 1997].

Вместе с тем, неверно было бы утверждать, что в методологии «культурных исследований» культура приобретает объектный характер. Их отличительной особенностью является не культура как особый предмет исследований, а практическая цель — экспликация, выявление в повседневной культурной и социальной жизни индивида *политического* и политической перспективы.

Современные «культурные исследования» наследуют британскую исследовательскую программу в методологии и общих установках, однако представляют собой гораздо более широкий спектр исследовательских интересов. Сегодня то, что мы называем «социологизирующим» подходом доминирует в предметном поле англоязычных гуманитарных наук. Общая предметность методологии гуманитарных наук в такой ситуации сохраняется не столько благодаря общему подходу, сколько благодаря общим исследовательским установкам, ставящим во главу угла анализ политических и властных практик, работающих в культуре. Рассмотрение понятия «культура» как такового в большинстве случаев при таком положении дел отходит на второй план — в том числе потому, что предметом изучения становится не культура (как явление), а действующие в ней скрытые механизмы.

Такое объяснение давно стало стандартным даже в смежных исследовательских полях. Вот, например, выдержки из университетского учебника по социологии. «Общество — аппаратное обеспечение, культура — программное» [Ballantine, Roberts, 2012: 54], иными словами: общество понимается как жёстко заданная

структура (в классическом структурно-функционалистском духе), а культура — как модусы бытования смыслов и конкретных практик внутри этой структуры. В определённом смысле можно утверждать, что перед нами синтез структуралистского и феноменологического подходов.

«Культура — это идеи и «вещи», которые передаются от одного поколения к другому в обществе, включая знания, верования, ценности, правила и законы, язык, обычаи, символы и материальные продукты» [Ballantine, Roberts, 2012: 54]. Культура в таком определении если не сводится, то подчинена социальной структуре — во всяком случае, она работает не на индивидуальном, а на групповом уровне. Сюда укладывается и такое определение: «Культура предоставляет рамки правил для действий и взаимодействий индивидов и групп внутри обществ» [Ballantine, Roberts, 2012: 61]. Здесь культура — это рамки, «фреймы» (в духе социологии повседневности А. Шюца и И. Гоффмана), которые обрамляют социальные интеракции, но не являются их сутью. Не «что», а «с помощью чего».

«Никто не смог бы выжить без культуры, потому что без культуры не было бы установок и правил поведения. Общества представляли бы из себя хаотические массы индивидов» [Ballantine, Roberts, 2012: 61]. Иными словами, культура — это то, что на практике позволяет проявиться подразумеваемым социальным структурам. И самое важное: «Создание культуры — продолжающийся и совокупный процесс, потому что индивиды и общества продолжают надстраиваться над существующей культурой, чтобы адаптироваться к новым сложностям и возможностям» [Ballantine, Roberts, 2012: 61]. Культура (и её составляющие, например, ценности) здесь понимается не как цельное и законченное формирование, но как продолжающийся, фактически эволюционный, процесс (что справедливо, только если соглашаться с утверждением, что культура суть результат социальных интеракций, а не наоборот).

Такой, по сути, номиналистический анти-универсалистский подход, на наш взгляд, и составляет методологическую

сущность современного социологизма². Если не брать в расчёт такие выбивающиеся из общего ряда фигуры как Л. Уайт или Дж. Александер [Поляков, 2013], то, беря за основание вышеописанный подход, можно поделить весь современный социологизм в англоязычном академическом сообществе в отношении единой науки о культуре на два лагеря — радикально левый, представленный «культурными исследованиями», и «научно-нейтральный», выражающийся в классическом структурном функционализме (многие представители которого зачастую придерживаются правых взглядов). Находясь, по сути, на одних и тех же (или во всяком случае очень близких) методологических позициях, эти два лагеря, тем не менее, сегодня находятся в практически непримиримом противостоянии. Первые пытаются разрушить традиционную институциональную структуру социологии (в которой «культурным аспектам» общества — ценностям, нормам и т.п. — отведена вторичная роль в качестве поддерживающих стабильную общественную структуру элементов), вторые — стараются её сохранить. Тем самым, представители «культурных исследований» левого толка видят в классической структуралистской социологии если не врага, то во всяком случае сдерживающий консервативный элемент внутри академии, который не позволяет распространиться левой повестке за рамки традиционного институционального деления научных дисциплин (которые сами по себе огра-

ничивают возможное предметное поле исследователя).

Такое разделение и противостояние,ходящее иногда до эмоционального обмена репликами, хорошо видно на примере статьи крупного гарвардского социолога Орландо Паттерсона «Пытаясь разобраться в культуре» 2014 г. Он пишет: «Чрезмерная чувствительность к политике идентичности и [её] претензиям — ещё одна причина одного из главных провалов современных исследований культуры, означенных выше: бегство подавляющего большинства от причинности и сравнительных обобщений из-за страха быть названными расистами или эссенциалистами» [Patterson, 2014: 2]. Речь идёт о том, что в руках представителей «культурных исследований» [Sahlins, 2002: 20]³ современная американская социология постепенно перестает быть «нейтральной» наукой, основанной на принципах объективности. Фактически это аккуратная «критика справа» — предостережение от «несостоятельного выплескивания с водой парсонсианского прошлого, таких основополагающих концептов как ценности и нормы» [Patterson, 2014: 2]. О. Паттерсон подчёркивает, что подобный социологизм страдает ограниченностью и догматичностью — и что вместо новой междисциплинарности, напротив, окончательно размывает предметные рамки науки, игнорируя достижения смежных дисциплин: «та ограниченность, о которой я говорю — это шокирующее игнорирование работ, посвящённых культуре в других

² Если понимать «социологизм» в милбановском смысле как новую метафизику [Милбанк, 2013: 210–284].

³ В статье они не названы, есть только полусутопливый намек в эпиграфе, взятый из сатиры на лево-ориентированную науку Маршалла Салинса «В ожидании Фуко, всё ещё»:

*«Power, power everywhere,
And how the signs do shrink.
Power, power everywhere,
And nothing else to think»*

*«Власть, власть повсюду,
И как все-таки сжимаются знаки.
Власть, власть повсюду
И больше думать-то не о чем»*

В самой книге говорится: «понятие «власти» — это интеллектуальная черная дыра, в которую засасывает все возможные виды культурного содержания, того, что прежде было «общественной солидарностью» или «материальным преимуществом» [Sahlins, 2002: 20].

дисциплинах, таких как антропология (с заметным исключением Клиффорда Гирца), психологической и кросс-культурной антропологии и даже социальной психологии» [Patterson, 2014: 3].

Что же лежит в основании культурного анализа, который предлагает в своей статье О. Паттерсон? Ценностно-рациональное поведение индивидов, трактуемое в прагматистском ключе: индивид находится в сложной системе соотношения собственно норм и ценностей и «активации знания» (knowledge activation), того, как он думает и как в итоге поступает. Вместе они образуют культуру, понимаемую как динамический обмен ценностями внутри общества. Культура в определении О. Паттерсона — «динамически стабильный процесс коллективно создаваемого, воспроизводимого и неравномерно разделяемого знания о мире, который одновременно информативен и значим» [Patterson, 2014: 1]. Общество в таком представлении — структура, которая держится на ценностях как три слона на черепахе и, по сути, конституируется ими. При этом важно отметить, что культура (и ценности) здесь — инструмент и двигатель, а не причина социальных изменений.

В заключение О. Паттерсон утверждает, что таким образом он сохраняет и поддерживает традиционную междисциплинарность социологических исследований, для которой важно использование методов культурной антропологии, психологии и языкознания: «в этом обзоре я попытался осмыслить культуру с помощью комплексного и междисциплинарного подхода, который избегает традиционных ортодоксий, односторонних повесток и интеллектуально парализующих пост-всяких прихотей последних десятилетий, которые терзали эту тему» [Patterson, 2014: 22].

Статья Паттерсона — ответ на «критику слева», которой сегодня постоянно подвергается неофункционалистская социология в рамках американского социологического дискурса. Представителем такой «критики слева» можно считать английского социолога Леса Бэка, который делит все социологические методы на «живые» и «мёртвые» [Bask, 2012]. По его словам, «вызывать к

жизни идею о том, что теория [сама по себе] даёт нам особое качество — ошибку» [Bask, 2012: 19]. Классическая социология устарела, потому что она плохо адаптируется к быстро меняющемуся миру: «Проблема не только в самом методе, но и в том, что наша интеллектуальная архитектура не адекватна по отношению к размаху и масштабу глобальных социальных процессов. Тем не менее, я заявляю, что перед лицом этих трудных задач есть те аспекты социологической практики, которые *мы должны похоронить, чтобы объять новые возможности*» [Bask, 2012: 20].

Среди «мёртвых» практик и методов (которые он называет «ископаемыми фактами и безжизненными концепциями») Бэк выделяет четыре основных «синдрома» (syndromes). Первый — «превращение живых вещей в мёртвые объекты». Социальные объекты, которые рассматривает социолог, существуют не сами по себе как «ограниченные поверхности» (complete surfaces), они существуют внутри пучка социальных связей, которые «наполняют их жизнью» (vitalize). Не сам рассматриваемый объект имеет присущий ему смысл, а контекст, в который он помещён, формирует его смысл. Когда исследователь пытается вынуть объект из того социального контекста, в котором он существует, последний превращается в «ископаемый факт», а значит теряется и тот смысл, ради которого его исследовали в первую очередь.

Второй синдром — увлечение «зомби-концептами». Зомби-концепты — это «остаточные» теории и концепции, созданные до тех изменений, которые претерпело общество после информационной и технической революции конца XX в. Последовавший за ними период Л. Бэк вслед за своими коллегами [Beck, Sznaider, 2006] назвал «второй современностью» [Bask, 2012: 21]. Классическая социология (дюркгеймо-парсонсианская), утверждает Бэк, подразумевала существование общества как априорного концепта, сущность которого можно выявить через внимательное изучение эмпирической реальности. Социолог XXI в. сталкивается с иной реальностью — «глобальной подвижности, мобильности

и неопределенности» [Bask, 2012: 22]. В такой ситуации нового общества старые концепции теряют свою важность. Социология, таким образом, предстаёт не как изучение общества, а как изучение *общественных феноменов*.

Третий синдром — отказ классических социологов от признания последствий влияния цифровизации на социальную жизнь, которую Бэк называет «технофобией». «Мобильные телефоны, — пишет Бэк — не только меняют отношения между приватным и публичным, но и сам опыт восприятия пространства и времени» [Bask, 2012: 22].

Четвёртый синдром — «ограниченность размаха воображения мертвой социологии в географическом смысле и по отношению к прошлому» [Bask, 2012: 22]. С одной стороны, «мёртвая социология» предстаёт как ограниченный географическими рамками европоцентричный взгляд, которые не учитывает и «не ценит транснациональный масштаб современных глобализованных форм социальной жизни» [Bask, 2012: 23]. Используя выражение английского социолога Гурминдеры Бхамбры [Bhambra, 2007], Л. Бэк называет подобный взгляд «ложным универсализмом» [Bask, 2012: 23]. Ограниченность подобного подхода, по мнению Л. Бэка, выражается в отказе признать наличие в истории социологии имперских и расистских тенденций: ссылаясь на исследование профессора социологии Мичиганского университета Джорджа Стейнмеца [Steinmetz, 2009], Бек утверждает, что социологи прошлого столетия зачастую оправдывали европейский колониализм и империализм, а в некоторых случаях даже поддерживали нацизм [Bask, 2012: 23]. Современная социология в своей «мёртвой» части, таким образом, предстаёт в образе «объективирующей, усыпляющей, оторванной от реальности и ограниченной» науки [Bask, 2012: 23].

Как видим, в современном социологическом мейнстриме и методологическом дискурсе противостоят как минимум две точки зрения, которые в основном расходятся в политических убеждениях, которые в свою очередь тянут за собой некоторые методологические

установки, — левую, либеральную, и правую, консервативную. Представители современных «культурных исследований» и более классической функционалистской социологии происходят из одного и того же источника — убеждения в решающей роли социологизма как основания междисциплинарного диалога внутри гуманитарной науки. Разница прослеживается в степени чёткости и строгости методологических рамок. Одни стоят на позициях защиты стройности классического структурного функционализма (и неопозитивизма), подчёркивая тем самым свою научную нейтральность и объективность; другие жертвуют этой кажущейся им ложной нейтральностью в пользу максимального расширения методологических подходов ради приближения к реальности политического действия.

При всём сходстве философских оснований подходов О. Паттерсона и Л. Бэка (заметим: ни тот, ни другой не стоят на позициях культурного эссенциализма), противостояние тех научных традиций, которые они выражают, в западной науке сегодня только обостряется. И на наш взгляд этот конфликт носит не столько узко-методологический характер, сколько политический. В этом смысле вопрос о культуре, как и вопрос об обществе, — это одновременно и вопрос о том, на каких ценностных основаниях следует *выстраивать* культуру и общество в каждом конкретном случае. Ну а вопрос о ценностях в современной культурной ситуации неразрывно связан с политикой.

Преимущество «культурных исследований» перед иными научными программами выражается ещё и в том, что объединяющим фактором «культурных исследований» левого толка изначально являлась единая политическая идеология. Конструирование дисциплинарности нового типа тем самым предполагает: если социология как наука со своей строгой дисциплинарностью сегодня является препятствием на пути реализации новой программы, то в таком случае эта строгая дисциплинарность должна быть разрушена. По словам американского культуролога Бэна Каррингтона (Ben Carrington), «у со-

циологии не должно быть монополии на социологическое»⁴. Это и является, на наш взгляд, главной характеристикой методологических установок «культурных исследований» в их политизированном прочтении — любой «социологообразный» метод годится, если исследователь ставит перед собой «правильные» идеологические цели.

При таком подходе отрицается не само наличие системности как таковое, но целесообразность наличия какой-либо системы как основы понимания социальных процессов. Существует не «социум», но «социальное» и именно оно становится предметом рассмотрения исследователя. Точкой отсчёта конструирования «социального» может стать всё: миф (Р. Барт), текст (Ж. Деррида), власть (М. Фуко), идеология (А. Грамши, Л. Альтюссер), габитус (П. Бурдьё) и так далее. В конечном счёте, все эти термины указывают на важность понимания индивидуального опыта и среды бытования индивида для понимания сущности социального. Если в классическом социологическом структурализме индивидом помимо его воли управляли функциональные системы, то в подобной постструктуралистской парадигме индивидом помимо его воли управляют его жизненные повседневные практики, которые подкреплены той или иной навязываемой извне информацией и погружены в те или иные технологические среды. Культура здесь рассматривается исключительно как инструментальное понятие; такому подходу чужд любого рода эссенциализм.

Очевидно, что «культурные исследования» сегодня уже не являются узким научным феноменом, который противостоит (а тем более находится в тени) магистральной науки. Это — огромный политический проект англоязычного гуманитарного академического сообщества. По словам Криса Баркера «культурные исследования — это теория, произведённая мыслителями, которые рассматривают производство теоретического знания как политическую

практику» [Barker, 2008: 4]. Сегодня «культурные исследования» — это широкий исследовательский подход к изучению т.н. «культурных практик», понимаемых в социологическом ключе, который стремится к созданию в своих рамках многочисленных новых субдисциплин (напр. «исследования травмы», «расовые исследования», «гендерные исследования» и т.п.). Культура в подобного рода исследованиях понимается не как предмет исследования, но как особый вид социально-политических взаимодействий между людьми. Единственное, что в действительности объединяет все эти субдисциплины, возникшие в рамках политизированных «культурных исследований» левого толка — убеждённость в необходимости использования науки как инструмента политического влияния или, вернее, политической идеологии. Тем не менее, необходимо отметить, что в рамках настоящего текста мы рассматриваем лишь часть огромного массива работ, написанных в рамках «культурных исследований», исключая из рассмотрения менее политизированный круг авторов.

Магистерские и бакалаврские программы, на которых преподаются и изучаются названные дисциплины, существуют практически в каждом крупном англоговорящем университете. Как следует из предпринятого исследования, декларируемая здесь междисциплинарность на деле является созданием новой (или во всяком случае параллельной) гуманитарной дисциплинарности. Об их распространённости также говорит большое количество национальных ассоциаций «культурных исследований», работающих в рамках описанной в данной статье парадигмы, — таких как, например, американской ACS (Association for cultural studies). Проникновение политической идеологии в ранее «узко»-научный дискурс требует дальнейшего изучения и осмысления. В том числе, в рамках философско-культурологического анализа современных культурных практик.

⁴ Carrington B. Cultural Studies Matters. Paper presented at the *Undisciplining: Conversations from the Edges*, The Sociological Review Foundation conference, The Baltic, Gateshead, 2018. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=iVGd_82KKNA

Список литературы:

- Бурдьё П. Социология социального пространства. — Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. — 288 с.
- Куренной В.А. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. — 2012. — № 1. — С. 14-79.
- Милбанк Дж. Надзор за возвышенным: критика социологии религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2013. — Т. 31, № 3. — С. 210-284.
- Поляков Л. В. Социология и культура: порядок слов // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. — 2013. — №4 — С. 46-48.
- Back L. Live Sociology: Social Research and its Futures // *The Sociological Review*. — 2012. — Vol. 60, № 1_suppl. — Pp. 18–39. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02115.x>
- Ballantine J., Roberts K. *Our social world: Introduction to Sociology*. — Thousands Oaks: Pine Forge Press; 2012. — xxxiv, 593 p.
- Barker C. *Cultural Studies: Theory and Practice*. — London: Sage, 2008. — xxiv, 525 p.
- Beck U., Sznaider N. Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda // *The British Journal of Sociology*. — 2006. — Vol. 57, № 1. — Pp. 1-23. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2006.00091.x>
- Bhabra, G. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. — New York: Palgrave, 2007. — viii, 200 p.
- Hall S. *Culture Studies: Ein politisches Theorieprojekt*. — Hamburg: Argument, 2000. — 158 s.
- Hoggart R. *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*. — London, Penguin Modern Classics, 2009. — 400 p.
- Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman / P. Du Gay, S. Hall, L. Janes, [et al.]. — London: Sage, 1997. — 151 p.
- Patterson O. Making sense of culture // *Annual Review of Sociology*. — 2014. — Vol. 40, № 1. — Pp. 1-30. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071913-043123>
- Williams R. *The Long Revolution*. — New York: Columbia University Press, 1961. — 370 p. <https://doi.org/10.7312/will93760>.
- Sahlins M.D. *Waiting for Foucault, still*. — Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002. — 84 p.
- Steinmetz G. The Imperial Entanglements of Sociology in the United States, Britain, and France Since the Nineteenth Century // *Ab Imperio*. — 2009. — Vol. 2009, № 4. — P. 23–79. <https://doi.org/10.1353/imp.2009.0079>
- Thompson E.P. *The Making of the English Working Class*. — London: Victor Gollancz 1963. — 848 p.

References:

- Back, L. (2012) 'Live Sociology: Social Research and its Futures', *The Sociological Review*, 60(1_suppl), pp. 18–39. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2012.02115.x>
- Ballantine, J. H. and Roberts, K. A. (2012) *Our social world: introduction to sociology*. Thousands Oaks, Calif.: Pine Forge Press.
- Barker, C. (2008) *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: Sage Publications.
- Beck, U. and Sznaider, N. (2006) 'Unpacking cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda', *The British Journal of Sociology*, 57(1), pp. 1–23. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2006.00091.x>
- Bhabra, G. (2007) *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. New York: Palgrave.
- Bourdieu, P. (2007) *Sociologija social'nogo prostanstva [Sociologie de l'espace social]*. Moscow: Institut jeksperimental'noj sociologii Publ.; Saint Petersburg: Aletejja Publ. (In Russian).
- Hall, S. (2000) *Cultural studies: ein politisches Theorieprojekt*. Hamburg: Argument.
- Hoggart, R. (2009) *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*. London, Penguin Modern Classics.
- Kurennoj, V.A. (2012) 'Cultural Studies: Research and Political Program', *Logos*, (1), Pp. 14-79. (In Russian).

Milbank, J. (1990) 'Policing the Sublime: A Critique of the Sociology of Religion', in *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford; Cambridge: Blackwell pp. 101-144, (Russ.ed.: (2013) 'Nadzor za vozvyshennym: kritika sociologii religii', *State, religion and church in Russia and worldwide*, 31(3), pp. 210-284.).

Du Gay, P. et al. (1997) *Doing cultural studies: the story of the Sony walkman*. London: Sage.

Patterson, O. (2014) 'Making Sense of Culture', *Annual Review of Sociology*, 40(1), pp. 1–30. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071913-043123>

Polyakov, L. V. (2013) 'Sociologija i kul'tura: porjadok slov [Sociology and culture: word order]', *Teleskop: journal of sociological and marketing research*, (4), P. 46-48. (In Russian).

Williams, R. (1961) *The Long Revolution*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/will93760>

Sahlins, M. D. (2002) *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Steinmetz, G. (2009) 'The Imperial Entanglements of Sociology in the United States, Britain, and France Since the Nineteenth Century', *Ab Imperio*, 2009(4), pp. 23–79. <https://doi.org/10.1353/imp.2009.0079>

Thompson E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.

Информация об авторе

Николай Александрович Щипков — магистр культурологии, ст. преподаватель Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 21 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Nicolay A. Shchipkov — MA in Cultural Studies, Senior lecturer at the Ilya Glazunov Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture, 21, Myasnitskaya str., Moscow, Russia, 101000 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 02.12.2021; одобрена после рецензирования 18.02.2022; принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 02.12.2021; approved after reviewing 18.02.2022; accepted for publication 01.03.2022.



Исследовательская статья
УДК 130.2
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-30-38>

«НОВАЯ ЭТИКА» КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ДИАГНОЗ

Ирина Александровна Тульпе¹, Михаил Юрьевич Смирнов²

^{1,2} Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg, Russia

¹ tulpei@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0001-7010-6175>

² m.u.smirnov@lengu.ru <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>



Аннотация. Объектом рассмотрения является мораль как форма общественного сознания, а предметом исследования — специфические особенности проявления «новой этики». Авторы акцентируют разнообразие феноменов, включаемых в рубрику «новая этика», а также выявляют диапазон оценочных суждений относительно данного концепта. Актуальность заявленной темы определяется необходимостью определить проблемное поле того, что называют «новой этикой». Ставятся вопросы: является ли «новая

этика» просто модным словосочетанием или в этом концепте отражаются важные изменения, происходящие в жизни современного общества, влияющие на стандарты поведения? «Новая этика» как принцип свободного выбора может видеться антиподом «старой этики» — предписывающей нормы поведения, которые интериоризируются на уровне культурного бессознательного в процессе социализации индивида. Обращено внимание на выводы Э. Нойманна, писавшего о «новой этике» вскоре после Второй мировой войны, где обосновано право индивида на ответственное этическое решение в условиях неосуществимости любых предписаний «старой этики». Неклассическое осмысление моральной проблемы предлагает также российский философ К.А. Свасьян, подчеркивающий лично-индивидуальную основу «жизнеспособной морали». Результатом исследования является признание возможного онтологического статуса «новой этики», вводящей в нравственную проблематику новые аспекты меняющегося социального бытия человека — не «человека вообще», а конкретного индивида «здесь и сейчас». «Новая этика» рассматривается не только как протест против навязываемого социумом безличного культурного бессознательного, но и как опыт индивидуально-субъективного реформирования общественной морали. Идеи человеческого достоинства и уважения к личности, давно обсуждаемые моральной философией, переходят из теоретической сферы в практическую.

Ключевые слова: «новая этика», индивид, общество, мораль, стили поведения, традиционные ценности, социальный диагноз

Для цитирования: Тульпе И.А., Смирнов М.Ю. «Новая этика» как социальный диагноз // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 30–38. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-30-38>

Research article

NEW ETHICS AS A SOCIAL DIAGNOSIS

Irina A. Tulpe¹, Mikhail Yu. Smirnov²

^{1,2} Pushkin Leningrad State University, Saint Petersburg, Russia

¹ tulpei@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0001-7010-6175>

² m.u.smirnov@lengu.ru <https://orcid.org/0000-0002-1749-3003>

Abstract. The object of the study is morality as a form of social consciousness, while its subject is the specific features of the manifestation of *new ethics*. The authors analyze the variety of phenomena included in the *new ethics* concept (each involves different groups of actors), and also identify the range of value judgments regarding this concept. The relevance of the topic stems from the need to determine the problem area of what is called *new ethics*. The questions raise: is the *new ethics* just a fashionable phrase or does this concept reflect important changes taking place in the life of modern society that affect the standards of behavior? Special attention, according to the authors, should be paid to the conclusions of E. Neumann, who wrote about the *new ethics* shortly after the Second World War, arguing for the individual right to a responsible ethical decision in the face of the impracticability of any old ethics prescriptions. A non-classical interpretation of the moral problem is suggested by K. A. Svasyan, who emphasizes the personal-individual basis of *viable morality*. The *new ethics* as a principle of free choice can be seen as the opposite of the old ethics-prescriptive norms of behavior that are internalized at the cultural unconscious level in the process of individual socialization. A new ethical problem is emerging in a new — post-industrial, digital — era. This implies not only transformation of interpersonal communication skills, but also a changing (or disappearing) image of the working person. However, in some cases, the *new ethics* freedom to choose is limited to the adoption and implementation of new etiquette prescriptions. The result of the research is the recognition of the possible ontological status of the *new ethics*, which introduces new aspects of the changing social life of an individual into the moral problematic — not a *person in general*, but a specific *here and now* individual. The *new ethics* is considered not only as a protest against the impersonal cultural unconscious imposed by society, but also as an experience of individual and subjective reformatting of public morality. The ideas of human dignity and respect for the individual, which have long been discussed by moral philosophy, are moving from the theoretical sphere to the practical one.

Keywords: *new ethics*, individual, society, morality, behavioral styles, traditional values, social diagnosis

For citation: Tulpe, I. A., Smirnov, M. Yu. (2022) 'New Ethics as a Social Diagnosis', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 30–38. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-30-38>

Постановка проблемы

«Новая этика» — не научный термин, но уже вполне устойчивое словосочетание, под «зонтиком» которого собираются разнообразнейшие феномены. Каждый из этих феноменов является или может являться не только сюжетом в журналистике и публицистике, но и предметом различных наук, сосредоточенных на изучении человека в его жизнеосуществлении. Заметим, что имеется в виду не столько «человек вообще», сколько конкретные группы акторов, действующих в современных политических, социально-экономических, культурных обстоятельствах. Как пишет Ален Бадью, сегодня «этика — это или “признание другого” (противовес расизму, который этого “другого” отрицает), или “этика различия” (в противовес субстанциалистскому национализму, который стремится избавиться от иммигрантов, или сексизму, готовому отрицать существо женского рода) или “мультикультурализм” (в противовес предписанию унифицированной модели поведения и менталитета)» [Бадью 2006: 37].

Проблемой, которую ставят авторы данной статьи, представляется установление того, что именно «новая этика» выявляет в жизни современного общества. То есть, имеет ли «новая этика» онтологические основания? Или это лишь терминологический конструкт, говоря словами Пола Мейсона: «характерный прием европейской мысли: придумать категорию и начать применять её ко всему, переквалифицируя всё подряд в подкатегории новой идеи» [Мейсон 2016: 203].

Методология и подходы к исследованию

Академических исследований на тему «новой этики» практически нет (возможно, по причине реального отсутствия предмета), но обсуждаемые в онлайн-

изданиях¹ кейсы дают возможность уловить проблемное поле «новой этики». Оно охватывает обширную тематику: харассмент (MeToo), проявления расового неравенства (Black Lives Matter), а также неравенства гендерного (сексизм) и возрастного (эйджизм), избыточность (или недостаточность) политкорректности, феминистские проявления в социально-экономической и этикетной сферах, экологическую повестку. В рубрику «новой этики» попадают разнообразные аспекты поведения в интернет-коммуникациях, новое потребительское поведение, особое место занимают проблемы биоэтики, нейроэтики, медицинских и генетических исследований (при широком разбросе мнений — от обвинений в покушении на божественное творчество до борьбы за права замороженных оплодотворенных яйцеклеток).

Частью общества «новая этика» принимается как положительный знак современности, как выражение уважаемого либерализма. Для других она выглядит надуманным чудачеством. Или оценивается негативно — как оправдывающая распушенность, вседозволенность, недопустимое попираание традиций и приличий, как манифестирование антиправил, как антимораль.

«Новая этика» — словосочетание, в котором слово *новая* попадает в кавычки, — при том, что кейсы, предъявляемые в качестве новых, содержательно присутствовали в культуре достаточно давно (скажем, исключение нарушителя из публичной и профессиональной сферы — так называемая «культура отмены»; или, например, кажущийся навязчивым способ презентации какой-либо «повестки», ведущий к тоталитаризму, ограничению свобод на разнообразные высказывания). В объём понятия «новая этика» попадают как политкорректность, так и — как своего рода реакция на неё — демонстративная «новая искренность» (говорю, что думаю и чувствую, имея на это естественное право и не ограничиваю себя в его реализации, и не

¹ Например, спецпроект научно-популярного Интернет-издания N+1 «Новая этика. Добро и зло в эпоху цифровой революции» (<https://etika.nplus1.ru>) или проект «Новая этика» Интернет-издания «Афиша» (https://daily.afisha.ru/series/768-novaya-etika/?utm_referrer=https://syg.ma)

боясь кого-то оскорбить или обидеть). Отсюда — акценты на расовые и гендерные отношения, а также — на права инвалидов, права животных, права эмбриона и т.д.

Как способ организации межличностных отношений, феномен «новой этики» очевидно описывает векторы их трансформации: «новая этика» в ряде случаев просто «переставляет» в морали знаки плюс и минус (=добро и зло)². Но является ли «новая этика» новой теорией морали, то есть объяснением нравственных проблем с существенно новых позиций?³ Вместе с тем, «ново-этическая» тематика появляется в ситуации, когда последствия внедрения новых технологий⁴ оцениваются не только с позиций общественного блага, но и в плане негативных воздействий и перспектив, а также — в индивидуально-человеческом аспекте. Можно вспомнить проблему ядерного оружия: катастрофические последствия его применения есть «зло», но оно создается во имя «добра».

Нельзя не согласиться, что борьба общего и индивидуального, логического и алогического, пронизывающая жизнь и историю, с наибольшей очевидностью представлена в морали [Свасьян 2014: 131]. Причём в отличие от традиционной культуры, где обособление индивидуального субъекта происходит на базе субъекта коллективного, в культуре модерна коллективный субъект образуется автономными личностями [Беляева 2007: 444–445]. С точки зрения академика А.А. Гусейнова, в истории культуры многократно видоизменялись и влияли друг на друга две исторически различные конфигурации стилей поведения и состоя-

ния общественных нравов, происходящие из индивидуально-личностной и безлично-объективированной форм нравственности, — *аристократической формы* (человек сам себе господин, нравственно самодостаточная личность) и *мещанской формы* (человек смотрит на себя глазами других, следуя самодисциплине в соответствии с принятыми в своей среде моральными представлениями) [Гусейнов 2014: 21–23]. Не является ли «новая этика» очередным вариантом сочетания личного и безличного, «аристократического» и «мещанского», — как в становящихся стандартах поведения, так и в меняющихся оценках?

В дискуссиях о «новой этике» присутствуют два основных подхода. Один подход касается самого термина. Здесь чаще встречается критическое отношение. Скажем, информационно насыщенное, разностороннее рассмотрение концепта «новой этики» Эллой Россман с точки зрения истории понятий завершается выводом о непродуктивности этого концепта⁵. Другой подход связан с попыткой — на основе разнообъёмных кейсов — определить специфику этого понятия. Как отмечается в недавнем обзоре экспертных мнений⁶, трактовки феномена расходятся: нет «новой этики», есть новая ситуация (Оксана Мороз); «новая этика» — это новая гласность, новая солидарность (Дарья Литвина); «новая этика» — это пересмотр правил и норм взаимоотношений во всех сферах жизни, пересмотр доминирующей и устоявшейся нормы (Надежда Нартова). Есть и радикальное суждение: «новой этики» не существует — это «хорошо забытое старое»⁷.

² Понимая под «моралью» (моральями) господствующие правила предпочтения эпох и народов, а не их философское отображение, М. Шелер указывал, что resentment набирает наибольшую силу при определении «морали» в целом: лежащие в её основе правила предпочтения извращаются — и то, что раньше было «злом», кажется «добром» [Шелер 1999: 68].

³ Карпович В.Н. Существует ли новая этика? Ответ на вопрос электронного издания «Наука в Сибири». — 2020. — 4 дек. — URL: <http://www.sbras.info/public-reception/question/sushchestvuet-li-novaya-etika>

⁴ О необходимости создания новых этических стандартов для разработчиков новых технологий см.: [Пенн, Файнман 2019: 374–377].

⁵ Rossman E. Как придумали «новую этику»: фрагмент из истории понятий // Сигма: платформа для публикации текстов о человеке, культурных явлениях и обществе. — 2020. — 27 сен. — URL: <https://syg.ma/@ella-rossman/kak-pridumali-novuiu-etiku-fraghment-iz-istorii-poniatii>

⁶ Горшенина Н.М., Тераева К.Х., Слуцкая Ю.А. Открытый вопрос: гайд по миру новой этики. — Санкт-Петербург: НИУ ВШЭ, 2020. — URL: <http://mmbook-hse.ru/books/41/>

⁷ Савина А. Хорошо забытое старое: Почему «новой этики» не существует // Wonderzine: Интернет-сайт для девушек о стиле, красоте и развлечениях. — 2020. — 16 июл. — URL: <https://www.wonderzine.com/wonderzine/life/life/251333-new-or-old>

Моральный «сбой», наблюдаемый в любую переходную эпоху, требует то ли залатывания образовавшихся прорех, то ли «капитального ремонта» (с проработанным проектным решением). Эрих Нойманн ещё в 1949 г. в работе «Tiefenpsychologie und Neue Ethik» предложил объяснение причин обновления этики «изменением основного психического состава современного человека» [Нойманн 1999: 26] и более глубокими результатами психологических исследований. Как отмечал в Предисловии к книге Нойманна К.-Г. Юнг, в связи с расширением границ современной психологии и благодаря исследованиям бессознательных процессов возникла совершенно новая ситуация, в которой существует неотложная потребность вновь сформулировать этическую проблему [Нойманн 1999: 10].

Старые религиозно-этические ценности утратили власть над человеком, из-за чего он оказался в опасном положении. Переживающие это положение как личную проблему ищут выход самостоятельно, иногда обращаясь к «теории» и становясь, по меткому замечанию А.А. Гусейнова, сами себе компетентной инстанцией [Гусейнов 2014: 21].

По Нойманну, «новая этика» возникает из нового научного (а не религиозного) понимания источника зла в концепции «теневого личности». «Тень» воплощает в себе низшую телесность, олицетворяет уникальность и эфемерность нашей природы, составляя в то же время «центральную структуру нашей индивидуальности» [Нойманн 1999: 38–39]. Независимо от пола и психологического типа, каждый имеет «тень» и осуществляет низшую деятельность. Признание своего несовершенства составляет исключительно трудную задачу. «Новая этика» основана на стремлении осознать позитивные и негативные силы в человеческом организме и осознанно установить взаимосвязь между этими силами и жизнью индивида и общества [Нойманн 1999: 82, 96]. Поскольку важными элементами этического решения являются «внешняя и внутренняя констелляция, психологический и конституциональный тип, возрастной и индивидуальный состав», то хорошее для одного человека, плохо для

другого, и наоборот, и поэтому каждое этическое решение «принимает иной вид» [Нойманн 1999: 110].

Многогранность ситуации делает абсолютно неосуществимыми любые теоретические предписания для этического поведения, оставляя индивиду ответственность за сделанный выбор. Основным требованием «новой этики» является не борьба добра и зла внутри индивида, не «добро-победность» индивида, подавившего в себе зло или вытеснившего его, а его психологическая независимость и защищенность от психологических воздействий. Проходит ли жизнь в борьбе с собой (со «злом» внутри себя) или в принятии себя (ведущем к гармонии внутри и с внешним миром) — это личный выбор.

Старая религиозно регламентирующая этика уходит. Дело не в том, как отмечает К.А. Свасьян, что у человека научно отняли Бога (или Мировой разум) и оставили один на один с грехом, а в том, что от человека продолжали требовать быть моральным, то есть бороться со своей природой [Свасьян, 2014: 134]. Неклассическая парадигма осмысления моральной проблемы не просто предполагает реабилитацию телесности, которая веками считалась источником греха и скверны, а именно в ней усматривает исток морали. Эволюция, протекающая внутри индивида, расширяет сознание до сферы бессознательного (=отсутствие сознания), то есть — в конечном счёте — телесного. «Моральный инстинкт», «сознательно-мышечная реакция» — непосредственное, а не в режиме императивов и заповедей, переживание очевидностей. Жизнеспособная мораль должна быть фактической, такой, где нет общего, а есть только лично-индивидуальное [Свасьян 2014: 140–143]. Новая этика (моральность) здесь — новый путь обоснования действительности личного выбора. Возникает вопрос: сколько времени потребуется для достижения нами такой зрелости, чтобы подчиняться не животному-общему началу и общественно-общим шаблонам, а таким самим себе, какие сами будем в состоянии определять меру и смысл нравственности? [Свасьян 2014: 137].

Наступление такой зрелости затрудняется «родительским контролем», пере-

водящим тревогу о моральном здоровье вверенных государству «детей» в юридическую плоскость, из чего обычно проистекает боязливое подчинение нормам, нарушение которых влечёт административные или уголовные последствия. А это меньше всего способствует нравственному саморазвитию человека.

Репрессивный характер традиционной морали, опирающейся на религиозные и идеологические принципы, ведёт к тому, что она воспринимается пассивно и автоматически, загоняя в подсознание подавленные инстинкты, где образуется «дьявольский котел». Причиной всему этому является переоценка сбившимся с пути эволюции человеком факта наличия у него мозга (что само по себе не является залогом мудрости) [Соммэр 2013: 24]. По мнению Дарио Саласа Соммэра, для реализации возможностей достижения человеческого совершенства, стирающего из психики следы животного происхождения, необходимо снова обрести путь эволюции. Важнейшие качества, которые способен развить в себе человек, находятся еще в латентном состоянии. Для их реализации предлагается физика морали (*física moral*), позволяющая осознанно взаимодействовать с Природой «повсюду во Вселенной», не подавлять свои инстинкты, а признать их и удерживать в своем сознательном «я», работать над ними, согласиться с тем, что они существуют, хотя и не соответствуют высшему этическому поведению».

Физика морали — это метод психической тренировки, позволяющий увидеть нашу низшую природу, очистить и воспитать её, превратиться в людей без вины и греха, свободных от страха перед божьим гневом [Соммер 2013: 13–14]. Короче говоря, предлагается изменить жёсткость оценочных суждений относительно зла, источник которого, так или иначе, находится в человеке.

«Новая этика» в её отношениях к традиционной этике

«Новая этика» предстаёт как антагонист старой (традиционной) этике. Новое в ней — чуждая сложившейся традиции

повестка, акцентирующая устоявшиеся то ли греховные, то ли болезненные, то ли «неприличные» определения Другого как не соответствующие «естественной» норме. Её можно расценивать как специфический способ восстановления утрачиваемой идентичности. «Новая этика» обращена к оценке личного прошлого: независимо от того, стали ли твои прошлые грехи достоянием гласности, «новая этика» может принудить осмыслить не столько своё прошлое, сколько самого себя. Отклонение от общественных норм обоюдоостро: оно опасно для стабильности общества — подрыв общезначимого правила может развалить скрепляющую его систему правил, но для «нестандартного» индивида выпадение из принятых социумом норм может повлечь социальное отторжение.

Проблему соотношения «новой этики» со старой можно обозначить конкретизацией оснований последней — фиксирующей и передающей через семью и общество наработанный поколениями опыт человеческого общежития. Опыт транслируется деонтически, то есть посредством предписывающего характера норм (независимо от того, освящены ли они религией).

В переменах, происходящих в повседневном поведении, можно рассмотреть разрушение одних стереотипов культурно одобряемого и появление других. Усвоенное индивидом в процессе социализации по мере его самоопределения и поиска идентичности выступает точкой отсчёта, но не руководством к действию. «Новая этика» противопоставляется «старой», как «новая реальность» противостоит «старой».

Можно предположить, что появление «новой этики» в качестве коррелята «новой реальности» обусловлено давлением «третьей волны» (в терминологии Э. Тоффлера [Тоффлер 2004]). «Новую реальность» можно интерпретировать в этой терминологии достаточно широко, как интерференцию всех трёх волн. Не случайно в основании негативного восприятия «новой этики» — опасение, что она нарушает «традиционные ценности», имеющие привычную систему ориентиров, подрывает безусловность авторитета религии как подательни-

цы всевозможных жизненных нормативов, дискредитирует лозунги-слоганы, типа «раньше думай о Родине, а потом о себе», «искусство принадлежит народу» и т. п.

Отметим ещё одну немаловажную деталь, связанную с «цифровой революцией». Как известно, труд является несомненной традиционной ценностью. Его назначение — обеспечение базовых потребностей, а также и видимое включение человека в общее дело. Современные научные достижения и технологии принесли в эту область неведомые прежде социальные проблемы. В частности, «третья волна» приносит не только высвобождение человека из сферы тяжелого физического труда, но и снижает долю работающих на «общее благо». В перспективе вырастет «класс» экономически бесполезных формально безработных людей. «Как мы будем жить в мире, где больше не стыдно быть бездельником?» — одна из тем, поднятых на сайте N+1⁸.

Цифровая эпоха трансформировала рынок труда, сузив круг привычных профессий и сделав запрос на новые (стример, tinder-коуч, пикчер, SMM-manager, видеоблогер). Однако чем «традиционнее» общество, тем сложнее оно переносит перемены, кажущиеся ему бессмысленными и разрушительными. Простое перенесение цивилизационных достижений в другие пространства не влияет с необходимостью на менталитет, формируемый вековыми ценностями. Традиционная ценность труда, рожденная из внешних индивиду обстоятельств, постепенно становится нереализуемой, а старая этика труда «в поте лица своего» размывается. Но работа, перестающая быть вынужденной, становится самоценным способом самореализации личности.

Как социальное существо, индивид не может исключать себя из социальной среды даже в случае, когда она его не устраивает: как правило, он склонен договариваться (по крайней мере, с ближайшим окружением). Часто условием (или путём)

к подобным «переговорам» становится акцентированная самопрезентация, распространение информации, стимулирование обсуждения. Но работа с «социальными корнями» — длительный и неочевидный процесс. Поэтому чаще всего реализуется паллиативное политкорректное решение проблемных ситуаций «на словах» (в том числе, в прямом смысле — «афроамериканец», «человек с особыми потребностями» и т. п.) или путём введения определённого словесно-поведенческого этикета (например, этикетное использование феминитивов за рамками среды, в которой они являются естественными проявлениями языка). Это — наиболее бросающаяся в глаза сторона «новой этики».

Однако если «новая этика» — это правила поведения (основанные на новом понимании общественной проблематики), то это не этика, а этикет. В отличие от того этикета, который генетически связан с мифоритуальной традицией [Байбурин, Топорков, 1990], «новый этикет» больше тяготеет к манерам поведения [Хэзлит, 2019: 84–89]. Из-за перестратификации традиционного социального уклада происходит утрата стратовых и межстратовых этикетных навыков. Глобализация и современное «переселение народов», вынужденное перемещение миллионов человек, также способствуют размыванию символической вселенной этикета, а владение языком своего этикета не означает возможность адекватного считывания содержания этикета Другого. Позитивное в основе желание не вторгаться в пространство Другого может быть «считано» Другим отрицательно — как нежелание коммуникации.

Если принять базовую идею о Добре и Зле как содержанию этики, формирующем бинарную модель мира, то новизна «новой этики», возможно, заключается в субъективизации обоих понятий (*новая и этика*), в переносе акцентов от соотношения индивидом себя с принятыми моральными нормами на личный нравственный выбор и личную ответственность. Личная «кон-

⁸ Давыдов И. Как мы будем жить в мире, где больше не стыдно быть бездельником? // N+1: Интернет-издание. — 2019. — URL: <https://etika.nplus1.ru/leisure/redcol>

цепция» добра и зла, должного и (воз)можного входит в личную шкалу нравственных координат, определяющих нравственность поступков, слов и помыслов. Мужество, необходимое для личностной оценки ценностей, в которой декларируется независимость от коллективных ценностей в вопросах добра и зла, составляет одно из самых трудных требований, предъявляемых к индивиду «новой этикой».

Заключение

Императивом «новой этики» можно считать актуализацию установки «человек есть мера всех вещей» и противопоставление этой установки восприятию мира сквозь призму деления на добро и зло. «Новая этика» вводит в нравственную проблематику лекала оценок новых сто-

рон социальной жизни человека. Человек «здесь и сейчас» выступает как абсолютная ценность. Но именно это оказывается критическим пунктом отношения к «новой этике», мотивом её неприятия, поскольку установки «новой этики» побуждают к переходу от издавна постулированного теоретического признания ценности человека к реальному воплощению этой установки в противоречивых условиях жёсткой социальной реальности. «Новая этика» выступает как встреча/вражда в современном обществе безличного культурного бессознательного и его индивидуально-субъективного реформирования в оценках и поведении. Тем самым «новая этика» как бы ставит **социальный диагноз** нынешнему обществу, обнаруживая степень его (общества) готовности/неготовности к нравственному развитию.

Список литературы:

- Бадью А. Этика: Очерк о сознании зла. — Санкт-Петербург: Machina, 2006. — 126 с.
- Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: этнографические очерки. — Ленинград: Наука, Ленинградское отделение. 1990. — 167 с.
- Беляева Е.В. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности. — Минск: Экономпресс, 2007. — 464 с.
- Гусейнов А.А. Нравственность в свете негативной этики // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. — Москва: Альфа-М, 2014. — С. 13–34.
- Мейсон П. Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. — 417 с.
- Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. — Санкт-Петербург: Академический проект, 1999. — 206 с.
- Пенн М., Файнман М. Микротренды, меняющие мир прямо сейчас. — Москва: Альпина Паблишер, 2019. — 430 с.
- Свасьян К.А. Будущее морали // Мораль: разнообразие понятий и смыслов. — Москва: Альфа-М, 2014. — С. 131–143.
- Соммэр Д.С. Мораль XXI века. — Москва: Кодекс, 2013. — 480 с.
- Тоффлер Э. Третья волна. — Москва: ООО Фирма «Издательство АСТ», 2004. — 781 с.
- Хэзлит Г. Основания морали. — Москва: Мысль; Челябинск: Социум, 2019. — 539 с.
- Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — Санкт-Петербург: Наука; Университетская книга, 1999. — 231 с.

References:

- Badiou, A. (1993) *L'éthique: essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier. (Russ.ed.: (2006) *Etika: Oчерk о soznanii zla*. Saint Petersburg: Machina Publ.).

- Bajburin, A. K. and Toporkov, A. L. (1990) *U istokov etiketa: Etnograficheskie Ocherki [At the Origins of Etiquette: Ethnographic Essays]*. Leningrad: Nauka. (In Russian).
- Beliaeva, E. V (2007) *Metamorfozy nrvstvennosti : dinamika istoricheskikh sistem nrvstvennosti [Metamorphoses of Morality: Dynamics of Historical Moral Systems]*. Minsk: Ekonompress. (In Russian).
- Guseynov, A. A. (2014) 'Nrvstvennost' v svete negativnoj ehtiki [Morality in the Light of Negative Ethics]', in *Moral': raznoobrazie ponyatij i smyslov [Morality: A Variety of Concepts and Meanings]*. Moscow: Alfa-M Publ., pp. 13–34. (In Russian).
- Hazlitt, H. (1964) *The foundations of morality*. Princeton, N.J: D. Van Nostrand. (Russ.ed.: . (2019) *Osnovaniya morali*. Moscow: Mysl' Publ.; Chelyabinsk: Socium Publ.).
- Mason, P. (2015) *PostCapitalism: a guide to our future*. London: Allen Lane, an imprint of Penguin Books. (Russ.ed.: (2016) *Postkapitalizm: putevoditel' po nashemu budushchemu*. Moscow: Ad Marginem Press).
- Neumann, E. (1949) *Tiefenpsychologie und neue Ethik*. Zürich: Rascher. (Russ.ed.: (1999) *Glubinnaya psikhologiya i novaya etika*. Saint Petersburg: Akademicheskij proekt Publ.).
- Penn, M. J. and Fineman, M. (2018) *Microtrends squared : the new small forces driving the big disruptions today*. New York ; London: Simon & Schuster Paperbacks. (Russ.ed.: (2019) *Mikrotrendy, menyayushchie mir pryamo sejchas*. Moscow: Alpina Publisher).
- Scheler, M. (1955) *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Bern: Francke. (Russ.ed.: (1999) *Resentiment v strukture moralej*. Saint Petersburg: Nauka; Universitetskaya kniga Publ.).
- Sommer, D.S. (1998) *Moral para el siglo XXI*. Madrid: Xistral Editores. (Russ.ed.: (2013) *Moral' XXI veka*. Moscow: Kodeks Publ.).
- Svas'ian, K. A. (2014) 'Budushchee morali [The Future of Morality]', in *Moral': raznoobrazie ponyatij i smyslov [Morality: A Variety of Concepts and Meanings]*. Moscow: Alfa-M Publ., pp. 131–143. (In Russian).
- Toffler, A. (1980) *The third wave*. London: Collins. (Russ.ed.: (2004) *Tret'ya volna*. Moscow: AST Publ.).

Информация об авторах

Ирина Александровна Тульпе — доктор философских наук, доцент кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина. 196605, Россия, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10. (Россия)

Михаил Юрьевич Смирнов — доктор социологических наук, профессор кафедры философии ЛГУ им. А. С. Пушкина. 196605, Россия, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10 (Россия).

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Irina A. Tulpe — Doctor of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, 10, Peterburgskoye Shosse, Pushkin, St. Petersburg, Russia, 196605 (Russia)

Mikhail Yu. Smirnov — Doctor of Sociology, Professor at the Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, 10, Peterburgskoye Shosse, Pushkin, St. Petersburg, Russia, 196605 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 02.01.2022; одобрена после рецензирования 09.02.2022; принята к публикации 21.03.2022.

The article was submitted 02.01.2021; approved after reviewing 09.02.2022; accepted for publication 21.03.2022.

ОТ СМИРЕННОСТИ К СЕРВАНТ-ЛИДЕРСТВУ: НОВАЯ ЭТИКА И КУЛЬТУРА УПРАВЛЕНИЯ

Юлия Владимировна Давтян¹,
Елена Александровна Савчук²

^{1,2} МГИМО МИД России, Москва, Россия

¹ yu.slivchikova@my.mgimo.ru

² e.savchuk@my.mgimo.ru



Аннотация. Актуальность изучения теории сервант-лидерства связана с теми культурными изменениями, которые происходят в современном обществе в связи с переходом к практике осознанного потребления и с выработкой «нового нормативизма». Этот «новый нормативизм» включает в себя представления о фигуре руководителя, основанные не только на его профессиональной компетентности, но и на строго определённых личных качествах — таких, как скромность и готовность «служить» своим

подчинённым в их профессиональном и личном развитии. Обращение к анализу литературы по теме лидерства-служения («сервант-лидерства») выявило заметный рост числа публикаций в англоязычной научной литературе. В то же время, апелляция адептов этой теории к историческим прецедентам позволяет предположить, что в подходах сервант-лидерства силён элемент не столько теоретического обоснования, сколько ценностного воздействия на сознание, стремящегося изменить способы и инструментарий управления, соответствующие установке на «устойчивое развитие» современных обществ, свёртывающие установку на расширенное потребление. Объектом исследования стали возможности и границы стратегий перевода современных обществ на рельсы «новой нормативности»; предметом — дискурс власти, включающий в повестку тему «служения», «смирения» и «скромности». Новизна исследования состоит в уточнении особенностей современного этапа становления теории сервант-лидерства и роли «философии ценностей» в социально-политическом и экономическом пространствах культуры. Цель работы — выявить некоторые национально-культурные особенности принятия ценности сервант-лидерства, показать перспективы и вместе с тем ограниченность данной модели организации управления. Достижение поставленной цели потребовало решения таких задач, как уточнение определения сервант-лидерства и качеств «лидера-слуги», предпринятые на основе тематического анализа научной литературы по данной теме; анализ специфики понимания концепта «служение» в российской социокультурной действительности

сти; выделение иных (неэкономических) путей интерпретации этих концептов; обоснование перспектив сервант-лидерства в современной российской культуре. Методология, использованная для достижения поставленной цели, основана на обращении к методу case study и использованию SWOT-анализа. Привлечены методы аксиологии и философской антропологии, семиотического анализа и современной герменевтики (концентрированное описание). В результате обоснован вывод о наличии ряда предпосылок к более широкому принятию этой модели управления, а также некоторых элементов PR-стратегий, эксплуатирующих ценность «служения» в широком культурном понимании этого термина.

Ключевые слова: культура управления, корпоративная культура, этика управления, лидерство, лидерство-служение, корпоративная социальная ответственность

Для цитирования: Давтян Ю.В., Савчук Е.А. От смиренности к сервант-лидерству: новая этика и культура управления // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 39–49. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-39-49>

Philosophical essay

FROM HUMILITY TO SERVANT LEADERSHIP: NEW GOVERNANCE ETHICS AND CULTURE

Iuliia V. Davtian¹,
Elena A. Savchuk²

^{1,2} MGIMO University, Moscow, Russia

¹ yu.slivchikova@my.mgimo.ru

² e.savchuk@my.mgimo.ru

Abstract. Cultural changes we see today call for a thorough study of servant leadership. They originate from the spread of conscious consumption and the formation of new norms. Within this novel set of expectations, the leader figure is not reduced to their professional characteristics but needs to meet specific personal qualities (virtues), for example, modesty and selfless willingness to serve one's subordinates in their professional and personal growth. The literature review has revealed a growing number of works on servant leadership in English. At the same time, references to historical precedents indicate that imposing values outweigh a strictly theoretical analysis. The value-driven approach aims to impact means and instruments of governance at a conscious level, to match political leadership with sustainable development, and defy extensive consumption. We set to study prospects and limitations of applying new norms to modern societies and of assuming such a leadership style in various national cultures. The research focuses on governance discourse that embraces the concepts of service, humility, and modesty. The authors addressed the following research questions: what is the theory of servant leadership today? What is the role of value theory (axiology) in culture, both in its economic, political, and social dimensions? These questions are novel in modern Russian philosophy. Thematic analysis of literature on the topic has shown essential characteristics of a servant leader and made it possible to provide a compatible definition. The study concentrates on the understanding and functioning of the concept of *service* in Russian national culture and goes beyond its economic interpretation. The methods of anthropology and axiology, thick description, case study, and SWOT analysis were utilized. The paper finds conditions for implementing the servant type of leadership in Russia to achieve better results both in politics, and in business. Promotion of servant leadership is possible via PR strategies that exploit service as a general cultural phenomenon.

Keywords: organisational culture, management culture, management ethics, leadership, servant leadership, corporate social responsibility

For citation: Davtian, I. V., Savchuk, E. A. (2022) 'From Humility to Servant Leadership: New Governance Ethics and Culture', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 39–49. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-39-49>

*When pride comes, then comes disgrace, but with humility comes wisdom.
King Solomon, Proverbs 11:2.*

*Секрет мудрости, власти и знания в скромности.
Эрнест Хемингуэй*

Дискурс власти, складывающийся в рамках современных культурных практик, отчётливо проявил феномен, который можно было бы условно назвать дихотомией «управления» и «служения». Одним из концептов, тематизирующих данную проблематику, является «сервант-лидерство». «Сервант-лидерство» — сравнительно новая управленческая модель, находящаяся в процессе теоретического оформления. Она получила развитие в зарубежных исследованиях последней четверти XX в. – 2010-х гг. Само выражение «сервант-лидерство» пришло в научный дискурс из менеджмента, где его понимают буквально: как принцип управления компанией, при котором главная цель лидера — служить своим подопечным. Такой подход отличается от сложившихся ранее представлений о роли руководителя, когда в качестве его главной задачи провозглашается достижение успеха (компанией, организацией, а также партией, городом, государством, — любым субъектом экономической, социальной, политической и т.д. деятельности). Новая модель пересматривает систему целей и ценностей, отказываясь считать приемлемым ориентацию на «успех любой ценой», без учёта личных интересов «членов команды». Активная экспансия идеи сервант-лидерства на другие, не связанные напрямую с менеджментом, области культуры

заставляет отнести к этой концептуальной модели серьёзно. Хотя, разумеется, нельзя не признать: речь в данном случае идёт не о строгом термине; скорее — об определённой культурной установке, акцентирующей прежде всего ценностный, а не функциональный аспект отношений управления.

Напомним: впервые понятие лидераслуги ввёл Роберт К. Гринлиф, произошло это в 1970 г. По словам Гринлифа, секрет успешного лидерства состоит в том, чтобы ставить во главу угла *служение*, а не *руководство*. С его точки зрения успех предприятия прямо связан с тем, насколько внимателен руководитель к нуждам своих подчинённых, насколько он способен видеть перспективу успеха команды и реализацию собственной «власти» в профессиональном и личностном росте её членов. Гринлиф считал удовлетворение потребностей других истинным намерением «служащего» вождя: позиция «я служу» выдвигается в противовес принципу «я веду». При этом менталитет «я служу» особенно заметно проявляется у политиков, на государственной службе; причём из мировоззрения «я служу» исходят два положения: я служу, потому что я лидер, и я лидер, потому что служу. Такая установка воплощает принцип этического компромисса, и связанных с ним культурных практик «бескорыстной заботы о благополучии других»¹.

¹ Greenleaf R.K. The Servant as Leader. — The Greenleaf Center for Servant Leadership, 2015. — P. 13. — URL: http://www.ediguys.net/Robert_K_Greenleaf_The_Servant_as_Leader.pdf

Нельзя не заметить, что эти рассуждения Гринлифа игнорируют точку зрения, согласно которой этический альтруизм — «перевернутый» эгоизм с отсроченным временем возмещения «моральных затрат». Однако сам факт обращения к риторике альтруизма отлично характеризует поиск позиции, которая противостояла бы «духу наживы» и подавления, свойственных чрезмерной увлечённости экономическим, социальным политическим и т.д. функционализмом.

«Лидер-слуга» делится властью, ставит на первое место потребности подчинённых, помогает их личностному росту. Что, в свою очередь, заставляет сотрудников компании развиваться и работать как можно лучше. Руководитель должен периодически задавать себе вопрос: становятся ли мои подчинённые здоровее, мудрее, свободнее, самостоятельнее? В то же время, лидеры, которые меняют своё мышление и посвящают себя служению, так же, как и их сотрудники, получают большую выгоду, — ведь они тоже лично развиваются. В целом совокупный нематериальный капитал при такой командной работе растёт быстрее за счёт растущей вовлечённости всех её сотрудников.

В 1964 г. в университете Сетон-Хил (штат Нью-Джерси) по инициативе Гринлифа был создан действующий по сей день Центр сервант-лидерства (*Center for the Leadership*), первоначальное название (*The Center for Applied Ethics*). С тех пор, как центр стал заниматься продвижением нового стиля руководства, ряд организаций приняли его в качестве своего пути управления; а с начала XXI в. лидерство-служение нашло своё отражение и в разработке программного обеспечения с помощью методологий управления Scrum и Agile. При этом критики данного подхода не без основания ссылаются на то, что излишняя опора стратегии управления на личные качества руководителя делает уязвимой саму систему управления — например, в случае прихода к власти недобросовестного лидера или в случае сознательного либо несознаваемого самим лидером следования им по пути, который не столько «развивает», сколько «разрушает» его подчинённых («неэтичные действия»).

В результате дискуссий вокруг теории лидерства-служения сегодня складывается своеобразная «философия», разрабатывающая проблему соединения функционализма с ценностным подходом, желательно — в оптимальных пропорциях. Особо внимание исследователей эта теоретическая модель привлекла начиная с 2008 г., когда появились основополагающие работы С. Сендджайи, Дж. Сарроса и Дж. Санторы [Sendjaya, Sarros, Santora, 2008], а также Р. Лидена, С. Уэйна, Х. Жао и Д. Хендерсона, [Servant leadership: Development..., 2008].

В частности, были разработаны различные шкалы, помогающие различать уровни сервант-лидерства, а также оценивать поведение «лидеров-слуг». Так, Л. Спирс считал, что «лидер-слуга» должен иметь следующие десять черт: сопереживание, умение слушать, исцеление, самосознание, убедительность, концептуализация, предвидение, ответственное руководство, приверженность росту (нацеленность на формирование профессионального сообщества, в котором каждый участник сможет продуктивно раскрывать свой потенциал и развиваться) и построение сообщества [Spears, 2004: 4]. Понимая сервант-лидерство как «естественное желание служить другим», Дж. Барбуто и Д. Уилер разработали оперативные определения и шкалы для измерения одиннадцати характеристик лидера-слуги. Факторный анализ сократил эту шкалу до пяти уникальных измерений: Врожденная альтруистичность, Способность сопереживать и навыки прикладной психологии, Мудрое руководство, Способность визуализировать информацию, Понимание социальной ответственности компании. Среди этих пяти измерений альтруистическое призвание больше всего соответствует этике [Barbuto, Wheeler, 2006: 311].

Р. Рассел и А. Стоун в свою очередь предложили девять функциональных признаков сервант-лидерства (видение, честность, целостность, доверие, обслуживание, моделирование, руководство, оценка других и расширение возможностей) и одиннадцать «сопровождающих» признаков (коммуникация, доверие, компетент-

ность, управление, видимость, влияние, убеждение, слушание, поддержка, обучение и делегация). Они также утверждали, что лидер-слуга должен быть учителем, чтобы «развивать» своих последователей, и что личные ценности и убеждения предшествуют принятию теоретических моделей и совершению практических шагов в рамках лидерства-служения [Russel, Stone, 2002: 152].

Н. Эва, С. Сенджая, К. Херберт и М. Робин, представители одного из ведущих университетов Австралии, ставят во главу угла духовный аспект, называя его отличительной чертой сервант-лидерства по сравнению с другими позитивными подходами к лидерству [An examination of the light., 2017]. Апелляция к «духовности» в целом соответствует духу и букве подхода Р.К. Гринлифа: «лидер-слуга» не просто придерживается определённых принципов управления, он также «полагается на духовное понимание и смирение» как на «источник своего вдохновения»².

Джеймс Сайп и Дон Фрик в своей книге «Семь столпов Служения-лидерства» определяют сервант-лидеров следующим образом: «слуги-лидеры» — это те, кто «ставят людей на первое место»; являются умелыми коммуникаторами; способны сострадать и объединять вокруг себя; они дальновидны, являются системными мыслителями и проявляют моральный авторитет [Sipe, Frick, 2015].

Д. Ван Диерендонк отмечает, что «правильный» лидер, взаимодействуя с последователями, оказывает им всяческую поддержку, оставаясь в тени (смирение и скромность). Он всегда стремится понять своих подопечных и направляет их, принимая на себя весь груз ответственности. Будучи уверенным в себе, он ведёт себя честно и открыто, не боится развивать возможности и расширять горизонты своих «подчинённых» [van Dierendonck, 2011:

1233].

В уже упомянутом обзоре литературы о сервант-лидерстве выпускник Фулбрайта Натан Эва и его коллеги утверждали, что концепт «servant leadership» должен быть определён как новый подход к руководству, проявляющийся «в приоритизации индивидуальных потребностей и интересов последователей этой модели организации управления»; требуется переориентация «заботы лидера о себе на заботу о других в рамках организации и более широкого сообщества» [Servant Leadership: A systematic review..., 2019: 114].

В России первые исследования, посвящённые вопросу сервант-лидерства, появились совсем недавно, а их скромное количество говорит о недооценённости данной темы в среде практиков. Среди редких работ — статьи И. Петровской [Петровская, Бычкова, 2014; Petrovskaya, Mirakyan, 2018] и диссертационное исследование А. Миракян³. При этом авторы в основном концентрируют внимание вокруг темы лидерства и руководства в сфере социально ориентированного бизнеса, не затрагивая тему служения в более широком ключе (например, не обращаются к политическому или социальному контекстам). Однако тот факт, что крупнейшие российские компании всё активнее внедряют принципы корпоративной социальной ответственности, говорит о растущем самосознании их лидеров и в целом бизнеса в России к этим формам переориентации экономики на новые модели управления.

Предпринятый обзор современной литературы по проблемам сервант-лидерства необходимо дополнить анализом нескольких значимых этапов трансформации самого концепта «служения», столь важного в данном контексте. Для авторов, разделяющих идеи сервант-лидерства, несомненна связь «служения» с религиозными мотивами. Они указывают, что идея «служения»

² Greenleaf R.K. The Servant as Leader. — The Greenleaf Center for Servant Leadership, 2015. — P. 6. — URL: http://www.ediguys.net/Robert_K_Greenleaf_The_Servant_as_Leader.pdf

³ Миракян А.Г. Социальная ориентированность бизнеса как фактор смены парадигмы лидерства: специальность 08.00.05: дис. ... канд. экон. Наук / Миракян Аракся Григорьевна; Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. — Москва, 2018. — 250 с.

уходит корнями вглубь веков. Этот концепт присутствует в библейских текстах, проходит красной нитью через мировую литературу и философию. «Служение» нередко оказывается рядом с таким понятием, как «скромность», присущая тому, кому «много дано». Так, Марк Туллий Цицерон в «Тускуланских беседах» связывал скромность с «высокостью духа», называя её третьей по счёту «наукой» среди тех, которым «учит философия» (на первое место он ставит почитание богов, на второе — «справедливость, на которой держится человеческое общество»⁴. Скромность таким образом оказывается посередине между «божественным» и «социальным». Личная скромность Императора хорошо известна, хотя подобные качества вряд ли украшали значительное число его современников и потомков, в том числе стоявших у власти. Однако сближать светское и религиозное служение даже с помощью такой выдающейся добродетели, как скромность, соглашаются не все. К последним относится Августин Аврелий, который отчётливо разводит служение религиозное и служение светское и даже называет растворение государства в материальных интересах особым видом разбоя (*magnum latrocinium*)⁵ [Гусев, 2018]. С этого момента мысль европейского средневековья возвращается к идее служения первого лица как особой форме ответственности за достижение «общего блага». Об особой ответственности монарха за вверенных ему подданных рассуждает Данте Алигьери в своём сочинении «Монархия», — уточняя, что находящийся в ответе перед самим Богом император не нуждается в главенстве над собой римского первосвященника⁶.

Разумеется, здесь приведены лишь некоторые идеи, описывающие разнообразные трактовки «служения» власти обществу. С поправкой на время и место эти идеи показывают существенную трансформацию содержания понятия «служе-

ние» и его зависимость от историко-культурного контекста.

Не менее важным источником, позволяющим проследить наиболее существенные черты концептуальной модели, соответствующей русскому слову «служение», является народное творчество. И в целом стихия народной речи, начиная от сказок («служивый») и заканчивая пословицами и поговорками. Так, Словарь В.И. Даля приводит целый ряд интерпретаций глагола служить: «СЛУЖИТЬ, служивать кому, чему, к чему, либо на что, годиться, пригождаться, быть пригодным, полезным; быть орудием, средством для цели, идти в дело, на дело, быть нужным, надобным. ... *О человеке, кому, на кого, по воле своей оказывать услуги, подавать помощь, услуживать, прислуживаться. Он не раз на меня службы служил, угождал. Надо служить друг другу или друг на друга. Служить кому знанием, богатством своим. ... Служить где, чем, при чем, быть, состоять на государственной, либо общественной службе, при должности, занимать место с известными обязанностями, быть на (при) месте. ... Он служит верой и правдой. ... Кто служит, тот и тужит. ...*»⁷.

Отдельного внимания исследователей удостоился «вопрос об инструментах трансляции концепта служения из воинского этоса в религиозную практику и сферу труда» [Овчинникова, Бондаренко, 2012: 216]. В контексте изучения культурной специфики российского имперского периода Е.А. Овчинникова и Л.И. Бондаренко выделяют «мобилизационный потенциал» установки, для которого характерно «не служение, а служба», имеющая внешнюю цель («выслужиться», «добыть на хлеб» и т.д.) [Овчинникова, Бондаренко, 2012: 218]. Напротив, «служение» предполагает инкорпорирование цели в саму деятельность. Такое «смещение акцента», по мысли авторов цитируемой статьи, при-

⁴ Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения. — Москва: АСТ; Харьков: Фолио, 2000. — С. 230.

⁵ Августин Аврелий. О Граде Божием. Кн.4, гл.4.

⁶ Данте Алигьери. Монархия. — Москва: Кучково поле, 1999. — С. 95; 136–137.

⁷ Служить // Толковый словарь Даля. — URL: <https://gufo.me/dict/dal/%D1%81%D0%BB%D1%83%D0%B6%D0%B8%D1%82%D1%8C>

ходит в Россию только со второй половины XVIII в. Размышляя об эволюции концепта «служение» в викторианской Англии, Е.А. Овчинникова и Л.И. Бондаренко отмечают выделение «ценностно-рациональной мотивации деятельности», противостоящей «целерациональному поведению» [Овчинникова, Бондаренко, 2012: 217]. Полагаем, необходимо дополнить приведённые рассуждения двумя соображениями. Во-первых, очевидно, что специфика трактовки «служения» (в том числе, как практики управления — например, в церковной сфере) в России не представляла собой исключительную уникальность, связанную (например) с какой-то особой «душевностью» русского народа: неформализованные практики, отвечающие формату открытой интерпретации своего места в иерархии управления и ценностей, присутствовали и у других народов. Во-вторых, включение ценностей в сам процесс организации и управления каким-либо видом деятельности не гарантирует её успешности в достижении поставленных целей («Кто служит, тот и тужит»).

Любопытными в этой связи являются данные финского консалтингового агентства Hofstede Insights, которое проводит кросс-культурные исследования различных практик управления уже в наши дни. используя шкалу кросс-культурных измерений Герта Хофштеде, это агентство получило следующие данные по России (за 2021 год): высокая «дистанцированность от власти» (93), сравнительно низкая «обособленность» (39), «женственность» (ориентация на заботу о других, 36), высокий показатель «отношения к неопределённости» (переживания из-за невозможности полностью контролировать будущие события, 95), низкий уровень «снисходительности» (то есть высокая степень зависимости от принятых в обществе норм, 20)⁸. Полученные результаты позволяют предположить, что стратегии сервант-лидерства в России имеют большие

перспективы: Россия — общество «сдержанное», то есть имеющее высокую степень зависимости от социальных норм, к тому же «ориентированное на заботу о других». Таким образом, готовность вводить фиксированные ценностные показатели в практики управления здесь явно высока. Вместе с тем, большая осторожность по отношению к инновациям и низкий показатель наличия обратной связи в управлении говорят о том, что образ «лидера-слуги» не станет доминирующим по крайней мере в ближайшем будущем.

С другой стороны, ценность «служения» как определённая позиция представителей власти в сознании россиян достаточно высока. Об этом свидетельствует даже не столько популярность идеи «доброто» руководителя, сколько негативное отношение к «формализму», пусть даже и приводящему к «внешне» успешному решению тех или иных проблем. Функционализм воспринимается как сознательное выхолащивание «ценностей» «по западному образцу», само по себе «правильное» отношение к включению ценностного измерения в систему принятия управленческих решений нередко воспринимается как источник потенциального успеха любого начинания. Тиражируемые российскими медиа идеи новейшего «поворота к ценностям» создают, на наш взгляд, благоприятную почву для постепенного распространения практики принятия кодексов профессиональной этики (врачей, юристов, учителей, управленцев и т.д.). Идеи сервант-лидерства могут обрести благодатную почву в общественных настроениях и оказаться интересными и для «управляемых», и для самих управленцев.

В самом деле, сегодня имидж мудрого руководителя, понимающего цели и задачи, стоящие перед вверенной ему структурой, уверенно набирает очки в политической конъюнктуре. Здоровая личная скромность и способность позаботиться о подчинённых выделяется в качестве одно-

⁸ The Hofstede Insights Culture Compass™ // Hofstede Insights. — URL: <https://www.hofstede-insights.com/product/culture-compass/>

го из направлений представления положительных качеств первого лица.

И в социально-политической сфере, и в бизнесе уходит в прошлое культивируемое ещё недавно понимание власти как комплекса привилегий, а не служения. Тем более, что культура «устойчивого развития» всё чаще требует смены имиджа «знаковых» фигур политики и бизнеса: роскошь и нежелание считаться с окружающими более не приветствуются. Призывая граждан «меньше потреблять», политик или руководитель крупной компании не может позволить себе на людях демонстрировать знаки консьюмеризма и потребительского энтузиазма. Востребованными оказываются руководители, обладающие высокой личной скромностью. Как например президент Уругвая Пепа Мухика, который стал символом аскетизма в своей стране: простой характер, скромное ранчо, старый фольксваген и дешёвый костюм. Мухика не раз признавался самым бедным президентом в мире, — возможно, именно по этой причине он и считается одним из самых уважаемых лидеров в мире. Простота Мухики не является наигранной. Со своим поведением, внешним видом и образом жизни он стал своеобразным «послом смирения» в современной политике. Выступая с речью на саммите Группы 77, крупнейшей организации развивающихся стран, он открыто призвал покончить с «культурой транжирства», отказаться от западных ценностей, словно продолжая мысль Хосе Карлоса Мариатеги: «Мы, конечно, не хотим, чтобы социализм в Латинской Америке был копией или имитацией. Это должно быть героическое творение»⁹. Смирность Мухики — это и признание собственных слабостей и ошибок, что нашло своё отражение в его выступлении по случаю банкротства уругвайской авиакомпании Плуна, когда он сознался в кру-

шении планов по её спасению¹⁰. Тогда его запоминающийся образ, не лишённый эксцентричности в своей простоте, занял обложки многих мировых СМИ.

Другой пример простоты и скромности — бывший президент Доминиканской Республики Данило Медина. Один из самых популярных лидеров в Латинской Америке, Медина заработал доверие граждан благодаря невыдуманной близости к народу, которая выражалась в его любви работать «на местах», частых выездах за пределы президентской резиденции, целью которых было стремление лично разобраться в проблемах, волнующих население. Разумеется, подобное поведение можно интерпретировать и как популизм: ведь идеи сервант-лидерства касаются не только предложения о воспитании личной скромности руководителя, но и предполагают эффективность его работы в своём профессиональном качестве.

Пожалуй, наибольшую эффективность сервант-лидерство по-прежнему демонстрирует в религиозной сфере. Знаковая фигура здесь — Папа Римский Франциск. Он сторонится папских богатств и привилегий, предпочитает жить в доме для гостей вместо Апостольского Дворца и ездит на обычном Форде Фокусе. Он омывает и целует ноги преступникам и инвалидам, ему нравится смешиваться с толпой и гулять по улицам города без охраны. На одной из утренних месс Папа обратился к прихожанам с такими словами: «Нельзя править народом без любви и смирения. И каждый мужчина, каждая женщина, которые собираются посвятить себя служению народу, должны задать себе эти два вопроса: Люблю ли я свой народ, чтобы служить ему лучше? Смиренен ли я и слышу ли я, что говорят другие, разные мнения, которые нужны, чтобы выбрать лучший путь?»¹¹. Личная скромность сделала Папу

⁹ Presidente uruguayo José Pepe Mujica en el G-77+China en Bolivia // Luigino Bracci Roa YouTube Chanel. — 2014. — 15 jun. — URL: https://www.youtube.com/watch?v=6WezjHJ_5DA

¹⁰ Mujica asumió responsabilidad por el caso Pluna // SubrayadoHD: YouTube Chanel. — 2013. — 26 dec. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jFqpiBUdFKw>

¹¹ Papa Francisco: no se gobierna sin humildad y respeto // The Vatican – ES. Archive: YouTube Chanel. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=AOxaogn9vHI>

Франциска человеком года по версии журнала Time, а смиренность сделала его символом, достойным обложки культового журнала Rolling Stone.

Резюмируя сказанное, можно сделать вывод, что сервант-лидерство по-прежнему не является чётко прописанной стратегией или конкретной технологией управления, хотя, безусловно, может стать отправной точкой для разработки последних. Лидерство-служение — это скорее представления о рекомендуемом образе жизни современного ответственного руководителя, основанного на принципах «новой нормативности»; его «философия», под которой обыденное сознание понимает принятие тех или иных ценностных ориентаций. Принятие этих установок обеспечивает мотивацию, которая включает в себя умение слушать и слышать других людей, эмпатию, сопереживание, самокритику, убедительность, основанную на дальновидности, связанной с осознанной концептуализацией своих стремлений в качестве руководителя (целеполагание, учитывающее ценности не как фон, а как одну из значимых целей), ответственность за работу «команды», работа по её сплочению и поддержанию заинтересованности её членов.

Принятие ценностей, связанных с самоограничением, релевантно тренду «устойчивого развития» и тем культурным практикам, которые направлены на утверждение поведенческой стратегии умеренного потребления, диктуемой новыми экономическими условиями и их проекцией в социально-политическую сферу. Идеалы общего блага, реализуемые через изменение установки сознания, которыми пропитана просветительская модель культуры, находят в этике сервант-лидерства своё продолжение и развитие. В то же время, эти установки, как и любые ценностные стратегии, исторически ограничены и не могут служить панацеей при решении конкретных экономических, политических и социальных задач. Противостояние этих ценностей функционализму открывает дорогу популизму, задающему перспективу подмены конкретных путей решения поставленных задач их идеологизированными «копиями». Что создаёт условия для обновления дискурса власти по «старой», а не по новой схеме — при их кажущемся различии.

Список литературы:

- Бондаренко Л.И., Овчинникова Е.А. Концепт "служения" в нравственной культуре России // Дискурсы этики: Альманах. — Санкт-Петербург : Издательство РХГА, 2012. — С. 215-222.
- Гусев О.Ю. Церковь, государство и право в их историческом взаимодействии (к вопросу о теоретико-правовых основаниях трактовки) // Юридическая мысль. — 2018. — № 2. — С. 13-20.
- Петровская И.А., Бычкова А.В. Концепция лидерства как служения и возможности ее реализации в российских организациях // Вестник Московского университета. Серия 24: Менеджмент. — 2014. — № 1-2. — С. 3-23.
- An Examination of the Light and Dark Antecedents of Servant Leadership / N. Eva, S. Sendjaya, K. Herbert, M. Robin // Academy of Management Proceedings. — 2017. — Vol. 2017, № 1. — P. 12823. <https://doi.org/10.5465/AMBPP.2017.12823abstract>
- Barbuto J.E., Wheeler D.W. Scale Development and Construct Clarification of Servant Leadership // Group & Organization Management. — 2006. — Vol. 31, № 3. — P. 300–326. <https://doi.org/10.1177/1059601106287091>
- van Dierendonck D. Servant Leadership: A Review and Synthesis // Journal of Management. — 2011. — Vol. 37, № 4. — P. 1228–1261. <https://doi.org/10.1177/0149206310380462>
- Petrovskaya I., Mirakyan A. A mission of service: social entrepreneur as a servant leader // International Journal of Entrepreneurial Behavior & Research. — 2018. — Vol. 24, № 3. — P. 755–767. <https://doi.org/10.1108/IJEBR-02-2016-0057>

Russell R.F., Stone G.A. A review of servant leadership attributes: developing a practical model // *Leadership & Organization Development Journal*. — 2002. — Vol. 23, № 3. — P. 145–157. <https://doi.org/10.1108/01437730210424>

Sendjaya S., Sarros J.C., Santora J.C. Defining and Measuring Servant Leadership Behaviour in Organizations // *Journal of Management Studies*. — 2008. — Vol. 45, № 2. — P. 402–424. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2007.00761.x>

Servant Leadership: A systematic review and call for future research / N. Eva, M. Robin, S. Sendjaya, D. van Dierendonck, R.C. Liden // *The Leadership Quarterly*. — 2019. — Vol. 30, № 1. — P. 111–132. <https://doi.org/10.1016/j.leafqua.2018.07.004>

Servant leadership: Development of a multidimensional measure and multi-level assessment / R.C. Liden, S.J. Wayne, H. Zhao, D. Henderson // *The Leadership Quarterly*. — 2008. — Vol. 19, № 2. — P. 161–177. <https://doi.org/10.1016/j.leafqua.2008.01.006>

Sipe J.W., Frick D.M. *Seven pillars of servant leadership: practicing the wisdom of leading by serving*. — New York: Paulist Press, 2015. — xxiii, 256 p.

Spears L.C. Practicing servant-leadership // *Leader to Leader*. — 2004. — Vol. 2004, № 34. — P. 7–11. <https://doi.org/10.1002/ltl.94>

References:

Barbuto, J. E. and Wheeler, D. W. (2006) 'Scale Development and Construct Clarification of Servant Leadership', *Group & Organization Management*, 31(3), pp. 300–326. <https://doi.org/10.1177/1059601106287091>

Bondarenko, L. I. and Ovchinnikova, E. A. (2012) 'Kontsept "sluzheniya" v npravstvennoy kul'ture Rossii [The concept of "service" in the moral culture of Russia]', in *Diskursy etiki: Al'manakh [Discourses of Ethics: Almanac]*. Saint Petersburg: RKHGA Publ., pp. 215–222. (In Russian).

van Dierendonck, D. (2011) 'Servant Leadership: A Review and Synthesis', *Journal of Management*, 37(4), pp. 1228–1261. <https://doi.org/10.1177/0149206310380462>

Eva, N. et al. (2017) 'An Examination of the Light and Dark Antecedents of Servant Leadership', *Academy of Management Proceedings*, 2017(1), p. 12823. <https://doi.org/10.5465/AMBPP.2017.12823abstract>

Eva, N. et al. (2019) 'Servant Leadership: A systematic review and call for future research', *The Leadership Quarterly*, 30(1), pp. 111–132. <https://doi.org/10.1016/j.leafqua.2018.07.004>

Gusev, O. Y. (2018) 'Tserkov', gosudarstvo i pravo v ikh istoricheskom vzaimodeystvii (k voprosu o teoretiko-pravovykh osnovaniyakh traktovki) [Church, state and law in their historical interaction (to the question of the theoretical and legal foundations of interpretation)], *Ūridičeskaâ mysl'*, (2), pp. 13–20. (In Russian).

Liden, R. C. et al. (2008) 'Servant leadership: Development of a multidimensional measure and multi-level assessment', *The Leadership Quarterly*, 19(2), pp. 161–177. <https://doi.org/10.1016/j.leafqua.2008.01.006>

Petrovskaya, I. and Bychkova, A. (2014) 'Servant Leadership Concept and its Implications in the Russian Context', *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 24. Menedžment*, (1–2), pp. 3–23. (In Russian).

Petrovskaya, I. and Mirakyan, A. (2018) 'A mission of service: social entrepreneur as a servant leader', *International Journal of Entrepreneurial Behavior & Research*, 24(3), pp. 755–767. <https://doi.org/10.1108/IJEBR-02-2016-0057>

Russell, R. F. and Stone, G. A. (2002) 'A review of servant leadership attributes: developing a practical model', *Leadership & Organization Development Journal*, 23(3), pp. 145–157. <https://doi.org/10.1108/01437730210424>

Sendjaya, S., Sarros, J. C. and Santora, J. C. (2008) 'Defining and Measuring Servant Leadership Behaviour in Organizations', *Journal of Management Studies*, 45(2), pp. 402–424. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2007.00761.x>

Sipe, J. W. and Frick, D. M. (2015) *Seven pillars of servant leadership: practicing the wisdom of leading by serving*. New York: Paulist Press.

Spears, L. C. (2004) 'Practicing servant-leadership', *Leader to Leader*, 2004(34), pp. 7–11. <https://doi.org/10.1002/ltl.94>

Информация об авторах

Юлия Владимировна Давтян — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры испанского языка, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Елена Александровна Савчук — кандидат педагогических наук, доцент кафедры испанского языка, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Yulia V. Davtian — PhD in Philology, Senior Lecturer, Department of the Spanish language, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Elena A. Savchuk — PhD in Pedagogy, Associate Professor, Department of the Spanish language, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 10.12.2021; одобрена после рецензирования 21.01.2022; принята к публикации 05.03.2022.

The article was submitted 10.12.2021; approved after reviewing 21.01.2022; accepted for publication 05.03.2022.



Исследовательская статья

УДК 298.9

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-50-61>

РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ДВИЖЕНИЯ ИРОН ДИН В СОЦИАЛЬНО-КОММУНИКАТИВНОМ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСАХ

Роман Витальевич Шиженский¹,
Полина Петровна Кочеганова²

¹ Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Калининград, Россия
heit@inbox.ru <https://orcid.org/0000-0002-8765-2241>

² Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина, Нижний Новгород, Россия

polina.kocheganova@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6360-8775>



Аннотация. В данной статье мы предпринимаем попытку обозначить актуальные проблемы религиозного движения Ирон Дин в социально-коммуникативном, историко-культурном и политическом дискурсах. Исследование базируется на междисциплинарном подходе и включает результаты систематического обзора материалов и научных исследований, посвящённых Ирон Дин, а также интервьюирование адептов рассматриваемого мировоззрения и анализ результатов интервью методом контент-анализа.

Данные, полученные в результате анализа источниковой базы, позволили выявить ключевые проблемные зоны в развитии движения Ирон Дин на современном этапе. К наиболее острым вопросам, затрагивающим мировоззренческий базис движения, следует отнести: во-первых, проблему религиозной самоидентификации (монотеизм, язычество, синкретизм); во-вторых, проблему религиозного выбора респондентов (семейная традиция, личный выбор); в-третьих, проблему межконфессиональных конфликтов (противостояние с православием в основном в цифровом формате — информационных площадках сети Интернет). Всё вышеизложенное позволило нам сделать следующий вывод: в настоящее время Ирон Дин представляет собой синкретическое движение, включающее как локусы традиционных осетинских верований, так и набор элементов характерных для новых религиозных движений. Ирон Дин органически «впитал» автохтонные обычаи, ритуалы, нормы поведения осетинского народа, приобретшие в условиях глобализации новое наполнение. Согласно данным проведённого в рамках исследования опроса, в число важнейших характеристик, которыми должен обладать носитель Ирон Дин, входят смелость, скромность, умеренность, честность, почитание старших и др. Среди выделенных респондентами недостатков упоминается незнание фундаментальных

основ традиции и родной религии, а также общий упадок нравственности. Анализ полученных данных позволил сделать вывод, что межконфессиональные разногласия среди осетин в настоящее время сосредоточены вокруг сетевых дискуссий и не могут быть названы частью массовой культурной повестки.

Ключевые слова: Ирон Дин, традиционная осетинская религия, новые религиозные движения, осетинская культура, глобализация, религиозная самоидентификация, религиозный синкретизм

Для цитирования: Шиженский Р.В., Кочеганова П.П. Репрезентации движения Ирон Дин в социально-коммуникативном и историко-культурном дискурсах // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 50–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-50-61>

Research article

REPRESENTATIONS OF THE IRON DIN MOVEMENT IN SOCIO-COMMUNICATIVE AND HISTORICAL-CULTURAL DISCOURSES

Roman V. Shizhenskiy¹,
Polina P. Kocheganova²

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia
heit@inbox.ru <https://orcid.org/0000-0002-8765-2241>

² Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russia
polina.kocheganova@bk.ru <https://orcid.org/0000-0001-6360-8775>

Abstract. In this article, we attempt to identify the topical issues of the religious movement Iron Din in socio-communicative, historical, cultural, and political discourses. The study applies on the interdisciplinary approach based on a systematic review of textual materials, scientific research devoted to Iron Din, and interviewing adherents of this movement. Iron Din has a dual nature, incorporating both the essence of the traditional Ossetian religion and the specifics inherent to new religious movements. In our opinion, this specific dualism and ambivalence are one of the key features of Iron Din. We have identified a number of prerequisites for the spread and popularization of Iron Din as one of the forms of religious self-identification in modern Ossetian culture. These are globalization, digitalization, the prevalence of visual culture over verbal culture (the so-called visual turn), and the mythologization of modern mass culture. The analysis of the data obtained from the source base enables us to identify key problem areas in the development of the Iron Din movement at the present stage. Among the most acute issues affecting the worldview basis of the movement are the following: firstly, the problem of religious self-identification (monotheism, paganism, syncretism), secondly, the problem of respondents' religious choices (family tradition, personal choice) and thirdly, the problem of inter-confessional conflicts (confrontation with Orthodoxy, mainly in digital format, i.e. on the Internet information platforms). All of them have enabled us to draw the following conclusion: at present, Iron Din is a syncretic movement including both loci of traditional Ossetian beliefs and a set of elements typical for new religious movements. Iron Din has absorbed the autochthonous customs, rituals, and norms of behavior of the Ossetian people, which acquired a new interpretation in terms of globalization. According to the respondents, the most important characteristics that an Iron Din believer should possess include courage, modesty, moderation, honesty, respect for seniors, etc. Religious illiteracy and a decline in morality appear among the shortcomings identified by the respondents. According to the survey, inter-confessional disagreements are not widespread and are accumulated exclusively within the digital discourse. The results of the interviews and the systematic

review have shown that the cult of nature is not prevailing or autonomous in Iron Din: it is sacred natural loci (places of prayer) and a material expression of culture. It is better to define the Iron Din movement as a part of national identity, largely formed under the influence of religious syncretism and the fledgling movements of the new century.

Keywords: Iron Din movement, Ossetian Faith, traditional Ossetian religion, new religious movements, Ossetian culture, globalization, religious self-identification, religious syncretism

For citation: Shizhenskiy, R. V., Kocheganova, P. P. (2022) 'Representations of the Iron Din Movement in Socio-Communicative and Historical-Cultural Discourses', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 50–61. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-50-61>

Религиозная самоидентификация является важной составляющей социальной идентичности, её производной [Солеймани, 2017: 30–32]. Для представителей многих сообществ именно религиозная составляющая превалирует над другими формами самопрезентации, а ценностные установки религии посредством интериоризации становятся частью личной системы ценностей и жизненных ориентаций [Лягушева, Нагой, 2009]¹. В настоящее время, в период глобальных социально-культурных трансформаций [Диамандис, Котлер, 2018], религиозная идентичность также становится характеристикой с ярко выраженным «динамическим компонентом». Так в Российской Федерации продолжается процесс религиозной самоидентификации, которая так или иначе затронула всё население [Пепеляева, 2020].

Прямыми следствиями эволюции рассматриваемого элемента мировоззрения становятся не только попытки реформирования традиционных конфессий, увеличение доли людей с атеистическими взглядами, но и возникновение, распространение новых религиозных движений, популяризация традиционных верований, иногда глубоко проникающая за пределы этнических границ. Характерным примером процесса религиозной самоидентификации является кодификация и популяризация среди осе-

тинского народа движения Ирон Дин. Несмотря на активное развитие данного мировоззренческого направления в XXI в., феномен Ирон Дин слабо освящён в научной литературе и нуждается в детальном и всестороннем изучении. Целью данной статьи является фиксация актуальных проблем движения Ирон Дин в социально-коммуникативном и историко-культурном дискурсах.

Осетинский писатель Сослан Темирханов, определяя сущность Ирон Дин, пишет: «...эта религия осетин не знает ни храмов, ни идолов, ни священнического сословия, ни священных книг. <...> Взамен искусственного храма ей служит храмом Вселенная»². В традиционной осетинской религии роль священника играет старейший семьи или рода. Вера в единого Бога Творца не мешает осетинам оставлять жертвоприношения духам-покровителям, отвечающим за благополучие и процветание как отдельного человека или семьи, так и всего народа в целом. Осетины верят в бессмертие души, при этом большое значение придавая заупокойным и погребальным культам. Ряд исследователей соотносят традиционную осетинскую религию с натурфилософскими концепциями, где в основе всего — природное начало [Пепеляева, 2020]. Соответственно, тесная связь Ирон Дин с этнической идентичностью, её автохтонность, наличие многовековой истории, преемственность между исторически обу-

¹ «Религиозная идентичность — это один из возможных способов духовного соотнесения себя с окружающими людьми (на индивидуальном уровне) и самоопределения целого общества в его соотношении с окружающими социумами (на макросоциальном уровне)» [Лягушева, Нагой, 2009: 196]

² Темирханов С. Народная религия осетин. — URL: <http://ossetians.com/rus/news.php?newsid=933>

словленным содержанием Ирон Дин и его современной трактовкой, оформленная и целостная мировоззренческая, обрядово-культурная система свидетельствуют о том, что Ирон Дин действительно является *традиционной осетинской религией*.

С другой стороны, в осетинском обществе фиксируется религиозный синкретизм, когда традиции и обряды Ирон Дин тесно переплетены с христианством³. Кроме того, исследователь может столкнуться с ситуацией, когда систематическое выполнение обрядово-культурных действий Ирон Дин не мешает человеку идентифицировать себя, например, как христианина. В то время как ряд современных адептов движения видят в подобном эклектизме проблему для религиозной идентичности, другие, наоборот, дополняют обрядовую сторону Ирон Дин современными практиками, имеющими общие черты с такими современными языческими движениями как асатру, викканство и др.⁴ По мнению этнолога В.А. Шнирельмана, становление Ирон Дин началось в 1980-е гг. посредством ремифологизации осетинской религиозной традиции, сохранившейся в отдалённых сёлах [Shnirelman, 2002: 197–201]. Он полагает, что традиционная осетинская религия и Ирон Дин не тождественны, хотя и близки. Вышеизложенное позволяет охарактеризовать движение как *новое религиозное движение*⁵ и высказать предположение о том, что именно в этой специфической двойственности и заключается одна из ключевых особенностей Ирон Дин.

Будучи включённым в общий исторический контекст, рассматриваемое движение испытывает влияние различных социально-культурных трансформаций. Ведущими направлениями происходящих преобразований современной культуры принято считать глобализацию [Яницкий,

Бондаренко, 2016], цифровизацию, а также превалирование визуальной культуры над вербальной (так называемый визуальный поворот). В числе особенно значимых для нашего исследования особенностей современных социокультурных трансформаций следует выделить мифологизированность современной массовой культуры.

Глобализация и обратный ей процесс — регионализация, являются катализатором появления новых религиозных движений и параллельно способствуют распространению автохтонных региональных верований. На неоднозначность связи религии и глобализации обращает внимание российский исследователь А.Г. Косиченко. При этом он полагает, что глобализация является катализатором распространения религиозных верований [Косиченко, 2013]. В современной науке также существует мнение, что именно глобализация стала основной причиной распространения новых религиозных движений и отчасти причиной их зарождения [Эйзенштадт, 2012]. При этом нельзя не заметить: новые мировоззренческие клише, появившиеся в результате слияния (вплоть до отождествления) элементов глобализации с вестернизацией по американскому и (или) европейскому типу, не позволяют подавляющему количеству региональных культур получить собственные «этнические» преимущества от процесса глобализации.

Насколько движению Ирон Дин близки принципы глобализации? Один из респондентов из РСО-Алания (г. Владикавказ) отмечает, что «в Ирон Дин отрицается какая-либо социальная стратификация, в т.ч. национальность, и сама религиозная принадлежность, здесь важны личные качества индивида. В Ирон Дин нет дихотомии свой/чужой, чужой — это гость — персона сакральная»⁶.

³ Например, в народном сознании часто смешиваются осетинский Уастырджи и христианский Георгий Победоносец.

⁴ Например, восточные медитации с христианской тематикой и символикой ирон дин, см: Animation «Чаша Грааля». (по мотивам Digital Art «Ирон Куывдтытæ») // сообщество в социальной сети Вконтакте «Ирондзинады рæзтæн». — URL: https://vk.com/irondzinad?w=wall-96353900_14106%2Fall

⁵ Дворкин А.Л., Силантьев Р.А. Новые религиозные движения // Большая российская энциклопедия в 30 т. Т. 23. Николай Кузанский — Океан. — Москва: Большая Российская энциклопедия, 2013. — С. 244.

⁶ ЛМА Кочегановой П.П. [2021] Полустандартизированные интервью «Народная религия Осетии: современный взгляд».

Отметим, что распространение Ирон Дин за пределы осетинской культуры во многом произошло благодаря одному из средств глобализации — цифровизации.

Цифровизация как социально-культурный процесс предполагает изменение социума, общественных институтов под влиянием цифровых технологий [Чернышов, 2018]. Зачастую интернет-пространство становится ведущей и даже единственной формой репрезентации деятельности религиозного движения, сообщества, группы и т.п. Формами репрезентации могут выступать официальные сайты общин; форумы сообщества в социальных сетях; онлайн-конференции; публикация текстовых, фото и видео материалов и т.д. К. Хелланд, исследуя роль цифровых медиа в религиозной среде, выделил два типа религиозности виртуального пространства: онлайн-религия без интерактивности (сайты) и онлайн-религия с интерактивностью (сообщества, онлайн-трансляции) [Helland, 2005]. П. Сиуда расширяет данную типологию, добавляя новый вектор: инновационные религии (новые религиозные движения и культуры) и традиционные религии (христианство, ислам и другие) [Siuda, 2021]. В результате любую религию, представленную в виртуальном пространстве, мы можем отнести к одному из четырех секторов.

Среди исследователей виртуальных религиозных сообществ религиозную идентичность иногда относят к «киберидентичности». В частности, М.В. Федорова, анализируя виртуальные площадки такого рода, говорит о лично-отрефлексирующей системе самопрезентации индивида в виртуальном пространстве, что важно для его самореализации в рамках религиозной группы [Федорова, 2020].

Цифровое пространство Ирон Дин на сегодняшний день представлено сообществами в социальных сетях, а также сайтами официальных религиозных организаций, например, религиозной организации

традиционной осетинской веры «Ацæтæ». Отметим, что организация «Ацæтæ» не занимается миссионерской деятельностью, её активность направлена на «привлечение внимания исследователей и широких кругов общественности к проблемам развития осетинской традиционной религии»⁷. На данном информационном ресурсе выложены статьи разных типов — публицистические, исследовательские и энциклопедические, — посвящённые вопросам традиционной осетинской веры, видеоматериалы, этнографические материалы и т.п.

Существенный массив данных об Ирон Дин размещён на сайте «Iriston.com — история и культура Осетии»⁸. Многочисленные группы, связанные с темами осетинской религии и культуры в социальной сети «Вконтакте». Отдельного внимания заслуживает канал на «YouTube» «Ирондзинад», являющийся первым видео-ресурсом движения⁹.

В соответствии с результатами контент-анализа интернет-источников С.В. Пепеляева приходит к выводу, что в виртуальной среде интерес к «Ирон Дин» находится на высоком уровне. В качестве наиболее актуальных направлений репрезентации движения в цифровом пространстве автор называет «социокультурные проявления традиционной религиозности, контактные связи осетин с другими народами, история Осетии и её современное состояние» [Пепеляева, 2020].

Возвращаясь к типологии П. Сиуда [Siuda, 2021], мы можем определить Ирон Дин как инновационную религию и как онлайн-религию с интерактивным компонентом в связи с наличием активной коммуникации между приверженцами.

Как уже отмечалось, концептуально значимым для изучаемого движения является визуальный поворот современной культуры. Это процесс характеризуется трансформацией культуры, несущей новые эстетические, социально-коммуникативные и иные виды смыслы. Визуальная культура

⁷ Официальный сайт религиозной организации традиционной осетинской веры «Ацæтæ». — URL: <http://assdin.ru/>

⁸ Iriston.com — история и культура Осетии — URL: <https://www.iriston.com/>

⁹ Youtube-канал «Irondzinad». — URL: <https://www.youtube.com/channel/UCU6GtmSRk5v70F0gmtzxaw/featured>

постепенно становится одним из ведущих типов культуры, а также особой формой коммуникации. Так, У. Митчелл в своём исследовании 1994 г. подчёркивает, что визуальная культура сменила и даже вытеснила культуру вербальную, так как средства массовой коммуникации постепенно перешли на зрительные образы, которые реципиент способен поглощать и усваивать в гораздо большем количестве [Mitchell, 1994]. М.К. Яо, С.Д. Бородина, Ю.Г. Еманова, говоря об онтологических основаниях визуализации как формы коммуникации, отмечают, что сферы и тенденции проявления визуализации в формах культуры, искусства и коммуникации детерминированы иерархическими уровнями восприятия человека и наблюдались ещё в религиозных образах, в частности в традициях иконописи и в фольклоре [Яо, Бородина, Еманова, 2011]. По мнению М.В. Федоровой, в настоящее время становление религиозной идентичности непосредственно связано с созданием и распространением в сети Интернет различных медиа объектов [Федорова, 2020]. Весьма значим визуальный образ и в движении Ирон Дин, что выражается в культе природы, когда визуальные характеристики отдельного природного объекта (дерево, камень, роща, храм) позволяют отнести его к категории сакрального. Кроме того, для движения Ирон Дин особое сакральное значение имеют национальная осетинская одежда, украшения и фигуры танца [Шиженский, Кочеганова, 2020]. В священной для последователей движения роще Хетага, например, принято украшать деревья лентами (что также является частью визуального кода); традиционные «Три пирога» выступают символами трёх миров и т.д.¹⁰

Мифологичность является ещё одной характеристикой современной культуры, повлиявшей на становление и распространение Ирон Дин. При этом ремифологизация современной культуры не обязательно противостоит научному рационализму, (см. кон-

цепцию Дж. Фрэзера «магия — религия — наука» [Фрэзер, 2001: 46]), скорее она дополняет его. Согласно Е.Я. Режабеку, мифическая реальность начинается там, где индивид приписывает реальности свои субъективные ощущения [Режабек, 2003: 264].

В качестве одного из наиболее популярных мифов современности Н.З. Алиева отмечает «миф о смертельной угрозе культурному многообразию мира как следствие глобализации» [Алиева, 2017]. По сути, данный миф мог стать катализатором актуализации традиционных народных верований и новых религиозных движений, предложив вдохновляющую идейную основу для противодействия деструктивному влиянию глобализации. В то же время, на сегодняшний день религиозная идентичность часто рассматривается как часть личной мифологии, субъективный религиозный (нуминозный) опыт. Ирон Дин вписывается в данную концепцию, объединяя в мировоззрении движения как личные мифы адептов, так и социальные мифы, связанные с национальным самосознанием, национальной картиной мира и естественно саму мифологию в традиционном её понимании.

Эмпирической базой нашего исследования помимо историографии вопроса послужили результаты полустандартизированного интервью. Интервью включает шестнадцать вопросов, предполагающих развёрнутый ответ со стороны респондентов. Темы интервью: религиозная идентичность, восприятие Ирон Дин как традиционной личной, семейной религии, статус движения в современном осетинском обществе; ключевые ритуально-обрядовые действия и постулаты веры, специфика сакрального пространства и статус «мест силы».

Кроме того, важным было выявить ценностные и морально-этические установки приверженцев Ирон Дин. Отдельно рассматривались вопросы, связанные с актуальными проблемами Ирон Дин, включая межконфессиональные конфликты¹¹,

¹⁰ Ирон Ёгъдауттае. Три пирога // Youtube-канал «Irongzinad». — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=hUczbfOPy4o>

¹¹ Отметим: причину межконфессиональных конфликтов и сложность межрелигиозного разговора исследователи нередко видят в страхе синкретизма, потери религиозной идентичности, в стремлении адептов полностью устранить риск компроматации своих религиозных ценностей [Grung, 2011].

а также оценка перспектив дальнейшего распространения данного движения.

В интервьюировании приняли участие десять представителей Ирон Дин, проживающих на территории республики Север-

ная Осетия-Алания и республики Южная Осетия. Интервьюирование проводилось с использованием дистанционных технологий. Контент-анализ результатов интервью представлен в таблице 1.

Таблица 1.

**Контент-анализ результатов интервью
«Народная религия Осетии: современный взгляд»**

№ п/п	Содержание вопроса (в сокращении)	Маркеры контент-анализа	Частота (%)
1	Чем для Вас является религия? Это способ познания мира, внутренняя потребность, уважение к традициям или что-то другое? Какую роль она играет в Вашей жизни?	– Жизнь.	10 %
		– Уважение к традициям, приобщение и следование определенной культуре. Ценностный ориентир.	40 %
		– внутренняя потребность	50 %
2	Ирон Дин — это традиционная для Вашей семьи религия или это Ваш личный выбор?	– Семья и личный выбор вместе.	70 %
		– Традиционная для моего народа религия.	10 %
		– личный выбор.	20 %
3	Ирон Дин определяют как народную религию осетин. А как по Вашему мнению, насколько здесь важен национальный компонент? Русский или англичанин, француз может, например, принять Вашу веру?	– Не уверен, что может.	10 %
		– Да, может.	
		– Может, но вряд ли иностранцу это будет интересно.	
4	Неоднократно сталкивались со спорами относительно того является ли Ирон-дин язычеством или монотеистической религией.	– Для начала надо определиться со значением слова язычество, понять его.	10 %
		– Монотеистическая религия.	90 %
5	Зæд, дзуар, дауæг — это синонимы или разные понятия? Не могли бы Вы рассказать подробнее об этом	– Разные понятия	80 %
		– Зæд, дзуар, дауæг представлены как «Хуцауы къабæзтæ» (бога проявления).	20 %
		– Дуаг и Дзуар одно и то же.	
6	Соблюдаете ли Вы традиции?	– Традиции соблюдаю.	100 %
7	Насколько важен для ирон-дин культ природы и забота о природе? Знаете ли Вы какие-либо священные рощи и (или) деревья, камни? Насколько такие места значимы именно для Вас?	– Важен, знаю, важны.	100 %
		– Они значимы как сакральные объекты, материальное выражение культуры.	
		– Значимость имеется только культурная, историческая, но не духовная.	
8	Как Вы думаете изменилось ли отношение к священным роцам в современном осетинском обществе?	– Да, стало лучше.	25 %
		– Да, стало хуже.	25 %
		– Не изменилось.	25 %
		– Не могу ответить на этот вопрос.	25 %
9	Как Вы считаете требуется ли для сохранения священных роц поддержка государства?	– Требуется государственная поддержка, но со знанием.	80 %
		– Государственная поддержка обязательна.	10 %
		– Государство не должно вмешиваться, это дело верующих.	10 %
10	Существует ли конфликт между представителями ирон-дин и представителями других религий?	– Разногласия.	50 %
		– Нет конфликтов, но есть деструктивное влияние со стороны других культов и религий.	25 %
		– Нет конфликтов и разногласий, да и не должно быть.	25 %
11	Как в ирон-дин сформулировано представление о загробной жизни? Имеет ли место быть концепция посмертного суда, как в большинстве монотеистических и языческих верований?	– Судят после смерти по поступкам при жизни. – Обитель мёртвых – место истины, справедливости, воздаяния за земную жизнь. В Ирон Дин есть концепция посмертного суда, все ответят за свои деяния перед Всевышним.	100 %

12	Есть ли какие-то морально-этические характеристики, нормы или черты характера, которым должен соответствовать последователь ирон-дин?	– Смелость и скромность, стремление к познанию, почитание старших и т.д. Аристократические идеалы – уездандзинад, умеренность (сдержанность, самоконтроль), альтруизм.	100 %
13	Можете ли Вы назвать три главные, по Вашему мнению, ценности ирон-дин? То, что является его основой	– Совесть, честность, преданность. – Целостность (нет деления космоса на профанное и сакральное, нет деления людей). – В центре мироощущения стоит человек, и забота о нем. – Абсолютная вера во Всевышнего. – Соблюдение правил поведения в жизни согласно правилам Ирон Дин. – Стремление к познанию мира.	70 % 25 % 25 % 25 % 50 %
14	Вы верите в судьбу и предопределение? Или в основе всего свободный выбор каждого из нас?	– Свободный выбор человека. – Предопределение (судьба) есть, но каждый может на неё влиять в ту или иную сторону.	80 % 20 %
15	Пожалуйста, расскажите о наиболее актуальных проблемах, искажениях, с которыми сталкивается ирон-дин?	– Незнание осетинами своей религии. – Влияние экономической среды. – Ссылки на ранее сделанные научные выводы, которые могут быть уже пересмотрены, но тем не менее оставаться аргументом в навязывании своей точки зрения со стороны последователей иных культов. – Это крепкие напитки, это вызывающее поведение женщин, это разврат молодежи и мн. др.	60 % 10 % 10 % 20 %
16	Как Вы думаете какое будущее ждет ирон-дин именно как религию? Возможно ли становление ирон-дин как регламентированного социального института?	– Возможно при правильном подходе или изучении. – Ирон Дин это мне кажется религия далекого будущего. – Ирон Дин и есть регламентированный социальный институт.	50 % 25 % 25 %

По результатам проведённого опроса было установлено, что для адептов Ирон Дин религия является внутренним ценностным ориентиром и потребностью, преимущественно субъективно переживаемым опытом, а также (в меньшей степени) символом уважения к национальным традициям. Также нами были установлены следующие актуальные проблемы движения на современном этапе:

1. *Проблема идентификации.* Длительное время в информационном поле движения существовали противоречия по вопросам его идентификации как монотеистической религии или язычества. Приведём несколько выдержек из комментариев на форумах, посвящённых данному вопросу: «Как известно осетины всегда имели свои верования, уходящие глубоко в древ-

ность, и это не то, как клеветает на осетин церковь, говоря, что мы — язычники. Верования осетин, одно из древнейших учений о мироздании»¹². В другом источнике видим следующую информацию: «Осетины не язычники и никогда ими не были. Более того, слово язычник, произнесённое по-осетински, не может быть по определению применено к осетину. То, что некоторые осетины, вслед за оболванивающими наш народ, начали это бездумно повторять, свидетельство удручающих ассимиляционных процессов. А осетины истинные монотеисты, чтящие исконно Истинного Бога»¹³.

По результатам проведённого нами интервью 90% респондентов определяют Ирон Дин как монотеистическую религию. Один из интервьюируемых в ответе на дан-

¹² Форум АЛЛОН НЭХАС. — URL: <http://allonston.ru/forum/showthread.php?t=131>

¹³ Там же.

ный вопрос отмечает, что корни данной проблемы выходят за рамки концепции движения: «Ирон Дин — это монотеизм, но понятие язычество не связано с количеством или отсутствием богов, в авраамизме это способ отделения своего от чужого. “Язычество” — проблема слабой грамотности и архаического, дуального мышления, использующих этот термин»¹⁴.

Вместе с тем, существует и противоположное мнение: «у нас не хотят считать её религией языческой. Сейчас скорее это и правда монотеистическая религия с единым богом — Стыр Хуыцау, однако мне кажется, что изначально это всё-таки языческая религия, а монотеизм она приобрела относительно недавно»¹⁵.

Выше мы уже отмечали, что исследователи часто интерпретируют Ирон Дин как религиозное движение, в центре которого находится природное начало. Однако, как показали результаты интервью, культ природы не является в мировоззренческом течении отдельным и автономным культом: «это маркеры места, где расположен дзуар-святилище и куывæндон (букв. «место моления»). Они значимы как сакральные объекты, материальное выражение культуры»¹⁶.

Возможно целесообразно определять движение Ирон Дин как часть национальной идентичности, во многом сформированную под влиянием религиозного синкретизма и «наступающих» движений «нового века»¹⁷.

2. Проблема религиозной идентичности адептов. По результатам интервью для 70% респондентов движение Ирон Дин является одновременно и традиционной семейной религией, и личным выбором. При этом для части интервьюируемых пробле-

ма религиозной идентичности сохраняется: «Религия нашей семьи. Я приняла в детстве христианство и крестила своих детей, даже мужа. Теперь не знаю правильно ли я сделала и не мешает ли одному другому»¹⁸.

Вместе с тем респонденты были единогласны в вопросе о том, какими морально-этическими характеристиками и чертами характера должен обладать последователь Ирон Дин. К данным характеристикам относят: смелость, скромность, умеренность, честность, сдержанность, почитание старших, справедливость. Интересно, что в числе наиболее существенных проблем движения были названы незнание осетинами, в том числе последователями Ирон Дин, основ своей религии, традиций, культуры, а также общая проблема падения нравов в обществе.

3. Межконфессиональные конфликты. Поднимая тему межконфессиональных конфликтов, мы в первую очередь имеем в виду конфликт Ирон Дин и православия. Д. Макеев в статье «Мода и последствия» пишет: «Пришлое христианство раскалывает общество. Но величайшая жестокость этого явления состоит в том, что дезинтеграция идёт внутри человека. Когда осетину, выполняющему внешне обряды древней религии отцов, ориентируют мышление на христианские догмы. Вот здесь и происходит раскол в самом человеке. Люди, попавшие под такое испытание, дезориентируются. Они перестают понимать то, что делают. Перестают обращать внимание на святость выполняемых ими же самими ритуалов»¹⁹.

Вместе с тем, как показывают результаты интервью, проблема межконфессионального конфликта представляет

¹⁴ ЛМА Кочегановой П.П. [2021] Полустандартизированные интервью «Народная религия Осетии: современный взгляд»

¹⁵ Там же.

¹⁶ ЛМА Кочегановой П.П. [2021] Полустандартизированные интервью «Народная религия Осетии: современный взгляд»

¹⁷ Яркий пример: приглашение в республику активистами движения лидера неоязыческой группы «Волшебное войско Руси» И. Полуличика (князя Игоря).

¹⁸ ЛМА Кочегановой П.П. [2021] Полустандартизированные интервью «Народная религия Осетии: современный взгляд»

¹⁹ Макеев Д. Какая нам разница? // Ацæтæ. — URL: <http://assdin.ru/21-kakaya-nam-raznica.html>

информационный интерес и существует в основном в цифровом дискурсе. В реальности ни один из интервьюируемых не отметил, что между РПЦ и Ирон Дин или другими религиями есть существенные конфликты или проблемы, хотя в числе негативных тенденций были отмены разногласия и попытки дискредитации Ирон Дин со стороны других религий.

Резюмируя, мы можем отметить, что Ирон Дин на сегодняшний день является одновременно и традиционной осетинской

религией, и одной из форм репрезентации новых религиозных движений. Современный облик Ирон Дин является не только отражением национальной картины мира осетинского общества и национальной мифологии, это также продукт религиозного синкретизма, глобализации и других социально-культурных трансформаций, которым на сегодняшний день подвергается институт религии в целом независимо от своего масштаба.

Список литературы:

- Алиева Н.З. Философское осмысление мифа в современном мире // Манускрипт. — 2017. — №6–1. — С. 13–15.
- Диамандис П., Котлер С. Изобилие: будущее будет лучше, чем вы думаете. — Москва: АСТ, 2018. — 608 с.
- Косиченко А.Г. Глобализация и религия // Век глобализации. — 2013. — №1. — С. 47–58.
- Ляушева С.А., Нагой А.А. Религиозная идентичность в современной культуре // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. — 2009. — № 1. — С. 195–198.
- Пепеляева С.В. Исследование проблемных дискурсов доавраамической осетинской веры (по данным интернет-источников) // Манускрипт. — 2020. — Т. 13, № 6. — С. 161–165. <https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.6.31>
- Режабек Е.Я. Мифомышление: когнитивный анализ. — Москва: Едиториал УРСС, 2003. — 302 с.
- Солеймани С. Концепция религиозной идентичности // Общество: социология, психология, педагогика. — 2017. — № 4. — С. 30–32. <https://doi.org/10.24158/spp.2017.4.6>
- Федорова М.В. Религиозная идентичность в современном цифровом мире // Социодинамика. — 2020. — № 6. — С. 66–79. <https://doi.org/10.25136/2409-7144.2020.6.33085>
- Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1. — Москва: ТЕРРА — Книжный клуб, 2001. — 528 с.
- Чернышов А.Г. Стратегия и философия цифровизации // Власть. — 2018. — Т. 26, №5. — С. 13–21. <https://doi.org/10.31171/vlast.v26i5.5815>
- Шиженский Р.В., Кочеганова П.П. Особенности репрезентации священной рощи как социально-культурного компонента уацдин // Манускрипт. — 2020. — № 8. — С. 179–182. <https://doi.org/10.30853/manuscript.2020.8.33>
- Эйзенштадт Ш.Н. Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации, и цивилизационная трансформация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2012. — Т. 30, № 1. — С. 57–89.
- Яницкий О.Н., Бондаренко Е.Б. Глобализация и индивид // Социологический журнал. — 2016. — Т. 22, № 4. — С. 42–59. <https://doi.org/10.19181/socjour.2016.22.4.4811>
- Яо М.К., Бородина С.Д., Еманова Ю.Г. Визуализация как тенденция форм культуры, искусства, коммуникации // Филология и культура. — 2011. — № 4. — С. 296–302.
- Grung A.H. Interreligious dialogue: Moving between compartmentalization and complexity // *Approaching Religion*. — 2011. — Vol. 1, № 1. — Pp. 25–32. <https://doi.org/10.30664/ar.67467>
- Helland C. Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet // *Online — Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. — 2005. — Vol. 1, № 1. — Pp. 205–224. <https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380>

Mitchell W. J. T. *Picture theory: essays on verbal and visual representation*. — Chicago: University of Chicago Press, 1994. — xv, 445 p.

Shnirelman V. A. «Christians! Go Home»: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) // *Journal of Contemporary Religion*. — 2002. — Vol. 17, № 2. — P. 197–211. <https://doi.org/10.1080/13537900220125181>

Siuda P. Mapping Digital Religion: Exploring the Need for New Typologies // *Religions*. — 2021. — Vol. 12, № 6. — P. 373. <https://doi.org/10.3390/rel12060373>

References:

Alieva, N. Z. (2017) 'Philosophical Comprehension of Myth in the Modern World', *Manuskript*, (6–1), pp. 13–15. (In Russian).

Chernyshov, A. G. (2018) 'Strategy and Philosophy of Digitalization', *Vlast'*, 26(5), pp. 13–21. (In Russian). <https://doi.org/10.31171/vlast.v26i5.5815>

Diamandis, P. and Kotler, S. (2012) 'Abundance: the future is better than you think'. New York: Free Press. (Russ.ed.: (2018) *Izobilie: budushchee budet luchshe, chem vy dumaete*. Moscow: AST Publ.).

Eisenstadt, S. N. (2010) 'Chapter One. The New Religious Constellations In The Frameworks Of Contemporary Globalization And Civilizational Transformation', in *World Religions and Multiculturalism*. Leiden ; Boston: BRILL, pp. 19–40. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004188921.i-408.8> (Russ.ed.: (2012) 'Novye religioznye konsteliatsii v strukturakh sovremennoi globalizatsii, i tsivilizatsionnaia transformatsiia', *State, religion and church in Russia and worldwide*, 30(1), pp. 57–89.).

Fedorova, M. V. (2020) 'Religious identity in the modern digital world', *Sociodynamics*, (6), pp. 66–79. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-7144.2020.6.33085>

Frazer, J. G. (1900) *The Golden bough: A Study in Magic and Religion*. In 3 Vol. London: Macmillan. (Russ. ed.: (2001) *Zolotaya vetv' : issledovaniye magii i religii: V 2 T. T. 1*. Moscow: TERRA - Book Club.).

Grung, A. H. (2011) 'Interreligious dialogue: Moving between compartmentalization and complexity', *Approaching Religion*, 1(1), pp. 25–32. <https://doi.org/10.30664/ar.67467>

Helland, C. (2005) 'Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet', *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), pp. 205–224. <https://doi.org/10.11588/rel.2005.1.380>

Jao, M. K., Borodina, S. D. and Emanova, J. G. (2011) 'Visualization as Tendency for Forms of Culture, Art, Communication', *Philology and Culture*, (4), pp. 296–302. (In Russian).

Kosichenko, A. G. (2013) 'Globalisation and Religion', *Vek globalizacii*, (1), pp. 47–58. (In Russian).

Lyausheva, S. A. and Nagoy, A. A. (2009) 'Religioznaia identichnost' v sovremennoi kul'ture [The religious identity in contemporary culture]', *Bulletin of the Adyghe State University. Series Region studies: philosophy, history, sociology, jurisprudence, political sciences and culturology*, (1), pp. 195–198. (In Russian).

Mitchell, W. J. T. (2014) *Picture theory: essays on verbal and visual representation*. Chicago: University of Chicago Press.

Pepelyaeva, S. V. (2020) 'Study of Problematic Discourses of the Pre-Abrahamic Ossetian Faith (by the Material of Internet Sources)', *Manuskript*, (6), pp. 161–165. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/manuskript.2020.6.31>

Rezhabek, E. I. A. (2003) *Mifomyshlenie : kognitivnyi analiz [Myth-thinking:cognitive analysis]*. Moscow: Editorial URSS. (In Russian).

Shizhenskiy, R. V. and Kocheganova, P. P. (2020) 'Specificity of Representing the "Sacred Grove" Concept as a Socio-Cultural Component of Watsdin Faith', *Manuskript*, (8), pp. 179–182. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/manuskript.2020.8.33>

Siuda, P. (2021) 'Mapping Digital Religion: Exploring the Need for New Typologies', *Religions*, 12(6), p. 373. <https://doi.org/10.3390/rel12060373>

Shnirelman, V. A. (2002) "'Christians! Go home": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview)', *Journal of Contemporary Religion*, 17(2), pp. 197–211. <https://doi.org/10.1080/13537900220125181>

Soleimani, S. (2017) 'The Concept Of Religious Identity', *Society: sociology, psychology, pedagogics*, (4), pp. 30–32. (In Russian). <https://doi.org/10.24158/spp.2017.4.6>

Yanitsky, O. N. and Bondarenko, E. B. (2016) 'Globalization and an individual', *Sociological Journal*, 22(4), pp. 42–59. (In Russian). <https://doi.org/10.19181/socjour.2016.22.4.4811>

Информация об авторах

Роман Витальевич Шиженский — кандидат исторических наук, доцент, заведующий лабораторией религиозоведческих исследований «Северо-Запад», научный сотрудник Института гуманитарных наук ФГАОУ ВО «Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта», 236022, Калининград, ул. Чернышевского, 56а (Россия)

Полина Петровна Кочеганова — аспирант, младший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории «Трансформация духовной культуры в современном мире» ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина», 603000, Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Roman V. Shizhenskiy — PhD in History, Associate Professor, Head of the Laboratory for Religious Studies "North-West", Researcher, Institute of humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, 56a, Chernyshevsky st., Kaliningrad, Russia, 236022 (Russia)

Polina P. Kocheganova — PhD student, Junior Research Associate, "Spiritual Culture Transformation in the Modern World" Laboratory, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, 1, Ul'yanova st., Nizhny Novgorod, Russia, 603000 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 22.12.2021; одобрена после рецензирования 18.01.2022; принята к публикации 28.02. 2022.

The article was submitted 22.12.2021; approved after reviewing 18.01.2022; accepted for publication 28.02.2022.

«РЕЛИГИИ ЗА МИР» ИЛИ «РЕЛИГИЯ МИРА»? РАЗМЫШЛЕНИЯ О ТЕНДЕНЦИЯХ РАЗВИТИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Сергей Владиславович Мельник

Институт научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия
melnik.s.vl@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-1491-7624>



Аннотация. В современном обществе религия играет далеко не последнюю (а в целом ряде культурных сообществ — ведущую) роль. Новые вызовы, которые появляются в наши дни, заставляют особенно внимательно относиться к новейшим тенденциям межрелигиозного диалога, позволяющего «сверять часы» представителям разных религиозных направлений, готовых объединиться для решения тех или иных задач. В этих условиях всё большую актуальность приобретает задача научного анализа концептуальных оснований межрелигиозного диалога, релевантного целям общественного развития. Перспективным с этой точки зрения представляется изучение конкретного опыта межрелигиозных контактов и новейших тенденций в этой области с помощью такого метода, как кейс-стади. Предметом исследования данной статьи выступает опыт выстраивания межрелигиозного диалога на международном уровне на примере такой тенденции, как «религия мира». Главной ценностью здесь признается мир и социальное процветание. Одним из характерных проявлений «религии мира» является практика совместных молитв последователей разных религий, которая прочно вошла в повестку ряда крупнейших международных межрелигиозных форумов. Важным источником информации для исследования этого типа контактов выступил личный опыт участия автора в межрелигиозных мероприятиях, в том числе, в X Ассамблее крупнейшей межрелигиозной организации «Религии за мир» («Religions for peace») (Линдау, Германия, 2019). В работе показано, что на первый план современного межрелигиозного диалога выходят «партнёрский» (участие в решении социальных проблем: помощь нуждающимся, утверждение нравственных ценностей и принципа справедливости, интеграция мигрантов, защита окружающей среды и т.п.) и «миротворческий» типы межрелигиозного диалога; «полемический» и «когнитивный» типы диалога (касающиеся богословских вопросов) отходят на второй план или вовсе теряют свою значимость. Межрелигиозный диалог таким образом становится инструментом обеспечения более-менее гармоничного сосуществования религий как социальных институтов с учётом их возможного позитивного вклада в жизнь общества.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог, вера, межконфессиональный диалог, конфессии, духовность, миротворчество, религии, сотрудничество, постсекулярный

Для цитирования: Мельник С.В. «Религии за мир» или «религия мира»? Размышления о тенденциях развития межрелигиозного диалога на современном этапе // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 62–76. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-62-76>

Research article

RELIGIONS FOR PEACE OR RELIGION OF PEACE? SOME REFLECTIONS ON THE TRENDS IN THE DEVELOPMENT OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Sergey V. Melnik

Institute of Scientific Information for Social Sciences of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
melnik.s.vl@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-1491-7624>

Abstract. Today, in the increasingly entangled, interdependent, and digital world, religion is still of utmost importance, and for some societies around the world its role is critical. The new reality poses novel challenges: issues we face today call for the investigation into current trends in the dialogue of religions. In this way, followers of various religions that would be willing to cooperate to solve major problems of religious diversity would have reference points to compare themselves with. Concerning the goals and objectives of social development, scientific analysis needs to study conceptual foundations and the most effective strategies for interreligious dialogue and communication. To that end, a case study of interreligious contacts and the newest trends serves this objective best. The article is devoted to studying the experience of a global interreligious dialogue, precisely the so-called *religion of peace* phenomenon with an emphasis on peace and prosperity. One of the most common practices of the religion of peace is joint prayers of members of different religions has entered the agenda of international forums on religion. An important source of information for the study was the author's first-hand experience of participating in interreligious events, including the 10th Assembly of the largest interreligious organization *Religions for Peace* (Lindau, Germany, 2019). Four main types of interreligious dialogue are described — polemical, cognitive, peacemaking, and partnership. It is noted that partnership and peace-making types dominate modern intercultural dialogue: helping the underprivileged, maintaining moral values and justice, integrating migrants, protecting the environment, etc. At the same time, the significance of polemical and cognitive (theological) types fades. Thus, the author concludes that intercultural dialogue is becoming a tool for increasingly peaceful coexistence of religions as social institutions, and therefore increases their positive social influence.

Keywords: interreligious dialogue, interfaith dialogue, religious cooperation, spirituality, peacekeeping, religion, interaction, postsecular

For citation: Melnik, S. V. (2022) '*Religions for Peace or Religions of Peace? Some Reflections on the Trends in the Development of Interreligious Dialogue*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 62–76. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-62-76>

Типы межрелигиозного диалога

Межрелигиозный диалог — крайне сложный многоаспектный феномен, в котором можно выделить четыре основных типа: полемический диалог, когнитивный диалог, миротворческий диалог и партнёрский диалог [Мельник, 2018].

Полемический межрелигиозный диалог объемлет практику публичных и заочных споров, создание апологетических сочинений и т.д. Этот тип диалога был преобладающим, в частности, в ареале распространения авраамических религий вплоть до XX в. В качестве примера можно указать на сочинение св. Иустина Мученика «Диалог с Трифоном иудеем» (II в.) и «Диспут Нахманида» (XIII в.). Два названных произведения фиксируют полемический диалог между иудаизмом и христианством, где каждая из сторон пытается показать, что их вера обладает преимуществом, и одновременно дискредитировать аргументы (а значит, и религиозные взгляды) оппонента. Такой способ коммуникации мог порождать взаимные обиды и вражду, поэтому на современном этапе на «официальном» уровне от такой полемической модели диалога и связанного с ней стремления к прозелитизму участники, как правило, отказываются.

Во второй половине XIX в. с появлением сравнительного изучения религий широкое распространение получает *когнитивный межрелигиозный диалог*, предполагающий уважительное знакомство с другими религиями. Установка на исследование представлений, определяющих «чужие» религиозные верования, позволила сместить акцент с характерного для полемического диалога (и зачастую становящегося болезненным) вопроса об истинности разных религий [Clooney, 2013].

Когнитивный межрелигиозный диалог реализуется несколькими путями. Так, в католической классификации принято

выделять «диалог теологического обмена» и «диалог религиозного опыта» («диалог духовности»¹). Диалог теологического обмена ставит своей целью составление объективного представления о другой религии, получение необходимой для этого информации, устранение предрассудков, бытующих по поводу данной религии в массовом сознании (а иногда и в сознании исследователей). Этот подвид диалога также включает в себя сравнение религиозных воззрений по разным направлениям (представления о Боге, о загробной жизни, грехе, душе, значении священных писаний и пр.). Такое знакомство с другой религией и сопоставление со своей верой, как указывает католическая классификация, осуществляется на уровне «головы» («head»), то есть носит интеллектуальный характер [Мельник, 2018: 94–97]. Другой подвид когнитивного межрелигиозного диалога, духовный, вовлекает «сердце» — его участники стремятся прочувствовать перспективу опыта другой религии, иногда даже с применением духовных техник другой традиции [Bethune, 2013: 34–50]. Целью духовного межрелигиозного диалога считается «взаимное обогащение» участников, их «личностный и духовный рост» [Swidler, 2015: 3–15].

Событием, ознаменовавшим начало развития *миротворческого межрелигиозного диалога* как социального движения глобального масштаба можно считать прошедшую в 1970 г. в Киото Всемирную конференцию религии и мира («World conference on religion and peace»). По итогам конференции была учреждена международная организация с этим названием. В 1990-х гг. она сменила название на «Религии за мир» (Religions for Peace) и в настоящее время является самой крупной межрелигиозной организацией. Штаб-квартира «Религий за мир» находится в здании ООН в Нью-Йорке². Как известно, конференция в Киото собрала сотни участников из раз-

¹ Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ (1991). Document of the Pontifical council for inter-religious dialogue. — URL: https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html

² Religions for peace USA. — URL: <https://rfpusa.org/>

ных частей мира, в том числе на мероприятии присутствовала делегация религиозных лидеров из СССР. Примечательно, что, как отмечает исследователь Дж. Гуино-варт-Педесколл, самыми распространёнными словами, употребляемыми спикерами на конференции, были «страх», «война» и «ядерная энергия» [Guinovart-Pedescoll, 2021: 226]. Замысел организаторов заключался в том, чтобы не только политические, но и религиозные лидеры были вовлечены в миротворчество на местном, региональном и глобальном уровнях. Межрелигиозное взаимодействие в рамках миротворческого диалога в качестве цели выдвигает гармонизацию межрелигиозных отношений, укрепление мира и стабильности.

Причём по мере развития взаимодействия в рамках миротворческого диалога всё большее внимание стало уделяться сотрудничеству последователей разных религий в социальной сфере. Так возник новый тип межрелигиозного диалога — *партнёрский*. Как отметил П. Книттер, такой «диалог начинается не со взгляда внутрь (*within*) религий, а скорее со взгляда за (*beyond*) них, на огонь человеческого и планетарного страдания, который жжёт всё вокруг нас» [Knitter, 1995: 80]. В рамках партнёрского диалога верующие могут сотрудничать в таких сферах, как помощь людям, попавшим в сложную жизненную ситуацию (бедным, больным, беженцам и пр.). Их внимание привлекают проблемы интеграции мигрантов, продвижение в обществе традиционных ценностей, совместная борьба за социальную справедливость, экологическая проблематика и проч. [Orton, 2016; Knitter, 2013].

Миротворческий диалог, особенно на уровне общения религиозных лидеров, не ставит таких задач, как обсуждение догматических представлений своей и другой религии для того, чтобы «понять» другого, встречу личностей в парадигме «Я» — «Ты», которая приводит к изменению внутреннего мира участников. Приведём выдерж-

ку из текста совместной декларации по итогам встречи Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и главы ДУМ Кавказа шейх-уль-ислама Аллашукюра Пашазаде, которая состоялась в столице Азербайджана в 2005 г.: «Эффективным ответом на вызовы времени становится межрелигиозный диалог представителей различных вероисповеданий. Он позволяет развенчивать мифы о наших религиях, совместно противостоять воинствующему секуляризму, псевдодуховности, человеческим порокам, отрыву общества от своих духовных и культурных корней... Мы благодарны правительствам наших стран за поддержку межрелигиозных инициатив и выражаем надежду, что следующий год позволит достичь серьёзных сдвигов в диалоге между традиционными религиями, цель которого — достижение мира между людьми, народами, цивилизациями»³.

Итак, в полемическом типе диалога речь идёт о спорах: чья вера истинна и «лучше»; в когнитивном — о знакомстве с другими религиями или даже о стремлении к их добросовестному изучению. В миротворческом и партнёрском диалоге в центре внимания находится не сопоставление разных религий как мировоззренческо-ценностных систем, а установление отношений между религиями как социальными институтами, то есть вопрос о том, как сделать отношения между верующими людьми, носителями этих разных мировоззрений, более гармоничными и созидательными [Мельник, 2020].

Современный межрелигиозный диалог: сотрудничество в социальной сфере и в сфере международных отношений

Точкой отсчёта современного этапа межрелигиозного диалога принято считать Всемирный парламент религий, который прошёл в Чикаго в 1893 г. [Mojaert, 2013: 195]. Главной характеристикой этого этапа называют стремление верующих

³ Совместная декларация Председателя Управления мусульман Кавказа Шейх-уль-ислама Аллашукюра Пашазаде и Патриарха Московского и всея Руси Алексия II // Официальный сайт Московской Патриархии. — 2005. — 15 сен. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/40248.html>

разных религий выстроить позитивные созидательные гармоничные взаимоотношения. Другая его особенность — интенсификация межрелигиозных контактов и их регулярный характер. Таким образом на сегодняшний день магистральным направлением развития межрелигиозных отношений является межрелигиозный диалог в его миротворческом и партнёрском аспектах. Обсуждение сравнительной богословской проблематики также имеет место, однако когнитивный диалог занимает периферийное положение. При этом многочисленные межрелигиозные конференции и проекты с участием религиозных лидеров и официальных представителей религиозных общин высокого уровня посвящены преимущественно социальной проблематике [Мельник, 2021].

На пространстве Евразии одной из авторитетных площадок межрелигиозного диалога является Съезд лидеров мировых и традиционных религий, который проводится в столице Казахстана. Мероприятие регулярно проводилось с 2003 г. при поддержке бывшего Президента страны Н.А. Назарбаева примерно раз в три года. Тематика дискуссий отражена в названиях съездов: «Религия, общество и международная безопасность» (2006); «Роль религиозных лидеров в построении мира, основанного на толерантности, взаимном уважении и сотрудничестве» (2009); «Мир и согласие как выбор человечества» (секции: Религия и женщина: духовные ценности и современные вызовы; Роль религиозных лидеров в достижении устойчивого развития; Религия и молодежь, Религия и мультикультурализм) (2012); «Диалог религиозных лидеров и политических деятелей во имя мира и развития» (2015); «Религиозные лидеры за безопасный мир» (2018)⁴.

Государство заинтересовано в проведении подобных межрелигиозных форумов, как минимум, по двум причинам. Во-первых, они позволяют регулировать «религиозный фактор» в политике и ис-

пользовать его в соответствии со своими интересами и целями. Как известно, религиозные объединения выполняют различные социальные функции, а религиозные лидеры, благодаря своему авторитету, могут оказывать влияние на настроения и поведение миллионов верующих людей. Дружеская уважительная встреча между религиозными лидерами, их твёрдая миротворческая позиция, выражение солидарности по различным социальным проблемам и лояльности государству выступают своеобразным примером для людей верующих. В этом контексте межрелигиозные саммиты могут вносить свой вклад в обеспечение благоприятного социального климата, добрососедство, укрепление гражданского согласия, разрешение конфликтов, профилактику сепаратизма и экстремизма.

Во-вторых, если говорить о международных межрелигиозных саммитах, их главная задача — продвижение позитивного имиджа страны. Так, упомянутый Съезд лидеров мировых и традиционных религий стал своеобразным брендом Казахстана. Встречи религиозных лидеров рассматриваются как прогрессивная деятельность, в этом контексте страна предстала как приверженец высоких гуманистических идеалов. Казахстан продемонстрировал, что он озабочен глобальными мировыми вызовами (социальными, политическими, экономическими, экологическими) и стремится вносить свой вклад в поиск совместных ответов на них и благополучие всего человечества.

Другой пример. В августе 2019 г. в немецком городке Линдау прошла X Ассамблея «Религий за мир». Секции Ассамблеи были посвящены следующим темам: «Продвижение позитивного мира»; «Предотвращение и трансформация насильственных конфликтов»; «Поддержка справедливых и гармоничных обществ»; «Содействие интегральному развитию человечества и Защита Земли (экологические проблемы)». Последняя из названных секций Ассам-

⁴ Более подробно см. официальный сайт Съезда лидеров мировых и традиционных религий. — URL: <http://www.religions-congress.org/>

блей проводилась в партнёрстве с ООН в контексте содействия религиозных общин реализации Целей устойчивого развития ООН (среди 17 целей — преодоление крайней бедности, достижение равенства между полами, обеспечение равного доступа к образованию, защита окружающей среды и пр.)⁵.

Борьба за справедливое мироустройство, основанное на пробуждённой «социальной совести», как и общественное служение, рассматривается в этом контексте как собственно религиозная деятельность и долг верующего человека⁶. Близка этой точке зрения позиция Константинопольского Патриарха Варфоломея, высказанная им на открытии X Ассамблеи «Религий за мир». По его мнению, все части нашего мира неразрывно связаны и влияют друг на друга не только на социальном, но и на онтологическом уровне: «не может быть никакой жертвы, какой-либо молитвы или какого-либо прославления Бога, если оно не включает весь космос». Патриарх Варфоломей сравнил целокупность космоса с симфоническим оркестром, в котором «каждый человек, каждое дерево и животное» не могут быть исключены и оказывают влияние на общую «великолепную гармонию» музыки. Он отметил, что «мистики всех традиций понимали эти простые истины». Он указал на параллели такого мировосприятия в западном и восточном христианстве, приведя в пример «кормившего медведей в северных лесах» Серафима Саровского и «обращавшегося к разным элементам Вселенной как к братьям и сестрам» Франциска Ассизского. По-

добное мироощущение, отметил Патриарх Варфоломей, можно найти в работах поэта и суфия Руми. По мнению Константинопольского Патриарха, «эти связи не просто эмоциональны; они глубоко духовны; они порождают чувство целостности и общности со всем Божьим творением, осознание идентичности со всем миром и сострадание к нему. Поэтому любовь к Богу, любовь к человеку и забота о мире и творении не могут быть разъединены. Хотя, действительно, может существовать иерархия приоритетов, между ними нет чёткого различия. Истина в том, что мы все — одна семья — люди и весь живой мир — и вместе мы все смотрим на Бога-Творца»⁷.

«Религия мира»

Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) назвал рассмотренную выше тенденцию развития межрелигиозного диалога, в соответствии с которой в центре внимания оказываются не богословские, а социальные проблемы, регноцентризмом (от лат. *regnum* — царство). В соответствии с этим подходом, пишет Й. Ратцингер, «больше нет нужды побуждать религии сближаться как в вероучении, так и в нравственном религиозном учении», но необходимо перестроить их в инструменты устройства «будущего «царства» всеобщего благоденствия»⁸.

Декларируемые задачи межрелигиозного диалога — мир, согласие, безопасность, стабильность, социальная справедливость, процветание, забота об окружающей среде — несомненно, не противоречат религиозным ценностям и явля-

⁵ Voices from Religions on Sustainable Development / Eds. Singh K., Clark J.S. — Berlin: German Federal Ministry for Economic Development and Cooperation, 2016. — URL: http://www.partner-religion-development.org/fileadmin/Dateien/Resources/Knowledge_Center/Voices_from_Religions_on_Sustainable_Development_April2017_3rd_edition.pdf

⁶ Самым известным примером такого рода в христианстве является «теология освобождения», которая возникла в Латинской Америке во второй половине прошлого века. Адепты «теологии освобождения» убеждены, что общественно полезная деятельность христиан (против нищеты, социальной несправедливости, угнетения в его различных формах) и их участие в политической жизни для достижения названных целей является богоугодным делом, исполнением евангельских идеалов. Теология освобождения как известно привела к появлению общественного движения, состоящего из приверженцев этой богословской концепции. См. Выжанов И. диак. Теология освобождения в Римско-Католической Церкви // Церковь и время. — 2003. — № 2. — С. 5–79.

⁷ Keynote Address by Ecumenical Patriarch Bartholomew at the 10th World Assembly of Religions for Peace // hyetert.org. — 2019. — 22 aug. — URL: <https://hyetert.org/2019/08/22/keynote-address-by-ecumenical-patriarch-bartholomew-at-the-10th-world-assembly-of-religions-for-peace/>

⁸ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. — Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 120.

ются востребованными. Вместе с тем важно учитывать, в каком мировоззренческом контексте, в рамках какого дискурса, руководствуясь какими принципами осуществляется межрелигиозное сотрудничество для достижения перечисленных целей. Думается, на современные межрелигиозные отношения на международном уровне немалое влияние оказывает так называемый «либеральный стандарт», который, в свою очередь, может вызывать заметный диссонанс с консервативным религиозным сознанием и ценностями. Для пояснения этого тезиса приведём конкретные примеры.

Одним из требований идеологии «либерального стандарта» является признание равенства и достоинства всех людей, толерантность, уважение многообразия, отказ от претензий на исключительность. Иногда принцип равенства экстраполируется и в сферу межрелигиозных отношений. Так, бывший Президент Казахстана Н.А. Назарбаев, выступая на II Съезде лидеров мировых и традиционных религий в Астане 2006 г., сказал: «Когда религиозные деятели совершенно серьёзно рассуждают о преимуществах одной религии над другой, то становится ясным, что конфликт закладывается изначально»⁹. 3 июня 2020 г. «Религии за мир Америка» выступили с заявлением в связи с убийством полицейскими при задержании афроамериканца Дж. Флойда¹⁰. Заявление начинается со слов: «Мы пишем вместе и в один голос как рядовые верующие и как религиозные и духовные лидеры, представляющие различные религиозные традиции Соединенных Штатов Америки». Далее, что показательное, идёт перечисление разных религий в алфавитном порядке. Очевидно, что использование подобной практики перечисления религий по алфавиту никак не отражает количественные

показатели или историко-культурную роль упомянутых религиозных общин в жизни США, но используется для демонстрации принципа «равенства», чтобы «никого не обидеть». Однако религии так или иначе настаивают на своей уникальности и исключительности, а верующие обычно убеждены, что именно «их» религия обладает преимуществом перед другими. В этом контексте важно отметить, что религиозные учения, как правило, возникали не «с нуля» — их основатели часто в явной или скрытой форме полемизировали с существующими традициями и позиционировали себя по отношению к ним как более совершенные. Иудаизм резко противопоставляет себя верованиям окружающих избранный народ язычников. Христианство предлагает свою интерпретацию событий и обетований, изложенных в книгах Танаха, который стал обозначаться как Ветхий Завет, считая себя его исполнением. Ислам претендует на то, что является наиболее полным, окончательным откровением, и даёт верную интерпретацию событий, изложенных в Библии, которая по мнению его последователей искажена иудеями и христианами [Ladouceur, 2017; Swamy, 2019; Kim, 2014]. Как отметил католический богослов Г. Вандельфейс, «ни одна из мировых религий не может признать «равноценности» всех религий, не повреждая, не уничтожая при этом саму себя в своих притязаниях»¹¹.

Что же может служить основой диалога между последователями различных вероисповеданий? Один из подходов к разработке концептуальных оснований миротворческого диалога был предложен в своё время католическим богословом Гансом Кюнгом (1928–2021) в рамках его проекта глобальной этики (global ethics). Г. Кюнгом попытался выявить совокупность мораль-

⁹ Выступление Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева на открытии Второго Съезда лидеров мировых и традиционных религий. 12 сентября 2006 года // Митрополичий округ в Республике Казахстан. — 2006. — 13 сен. — URL: <https://mitropolia.kz/news/president/213-vystuplenie-prezidenta-2006.html>

¹⁰ This Perilous Moment: A Statement from Religious Leaders and Communities on the Crisis of Racial Injustice and Inequity and the Current Protests // Religions for Peace. — 2020. — 3 jun. — URL: <https://rfp.org/this-perilous-moment-a-statement-from-religious-leaders-and-communities-on-the-crisis-of-racial-injustice-and-inequity-and-the-current-protests/>

¹¹ Waldenfels H. Religionstheologie // Lexikon der Religionen: Phänomene. Geschichte. Ideen. — Freiburg: Herder, 1992. — P. 558.

ных ценностей, общих для разных религий [Шохин, 2004; Авдеева, 2013; Swidler, Küng, 2021].

В контексте данного исследования в качестве примера реализации идей Г. Кюнга в рамках межрелигиозного диалога целесообразно рассмотреть принятую на Парламенте мировых религий (Parliament of the World's Religions) 1993 г. в Чикаго «Декларацию всемирного этоса» («Towards a Global Ethic: An Initial Declaration»). Декларация представляет собой итоговый документ названного межрелигиозного саммита, основным автором которого выступил Г. Кюнг. В этом документе системно излагается суть, основные идеи и идеалы предлагаемого Г. Кюнгом подхода. Немаловажно что декларация была принята в качестве итогового заявления Всемирного парламента религий, в котором приняли участие порядка восьми тысяч верующих разных религий со всех уголков земного шара. То есть в данном случае речь идёт не просто об отдельных идеях Г. Кюнга, а о его целостной концепции — в том её виде, с которой согласились верующие разных религий. Декларация содержит призыв к действию, она носит характер манифеста, что хорошо отражает замысел Г. Кюнга, который желал, чтобы «глобальная этика» имела практическое применение и приносила пользу.

Глобальная этика включает в себя четыре нравственных требования, которые соотносятся с заповедями библейского декалога, регламентирующими отношения между людьми. Г. Кюнг предлагает такую интерпретацию заповедей: «не убий — благоговей перед жизнью», «не укради — торгуй справедливо и честно», «не лги — говори и действуй правдиво», «не прелюбодействуй — уважайте и любите друг друга»¹².

С целью актуализации указанных заповедей для современного мира в декларации сформулированы четыре нравственные установки глобальной этики:

«приверженность культуре ненасилия и благоговение перед всеми формами жизни», «приверженность культуре солидарности и справедливого экономического порядка», «приверженность культуре толерантности и правдивости», «приверженность культуре равноправия и партнёрства между мужчинами и женщинами»¹³.

Вместе с тем, корреляция между самими заповедями Библии, как они понимаются в иудейской или христианской традиции, и их интерпретацией в рамках глобального этоса, весьма условна. Например, в Библии мы не находим полного запрета на лишение человека человеком жизни в духе «благоговения перед всеми формами жизни», как это обозначается в одном из принципов декларации [Olyan, 2019; Appleby, 2015]. Концепция «благоговения перед жизнью», как она представлена в декларации, очевидно, созвучна идеям А. Швейцера [Швейцер, 1992].

В Библии Бог благословлял некоторые войны, среди них — военные походы при завоевании земли Израиля под предводительством Иисуса Навина, в ходе которых уничтожались целые города, как все люди, так и животные (Нав. 5:16–6:20; 8:25–26; 10:34–35). Лишение жизни допускалось не только по отношению к «чужим», но и к «своим», если они нарушают заповеди (см. напр.: Числ. 15:32–36; 25:6–8). Если говорить о других религиях, то можно вспомнить основной сюжет, вокруг которого строится повествование Бхагавадгиты. Кришна, который считается воплощением Бога, наставляет терзаемого сомнениями воина Арджуну: он *должен* вступить в сражение, хотя в армии противника находятся его родственники и друзья. Мухаммед, основатель ислама, был не просто религиозным учителем, но совершил за свою жизнь девятнадцать военных походов [Родионов, 2003: 39]. Не вдаваясь в подробности, можно констатировать, что лишение человека человеком жизни не является абсолютным запретом во мно-

¹² Декларация Всемирного этоса / пер. Середкина Е.В. //anthropology.ru. —2007. — 1 апр. — URL: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa>

¹³ Там же.

гих религиях. Также, например, заповедь «не прелюбодействуй» ничего не говорит о «равенстве и партнёрстве полов» в том смысле, как она интерпретируется в глобальном этосе. То есть предложенная в декларации интерпретация заповедей во многом отражает влияние идеологии «либерального стандарта», выражая стремление к тому, чтобы мировой этос служил обеспечению социального мира и благополучия.

Продвижение принципов равенства и уважения многообразия находит выражение, в том числе, в практике совместных молитв. Так, перед началом заседаний X Ассамблеи «Религии за мир» каждое утро проводилась совместная 15-минутная «Мультирелигиозная молитва и медитация». Мероприятие открывалось демонстрацией на большом экране фотографий, иллюстрирующих проблемы современного мира (голодающие дети в Африке, мужчины с автоматами на войне, засуха и пр.). Демонстрация сопровождалась классической музыкой, которую исполняли несколько музыкантов, находящихся на сцене. Затем религиозный деятель, выбранный ведущим в этот день, возносил молитву о мире и благополучии.

В завершающий день работы Ассамблеи, перед пленарным заседанием, посвящённым проблемам экологии, мультирелигиозную молитву возглавил индеец Д. Ранкин, представитель «коренных верований» Канады. Он был одет в этнический наряд, на голове — убор с длинными перьями. После вступительных слов о важности заботы о «матери-Земле» он начал петь и бить в бубен. Присутствующих в зале он периодически просил поворачиваться и молиться по направлению четырёх сторон света, что все и делали. В это время ведущий под аккомпанемент бубна совершал свой обряд и возглашал молитвенные напевы. Во имя мира, защиты окружающей среды и уважения многообразия все присутствующие, по сути, приняли участие в этом обряде. Ещё век назад такая практика «совместной молитвы» показалась бы многим верующим, по крайней мере христианам, мусульманам, иудеям, неприемлемой; тогда как сейчас она часто

входит в программу межрелигиозных мероприятий.

Большое внимание «Религии за мир» уделяют гендерному равенству. В рамках X Ассамблеи прошла специальная секция «Женщины как миротворцы», модератором которой выступила епископ евангелической церкви Германии Петра Боссе-Хубе. В один из дней работы Ассамблеи «почётное право» возглавить мультирелигиозную молитву за мир было дано представительнице реформистского иудаизма из Великобритании, женщине-раввину; она была в кипе и молитвенном покрывале. Отметим, что в соответствии с программой X Ассамблеи «Религий за мир» перед утренней совместной мультирелигиозной молитвой последователям каждой из религий было выделено отдельное место для проведения молитв с единоверцами. Христиане разных конфессий приглашались утром молиться вместе в католическом соборе г. Линдау. Одну из таких молитв вели католический священник и протестантская женщина-пастор, которые по окончании богослужения, стоя рядом друг с другом, одновременно благословили (перекрестили) присутствующих. В заключительный день работы Ассамблеи проповедь католического священника после завершения межконфессиональной молитвы была посвящена молитве «Отче наш», главным образом толкованию четвертого прошения «Хлеб наш насущный даждь нам днесь». В христианстве традиционно считается, что этот стих кроме просьбы обо всем необходимом для жизни также может означать таинство евхаристии и приобщение к Иисусу Христу, который Сам назвал себя «хлебом живым, сошедшим с Небес» (Ин. 6:51). Однако католический священник не затрагивал тему Иисуса Христа как богочеловека и Спасителя мира. Он сказал, что в названной строчке молитвы содержится прошение о мире и благополучии, и он надеется, что каждый из участников Ассамблеи, независимо от вероисповедания, сможет принести этот «хлеб от Бога» в свою страну после возвращения из Линдау.

Одним из шести приоритетных направлений деятельности «Религий за мир» яв-

ляется Утверждение принципа свободы совести¹⁴. Примечательно, что новый генеральный секретарь «Религий за мир» Азза Карам в своей инаугурационной речи на X Ассамблее особое значение придала принципу религиозной свободы, уважения права каждого верить, как он считает нужным, а затем уже ценностям милосердия, сострадания и любви как основе для сотрудничества. Тем самым в качестве кредо участников межрелигиозных отношений был провозглашён своеобразный религиозный нейтралитет, «живи и дай жить другим»¹⁵.

Итак, можно говорить о постепенном складывании специфического ценностного и идеологического контекста, имеющего рамочное значение для современных форм межрелигиозного взаимодействия на международном уровне. Большое влияние на этот контекст оказывает «либеральный стандарт». «Религии за мир» здесь, конечно же, не единственная организация, подобные тенденции присутствуют в деятельности Парламента мировых религий (Parliament of the World's Religions) и во многих других межрелигиозных проектах. Этот формирующийся стандарт можно условно охарактеризовать как «религию мира». В данном случае религии не просто выступают за мир, но мир (понимаемый не только как отсутствие войны, но в более широком смысле — как благополучие, процветание) становится некоторой имеющей первостепенное значение ценностью. Тем самым к сотрудничеству в рамках межрелигиозного диалога приглашаются все религии — как самые древние, так и более молодые, как мировые, так и национальные, как самые крупные, так и малочисленные. Причём имеет место тенденция не выделять ни одну из них, но уважать каждую из них и концентрироваться на «общем деле», независимо от степени влияния той или иной религии и того вклада,

который она вносит. При этом ряд авторов подчёркивают, что «религию мира» не следует отождествлять с синкретизмом, представлением об эквивалентности разных религий [Chaturvedi, 2016; Varua, 2015]. Богословская специфика той или иной религиозной традиции в данном случае выносится за скобки, так как акцент делается на совместной деятельности в социальной сфере. По итогам межрелигиозных форумов зачастую принимаются совместные заявления. В связи с этим выделить и специализировать какой-то особый вклад разных религий проблематично — все выступают за мир, за защиту окружающей среды, взаимное уважение при этом, как правило, апеллируя к сакральным текстам и ценностям своей традиции.

Таким образом то, во человек верит, каких ценностей придерживается, в «религии мира» не определяет его поведение в ходе межрелигиозного взаимодействия. Главное — это уважение принципов равенства, свободы, толерантности, уважения различий и меньшинств, а также готовность к сотрудничеству вместе с братьями и сёстрами из других религий во имя всеобщего благоденствия.

В рамках складывающейся таким образом новой «религии мира» появляются не только специфические практики, — такие, как совместные молитвы; здесь также возникают новые моральные императивы. Так, в ходе одного из заседаний X Ассамблеи «Религий за мир» участников просили хором зачитать «заявление о приверженности мультирелигиозному сотрудничеству». При этом отдельно проговаривалось, что они уважают других и руководствуются в данном случае собственными религиозными убеждениями.

Замысел «религии мира» наглядно воплощён в проекте культового сооружения под названием «Дом Единого» (House of One), первый камень которого был залож-

¹⁴ Religions for peace.— URL: www.rfp.org

¹⁵ Ещё одним косвенным свидетельством доминирования принципа религиозной свободы являются особенности питания на Ассамблее. На совместных трапезах на столах было мясо и пиво. То есть организаторы на первое место поставили не чувства, например, мусульман и индусов, соседи которых за столом пили алкоголь, а принцип религиозной свободы, в соответствии с которым диетарные предпочтения — это личное дело, каждый человек волен поступать как ему угодно и не навязывать своих взглядов другим.

жен 27 мая 2021 г. в историческом центре Берлина на площади Петриплац. Планируется, что в этом здании под одной крышей разместятся действующие протестантский храм, мечеть и синагога¹⁶. Инициаторами строительства этого культового сооружения выступили христианская (лютеранская), исламская и иудейская общины Берлина. «Дом Единого» возводится на пожертвования, однако идею строительства поддерживает немецкое Федеральное министерство внутренних дел и родины, а также другие структуры¹⁷.

Формирование того, что было обозначено как «религия мира», является лишь одной, хотя и очень заметной, тенденцией развития межрелигиозного диалога на международном уровне. Стремление верующих разных религий к сотрудничеству во имя мира и решения социальных и экологических проблем, несомненно, может только всячески приветствоваться и поощряться. Проблема заключается в том, что в рамках «религии мира» межрелигиозное взаимодействие во имя общего благополучия принимает такие формы и основывается на таких установках, которые неприемлемы для многих верующих. Ярким примером такой практики, к которой многие верующие относятся с настороженностью, являются совместные молитвы [Catalbaş, Çetinkaya, 2015].

Очевидно, что молиться вместе, например, о благоприятном состоянии окружающей среды, является дополнительной опцией по отношению к конкретной работе в этой сфере (воспитание экологического сознания, продвижение экологической этики, участие верующих в конкретных экологических проектах) [Palmer, McShane, Sandler, 2014; Schalkwyk, 2013; Hartman, 2018]. Однако в рамках «религии мира» мультирелигиозные молитвы позициони-

руются как одна из неотъемлемых составляющих взаимодействия верующих в этой области, и они прочно вошли в повестку ряда крупнейших межрелигиозных саммитов.

Отторжение у многих верующих может вызывать и характерная для религии мира индифферентность к доктринальным вопросам и признание равенства. Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) писал: «представление о конечной эквивалентности всех религий преподносится ныне как заповедь толерантности и уважения к другому»¹⁸; вместе с тем, христианин «обязан противостоять подобной идеологии равенства»¹⁹, он не должен отказываться от «дерзости» утверждать, что ему во Христе явлена высшая истина.

В связи с вышеизложенным может возникнуть закономерный вопрос: существует ли какая-то альтернатива «религии мира» как складывающемуся стандарту межрелигиозных отношений на международном уровне, и может ли что-то предложить Россия, руководствуясь своим опытом этноконфессиональных отношений?

В 1982 г. в Москве прошла Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». По итогам этого крупного межрелигиозного саммита было принято совместное заявление, в котором, среди прочего, говорилось: «Мы не стремимся к слиянию наших мировоззрений. Наши точки зрения на реальность остаются отличными друг от друга. Мы бескомпромиссно придерживаемся наших различных религиозных убеждений. Несмотря на эти различия, мы можем совместно утверждать то многое, что дорого всем нам»²⁰. Этот принцип лежит в основе практики межрелигиозного диалога в нашей стране и сегодня. Здесь наблюдается стремление не

¹⁶ Юферева Е. В Берлине заложили экуменическую церковь «Дом Единого» // Союз православных журналистов. — 2021. — 27 мая. — URL: <https://spzh.news/ru/news/80224-v-berline-zalozhili-ekumenicheskuyu-cerkov-y-dom-jedinogo>

¹⁷ House of One. — 2021. — URL: <https://house-of-one.org/en/sponsors>

¹⁸ Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии. — Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — С. 163.

¹⁹ Там же.

²⁰ Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», Москва, 10–14 мая 1982 г.: Итог. документы. — Москва: Новости, 1982. — 32 с.

вторгаться в сакральную сферу, и при этом уважать уникальную религиозную идентичность и религиозно-культурные традиции друг друга, ценить добрососедство и сотрудничать в сферах, представляющих общий интерес.

Заключение

Итак, анализ ведущих тенденций развития современного межрелигиозного диалога показал, что под влиянием «либерального стандарта» и при содействии ведущих философов и учёных XX–XXI вв. постепенно сложилась и набирает силу новая его форма, которая может быть обозначена как «религия мира». Помимо соединения пар-

тнёрского и миротворческого диалога, она нередко объединяет богослужебные практики в том формате, который не устраивает более консервативных его участников. Наряду с этим опыт России демонстрирует возможности иного подхода к проблеме межрелигиозного сотрудничества, которая блокирует навязывание обязательной «стыковки» верующих в процессе отправления культа. Полагаю, что продвижение такого подхода к межрелигиозному диалогу, отказ от тенденций неоправданной либерализации с сохранением позитивного содержания партнёрства и миротворчества были бы с одобрением и поддержкой восприняты многими последователями разных религий по всему миру.

Список литературы:

- Авдеева И.А. Перспективы глобального этоса // Социально-экономические явления и процессы. — 2013. — № 7. — С. 164–167.
- Мельник С. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2018. — Т. 36, № 4. — С. 87–118. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118>
- Мельник С.В. Классификация типов межрелигиозного диалога // Коммуникология. — 2020. — Т. 8, № 2. — С. 25–51. <https://doi.org/10.21453/2311-3065-2020-8-2-25-51>
- Мельник С.В. Периодизация истории межрелигиозного диалога на современном этапе // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2021. — № 96. — С. 95–118. <https://doi.org/10.15382/stur1202196.95-118>
- Родионов М.А. Ислам классический. — Санкт-Петербург.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. — 218 с.
- Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — Москва: Прогресс, 1992. — 576 с.
- Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. — 2004. — № 10. — С. 65–73.
- Appleby R.S. Religious Violence: The Strong, the Weak, and the Pathological // The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding. — Oxford: Oxford University Press, 2015. — Pp. 32–58. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199731640.013.0002>
- Barua A. Hick and Radhakrishnan on Religious Diversity: Back to the Kantian Noumenon // Sophia. — 2015. — Vol. 54, № 2. — Pp. 181–200. <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0459-z>
- de Béthune OSB P. Monastic Inter-Religious Dialogue // The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. — Chichester: Wiley Blackwell, 2013. — Pp. 34–50. <https://doi.org/10.1002/9781118529911.ch3>
- Çatalbaş R., Çetinkaya K. Interreligious dialogue in the views of Turkish historians of religions // HTS Theologies Studies / Theological Studies. — 2015. — Vol. 71, № 3. — a2896. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2896>
- Chaturvedi V. Philosophical Implications of Religious Pluralism // Journal of Indian Council of Philosophical Research. — 2016. — Vol. 33, № 1. — Pp. 43–59. <https://doi.org/10.1007/s40961-015-0040-8>
- Clooney F.X.S.J. Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue // The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. — Chichester: Wiley Blackwell, 2013. — Pp. 51–63. <https://doi.org/10.1002/9781118529911.ch4>

- Guinovart-Pedescoll J.-O. When Fear becomes Peace // *Talking Dialogue*. — Berlin; Boston: De Gruyter, 2021. — Pp. 203–230. <https://doi.org/10.1515/9783110529173-008>
- Hartman L. That All May Flourish: Comparative Religious Environmental Ethics Vol. 1. — New York: Oxford University Press, 2018. — xi, 312 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190456023.001.0001>
- Kim S.C. How could we get over the monotheistic paradigm for the interreligious dialogue? // *Journal of Interreligious Studies*. — 2014. — № 13. — Pp. 20–33.
- Knitter P.F. Inter-Religious Dialogue and Social Action // *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. — Chichester: Wiley Blackwell, 2013. — Pp. 133–148. <https://doi.org/10.1002/9781118529911.ch9>
- Knitter P.F. One earth many religions : multifaith dialogue and global responsibility. — Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995. — xiv, 218 p.
- Ladouceur P. Religious Diversity in Modern Orthodox Thought // *Religions*. — 2017. — Vol. 8, № 5. — P. 77. <https://doi.org/10.3390/rel8050077>
- Moyaert M. Interreligious Dialogue // *Understanding Inter-religious Relations*. — Oxford: Oxford University press, 2013. — Pp. 193–217.
- Olyan S.M. Violent Rituals of the Hebrew Bible. — Oxford: Oxford University Press, 2019. — 168 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190681906.001.0001>
- Orton A. Interfaith dialogue: seven key questions for theory, policy and practice // *Religion, State and Society*. — 2016. — Vol. 44, № 4. — Pp. 349–365. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1242886>
- Palmer C., McShane K., Sandler R. Environmental Ethics // *Annual Review of Environment and Resources*. — 2014. — Vol. 39, № 1. — Pp. 419–442. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-121112-094434>
- Schalkwyk A. van. A place where we all stand together: The new creation story as opportunity and imperative for interreligious dialogue // *Theology*. — 2013. — Vol. 116, № 1. — P. 43–46. <https://doi.org/10.1177/0040571X12461230>
- Swamy M. Revisiting the Antecedents of Interreligious Dialogue // *The Ecumenical Review*. — 2019. — Vol. 71, № 5. — P. 719–738. <https://doi.org/10.1111/erev.12475>
- Swidler L. The “Dialogue of Civilizations” at the Tipping Point: The “Dialogosphere” // *Journal of Ecumenical Studies*. — 2015. — Vol. 50, № 1. — Pp. 3–17. <https://doi.org/10.1353/ecu.2015.0004>
- Swidler L., Küng H. How the Idea of a “Global Ethic” Arose—And a Catholic Christian’s Reading of the Qur’ānic Basis for It // *Journal of Ecumenical Studies*. — 2021. — Vol. 56, № 2. — Pp. 275–299. <https://doi.org/10.1353/ecu.2021.0018>

References:

- Appleby, R. S. (2015) ‘Religious Violence: The Strong, the Weak, and the Pathological’, in *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*. Oxford: Oxford University Press, pp. 32–58. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199731640.013.0002>
- Avdeyeva, I. A. (2013) ‘Prospects of Global Ethos’, *Social-economic phenomena and processes*, (7), pp. 164–167. (In Russian).
- Barua, A. (2015) ‘Hick and Radhakrishnan on Religious Diversity: Back to the Kantian Noumenon’, *Sophia*, 54(2), pp. 181–200. <https://doi.org/10.1007/s11841-015-0459-z>
- de Béthune OSB, P. (2013) ‘Monastic Inter-Religious Dialogue’, in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: Wiley Blackwell, pp. 34–50. <https://doi.org/10.1002/9781118529911.ch3>
- Çatalbaş, R. and Çetinkaya, K. (2015) ‘Interreligious dialogue in the views of Turkish historians of religions’, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 71(3), p. a2896. <https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2896>
- Chaturvedi, V. (2016) ‘Philosophical Implications of Religious Pluralism’, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 33(1), pp. 43–59. <https://doi.org/10.1007/s40961-015-0040-8>
- Clooney, F. X. S. J. (2013) ‘Comparative Theology and Inter-Religious Dialogue’, in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: Wiley Blackwell, pp. 51–63. <https://doi.org/10.1002/9781118529911.ch4>
- Guinovart-Pedescoll, J.-O. (2021) ‘When Fear becomes Peace’, in *Talking Dialogue*. Berlin; Boston: De Gruyter, pp. 203–230. <https://doi.org/10.1515/9783110529173-008>

- Hartman, L. (2018) *That All May Flourish: Comparative Religious Environmental Ethics. Vol. 1*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190456023.001.0001>
- Kim, S. C. (2014) 'How could we get over the monotheistic paradigm for the interreligious dialogue?', *Journal of Interreligious Studies*, (13), pp. 20–33.
- Knitter, P. F. (1995) *One earth many religions: multifaith dialogue and global responsibility*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Knitter, P. F. (2013) 'Inter-Religious Dialogue and Social Action', in *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Chichester: Wiley Blackwell, pp. 133–148. <https://doi.org/10.1002/9781118529911.ch9>
- Ladouceur, P. (2017) 'Religious Diversity in Modern Orthodox Thought', *Religions*, 8(5), p. 77. <https://doi.org/10.3390/rel8050077>
- Melnik, S. (2018) 'A Typology of Interreligious Dialogue: Analysis of Existing Approaches', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 36(4), pp. 87–118. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118>
- Melnik, S. (2021) 'Periodization of the history of interreligious dialogue at the modern stage', *St. Tikhons' University Review*, 96, pp. 95–118. (In Russian). <https://doi.org/10.15382/sturl202196.95-118>
- Melnik, S. V. (2020) 'Classification of Types of Interreligious Dialogue', *Communicology*, 8(2), pp. 25–51. (In Russian). <https://doi.org/10.21453/2311-3065-2020-8-2-25-51>
- Moyaert, M. (2013) 'Interreligious Dialogue', in *Understanding Inter-religious Relations*. Oxford: Oxford University press, pp. 193–217.
- Olyan, S. M. (2019) *Violent Rituals of the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190681906.001.0001>
- Orton, A. (2016) 'Interfaith dialogue: seven key questions for theory, policy and practice', *Religion, State and Society*, 44(4), pp. 349–365. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1242886>
- Palmer, C., McShane, K. and Sandler, R. (2014) 'Environmental Ethics', *Annual Review of Environment and Resources*, 39(1), pp. 419–442. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-121112-094434>
- Rodionov, M. A. (2003) *Islam klassicheskiy [Islam Classical]*. Saint Petersburg: Azbuka-klassika Publ.; Peterburgskoye Vostokovedeniye. (In Russian).
- Schalkwyk, A. van (2013) 'A place where we all stand together: The new creation story as opportunity and imperative for interreligious dialogue', *Theology*, 116(1), pp. 43–46. <https://doi.org/10.1177/0040571X12461230>
- Schweitzer, A. (1992) *Blagogoveniye pered zhizn'yu [Ehrfurcht vor dem Leben]*. Moscow: Progress Publ. (In Russian).
- Shokhin, V. K. (2004) 'Hans Kung and Global Ethos', *Voprosy Filosofii*, (10), pp. 65–73. (In Russian).
- Swamy, M. (2019) 'Revisiting the Antecedents of Interreligious Dialogue', *The Ecumenical Review*, 71(5), pp. 719–738. <https://doi.org/10.1111/erev.12475>
- Swidler, L. (2015) 'The "Dialogue of Civilizations" at the Tipping Point: The "Dialogosphere"', *Journal of Ecumenical Studies*, 50(1), pp. 3–17. <https://doi.org/10.1353/ecu.2015.0004>
- Swidler, L. and Küng, H. (2021) 'How the Idea of a "Global Ethic" Arose—And a Catholic Christian's Reading of the Qur'ānic Basis for It', *Journal of Ecumenical Studies*, 56(2), pp. 275–299. <https://doi.org/10.1353/ecu.2021.0018>

Информация об авторе

Сергей Владиславович Мельник — кандидат философских наук, заведующий отделом философии Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук, Российской Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр., 51/21; старший научный сотрудник Центра межрелигиозного диалога Болгарской исламской академии; доцент Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Sergey V. Melnik — PhD in Philosophy, Head of the Philosophy Department, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Science (ISIS RAS), 51/21 Nakhimovsky Prospekt, Moscow, 117418, Russian Federation; senior Research Fellow, Center for Interreligious Dialogue, Bolgar Islamic Academy; lecturer, Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies, Moscow. (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 17.01.2022; одобрена после рецензирования 02.03.2022; принята к публикации 10.03.2022.

The article was submitted 17.01.2022; approved after reviewing 02.03.2022; accepted for publication 10.03.2022.

«ЕСТЕСТВЕННОЕ СООБЩЕСТВО ИНТЕРЕСОВ И СИМПАТИЙ»: РОССИЯ И АМЕРИКА В XIX В.

Сергей Михайлович Плеханов

Йоркский университет, Торонто, Канада
splekhan@yorku.ca <https://orcid.org/0000-0003-0928-7645>



Аннотация. Статья представляет собой краткий обзор истории российско-американских отношений с конца XVIII до конца XIX вв., главная цель которого — прояснить вопрос, почему глубокие противоречия между идеологическими основами двух государств, самодержавной империи и демократической республики, не мешали существованию дружественных, почти союзнических отношений между двумя странами на протяжении более века. Анализ ключевых событий, определявших становление и развитие российско-американского межкультурного взаимодействия — таких, как борьба США за независимость, наполеоновские войны, Крымская война,

Гражданская война в США — позволяет выявить логику и мотивы их длительного сотрудничества в различных областях. С позиций философии культуры прослежены конкретные условия, в которых прагматические мотивы долгое время перекрывали идеологические расхождения, что позволило двум странам осуществлять продуктивное взаимодействие в сфере внешней политики. Кажущаяся парадоксальность того обстоятельства, что самодержавная Россия реально помогла американской республике — государству, сам факт образования которого был отрицанием идеологических основ российского строя, — выжить, вырасти, преодолеть внутренний раскол и подняться до статуса мировой державы, объясняется спецификой конфигурации национальных интересов России и США в данный период. Географическая дистанция между двумя странами долгое время исключала геополитические конфликты между ними, тогда как роль и место России в соперничестве между великими державами Европы соответствовали геополитическим интересам США, стремившихся вытеснить европейские державы из Западного полушария. В отличие от западноевропейских колониальных держав, Россия не препятствовала стремлению США к гегемонии на американском континенте, а США не препятствовали территориальной экспансии России в Евразии. Геополитическое сотрудничество подкреплялось взаимным интересом в развитии торговли. При этом ни Россия, ни США не превращали подспудный идеологический конфликт между ними в препятствие для продолжения сотрудничества, пока сочетание внутривнутриполитических и международных факторов не вызвало трения между национальными интересами двух стран и одновременное обострение идеологического конфликта. Предлагаемое тематическое исследование вносит вклад в

изучение проблематики роли идеологии в международных отношениях. Оно проливает свет на механизмы культуры, блокирующие идеологические конфликты вопреки прямолинейной логике их развёртывания.

Ключевые слова: российско-американские отношения, национальные интересы, идеология, геополитика, международная торговля, независимость Америки, Русская Америка, Гражданская война в США, Аляска

Для цитирования: Плеханов С.М. «Естественное сообщество интересов и симпатий»: Россия и Америка в XIX в. // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 77–106. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-77-106>

Philosophical essay

A NATURAL COMMUNITY OF INTERESTS AND SYMPATHIES: RUSSIA AND AMERICA IN THE 19TH CENTURY

Serguei M Plekhanov

York University, Toronto, Canada
splekhan@yorku.ca

<https://orcid.org/0000-0003-0928-7645>

Abstract. This brief review of the first century of Russian-American relations seeks to explain why the profound conflict between the ideological foundations of the two states — an autocratic empire and a democratic republic — did not hamper the relations between them for a long time. Focusing on such events as the American War of Independence, Napoleonic Wars, the Crimean War, and the American Civil War, the study, informed by neoclassical realism and philosophy of culture, discusses the logic of political and sociocultural interactions between the two states over a period shaped by great historical upheavals and social transformations. Autocratic Russia despite its ideological basis welcomed the birth of the American republic, helped it to survive, grow, overcome its internal divisions, and rise to a world power status. This seeming paradox is explained primarily by the historical-specific configuration of the national interests of Russia and the USA. The geographical distance between the two countries precluded geopolitical conflicts between them, while Russia's role in the rivalries between the great powers of Europe corresponded to the geopolitical interests of the USA. Unlike West European powers, Russia did not object to the US drive for hegemony on the American continent, and neither did the US obstruct Russia's territorial expansion in Eurasia. Geopolitical cooperation was reinforced by the mutual interest in trade. The congruence between the two countries' national interests was discovered during the American War of Independence and continued to exist until the early 20th century. The ruling elites on both sides kept the inherent ideological conflict between Russia and America from undermining the two nations' cooperation. In times of liberal reforms in Russia, regarded in the US as proof of the universality of American ideas, the ideological conflict seemed to wane, but Russian-American cooperation continued even under more repressive Russian regimes. The situation changed when a combination of international and domestic factors caused frictions between their national interests and spurred their ideological conflict. The two countries' expansionist drives in the North Pacific region made them rivals in the struggle for regional influence. Meanwhile, turbulent changes in American society in the late 19th – early 20th centuries generated an intensive reaffirmation of the American national creed. The new ideologization of America targeted Russian crisis-stricken tsarism as a system opposed to democratic values. American public opinion shifted from friendship with Russian tsars to advocacy of Russian freedom. This case study contributes insights into the historical evolution of Russian-American relations and the general problem of the role of ideology in international relations.

Keywords: Russian-American relations, national interest, geopolitics, ideology, international trade, American Independence, Russian America, American Civil War, Alaska

For citation: Plekhanov, S.M. (2022) 'A Natural Community of Interests and Sympathies: Russia and America in the 19th Century', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 77–106. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-77-106>

В настоящее время, когда отношения между Россией и США ухудшились до предела, в обеих странах бытует мнение, что это ухудшение представляет собой возврат к некоему естественному состоянию. В качестве иллюстрации можно привести следующее характерное утверждение американского публициста: «Враждебное отношение к России — старейшая традиция внешней политики США, и это потому, что, кроме конфликтов между интересами, которые обычно возникают между очень крупными государствами, есть ещё идейный конфликт, который веками настраивал американцев против России, конфликт, от исхода которого зависели судьбы мира... В наше время мы иногда представляем конфликт Америки с Россией как феномен Холодной войны. На самом деле этот конфликт вечен. Это — борьба демократии против царизма, хотя в течение какого-то времени царизм называл себя коммунизмом».¹ В грохоте информационных войн, лишаящих людей способности думать, многим, возможно, покажется вполне вероятным, что отношения между США и Россией действительно всегда были в той или иной мере враждебными, и причина тому — извечный конфликт не только между интересами двух держав, но и между их фундаментальными принципами. Взаимодействие между идеологией и интересами во внешней политике может иметь самые различные формы, и хорошо известно: когда конфликт между интересами сочетается с идеологическим конфликтом, они усиливают друг друга, порождая рост напряжённости между противостоящими сторонами, приводя к

разрыву сложившихся связей, а в крайних ситуациях — к вооружённым столкновениям. В истории российско-американских отношений такая динамика действительно наблюдалась в период Первой холодной войны. Что касается более продолжительного периода отношений между демократической Америкой и царской Россией, то ознакомление с ним не оставляет камня на камне от тезиса о «вечной враждебности». В действительности одна из старейших традиций американской внешней политики — сотрудничество, партнёрство с Россией, которое существовало со времени образования США и до начала XX в., опираясь на *совпадение* их интересов при отсутствии сколько-нибудь значительных конфликтов между ними. В 1862 г. российский министр иностранных дел А.М. Горчаков охарактеризовал отношения между двумя странами как «естественное сообщество интересов и симпатий». Слово «естественное» было употреблено здесь не случайно. Сообщество возникло как бы само собой, повинувшись неким законам природы. В течение полутора веков геополитическая обстановка в мире неизменно складывалась так, что стимулировала сближение России и США. Руководствуясь собственными интересами, самодержавная Россия реально помогла американской республике выжить, вырасти, преодолеть внутренний раскол и подняться до уровня мировой державы. Такое постоянство российской политики создавало в представлениях американцев преимущественно позитивный образ России, а во внешней политике США заложило долговременную традицию сотрудничества с ней. Эта тра-

¹ Berman P. Anti-Russia. Liberty and servitude in a new philo-czarist age // *The Tablet*. — 2017. — 11 Jan. — URL: <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/221507/why-we-fight-russia>

диция сохранялась несмотря на то, что на протяжении всего периода «сообщества интересов и симпатий» в американском обществе и в политическом классе достаточно громко звучали голоса, осуждавшие российские порядки и внешнюю политику, требовавшие проведения жёсткого курса в отношении России в соответствии с естественным и непримиримым конфликтом демократии и самодержавия. Противоречия между идеологическими основами двух государств были очевидны для обеих сторон. Однако, за редкими исключениями, американское правительство не считало нужным превращать эти противоречия в предмет межгосударственных споров или взаимной критики. Такой же была позиция и правящих кругов России. Предлагаемый краткий обзор истории этого этапа российско-американских отношений проливает свет на истоки и причины столь долгого и устойчивого опыта сотрудничества между двумя странами.

В работе над данной статьей автор опирался на исследования российских и американских авторов и документальные материалы. В корпусе научных работ по истории отношений между США и царской Россией особое место занимают книги Н.Н. Болховитинова [Болховитинов, 1966, 1975, 1990] и историка из Канзасского университета Н. Сола [Saul, 1991, 1996]. Опираясь на огромную документальную базу, эти ученые создали поистине энциклопедические многотомные труды. Среди опубликованных в XX в. и в последние десятилетия американских исследований по отдельным периодам и аспектам данной тематики

богатый материал содержат работы историков [Малкин, 1939; Golder, 1926; Mazour, 1945; Bailey, 1950; Williams, 1952; Laserson, 1962; Cohen, 1963; Crosby, 1965; Nichols, 1967; Gaddis, 1990; Griffiths and Munro, 2020]. Вопросы российско-американских отношений досоветского времени привлекли внимание нового поколения российских историков, работы которых были использованы при подготовке предлагаемого исследования² [Курилла, 2005; Журавлева, 2012; Павловская. 1998; Иллерицкий, 2014; Grinev, 2010; Гарусова, 2001; Селезнев, 2002, Беляков 2015]. Документальной базой исследования служили сборник документов по периоду становления российско-американских отношений в 1765–1815 гг., Полное собрание законов Российской Империи, Архив внешней политики США при американском госдепартаменте³, сборник документов по внешней политике США под редакцией Эндрю Басевича [Bacevich, 2018], архивные публикации В.Н. Козловского⁴ и Н. Ханса [Hans, 1953].

Начало

Российско-американские отношения родились как *торговые связи*, которые установились в конце XVII в. после указа Петра I о легализации импорта табака в Россию, были обоюдодовыгодными и успешно развивались ещё до образования США как одна из частей *российско-английской* торговли. Это обстоятельство заложило долговременный «британский» контекст российско-американских отношений, когда ключевыми факторами их развития слу-

² Курилла, И. Россия и Америка в XIX веке: от сотрудничества к отчуждению // PostNauka.ru. — 2018. — 27 окт. — URL: <https://postnauka.ru/longreads/89794> ; Журавлева В.И. Общее прошлое русских и американцев: курс лекций. — Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 2021. — 618 с.; Нечипорук В.Д. Во имя нигилизма. Американское общество друзей русской свободы и русская революционная эмиграция (1830–1930 годы). — Санкт-Петербург: Нестор-История, 2018. — 288 с.; Оленников В.В. Вклад внешней политики Российской империи в победу Северо-Американских Соединенных Штатов в Войне за независимость 1775–1783 годов. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет, Факультет международных отношений, 2019. — URL: <https://nauchkor.ru/pubs/vklad-vneshney-politiki-rossiyskoy-imperii-v-pobedu-severo-amerikanskih-soedinennyh-shtatov-v-voynye-za-nezavisimost-1775-1783-godov-5c86bf007966e10554bb8757>

³ Россия и США: становление отношений, 1755–1815. — Москва: Наука, 1980. — 752 с.; Собрание (1649–1825): Том 37 (1820–1821) // Полное собрание законов Российской империи. — URL: http://nlr.ru/e-res/law_r/search.php ; Historical Documents, Foreign Relations of the United States // Office of the Historian, US Department of State. — URL: <https://history.state.gov/historicaldocuments>

⁴ Козловский, В.М. Император Александр I и Джефферсон. По архивным данным // Русская мысль. 1910. Книга X. — С. 79–95. — URL: <https://viewer.rusneb.ru/ru/rl60000304549?page=15&rotate=0&theme=white>

жили политика Великобритании и реакции на эту политику русских и американцев.

Российско-английские отношения, установленные в XVI в., носили в течение двух веков преимущественно позитивный характер. Во второй половине XVIII в. два государства вели переговоры о заключении союзного договора. Великобритания рассчитывала опереться на Россию в своём соперничестве с Францией. Россия соглашалась на союз только при условии принятия Великобританией обязательства воевать на стороне России в её войнах с Турцией. Но Лондон, встревоженный русской экспансией в направлении Средиземноморья, уже начал рассматривать Османскую империю в качестве противовеса и такое обязательство брать отказывался.

К тому времени, когда в Северной Америке разразился конфликт между английскими колониями и правительством короля Георга III, в российско-английских отношениях наступило охлаждение. Ни та, ни другая сторона не была готова пойти навстречу другой стороне, не получив весомых уступок взамен — уступок, которые другая сторона делать отказывалась.

Военная кампания англичан против восставших американцев, начатая в 1774 г., терпела неудачи, и король Георг обратился к Екатерине II с просьбой прислать на помощь британской армии двадцатитысячное русское войско, обещая заплатить за помощь серебром и островом Менорка, расположенным неподалёку от Гибралтара и незадолго до этого отобранном у Испании. Не дожидаясь ответа Екатерины, англичане начали распространять слухи о том, что русские казаки вот-вот высадятся в Америке. Вполне возможно, что, согласись Екатерина проявить монархическую солидарность с Георгом, который в своих просьбах к царице проводил аналогию между американским мятежом и недавно разгромленным восстанием Пугачева, американскую революцию ожидал бы трагический конец: прибытие российских войск увеличило бы численность королевских сил в Америке в полтора раза, не говоря уже о повышении их качества.

Но Екатерина ответила Георгу вежливым отказом. Она выразила сочувствие

королю, столкнувшемуся в Северной Америке со столь дерзким вызовом его власти, заверила его в своей «дружбе и преданности», но привела весьма серьёзные аргументы против вмешательства России в англо-американский конфликт. Во-первых, ввиду сложных отношений России с соседями — Турцией, Польшей и Швецией — отправка значительного воинского контингента в Америку была бы для России слишком рискованным шагом. Во-вторых, участие России в англо-американском конфликте могло бы втянуть в него и другие великие державы, и тогда конфликт в Америке распространился бы на Европу, как это произошло с началом Семилетней войны 1756–1763 гг. В-третьих, русская армия «устала» в ходе недавней войны с Турцией. Несмотря на полученный отказ, король Георг не терял надежды и до конца 1779 г. ещё дважды просил Екатерину о военной помощи против американцев, но тщетно: Россия сохраняла позицию нейтралитета в Войне за независимость США, а нейтралитет России работал на США, как это прекрасно понимали американские лидеры.

В 1778 г. Соединённые Штаты признала Франция, невзирая на очевидный идеологический вызов американской демократии французскому абсолютизму. Франция и США заключили против Великобритании союз, к которому позднее присоединилась Испания. Война американцев за независимость стала одним из фронтов вооружённого конфликта между тремя европейскими государствами. Россия по-прежнему держалась нейтралитета, но вскоре конфликт стал наносить ущерб российским экономическим интересам в результате интенсивного каперства всех воюющих сторон, включая американцев, на морских путях международной торговли. Ответом Екатерины стала адресованная Великобритании, Франции и Испании Декларация о вооружённом нейтралитете от 28 февраля 1780 г. Россия провозгласила международные правила обеспечения безопасности торговли нейтральных стран во время войн. Екатерина заявила, что находит основания для своей инициативы «в первобытном праве народов, которого всякая нация может справедливо требовать для

себя» и что «державы воюющие не могут их отменить, не нарушив законов нейтралитета и не отречьшись от правил, формально принятых ими в разных трактатах и публичных обязательствах»⁵. В целях реализации этих правил российские эскадры были отправлены в крейсерское плавание в Атлантику, Арктику и Средиземное море.

Инициатива России вызвала гневную реакцию в Лондоне, где некоторые политики потребовали разрыва дипломатических отношений с Россией и даже объявления ей войны. Но большинство европейских государств поддержало Россию, а в США Континентальный конгресс собрался по этому поводу на специальную сессию, в резолюции которой, в частности, было сказано: «Её в-во императрица всероссийская, *радеющая о свободе торговли и правах народов*, предложила правила, основанные на *принципах справедливости, беспристрастия и умеренности*, которые одобрены их христианнейшим и католическим в-вами и большинством нейтральных морских держав Европы». Конгресс отдал распоряжения американскому флоту и дипломатической службе следовать правилам вооружённого нейтралитета⁶. Принципы, провозглашенные Россией, полностью соответствовали декларации Континентального конгресса 1776 г. о «свободных кораблях и свободных товарах», ставшей одной из основ формировавшегося внешнеполитического курса США. Это неожиданное совпадение принципов коренилась в национальных интересах обеих стран. Но провозглашённый в Филадельфии принцип остался бы на бумаге как благое пожелание, если бы в Петербурге не пришли к выводу, что в интересах России пришло время защитить свободу нейтрального мореплавания — и тогда, подкреплённый российской военной силой, этот принцип начал внедряться как новая норма международного права, а английская морская блокада США была сорвана.

Вслед за провозглашением вооружённого нейтралитета Россия совместно с Австрией выступила с предложением о посредничестве в мирном урегулировании конфликта между Англией и её противниками. Хотя Лондон отверг такое посредничество, обоснованно видя в нём фактическое признание независимости США, российско-австрийская инициатива, имевшая в Европе положительный резонанс, оказала известное давление на Лондон и способствовала началу переговоров о мире, закончившихся подписанием в 1783 г. Парижского мирного договора.

Российская политика в период войны за независимость США сформировала у американцев восприятие самодержавной России как сильного потенциального союзника. Поставив целью сделать такой союз реальным, Континентальный конгресс отправил в 1780 г. в Петербург своего представителя Ф. Дейну для установления дипломатических отношений с Российской империей и подписания договоров о присоединении США к вооружённому нейтралитету и о дружбе и торговле. В инструкциях Дейне, в частности, говорилось: «При всяком удобном случае вам следует выказывать то высокое уважение, которое конгресс питает к её и.в-ву, блеску её имени, к её великодушию и широте взглядов. В особенности вам надлежит в самых решительных выражениях засвидетельствовать одобрение нами мер по защите торговли от произвола британского двора, которые её и.в-во предложила и исчерпывающим образом сформулировала... Вам следует заверить её и.в-во в нашем стремлении видеть столь мудрую и великодушную правительницу в числе наших друзей и ответить ей выдающееся место среди великих людей древних и нынешних времен, которые были счастливы *содействовать благу человечества и лишать тиранов власти творить зло*»⁷.

Итак, в риторике американских лидеров того времени «исторический конфликт

⁵ «Россия и США: становление отношений 1765–1815», С. 60.

⁶ Там же. С. 65.

⁷ Там же. С. 72.

демократии с тиранией» проявлялся в конфронтации американской демократии *не с русским самодержавием, а с британской короной*, а защиту от британской «тирании» американцы искали не где-либо, а в *Петербурге*. Что касается самодержавной России, то идеологически она должна была считать американских мятежников врагами — и как самодержавное государство, основы которого были несовместимы с демократическими ценностями, и как империя, охранявшая свою территориальную целостность подобно Англии, борющейся с восставшими колониями. Однако идеология должна служить интересам государства, а американская революция государственными интересам России не только не угрожала, но и помогала. В подготовленном российской Иностранной коллегией в 1779 г. документе о внешней политике России говорилось: «...Потеря Англиею колоний её на твердой земле не только не вредна, но паче и полезна ещё быть может для России в части торговых её интересов, поскольку со временем из Америки новая непосредственная отрасль коммерции с Россией открыться и завестись может для получения из первых рук взаимных нужд»⁸.

Независимость США была признана Екатериной де-факто в 1783 г., вскоре после подписания Парижского договора, положившего конец войне за независимость. Торговые связи между двумя странами успешно развивались. Взаимная заинтересованность в торговле и в беспрепятственном плавании кораблей нейтральных стран во времена войн надолго укоренилась в роли *главной основы* сотрудничества между Россией и США.

Историк Альфред Кросби так охарактеризовал важность торговли с Россией для Америки тех лет: «Русские товары, которые хотели покупать американцы — пенька, лён и железо — были простыми, но совершенно необходимыми. Без многих тысяч тонн русских товаров, поступавших в Америку каждый год, парусные флоты США просто не могли бы существовать. До середины девятнадцатого века большин-

ство транспортных перевозок внутри США на расстояние более нескольких миль, а также все трансокеанские перевозки, осуществлялись на парусных кораблях... В начальный период нашей истории мы производили не более одной пятидесятой необходимой нам пеньки, тогда как наше собственное производство льна и железа далеко отставало от потребностей. Без сделанных из русской пеньки снастей, без парусов, сшитых из русской парусины, без разнообразных корабельных деталей и устройств, отлитых из русского железа, наши парусники были бы не более чем грудами древесины... Молодая Америка была гораздо более привязана к России экономически, чем можно себе это представить. В 1800 г. средний кузнец-американец использовал шведское или русское железо, если он хотел изготовить что-либо более совершенное или прочное, чем лошадиные подковы или подставки для каминных дров, а американский моряк, считавшийся едва ли не самым ценным человеком в нашей молодой экономике, предпочитал не рисковать выходить в открытое море без русских канатов и парусов. В значительной мере американская экономика выжила и достигла процветания благодаря тому, что её питали труд и умение русского мужика» [Crosby, 1965: 14–15, 24].

Идеи и интересы

В 1789 г. Европа вступила в новый этап своей истории. Французская революция бросила радикальный демократический вызов европейскому абсолютизму. Европа раскололась на два враждебных лагеря, между которыми вспыхнула война. Россия встала на сторону контрреволюции, США объявили о своём нейтралитете. Но, как напоминает историк Джордж Херринг, «Европа «вторгалась» в Америку во всех отношениях, то внушая американцам страх, что англичане вновь их завоюют, то открывая перед Америкой какие-то новые возможности на её малонаселённых границах, то возбуждая сомнения, не стоит ли присо-

⁸ Там же. С. 55.

единиться к той или иной великой державе. Новая нация жизненно нуждалась в торговле с Европой. Основные участники европейской войны стремились использовать Соединённые Штаты в качестве инструмента реализации своих больших стратегий и уважали американский нейтралитет только тогда, когда это было им выгодно. Помимо всего прочего, война вызвала глубокие разногласия внутри самих США, а внутренние конфликты, в свою очередь, подрывали способность Америки сохранять нейтралитет. Да и сами США, хотя и заявляли о своём нейтралитете, на деле не старались полностью изолироваться от европейской войны. Вместо этого, они, как обычно поступали малые государства на протяжении истории, пытались использовать соперничество между великими державами в своих интересах» [Herring, 2011: 340–349].

Влияние революции на внешнюю политику Франции оказалось для американцев неожиданным: если автократ Людовик XVI был союзником США, который воевал на стороне американской революции, то республиканское правительство Франции развернуло против идеологически родственной ему американской республики необъявленную морскую войну, дабы парализовать торговлю США с Великобританией. Начиная с 1798 г., французы захватили в Атлантике сотни американских торговых кораблей.

Приход к власти Наполеона вызвал у американцев новые тревоги. Наполеон, имевший амбициозные планы на счёт Западного полушария, заставил Испанию вернуть Франции Луизиану — огромные территории к западу от Миссисипи, потерянные французами в результате поражения в Семилетней войне. Перспектива возвращения новой, могучей Франции в Северную Америку выглядела реально и мрачно. К 1803 г. опасность отодвинулась, когда европейские конфликты, а также неудачи попыток французов вновь завоевать стратегически важный остров Гаити, где восставшие рабы провозгласили независимую республику, отвлекли внимание Наполеона от американского континента и побудили его продать Луизиану США [Bush, 2013].

Покупка Луизианы, похожая на фантасматический выигрыш в казино, стала крупнейшим за всю историю США приращением территории. Но считать вопрос окончательно решённым американцы не могли: Америка могла бы и потерять эти земли, если бы Франции удалось установить прочную гегемонию в Европе, а Наполеон вернулся бы к своим американским планам. Между тем свобода нейтральной морской торговли, этот главный приоритет американской внешней политики, грубо попиралась агрессивными действиями главных антагонистов европейской войны — Франции и Англии, стремившихся удушить друг друга посредством морских блокад.

Затянувшаяся европейская война подталкивала Россию и США к сближению. К геополитическим и экономическим соображениям, подогревавшим интерес обеих стран к развитию сотрудничества, прибавился фактор идеологии. В 1801 г. в обеих странах сменились правящие режимы: в США началось президентство Томаса Джефферсона, в России — царствование Александра I. По инициативе швейцарского адвоката Фредерика Лагарпа, убеждённого сторонника демократии, между двумя главами государств завязалась переписка. Лагарп в 1780-е гг. служил в Петербурге наставником юного Александра и оказал значительное влияние на формирование политических взглядов будущего царя. Александр вступил на престол с замыслом реформирования самодержавного строя в конституционно-либеральном духе, и американский политический опыт вызывал у него живой практический интерес.

Лагарп загорелся идеей познакомить двух глав государств, будучи убеждён, что их сотрудничество может иметь самые благотворные последствия для всего мира. В письме одному из своих американских друзей он писал: «Вам известны мои чувства по отношению к разумной свободе. Я считаю нынешнего главу американского союза одним из почтеннейших членов благородного общества людей, которые являются друзьями своих ближних и которые желают просвещения и свободы для всех. На другом конце земного шара существу-

ет другой вождь могущественного народа, который, хотя и рождён на троне, носит в сердце все чувства гражданина и друга человечества. Этот человек, ещё очень молодой, в ближайшем времени оправдает то, что я говорю о нём здесь. Читал он в своё время речь президента Джефферсона, которая находилась в моих руках, и восхищался ею, а уважение, питаемое им к этому выдающемуся гражданину, таково, что, как мне кажется, было бы чрезвычайно полезно для обоих, равно как и для счастья человечества, чтобы они могли сблизиться между собою»⁹.

Через посредничество Лагарпа новый российский император запросил у Джефферсона подробные сведения о конституционном устройстве США. К этому времени американский президент уже был наслышан о намерениях и действиях Александра. Разумеется, Джефферсон приветствовал реформаторские начинания нового правителя России, видя в них подтверждение универсальности американских политических принципов и в то же время понимая, насколько трудно было бы внедрить конституционные начала в российском государстве. «Появление такого человека на троне — один из феноменов нынешней эпохи, столь замечательной в истории человечества, — писал Джефферсон в ноябре 1802 г. — Но перед ним стоит поистине геркулесова задача придумать и осуществить способы обеспечения свободы и счастья тем, кто не может добиться их самостоятельно» [Hans, 1953: 217]. Через некоторое время российский император получил посылку с книгами, выбранными Джефферсоном для просвещения Александра в отношении американских политических идей. Так родилась хорошо известная в наши дни традиция американского политического миссионерства в России.

Между тем перед США и Россией стояла задача более насущная и практическая: облегчить условия нейтральной морской торговли, чрезвычайно важной для экономических интересов обеих стран. В 1803 г. Америка и Россия установили консульские

отношения, причём американский консул Леветт Харрис был принят в Петербурге на уровне, сопоставимом с рангом посла. В 1804 г. Россия использовала своё влияние на правительство Османской империи, чтобы добиться освобождения из плена моряков американского фрегата, отправленного к берегам Северной Африки для защиты торговых кораблей от нападений берберских пиратов и потерпевшего крушение у берегов Триполи. Успех российского заступничества послужил для Джефферсона удобным поводом для прямого обращения к русскому императору. В своём письме Джефферсон счёл необходимым высказать своё одобрение реформаторских устремлений Александра: «Я пользуюсь случаем, чтобы выразить Вам возвышенную радость, которую я испытываю, наблюдая за различными актами Вашего правления всё то краткое время, что Вы пребываете на престоле, и видя в них проявления добродетели и мудрости. Сколь многого может ожидать Ваша страна от столь многообещающего начала Вашего правления! Разумные принципы, вводимые шаг за шагом, предоставляющие Вашему народу благо постепенно, по мере того как будет расти его способность воспринимать и сохранять это благо, неминуемо приведут к значительному улучшению его положения в течение вашей жизни» [Hans, 1953: 221].

Обращаясь к русскому самодержцу, великий демократ, в своё время бывший свидетелем и поклонником французской революции, недвусмысленно выступал за *постепенное* реформирование российского строя *сверху*. США были заинтересованы в сохранении сильного российского государства, способного сдерживать гегемонистские претензии и наполеоновской Франции, и Великобритании.

В 1807 г. Александр, потерпев поражение в войне с Наполеоном, был вынужден подписать с ним Тильзитский мир, обязавший Россию присоединиться к установленной Наполеоном континентальной блокаде Англии, главного торгового партнёра России. Участие в блокаде было

⁹ Козловский, с. 84.

крайне невыгодно для России, остро нуждавшейся в доходах от морской торговли. Единственным выходом из ситуации было опереться на американцев. Как выразился российский канцлер Румянцев, «расторжение наших коммерческих связей с Великобританией заставило нас искать какую-либо другую державу, в которой мы могли бы найти замену, и единственной державой, обладавшей нужными нам качествами, были Соединённые Штаты» [Crosby, 1965: 122].

Торговый флот США стал для России инструментом не только легальной торговли с Америкой, но и контрабандной торговли с Англией. Значимость Америки во внешней политике России возрастала, и к 1809 г. обмен посланниками завершил процесс установления полных дипломатических отношений. В инструкции Ф.П. Палену, первому посланнику России в США, Александр писал: «Соединённые Штаты Америки, мудростью своего правительства и достоинствами лиц, которым они доверили бразды правления, добились в Европе заслуженного уважения. Но ни один из монархов, царствующих на континенте, не питает к ним большего уважения, чем я, что находит своё выражение в том внимании, которое я непрестанно оказываю мудрым действиям лиц, которых они всегда ставили во главе своего правительства... К этому расположению присовокупляются политические интересы моей империи. Я ищу в Соединённых Штатах своего рода соперника Англии. Я думаю, что их собственные интересы побуждают к тому, чтобы в большей степени, чем это делают державы европейского континента, если и не положить предел осуществляемому Великобританией на море пагубному деспотизму, то по крайней мере его ограничить» [Болховитинов, 1966: 376].

Джон Куинси Адамс, прибывший в Петербург в 1809 г. в качестве первого министра-посланника США в России, счёл необходимым в своей первой беседе с им-

ператором подчеркнуть совпадение идейных ценностей двух держав: «Соединённые Штаты всеми силами, находящимися в их власти и совместимыми с их миром и независимостью от политической системы Европы, — заверил Д.К. Адамс, — будут способствовать *поддержанию либеральных принципов*, в отношении которых Ваше Величество выразил столь сильную и справедливую привязанность» [Болховитинов, 1966: 375-376]. Александр, принимая верительные грамоты Адамса, удивил его своими словами уважения к американскому республиканскому строю.

Незадолго до того, как оставить Белый дом, Джефферсон писал газетному издателю Уильяму Дуэйну: «Я уверен, что Россия (пока жив её нынешний монарх) является самой сердечно дружественной к нам державой в мире, которая пойдет дальше, чем какая-либо другая, чтобы помочь нам, и с которой нам более всего надо строить мирные отношения»¹⁰.

Сблизившись с Россией и избегая конфликтов с наполеоновской Францией, США сочли геополитическую обстановку благоприятной для удара по Англии, чтобы положить конец продолжавшимся захватам американских торговых кораблей британским военным флотом, а заодно попытаться «округлить» свою территорию аннексией Канады. Рейдерство на морских путях служило для британцев средством экономической блокады Франции, а также источником пополнения личного состава военно-морского флота захваченными в плен тысячами американских моряков. В Вашингтоне исходили из расчёта, что Англия, потерявшая своих европейских союзников и сосредоточенная на войне с Наполеоном, не сумеет оказать сильное сопротивление натиску американцев. 18 июня 1812 г. президент Джеймс Мэдисон подписал принятую конгрессом декларацию об объявлении Англии войны.

Шестью днями позже, 24 июня, Наполеон с двухсоттысячной армией вторгся в

¹⁰ Thomas Jefferson to William Duane, July 20, 1807. The Thomas Jefferson Papers at the Library of Congress: Series 1: General Correspondence. 1651 to 1827. Washington: Library of Congress. — URL: https://www.loc.gov/resource/mjt1.038_1065_1066/?sp=2

Российскую империю, преследуя цель полного подчинения России. Подвергшись нападению Франции, Россия незамедлительно восстановила союзнические отношения с Англией, которые она была вынуждена разорвать по условиям Тильзита. Борьба с британским «деспотизмом», толкнувшая американцев к войне, была, с точки зрения Петербурга, крайне несвоевременной. Главная задача России состояла в отражении французской агрессии и разгроме Наполеона. Новый американско-английский конфликт ослаблял антинаполеоновскую коалицию, и Александр попытался урегулировать его, пригласив представителей обеих сторон в Петербург для мирных переговоров.

Высокопоставленная американская делегация прибыла в Петербург в марте 1813 г. К этому времени обстановка существенно изменилась. Вопреки ожиданиям американцев, что канадцы встретят их как освободителей от британского ига, те с патриотическим подъёмом успешно отбивали вторжения американцев. Между тем Наполеон, потерпев сокрушительное поражение в России, терял свою недолговечную европейскую империю. Англия, стратегическое положение которой кардинально улучшилось, теперь могла перебросить в Америку крупные силы. Ресурсы США истощались, война против Англии теряла поддержку в американском обществе. Приняв российское посредничество, администрация Мэдисона рассчитывала с помощью России добиться приемлемых условий мира. Но Англия продолжала войну: Лондон понимал, что мирные переговоры с участием России, да ещё в Петербурге, не только усилили бы позиции США в урегулировании конфликта, но и повысили бы международный вес России. Англия и США подписали мирный договор в Генте в 1815 г., после длительных и трудных двусторонних переговоров.

Нанеся сокрушительное поражение французской агрессии и сыграв решающую роль в окончательной победе над Наполеоном, Россия на четыре десятилетия стала самым влиятельным государством на европейском континенте. Это влияние зиждилось не только на военной мощи России,

но и на созданной по инициативе Александра Венской системе международных отношений. «Европейский концерт» пяти великих держав, созданный на Венском Конгрессе в 1815 г. как механизм предотвращения больших войн в Европе посредством регулярных консультаций между её лидерами, не мог устранить соперничества между ними, но позволял избегать эскалации конфликтов и находить пути их разрешения. В дополнение к геополитическим договоренностям и кодексу дипломатии, выработанным в Вене, Россия, Австрия и Пруссия провозгласили создание «Священного союза» — декларативного объединения монархов, обязавшихся помогать друг другу в деле предотвращения новых войн и революций. Декларация о создании Союза, выражавшая стремление снабдить новую европейскую систему объединяющей идеологией, была написана лично российским императором, который к этому времени увлёкся идеей объединения Европы под эгидой христианской веры.

К декларации Священного союза присоединились все европейские правители, кроме папы римского и турецкого султана. В 1816–1819 гг. вопрос о возможном присоединении Соединённых Штатов обсуждался между русскими и американскими дипломатами. В США были сторонники присоединения, в основном в христианско-пацифистских кругах, а в общественном мнении, по крайней мере в первые годы существования Священного союза, отношение к нему было достаточно благожелательным, несмотря на идейный конфликт между демократической республикой и контрреволюционным объединением самодержавных монархов. На государственном уровне вопрос обсуждался с геополитической точки зрения. Россия была заинтересована в участии США в европейских делах как дружественного государства и соперника Англии, причём выгода американцев состояла бы в опоре на мощь российской империи в кризисах, подобных англо-американской войне 1812–1815 гг. Но в Вашингтоне предпочли не рисковать потерей самостоятельности в результате втягивания в европейскую политику, и Россия получила вежливый от-

каз. Внешняя политика США двигалась в ином направлении: оставить европейскую политику европейцам, а в Западном полушарии создать свою сферу влияния. Как отмечал Н.Н. Болховитинов, «именно принцип разделения мира на две системы (европейскую и американскую) был главным и решающим аргументом в отклонении Соединёнными Штатами предложения об участии в Священном союзе» [Болховитинов, 1975: 32; Cresson, 1922].

Дружба с «жандармом Европы»

Вопреки наивным надеждам Александра I на объединяющую роль религии, в Европе формировались новые линии раскола. Либеральные и левые силы Европы рассматривали Венскую систему как реакционную, созданную для укрепления гегемонии великих держав, консервации устаревших общественных отношений и подавления демократических движений. Главным оплотом европейской реакции была объявлена Россия. «По всей Европе отношение к России формировалось в основном под воздействием страхов и фантазий... — пишет британский историк Орландо Фигес. — Стремительная территориальная экспансия России в XIX в. и демонстрация её военной мощи в войне против Наполеона произвели глубокое впечатление на сознание европейцев. В начале XIX в. Европу охватила лихорадка публикаций — памфлетов, путеводителей, политических трактатов — на тему о «русской угрозе» континенту. Они имели отношение не столько к каким-либо реальным или воображаемым опасностям, сколько к воображаемым представлениям об азиатском «другом», который угрожал свободам и цивилизации Европы. Эти публикации формировали стереотипное восприятие России как дикой силы, агрессивной и экспансионистской по самой своей природе, и в то же время достаточно хитрой и лживой, чтобы строить против Запада заговоры вместе с «невидимыми силами» и подрывать западные общества изнутри» [Figes, 2010: 70].

Геополитической подоплёкой растущего идеологического конфликта в Европе

была «большая игра» — соперничество между Англией и Россией за влияние на Ближнем Востоке и Южной Азии, которое растянулось до конца века. «...Сменявшие друг друга либеральные и консервативные кабинеты Соединённого Королевства, — пишет историк Е.Ю. Сергеев, — делали всё от себя зависящее, чтобы компенсировать потерю Соединённых Штатов за счёт приобретения владений в Азии и Африке, а российские самодержцы, начиная с Петра I, совершившего поход к берегам Каспия ещё в первой четверти XVIII в., провозгласили достижение восточных и южных морей одним из приоритетов внешней политики» [Сергеев, 2012: 27].

Хотя европейская русофобия оказывала влияние на американское общественное мнение и взгляды части политического класса, участие в «большой игре» на стороне Англии не отвечало интересам США. Борьба против России была для Англии одним из фронтов борьбы за мировую гегемонию. США стремились ослабить свою сохранявшуюся до конца века зависимость от Англии, которая всячески препятствовала индустриальному и политическому развитию своей бывшей колонии, видя в ней растущего конкурента. Англо-американское соперничество продолжало питать заинтересованность США в сохранении неформального альянса с «жандармом Европы».

В 1821–1824 гг. российско-американские отношения прошли проверку на прочность, когда коммерческие интересы двух стран впервые вошли в противоречие на севере Тихого океана, а Соединённые Штаты впервые заявили о своей претензии на гегемонию в Западном полушарии.

Русские поселения существовали на американских берегах с середины XVIII в. Русская Америка включала Аляску, Алеутские острова, поселения на Курильских и Командорских островах, в Калифорнии и на Гавайских островах. В 1799 г. указом Павла I обширные территории севернее 55 градусов северной широты были объявлены владениями российской империи, управление которыми было поручено Российской Американской компании (РАК). Компания, учреждённая как частное акци-

онерное общество под государственным покровительством, получила от императора монопольные права на пушной и иной промысел у американских и сибирских берегов Берингова моря. Монополия РАК постоянно нарушалась британскими и американскими купцами, которые не только промышляли у берегов Русской Америки, но и продавали алкоголь и оружие местным племенам, нередко враждовавшим с русскими колонистами. Со времени установления дипломатических отношений между Россией и США защита интересов РАК от вторжений американцев стала одним из приоритетов российского посольства в Вашингтоне. Правительство США с сочувствием выслушивало российские жалобы, но отвечало, что помочь ничем не может, не обладая властью в отношении частных компаний, — тем более, что границы российских владений в Северной Америке ещё не были подтверждены международными соглашениями. Между тем территория континента к югу от Русской Америки, называвшаяся Орегонской страной, стала предметом соперничества между США и Англией.

В 1821 г. император Александр I, утверждая Устав РАК на следующие двадцать лет, сделал решительный ход в защиту российских коммерческих интересов на Тихоокеанском Севере. Следует заметить при этом, что сам царь и несколько членов его семьи были в числе акционеров компании. Указ Александра от 4 сентября 1821 г. ставил целью положить конец незаконным промыслам и торговле иностранцев в российских владениях на Тихоокеанском Севере, для чего определял правила регулирования коммерческой деятельности в регионе. Указ расширял пределы Русской Америки с 55-й до 51-й параллели, т.е. почти до середины Орегонской страны (пределы сибирских владений устанавливались по линии 45 градусов 50 минут с.ш., т.е. у южного конца Курильской гряды). Торгов-

лей, рыболовством, китобойным и иными промыслами в пределах этих широт решалось заниматься только российским подданным. Иностранцам судам запрещалось подходить к российским берегам ближе, чем на 100 итальянских миль¹¹. Для исполнения указа выделялась военно-морская эскадра.

Этот шаг отражал значительно возросшую уверенность российского правительства в силе и влиянии империи, однако его трудно считать иначе чем опрометчивым. Во-первых, Россия не обладала достаточными военными и экономическими ресурсами в регионе, чтобы отстоять столь масштабную претензию. Во-вторых, сама РАК остро нуждалась в услугах иностранных купцов как для снабжения своих поселений, так и для продажи мехов в Китай. В-третьих, своим указом Александр бросал вызов одновременно Вашингтону и Лондону, толкая их на совместные действия против России. С точки зрения США, установление российской границы по 51-й параллели не вызывало особых возражений, так как американцы не претендовали на территории севернее этой линии, тогда как англичане считали их своими. Возмущение американцев было вызвано прежде всего объявлением «закрытого моря» (*mare clausum*) в стомильной полосе прибрежных вод огромного региона, которое наносило удар по интересам влиятельных торговых группировок северо-востока США, не говоря уже о нарушении принципов свободы мореплавания, защита которых была одной из важнейших задач американской внешней политики. Некоторые журналисты и политики усмотрели в указе Александра признаки надвигающейся на США опасности русской агрессии.

В ответ на протесты США и Англии Александр приостановил исполнение указа впредь до достижения соглашений об урегулировании спора, а позднее пригласил представителей обеих стран на пере-

¹¹ 28.747. – Сентября 4. Именный, данный Сенату. – О приведении в исполнение постановления о пределах плавания и о порядке приморских сношений вдоль берегов Восточной Сибири, Северо-Западной Америки и островов Алеутских, Курильских и прочих. // Полное собрание законов Российской империи. Собрание (1649–1825): Том 37 (1820–1821): Законы (28073 – 28857). — 1821. — URL: http://nlr.ru/e-res/law_r/search.php

говоры в Петербург. Но указ 1821 г. уже послужил детонатором официальной заявки США на гегемонию в Западном полушарии. Хотя формальным предлогом для этого шага послужила тихоокеанская претензия России, его главным мотивом были опасения США по поводу планов Священного союза в Латинской Америке. США приветствовали национальные революции против колониального господства Испании и Португалии, видя в них развитие исторического процесса, который был начат американской войной за независимость, а также большие перспективы распространения американского влияния на юг континента. Пытаясь спасти свою разваливающуюся империю, Испания обратилась за помощью к лидерам Священного союза, который защищал права легитимных монархов в борьбе против революций. С 1820 г. Вашингтон испытывал серьёзную тревогу по поводу возможной интервенции европейских держав в целях реставрации испанских колониальных владений.

Вопрос о политике европейских великих держав в Латинской Америке встал в повестку дня российско-американских отношений. Иначе и быть не могло, учитывая влияние России в европейских делах. Существовало опасение, что Россия, руководствуясь контрреволюционными и легитимистскими принципами Священного союза, может встать на защиту испанской колониальной империи и убедить хотя бы некоторых других членов союза пойти на совместное вооруженное вмешательство в латиноамериканский конфликт. В этом случае антиколониальное движение могло бы быть на какое-то время подавлено, и США не смогли бы этому помешать. Англия, выступавшая однозначно против европейской интервенции, поощряла опасения Вашингтона, рассчитывая увлечь американцев идеей совместных действий по предотвращению европейской интервенции.

Но политика России в данном вопросе следовала прецеденту, созданному Екатериной в годы американской Войны за независимость: приоритет национальных интересов и прагматизма над идеологическими соображениями. В 1821–1822 гг.

Священный союз по инициативе Александра дал санкцию на контрреволюционные интервенции Австрии в Италии и Франции — в Испании, но идея воевать за испанские интересы в Латинской Америке не вызывала у европейских монархов энтузиазма. Шансы такой интервенции на успех выглядели сомнительными, а кроме того, крушение испанской колониальной системы на американском континенте открывало перед европейскими державами, как и перед США, возможности продвижения там собственных интересов.

Как и в 1775–1783 гг., Россия заняла позицию нейтралитета в конфликте между европейской колониальной империей и заокеанским национально-освободительным движением. Продолжая присягать принципам Священного союза и на словах поддерживать права испанского короля на сохранение своих владений, Россия в то же время выступала за разрешение латиноамериканского конфликта путём переговоров — и убеждала США придерживаться умеренного курса в отношении новых государств: не торопиться с их признанием, не противопоставлять себя вместе с Англией континентальным державам.

Президент Монро и часть его кабинета склонялись к идее блока с Англией. Однако государственному секретарю Джону Куинси Адамсу удалось убедить администрацию, что европейская интервенция маловероятна и что блокирование с Англией против Священного союза втянуло бы США во внутриевропейские конфликты и помогло бы Англии усилить свои позиции в Западном полушарии.

В геополитическом треугольнике Англии, России и США каждая из сторон стремилась увеличить своё влияние путём партнёрства с той или иной из остальных сторон. Заинтересованные в сближении с США, англичане запугивали американцев русской угрозой, русские играли на антианглийских настроениях американцев, американцы пытались найти наиболее выгодный для себя вариант партнёрства и вели активный дипломатический зондаж как в Лондоне, так и в Петербурге. Идеологически США были ближе к Англии, чем к России. Но Россия отдавала приоритет гео-

политике над идеологией. А в геополитическом контексте у США было больше общих интересов с Россией, чем с Англией. Интересы России в Западной полушарии ограничивались меховым промыслом в Аляске и возможностями торговли с новыми государствами американского континента, тогда как интересы Англии, претендовавшей на мировую гегемонию, предполагали масштабную экспансию в Латинской Америке и сдерживание роста мощи и влияния США.

2 декабря 1823 г. в ежегодном послании президента Монро конгрессу были озвучены принципы внешней политики США, окрещенные впоследствии как «доктрина Монро». Внешнеполитическая часть послания начиналась с сообщения о принятии США и Англией предложения России провести переговоры по спорным вопросам, возникшим на северо-западном побережье Америки. Далее следовало заверение: «Правительство Соединённых Штатов желает посредством этого дружественного шага продемонстрировать великую ценность, которую оно всегда придавало дружбе Императора России, а также свою готовность развивать наилучшее взаимопонимание с его правительством». Основной принцип позиции США на предстоящих переговорах был сформулирован так: «Американские континенты, обретшие и сохраняющие свою свободу и независимость, отныне не должны рассматриваться как объекты будущей колонизации какими-либо европейскими державами» [Vasievich, 2018: 38]. США объявили американский континент закрытым для новых колоний. Европейские государства должны были отказаться от попыток вернуть себе потерянные колонии, создавать новые или передавать колонии друг другу. США брали на себя руководящую роль в создании на континенте системы национальных государств с демократическими институтами. В обмен на невмешательство европейцев в американские дела США подтверждали своё нежелание вмешиваться в дела Европы.

«С формальной стороны дела провозглашение “принципа неколонизации” во многом оказалось связанным с русско-американскими отношениями, — писал Н.Н. Болховитинов, — но фактически и главным образом этот принцип, как и послание в целом, был направлен не столько против России, сколько против Великобритании, обладавшей наиболее крупными колониальными владениями в Америке и являвшейся основным соперником США в борьбе за влияние в Западной полушарии» [Болховитинов, 1975: 243]. Лондон воспринял заявление Монро крайне негативно и в знак протеста отказался от участия в петербургских трёхсторонних переговорах. Реакция России была более спокойной: заявление Монро представляло собой лишь декларацию принципов, идея разделения мировой политики на европейскую и американскую системы Россию вполне устраивала, а «неколонизация» применительно к Русской Америке могла касаться лишь возможного расширения её территории, но не уже существующих владений. Переговоры между Россией и США прошли достаточно гладко и привели к подписанию в апреле 1824 г. первого в истории русско-американских отношений договора между двумя странами — «Конвенции о мореплавании и промыслах в Тихом океане».

Статья первая Конвенции гарантировала гражданам обеих стран свободу мореплавания, промыслов и торговли на всей протяжённости Тихого океана при условии соблюдения ими правил посещения берегов Российской империи и США, установленных властями каждой из двух стран. Статья вторая ограничила владения России широтой 54 градуса 40 минут. Стороны обязались не основывать своих поселений на территориях друг друга. Конвенция предоставляла кораблям обеих стран на десятилетний срок свободу торговли с местными жителями и промыслов у берегов друг друга, но запретила продажу местному населению оружия и алкоголя¹².

¹² Convention Between the United States of America and His Majesty the Emperor of All the Russias, Relative to Navigating, Fishing, Etc., in the Pacific Ocean. Concluded April 17, 1824; ratifications exchanged January 11, 1825; proclaimed January 12, 1825. — URL: <https://explorenorth.com/library/history/bl-rusus1825.htm>

«Начав переговоры только с нами и уступив нам в этих вопросах, особенно в том, что касается навигации, император проявил огромное уважение к Соединённым Штатам», — писал президент и подчёркивал далее, что дополнительное значение этот договор приобретает потому, что он был заключён до подписания аналогичного соглашения с Великобританией и после получения в Санкт-Петербурге известия о послании конгрессу от 2 декабря 1823 г., содержащего принципы, «противоположные тем, которые разделялись Священным союзом» [Болховитинов, 1975: 282].

Переговоры России с Англией оказались более трудными и продлились год. Русско-английская конвенция, подписанная в Петербурге в 1825 г., подтверждала определённые русско-американской конвенцией южные пределы Русской Америки и условия мореплавания и промыслов у её берегов. Наиболее острый спорный вопрос о разграничении британских и русских владений в прибрежной полосе севернее широты 54 градуса 40 минут в конечном итоге был решён согласием России ограничить свою территорию 10 милями от кромки берега. Англо-американский спор по разграничению северо-западных территорий был урегулирован только в 1846 г., когда Договор об Орегоне закрепил границу США и Канады на линии 49-й параллели.

Руководство РАК расценило уступки России, сделанные в 1824 г., как чрезмерные и наносящие ущерб её интересам. Однако на деле, подписав конвенции с США и Англией, Россия не более чем закрепила в международно-правовой форме статус-кво, который *лишь предполагалось* изменить указом Александра, сыгравшим в конечном счёте роль козыря для торга. Интересы частной компании, даже если они включали и личные интересы царской семьи, не могли быть поставлены во главу угла российской внешней политики: приоритет отдавался интересам государственным, а они были сосредоточены в Европе. Развитие дружественных отношений с США было другим государственным приоритетом, ради которого можно было пойти на компромисс.

В 1832 г. в Петербурге, в развитие положений конвенции 1824 г., Россия и США подписали Договор о торговле и мореплавании, который провозглашал свободу торговли и мореплавания, право граждан обеих стран приезжать и проживать во всех портах и местах, где была разрешена иностранная торговля, устанавливал режим наибольшего благоприятствования. Этот договор просуществовал почти семьдесят лет, регулярно продлеваясь, и был расторгнут лишь в 1911 г. по инициативе американского конгресса в обстановке нарастания геополитических и идеологических противоречий между двумя державами.

В своём президентском послании в декабре 1830 г. президент Мартин Ван Бюрен обрисовал их так: «Наши отношения с Россией носят самый устойчивый характер. Уважение к этой империи и уверенность в её дружбе с Соединёнными Штатами столь долго разделялись нами и так заботливо культивировались настоящим императором и его прославленным предшественником, что стали неразрывной частью общественного мнения Соединённых Штатов» [Болховитинов, 1975: 412]. Как отмечает в своём исследовании этого периода российский историк И.И. Курилла, «в 1840–1850-х гг. две страны обращались друг к другу в поисках тех ресурсов, которыми сами не располагали и в которых особенно нуждались. Для обеих стран двусторонние связи были альтернативой опоре на Великобританию. Они носили асимметричный характер, помогая каждой из стран преодолеть собственные слабые места» [Курилла, 2005: 102].

Против общих врагов

В середине века на долю России и Америки выпали огромные испытания. В Крымской войне 1853–1856 гг. Российская империя боролась против коалиции европейских держав и потерпела поражение, обнажившее её отсталость и подорвавшее её международное влияние и статус. В 1861–1865 гг. в США бушевала Гражданская война, которая поставила под вопрос само выживание американского государ-

ства. Это драматическое десятилетие дало российско-американскому сотрудничеству новый импульс развития.

Крымская война, вызванная столкновением геополитических интересов России, Англии и Франции на фоне обострения «Восточного вопроса», как тогда называли упадок Османской империи и подъём национально-освободительных движений на Балканах, не была неизбежной. Соперничество великих держав на Балканах и Ближнем Востоке при наличии заложенной Венским конгрессом традиции разрешения конфликтов дипломатическими методами могло продолжаться и в невоенных формах. Изначально конфликт был спровоцирован, как известно, французским императором Луи Бонапартом, стремившимся укрепить позиции Франции на Ближнем Востоке путём поддержки Турции против России. Но формирование коалиции Англии, Франции и Турции и перерастание политического конфликта в полномасштабную войну произошли в значительной мере в результате стратегических просчётов императора Николая I и его окружения. Российская правящая элита переоценила свою способность добиться нужных ей результатов с помощью наступательной политики, опиравшейся на комбинацию военных и дипломатических методов. Дипломатия не принесла ожидаемого результата, а когда разразилась война, реальный военный потенциал России оказался слабее совокупной мощи коалиции, противостоявшей ей.

Как известно, первоначальный план войны против России предусматривал отторжение огромных российских территорий на Чёрном море, Кавказе, Украине, Балтике и Дальнем Востоке, но реальные результаты победы союзников после трёх лет войны оказались весьма скромными. Главной причиной срыва их грандиозных планов было сопротивление русских вооружённых сил — героическая, продолжавшаяся более года, оборона Севастополя, отражение вражеских атак на Балтике, в Арктике и на Тихом океане. Но сыграла свою роль, прежде всего на тихоокеанском театре, и политика США, послужившая фактором сдерживания агрессивных устремлений Англии и Франции.

«Быстрая экономическая и территориальная экспансия США сделала их предрасположенными к тому, чтобы не остаться в стороне от Крымской войны, — пишет американский историк Норман Сол. — ... Стремление к аннексии Кубы, устранению британского контроля над Грейтауном, узловым пунктом на пути в Калифорнию вдоль берегов Центральной Америки, к разрешению в пользу США спора с Канадой по поводу прав на рыболовство в Северной Атлантике — и общий оппортунистический настрой на то, чтобы воспользоваться европейским конфликтом для реализации своих экспансионистских целей — вполне могли привести к войне между Британией и США, когда разразился кризис по поводу Восточного вопроса» [Saul, 1991: 199].

США заняли по отношению к Крымской войне нейтральную позицию, но нейтралитет этот был недвусмысленно дружественным по отношению к России. США озабоченно следили за ходом конфликта, опасаясь поражения России, которое означало бы серьёзное изменение баланса сил в пользу Англии и Франции — соперников США. Госсекретарь Уильям Марси писал американскому посланнику в Лондоне Дж. Бьюкенену в марте 1854 г.: «Если Россия будет разбита и ослаблена, — и «сердечное согласие» между Великобританией и Францией сохранится, трудно ожидать, что они удержатся от вмешательства в наши дела» [Курилла, 2005: 115]. На раннем этапе конфликта США официально предложили его участникам свои посреднические услуги в целях его мирного урегулирования. Николай, однако, не принял посредничество из соображений престижа, полагая, что России хватит сил одержать верх.

Либеральная общественность Америки, особенно на ранней стадии конфликта, была настроена в основном против России. Например, либеральный журнал «Харперс» в январе 1854 г. писал: «Не может быть сомнений, на чьей стороне окажутся симпатии американцев. Англия — наш друг, когда речь идёт о том, чтобы противостоять России. Каждому очевидно, что Россия представляет образ жизни и правления, противоположный нашему собственному.

Америка является принципиальным врагом России, поэтому она должна стоять на стороне всякой демократической державы, борющейся с Россией» [Иллерицкий, 2014: 186–187].

В прессе звучали и иные оценки поведения России. По мнению журнала «Юнайтед Стейтс Ревью», «Царь имел едва ли не более веские мотивы для своего курса в отношении Турции и желания открыть ворота Чёрного моря, чем США в стремлении приобрести Кубу. Пресса Англии и Франции ставит США и Россию в одинаковое положение правонарушителей и обвиняет их перед цивилизованным миром лишь в том, что они являются непреодолимым препятствием на пути осуществления широких амбициозных планов западных союзников не только на Востоке, но и на Западе» [Иллерицкий, 2014: 186]. «Уолл-стрит джорнел» утверждал в июне 1854 г.: «Союзники действуют не в целях защиты Турции, а в своих корыстных интересах и стремятся всячески подорвать мощь России. Американская публика слишком поддавалась зловещим козням англо-французской пропаганды. Укрепление России в зоне черноморских проливов было бы выгодным для американской торговли, тогда как установление английского контроля в этом районе, наоборот, сделает почти невозможным плавание по этим морям без драгоценного британского дозволения» [Иллерицкий, 2014: 189].

Популярный писатель и публицист Уильям Джайлс Дикс в книге «Нечестивый союз», вышедшей в свет в 1855 г., оправдывал действия России как с идеологической, так и с геополитической точек зрения: «Многие американцы совершенно не могут найти оправдания этой войне против России. Неужели оно состоит в том, что Россия стремилась защитить восточных христиан? Но разве они не нуждаются в защите? Или причина войны в том, что Россия претендует на Константинополь? Очень странно, что она не взяла его до сих пор, но что особенного в том, что она сейчас всерьёз хочет это сделать и тем самым наверстать упущенное время? Зачем ей мешать? Чем скорее она возьмёт Константинополь, тем лучше будет не только для

неё, но и для Турции, Англии, Франции, да и для всего мира» [Dix, 1855: 42, 68–69]. Интересно, что Дикс полагал, что обретение Россией свободного доступа в Средиземное море освободит её из северной «ледяной клетки», веками сковывавшей её развитие, и приведёт к прогрессивным переменам в российском обществе.

Исходя из общности интересов безопасности двух стран, Дикс считал возможным вступление США в Крымскую войну на стороне России: «На тех же основаниях, на которых Англия и Франция атаковали Севастополь, — предупреждал Дикс, — вполне могут атаковать Новый Орлеан, Сан-Франциско и Нью-Йорк. Новый Орлеан открывает доступ в Миссисипи и угрожает Мексике, Сан-Франциско угрожает французскому влиянию на Тихом океане, Нью-Йорк угрожает господству Англии в мировой торговле ... Захват Севастополя и оккупация южной России союзными армиями может привести к созданию русско-американского альянса, наступательного и оборонительного — на Востоке и на Западе» [Dix, 1855: 185–186]. Однако соперничество США с Англией и Францией не достигало такой степени интенсивности, чтобы побудить США отказаться от нейтралитета. В то же время нейтралитет не мешал США оказывать помощь России, а с развитием конфликта американское общественное мнение стало решительно про-российским.

Внешнеторговая политика США в какой-то мере ослабила ущерб, который причиняла России англо-французская морская блокада. В июле 1854 г. по американской инициативе Россия и США подписали Конвенцию о морском нейтралитете. Она защищала находящиеся на нейтральном судне товары граждан воюющих сторон от конфискации и собственность (исключая контрабанду) нейтральной страны и её граждан, находящуюся на борту судна воюющей стороны от конфискации. Американский торговый флот как нейтральный беспрепятственно перевозил товары в Россию и из неё. Имела место и военная контрабанда; хотя поставки военных материалов были нарушением правил нейтралитета, американцы, используя сложные

логистические схемы, доставляли в Россию порох, селитру и стрелковое оружие [Saul, 1991: 211–215].

Крымская война поставила под угрозу тихоокеанские владения России, для защиты которых от возможных нападений вражеских флотов у неё было чрезвычайно мало средств. Но незначительность военного потенциала России в регионе была компенсирована партнёрством России с США, сложившимся на Тихом океане с 1820-х гг. Лондон был вынужден рассматривать варианты действий в отношении Аляски, как и ранее, с учётом американского фактора. Захват Русской Америки был бы для англичан несложной военной операцией, однако он был бы воспринят Вашингтоном и как удар по американским интересам в регионе и мог бы даже спровоцировать вступление США в войну на стороне России. Англичане опасались и возможной продажи Аляски Соединённым Штатам. Поэтому Лондон предпочел подержать соглашение, заключённое в 1854 г. по инициативе российской стороны между канадской Компанией Гудзонова залива и Русской Американской компанией о взаимной нейтрализации их владений и судов.

Соглашение, однако, не распространялось на морские просторы и дальневосточные территории России. В 1854–1855 гг. англо-французский флот охотился за русскими кораблями на Дальнем Востоке и совершил несколько нападений на российские берега, наиболее значительным из которых был неудачный штурм главного русского опорного пункта на Тихом океане — Петропавловска-Камчатского. Российские власти в регионе вовремя получили от американцев сведения о готовящейся агрессии, что позволило гарнизону Петропавловска подготовиться к обороне и отбить нападение англо-французской эскадры. В годы Крымской войны американские купцы, пользуясь статусом нейтралитета, снабжали русский Дальний Восток продовольствием [Беляков, 2015]. В целом, позиция США, в какой-то мере сдерживавшая масштабы действий союзников на Тихом океане, способствовала тому, что Россия в этой войне не только не потеряла каких-либо имевшихся у неё тихоокеан-

ских территорий, но и приобрела новые, когда в целях укрепления дальневосточных рубежей расширила за счёт Китая свои владения в Приамурье и Приморье.

Поражение России в Крымской войне было расценено и правящей элитой, и российским обществом как грозное свидетельство отсталости политико-экономической системы страны. Прежде чем вернуться к активной внешней политике, Россия нуждалась в реформах и прежде всего — в давно назревшей отмене крепостного права. Процесс подготовки крестьянской реформы был запущен в конце 1857 г. 3 марта 1861 г. император Александр II подписал «Положение о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости». За этим давно назревшим решением последовали финансовая, земская, судебная, цензурная, муниципальная и другие реформы, направленные на модернизацию российской системы в духе современной Европы.

В дни, когда громоздкая государственная машина России начала движение по рельсам реформ, в США вспыхнула гражданская война. «Есть параллели в том, как две страны разрешили проблему рабского труда, — пишет Норман Сол. — Россия и Америка были единственными западными великими державами, в которых рабство значительной части населения было законным вплоть до конца 1850-х гг. Затем оба государства почти одновременно отменили, по крайней мере технически, формально-юридические аспекты системы принудительного труда, сохраняя при этом основы своих общественно-политических институтов» [Saul, 1991: 313]. При всех огромных различиях между Россией и Америкой, перемены в обеих странах происходили в одном и том же направлении. Это в какой-то мере смягчало идеологические противоречия между принципами самодержавия и демократии, что способствовало дальнейшему развитию альянса двух стран.

Если российские реформы не подорвали стабильность российского государства, не потерявшего контроль над обществом и процессами перемен, то в США глубокий и непримиримый конфликт между сторонниками и противниками отмены рабства

привёл к выходу семи рабовладельческих штатов из США, провозглашению ими нового государства, Конфедеративных Штатов Америки, к которому позднее присоединились ещё шесть штатов, и полномасштабной, затяжной и кровопролитной войне между двумя частями расколовшейся страны. Восстановить целостность государства оказалось возможным только в результате радикализации политики реформ. Гражданская война привела не только к отмене рабства, но и к общей прогрессивной модернизации социально-политической системы, что создало условия для быстрого роста индустриального капитализма и выхода США в ранг великой державы.

На протяжении всего периода Гражданской войны внешние факторы оказывали значительное воздействие на её ход. Соперники США увидели в этой войне возможность ослабления своего конкурента. Испания аннексировала в 1861 г. Доминиканскую республику, пригрозив Вашингтону, что если он попытается противодействовать этому, то Мадрид признает Конфедерацию как новое суверенное государство. Англия имела тесные связи с рабовладельческими штатами, которые производили хлопок для её фабрик. Базой производства хлопка был рабский труд, и, хотя в самой Британской империи рабство было давно отменено, Англия по экономическим причинам была заинтересована в его сохранении в США. Лидеры рабовладельческого Юга, возможно, и не рискнули бы пойти на сецессию, если бы не чувствовали поддержку Англии. Эта поддержка мотивировалась не только экономическими интересами, но и шансами получить огромный геополитический выигрыш от победы Юга: в этом случае Конфедерация стала бы английским сателлитом, экономическая, политическая, военная мощь Союза была бы подорвана на десятилетия вперед, и Англия завоевала бы бесспорную гегемонию в Западном полушарии.

Французский император Луи Наполеон, одержимый идеей расширения французской сферы влияния на американском континенте, воспользовался американской гражданской войной для реализации

амбициозного плана превратить Мексику, где с 1857 г. тоже бушевала гражданская война, в фактический протекторат Франции. Французская военная интервенция, направленная на свержение демократического правительства Мексики, началась в 1862 г. Англия и Испания приняли непосредственное участие в интервенции. Европейские державы бросили вызов доктрине Монро, и поглощённый гражданской войной Вашингтон был бессильным этому помешать. Интервенция закончилась установлением в Мексике профранцузского монархического режима.

Как известно, перспективы американской гражданской войны были неясны вплоть до лета 1863 г., когда победа армии северян под Геттисбергом переломила ход событий в пользу Союза. Все европейские державы занимали официально нейтральную позицию по отношению к внутриамериканскому конфликту, однако симпатии почти всех монархий Европы были на стороне Юга — как по геополитическим причинам, так и из идеологической неприязни к правительству Линкольна. На протяжении почти трёх первых лет войны правительства Франции и Англии рассматривали возможность дипломатического признания Юга как один из вариантов их политики. Признание Конфедерации было сопряжено с риском войны между США и европейскими державами, и Лондон и Париж выжидали, пока Север потерпит решающее поражение, прежде чем пойти на такой риск. Но и без признания нейтралитет Англии и Франции предусматривал реальную помощь Югу, который они объявили «воюющей стороной» (*belligerency*). Фактически, эти державы рассматривали внутриамериканский конфликт как международный и активно предлагали европейское посредничество в его урегулировании, которое подразумевало сохранение независимости Конфедерации. Они отказывались признавать законной блокаду южных портов флотом северян и поддерживали торгово-экономические связи с Югом. Конфедерация имела возможность покупать в Англии и Франции оружие и боеприпасы, строить на английских и французских верфях суда для своего военного флота. Эмис-

сары Юга вели в Лондоне переговоры с английским правительством, стремясь добиться дипломатического признания. Они убеждали англичан, что Конфедерация как крупное новое независимое государство укротит территориальные амбиции и гегемонистские претензии США, восстановит баланс сил на американском континенте и станет ценным коммерческим партнёром европейских держав.

В правящих кругах России эскалация политического конфликта в США до состояния гражданской войны вызвала совершенно иные реакции. В своей депеше в Петербург в связи с началом войны российский посланник в США Э.А. Стеклъ писал: «...Дезорганизация Соединённых Штатов как державы, с нашей точки зрения, прискорбное событие. Американская федерация была противовесом английскому могуществу, и в этом смысле существование её являлось элементом мирового равновесия... Если ультра-демократический режим оказался несостоятельным, то нам об этом жалеть не приходится, но мы не можем оставаться безразличными к опасностям, которые угрожают самой нации. Её существование для нас важнее, чем для любого иного государства. Нам необходимо поддерживать наши интересы и расширить наше влияние на Тихом океане. В этой области мы уже встретили и, по всей вероятности, будем продолжать встречать препятствия со стороны Англии, и помощь американцев нам всегда будет полезна» [Малкин, 1939: 38].

В июле 1861 г. министр иностранных дел России А.М. Горчаков направил послание правительству США, которое было опубликовано в печати и вызвало большой позитивный резонанс и в Вашингтоне, и в американском общественном мнении. В послании, в частности, говорилось: «На протяжении более восьмидесяти лет своего существования Американский Союз был обязан своей независимостью, своим величием и своим прогрессом согласию его членов, которое его блестящие основатели воплотили в институтах, примиряющих единство и свободу. Этот плодотворный Союз продемонстрировал всему миру процветание, какого не знала история... В на-

ших глазах этот Союз является не просто незаменимым элементом всеобщего политического равновесия. Он, кроме того, образует нацию, к которой наш Августейший Государь и вся Россия испытывают самые дружеские чувства, ибо наши две страны, расположенные на дальних берегах двух миров и пребывающие в восходящей стадии своего развития, призваны самой природой образовывать естественное сообщество интересов и симпатий, свидетельства которого они не раз уже представляли друг другу» [Saul, 1991: 326].

Прибывший в Петербург в июне 1862 г. новый американский посланник в России Саймон Камерон докладывал в Вашингтон после своего приема Александром II, что «император выказал не только свой глубокий интерес ко всему относящемуся к нашей стране, но и свои точные знания о нынешней ситуации в ней... Он очень озабочен тем, чтобы мощь и влияние Соединённых Штатов как государства не пострадали» [Saul, 1991: 331]. Сменивший Камерона на его посту Баярд Тейлор сообщал в марте 1863 г., что император регулярно вызывает его во дворец для получения информации о развитии событий: «Император демонстрирует постоянный и активный интерес к успеху нашего национального дела. Его внимание особенно привлечено к последствиям Акта об эмансипации и результатах боевых испытаний нашего нового броненосца» [Saul, 1991: 334].

Нейтралитет, объявленный Россией, отличался по своему содержанию от англо-французской политики нейтралитета. Россия, как и другие европейские страны, продолжала покупать у южан необходимый ей хлопок, не считая это нарушением нейтралитета. Но важнее было то, что российское правительство рассматривало американскую войну как исключительно внутренний конфликт. Петербург выступал за скорейшее разрешение конфликта — предпочтительно путем переговоров и компромиссов между Севером и Югом, но при этом недвусмысленно подчёркивал свою поддержку законного правительства США. Прибывшей в Петербург делегации южан было отказано в приёме, и она была вынуждена вернуться ни с чем. Такая пози-

ция встречала в правительстве Линкольна полное понимание и признательность: большего от России там не ждали.

В Лондоне и Париже позиция России стала весомым фактором принятия решений по американскому вопросу. Например, в марте 1862 г. в ходе парламентских дебатов британский премьер-министр Пальмерстон, объясняя, почему Англия не предприняла более жёстких действий против США в ответ на захват американцами в ноябре 1861 г. английского судна «Трент» и арест находившихся на его борту представителей Конфедерации, направлявшихся на переговоры в Лондон, заявил: «Действия Великобритании были обусловлены отчасти опасением, что недостаточное уважение к правам нейтралитета может легко вызвать нерасположение Соединённых Штатов к Союзникам и вызвать опасность принуждения этой страны заключить военный союз с Россией» [Малкин, 1939: 98]. Такая опасность была на самом деле преувеличенной, но противоречие между геополитическими интересами России, стоявшей за сохранение американского Союза, и западноевропейских держав, рассчитывавших на его демонтаж, было очевидно. Всякий раз, когда Лондон или Париж рассматривали вопрос о признании Конфедерации или выдвигали предложения о международном урегулировании внутриамериканского конфликта, эти идеи наталкивались на сопротивление России, неизменно настаивавшей на невмешательстве в американские дела.

Призрак русско-американского военного союза вновь напомнил о себе в 1863 г., когда Российская империя оказалась в положении, в чем-то схожем с охваченной гражданской войной Америкой. В январе в Царстве Польском вспыхнуло мощное хорошо организованное восстание, лидеры которого провозгласили восстановление Речи Посполитой как независимого государства. Франция, Англия и несколько других европейских государств выступили с декларациями по поводу польских событий, в которых требовали восстановления более либерального режима, установленного в Польше в 1815 г. Александром I в соответствии с решениями Венского кон-

гресса. Поскольку царское правительство отвергало подобные требования и продолжало подавлять восстание военной силой, в западных столицах зазвучали угрозы прямого вмешательства в польский конфликт.

Россия начала готовиться к возможному повторению Крымской войны. В случае войны российский флот должен был нанести удары по торговым путям и колониям противников в Атлантическом и Тихом океанах. Для проведения таких операций флот нуждался в надёжных нейтральных гаванях базирования, каковыми были выбраны порты США. Вашингтон с готовностью дал согласие на приём русских кораблей, и в сентябре – октябре 1863 г. русские эскадры общей численностью в 11 вымпелов бросили якоря в Нью-Йорке и Сан-Франциско, где их ожидал восторженный приём. Действительные боевые задачи эскадр держались в тайне, что дало повод к буре домыслов в США и Европе. Администрация Линкольна, всё ещё опасавшаяся вмешательства Франции и Англии в гражданскую войну, сознательно потворствовала распространению слухов о том, что российский флот якобы готов встать на сторону Союза в случае войны между США и европейскими державами. Эта версия впоследствии была подхвачена даже некоторыми историками, хотя она не имеет документальных подтверждений.

Но в тот момент важно было не то, какие секретные приказы хранились в сейфах русских адмиралов, а то, что об этом думали политики и общественность в Америке и Европе. Неожиданное появление русских военных кораблей у американских берегов с неясными целями, но при подчёркнутом энтузиазме северян, ободренных идеей о том, что русские пришли к ним на помощь, укрепило позиции тех в Лондоне и Париже, кто был против вмешательства во внутриамериканский конфликт. Одновременно выход российского флота на оперативные просторы двух океанов усиливал военный потенциал России в случае интервенции западных держав из-за польских событий и тем самым служил дополнительным аргументом против планов такой интервенции.

Русские корабли оставались в США полгода. К лету 1864 г. польское восста-

ние было окончательно разгромлено, а поражение Конфедерации стало неизбежным. Экспедиция русского флота в Америку без единого выстрела помогла одновременно обоим государствам защитить свой суверенитет, став новым примером сотрудничества России и США в вопросах безопасности. Как комментировала лондонская «Таймс» в октябре 1863 г., «тот, кто рекомендовал русскому императору послать эскадру фрегатов в Нью-Йорк, может поздравить себя с огромным успехом... Американцы и русские проявили согласие, показывающее тяготение двух держав к постоянному союзу» [Болховитинов, 1996].

Последним крупным событием периода неформального альянса России и США стала продажа Аляски. Вопрос этот начал обсуждаться в российских правящих кругах сразу после Крымской войны, показавшей крайнюю уязвимость американской колонии России, которая к тому же стала убыточной в связи с истощением меховых ресурсов в регионе. В 1857 г. брат Александра III великий князь Константин Николаевич, морской министр России, курировавший Русскую Америку, так суммировал аргументы в пользу продажи Аляски американцам: «Продажа эта была бы весьма своевременна, ибо не следует себя обманывать и надобно предвидеть, что Соединённые Штаты, стремясь постоянно к округлению своих владений и желая господствовать нераздельно в Северной Америке, возьмут у нас помянутые колонии, и мы не будем в состоянии воротить их. Между тем эти колонии приносят нам весьма мало пользы, и потеря их не была бы слишком чувствительна и потребовала только вознаграждения нашей Российско-американской компании» [Болховитинов, 1990: 104].

Первые российско-американские переговоры на эту тему состоялись в конце 1850-х гг., не приведя к согласию о цене покупки: американцы не хотели платить за Аляску более чем 5 млн. долларов. Переговоры возобновились после окончания Гражданской войны и быстро привели к

соглашению. Российские колонии на американском континенте были проданы США за 7,2 млн. долларов серебром. В обеих странах эта сделка вызвала критику: в России сумму сочли ничтожной, в США — чрезмерной, в России некоторые вообще были против продажи территорий, в Америке возникла оппозиция покупке земель, казавшихся бесполезными. Ратификация соглашения потребовала от республиканской администрации и российского посольства значительных лоббистских усилий.

Как отмечал в своём фундаментальном исследовании вопроса Н.Н. Болховитинов, главным мотивом российского правительства было «устранение очага возможных противоречий в будущем, укрепление фактического союза двух стран, перенесение внимания на укрепление позиций России на Дальнем Востоке (особенно в районе р. Амур) ... Давняя идея о континентальном, а не морском будущем России, отказ от присоединения далеких заморских территорий и сосредоточение внимания на укреплении позиций на Дальнем Востоке, в Сибири, Средней Азии приобретали всё большее значение...» [Болховитинов, 1990: 316–317].

Весьма необычным проявлением дружественных отношений между двумя странами стала реакция Вашингтона на происшедшее 4 апреля 1866 г. покушение на жизнь Александра II. 6 мая американский конгресс выступил по этому поводу со специальной декларацией, в которой, в частности, говорилось: «...Конгресс Соединённых Штатов Америки с глубоким прискорбием узнал о покушении на жизнь императора России, учинённом врагом эмансипации. Конгресс шлёт своё приветствие Его Императорскому Величеству и русскому народу и поздравляет двадцать миллионов крепостных с избавлением по воле Провидения от опасности государя, уму и сердцу которого они обязаны благодеяниями своей свободы»¹³. Покушавшийся на царя революционер Дмитрий Карако-

¹³ Иванян Э.А. Энциклопедия российско-американских отношений. XVIII–XX века. —Москва: Международные отношения, 2001. — С. 31.

зов отнюдь не был «врагом эмансипации»; напротив, его мотивом был протест против весьма тяжких для крестьян условий, на которых крепостное право было отменено царём, «предавшим свой народ», как выразился Каракозов. Но у американских политиков не было ни времени, ни желания вникать в такие детали. Декларация была доставлена Александру личным представителем президента, заместителем морского министра Густавусом Фоксом, который прибыл в Кронштадт в августе на борту броненосца. Фокс также выразил императору признательность за помощь, оказанную Россией США во время Гражданской войны.

Вместо заключения

Подведём некоторые итоги. В течение продолжавшегося более века первого периода российско-американских отношений их определяющими чертами были взаимовыгодное сотрудничество, взаимопомощь и партнёрство. В этот период государства мира соперничали, нападали друг на друга, заключали оборонительные и наступательные союзы, которые потом распадались в огне новых войн, где союзники становились врагами и т.д. На фоне тогдашних международных отношений российско-американское «сообщество интересов и симпатий» выглядело как странная аномалия.

Аномалия состояла прежде всего в бесконфликтности отношений. Ключевую роль в этом играл фактор расстояния, разделявшего Россию и Америку. Обе державы осуществляли широкомасштабную и энергичную территориальную экспансию — Россия на восток в Евразии, США — на запад в Северной Америке. Вплоть до начала XX в. эти процессы экспансии не сталкивались, развиваясь свободно, и обе страны не только не мешали экспансии друг друга, но и приветствовали её и в известной мере способствовали ей. Готовность, с которой Россия пошла на продажу своих американских владений, может быть объяснена, в частности, и стремлением России сохранить этот фактор дистанции, который столь долго уберегал

её отношения с Америкой от серьёзных трений.

В конце концов фактор дистанции ослабел: встречное движение двух империй привело к соперничеству за сферы влияния и контроля. Первое значительное столкновение интересов России и Америки произошло на рубеже XIX–XX вв. в Восточной Азии, где главным предметом их конкуренции стал Китай. Однако в борьбу за влияние в этом регионе было вовлечено шесть государств, и логика многополярного конфликта плюс давняя традиция российско-американского сотрудничества ограничили степень ухудшения отношений.

Важным фактором, работавшим на долговременное и устойчивое сотрудничество России и США, была потребность каждой из двух сторон в поддержании международного баланса сил. Гегемонистские претензии Англии и Франции в их различных проявлениях бросали вызовы интересам обоих государств, и уже в конце XVIII в. они обнаружили, что могут помогать друг другу в ответах на эти вызовы — путём развития торговых связей и дипломатического взаимодействия. Российско-американские отношения сложились и развивались как побочное последствие серии войн, в которых участвовали эти два государства — войн, ни в одной из которых Россия и США не были противниками. Из соображений баланса сил оба государства выступали за сохранение и приумножение мощи друг друга.

До конца XIX в. Россия превосходила США по размерам экономики, военному потенциалу и политическому влиянию, и это превосходство повышало в глазах американцев ценность России как союзника. С первых лет своего существования вплоть до окончания Гражданской войны США больше нуждались в помощи России, чем Россия — в помощи США. Со временем соотношение сил изменилось в пользу США, нужда американцев в поддержке России уменьшилась, а начавшееся соперничество между двумя странами стало формировать новый американский интерес — в *ослаблении* России как соперника. Однако на том этапе США не были заинтересованы в

чрезмерном ослаблении России, продолжая рассматривать её как ключевой элемент баланса сил. Неофициально блокируясь с Японией в русско-японском конфликте, США рассчитывали руками Японии заставить Россию отказаться от претензии на монопольное влияние в Маньчжурии в пользу принципа «открытых дверей» — и в то же время с помощью России сдерживать имперские устремления Японии.

Логика взаимодействия интересов и их эволюция помогают понять причины того казавшегося в своё время парадоксальным длительного состояния российско-американских отношений, когда принципиальный идеологический конфликт между базовыми политическими ценностями двух государств — между самодержавием и демократией — не препятствовал их сотрудничеству и взаимопомощи. Казалось бы, что само рождение США как нового государства, основанного на принципах народного суверенитета, гражданских и политических свобод и разделения властей, было опасным идеологическим вызовом Российской империи, а последовавший за этим век демократических революций, лидеры которых вдохновлялись американским примером, должен был сделать идеологический конфликт доминантой отношений.

Идеологический конфликт действительно имел место; он тлел, иногда вспыхивал, но правительства обеих стран долгое время не позволяли ему превратиться в пожар, который мог бы сжечь мосты «естественного сообщества». На то был ряд причин.

Во-первых, идеологические противоречия между Россией и Америкой сочетались со многими элементами идеологического сходства между двумя странами. Элиты обоих государств ощущали свою принадлежность к европейской цивилизации. Оба государства были империями, осуществлявшими территориальную экспансию в трансконтинентальных масштабах. В обеих империях до 1860-х гг. существовал рабский труд, который затем был почти одновременно отменён. Обе империи отстаивали право на беспрепятственную морскую торговлю во времена войн. Оба государства в течение более века защища-

ли свои экономики с помощью протекционистских торговых тарифов, тогда как Англия пробивала себе доступ к зарубежным рынкам под флагом свободной торговли.

Во-вторых, самого существования принципиальных различий в политическом устройстве было недостаточно для того, чтобы идеология провоцировала конфликты между государствами. Идеология могла приобретать такую роль лишь в тех случаях, когда её брали на вооружение как оружие политической борьбы внутри страны или на международной арене. Русские либералы и демократы видели в американской демократии образец для подражания, американские либералы и левые ненавидели русское самодержавие, тогда как консерваторы в обеих странах испытывали взаимные симпатии и стремились поддерживать друг друга. Однако не идеологические симпатии или антипатии, а взаимодействие экономических и геополитических интересов двух стран в конечном счёте определяли их действия по отношению друг к другу.

Как отмечает И.И. Курилла, «американцы первой половины XIX в. не руководствовались каким-то единым набором ценностей, на основании которых они могли бы оценивать окружающий их страну мир. Только часть граждан республики считали демократическую модель универсальной, а право наций на независимость — священным. Другие американцы соглашались со своими европейскими современниками в том, что демократия — уникальное явление, связанное с особенностями американского изолированного положения и их истории, тогда как для многих европейских наций независимость и демократия неприменимы в силу их национального характера и неразвитости общественных институтов. На этом была основана дипломатическая практика Соединённых Штатов» [Курилла, 2005: 370]. Американский посланник в Петербурге Джеймс Бьюкенен, будущий президент США, писал секретарю Эдварду Ливингстону в 1832 г.: «Наш принцип — заниматься своими делами и предоставить другим нациям делать то же самое — наилучшим способом повлиять на наши международные отношения. В

результате такой политики наибольшего эффекта мы достигаем с помощью примера; и мы, таким образом, лучше способствуем делу свободы в мире, чем могли бы путем прямого и активного вмешательства в дела других наций» [Курилла, 2005: 371].

Но, начиная с 1880-х гг., в американском общественном мнении и политической жизни российское государство с его самодержавным строем стало все больше восприниматься как вызов общечеловеческим демократическим ценностям, как «тюрьма народов», которую Америка должна помочь разрушить, чтобы освободить её узников. В 1887–1891 гг. американский журналист Джордж Кеннан описал в серии статей и последующей книге «Сибирь и система ссылки» увиденные им кошмарные условия содержания заключённых и ссыльных в России. Публикации Кеннана и его многочисленные публичные лекции потрясли американское общественное мнение. В 1891 г. русские политэмигранты в США организовали при поддержке сочувствующих американцев «Общество друзей русской свободы», развернувшее общественную кампанию за изменение общественного строя в России и поддержку русских революционеров. Такое же общество было создано и в Англии.

Обострение внимания американцев к внутренней ситуации в Российской империи объяснялось как нарастанием кризиса в самой империи, так и обострением идейной и политической борьбы внутри США, где развернувшаяся индустриализация вызывала глубокие социальные перемены и потрясения. На новом этапе американской истории возникла потребность в идеологизации общественной жизни, в более интенсивном утверждении американского демократического кредо — и самодержавная Россия неизбежно оказалась в качестве примера противоположного американским идеалам строя. Как замечает В.И. Журавлева, «образ русского „Другого“ интегрировался в систему мировидения американцев, формировавшуюся на основе матрицы национальных культурных символов и определявшуюся внутренней „повесткой дня“ американского общества» [Журавлева, 2012: 393].

В то же время внутренние процессы, развивавшиеся в обеих странах, впервые привели к прямому контакту между массами россиян и американцев в результате миграции около 4 млн. подданных Российской империи в США. За несколько десятилетий в американском обществе образовалась массовая база антироссийской политики. Покидавшие Россию люди бежали от нищеты, бесправия, полицейщины, национального гнета, надеясь обрести в Америке свободу и благополучие. Эта огромная человеческая волна не могла не повлиять на отношение американцев к России. Если во время польского восстания 1863 г. общее количество поляков в Америке не превышало 15 тысяч человек, и правительство Линкольна, опиравшееся в Гражданской войне на поддержку России, могло отказаться присоединиться к протестам европейских государств против подавления польских инсургентов царской армией, не опасаясь электоральных последствий такого решения, то к началу XX в. польская община выросла до 880 тыс. человек, став ощутимым фактором политической жизни. В то же время официальная дискриминация еврейского населения России и несколько волн еврейских погромов на юге империи породили массовую эмиграцию евреев в Америку. В начале века еврейская община в США насчитывала уже свыше двух миллионов человек, в подавляющем большинстве эмигрантов из России, поселившихся преимущественно в больших городах, а её лидер, крупный банкир Джейкоб Шифф обладал достаточными ресурсами, чтобы повлиять на исход русско-японской войны, помогая Японии займами, а позднее — организовать успешную лоббистскую кампанию за денонсацию американо-русского торгового договора 1832 г. Впрочем, новая геополитическая обстановка в Восточной Азии, в которой США стремилась отбросить Россию с завоеванных ею позиций, послужила более весомым фактором антироссийского крена в американской политике, чем финансовые операции банкиров и лоббизм общественных организаций. Так, в ходе обсуждения в конгрессе в 1911 г. судьбы американо-русского торгового договора энер-

гичные призывы посла США в Петербурге к администрации Тафта вмешаться в борьбу, чтобы спасти договор, столь важный для интересов американского бизнеса в России, остались без внимания, в результате чего договор был денонсирован обеими палатами при единственном голосе против [Cohen, 1963: 38]. Расторжение договора затруднило, но не остановило развитие торгово-экономических отношений между двумя странами.

Что касается правителей царской России в период «естественного партнёрства», то они не были склонны рассматривать США в роли идеологической угрозы устоям своей империи. Америка была слишком далекой и слишком слабой, чтобы её идеи могли поколебать стабильность этих устоев. В то же время реальные интересы России, как торговые, так и геополитические, диктовали сближение и партнёрство с американским государством. В 1823 г. в беседе с государственным секретарём Адамсом русский посланник в США барон Тейль так обрисовал официальную позицию своего правительства: «Соединённые Штаты являются республикой. Совершенно ясно, что в республике должны господствовать и республиканские принципы. Нет необходимости и пользы поэтому вступать в дискуссию по поводу основных принципов республиканского и монархического правления. Но это различие в принципах совсем не обязательно влечёт враждебное столкновение между нами» [Болховитинов, 1975: 218].

Сходство между американской и русской версиями «мирного сосуществования» между демократией и автократией скрывало принципиальное различие: Российская империя, в отличие от США, не претендовала на универсализм своей идеологии. Более того: защищая «русскую особость» империи в духе уваровской триады, российские правители в то же время были западниками, понимали отсталость России и стремились преодолеть её на путях вестернизации, пусть в русском её варианте. Наблюдая перемены в России в течение XIX в., американцы с удовлетворением от-

мечали, что Россия эволюционирует, пусть медленно, но в правильном направлении. Цари-реформаторы Александр I и Александр II вызывали в Америке особое одобрение и уважение, но США уживались и с консерваторами и реакционерами на российском троне. Идейный конфликт Америки с Россией как страной развивающегося капитализма, с политической системой, которая рано или поздно должна была преобразиться в соответствии с универсальной либерально-демократической моделью, не мог быть слишком глубоким — тем более пока отсутствовали крупные конфликты между интересами двух государств.

После того, как русская революция 1917 г. вооружила Россию собственной марксистско-ленинской версией универсализма, идеологический конфликт между двумя державами достиг беспрецедентной остроты. Но в то же время в результате крушения империи Россия перестала рассматриваться американцами как геополитический соперник, а позднее, в ходе Второй мировой войны между двумя странами возникли более весомые, чем когда-либо, *общие интересы* — разгром держав Оси и закладка основ послевоенного миропорядка. Именно как союзники, одержавшие историческую совместную победу, Соединённые Штаты и Советский Союз обрели уникальный статус сверхдержав. Казалось бы, безвозвратно утерянная, традиция «естественного сообщества» проявилась тогда с новой силой. Не исчезла она и в период Первой холодной войны, когда сверхдержавы соперничали в идеологическом, геополитическом и военном измерениях. При всей интенсивности этой борьбы и в те опасные десятилетия между ними имело место и сотрудничество, позволявшее избегать фатальных ошибок, находить пути снижения напряжённости, строить совместными усилиями глобальную систему контроля над вооружениями, а в 1980-е гг. — договориться о прекращении холодной войны. Этот опыт, эта традиция имеют особую актуальность в наше время.

Список литературы:

- Беляков Д.А. Русско-американские отношения в середине XIX века // *Мировая политика*. — 2015. — № 4. — С. 103–114. <https://doi.org/10.7256/2409-8671.2015.4.17252>
- Болховитинов Н.Н. Становление русско-американских отношений, 1775–1815. — Москва: Наука, 1966. — 638 с.
- Болховитинов Н.Н. Русские эскадры в США в 1863–1864 годах // *Новая и новейшая история*. — 1996. — № 5. — С. 195–216.
- Болховитинов Н.Н. Русско-американские отношения и продажа Аляски. 1834–1867. — Москва: Наука, 1990. — 367 с.
- Болховитинов Н.Н. Русско-американские отношения: 1815–1832. — Москва: Наука, 1975. — 623 с.
- Гарусова Л.Н. Российско-американские региональные отношения на Дальнем Востоке: история и современность. — Владивосток: Дальневосточный университет, 2001. — 180 с.
- Журавлева В.И. Понимание России в США: образы и мифы, 1881–1914. — Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 2012. — 1144 с.
- Иллерицкий Н.И. Образ России в американской прессе в годы Крымской войны // *Americana*: Сборник статей. — Волгоград: Волгоградский государственный университет, 2014. — С. 180–196.
- Курилла И.И. Заокеанские партнеры: Америка и Россия в 1830–1850-е годы. — Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 2005. — 487 с.
- Малкин М.М. Гражданская война в США и царская Россия. — Москва; Ленинград: Гос. соц.-экон. изд., 1939. — 332 с.
- Павловская А.В. Россия и Америка: проблемы общения культур: Россия глазами американцев 1850-1880-е гг. — Москва: Изд-во МГУ, 1998. — 302 с.
- Селезнев Ф.А. Конфликт вокруг расторжения русско-американского торгового договора и Московская буржуазия (1911–1912 гг.) // *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*. Серия: История. — 2002. — № 1. — С. 74–82.
- Сергеев Е.Ю. Большая игра, 1856–1907: мифы и реалии российско-британских отношений в Центральной и Восточной Азии. — Москва: Общество с ограниченной ответственностью Товарищество научных изданий КМК, 2012. — 453 с.
- Vacevich A.J. *Ideas and American foreign policy: a reader*. — New York: Oxford university press., 2018. — XV–526 p.
- Bailey T.A. *America faces Russia: Russian-American relations from early times to our day*. — Ithaca: Cornell University Press, 1950. — XI, [3], 375 p.
- Bush R.D. *The Louisiana Purchase*. — New York: Routledge, 2013. — 224 p. <https://doi.org/10.4324/9780203067055>
- Cohen N.W. *The Abrogation of the Russo-American Treaty of 1832* // *Jewish Social Studies*. — 1963. — Vol. 25, № 1. — P. 3–41.
- Cresson W.P. *The Holy alliance: the European background of the Monroe doctrine*. — New York: Oxford University Press, 1922. — vi, 147 p.
- Crosby A.W. *America, Russia, hemp, and Napoleon: American trade with Russia and the Baltic, 1783–1812*. — Columbus: Ohio State University Press, 1965. — VIII, 320 p.
- Dix W.G. *The unholy alliance an American view of the war in the East*. — New York: C.B. Norton, 1855. — 257 p.
- Figes O. *The Crimean War: a history*. — New York: Picador, 2010. — xxiii, 575 p.
- Gaddis J.L. *Russia, the Soviet Union, and the United States*. — New York: McGraw-Hill, 1990. — xvi, 384 p.
- Golder F.A. *Russian-American Relations During the Crimean War* // *The American Historical Review*. — 1926. — Vol. 31, № 3. — P. 462–476. <https://doi.org/10.1086/ahr/31.3.462>
- Griffiths D.M., Munro G.E. *No collusion! : Catherine the Great and American independence*. — Bloomington, Indiana: Slavica Publ., 2020. — xv, 717 p.
- Grinev A. V. *The Plans for Russian Expansion in the New World and the North Pacific in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* // *European journal of American studies*. — 2010. — Vol. 5, № 2. <https://doi.org/10.4000/ejas.7805>

Hans N. Tsar Alexander I and Jefferson: Unpublished Correspondence // *The Slavonic and East European Review*. — 1953. — Vol. 32, № 78. — P. 215–225.

Herring G.C. From colony to superpower: U.S. foreign relations since 1776. — New York: Oxford University Press, 2011. — xvi, 1035 p.

Laserson M.M. The American impact on Russia, 1784–1917: diplomatic and ideological. — New York: Collier, 1962. — 541 p.

Mazour A.G. The Russian-American and Anglo-Russian Conventions, 1824–1825: An Interpretation // *Pacific Historical Review*. — 1945. — Vol. 14, № 3. — P. 303–310. <https://doi.org/10.2307/3637088>
10.2307/3635893

Nichols I.C. The Russian Ukase and the Monroe Doctrine: A Re-Evaluation // *Pacific Historical Review*. — 1967. — Vol. 36, № 1. — P. 13–26. <https://doi.org/10.2307/3637088>

Saul N.E. Concord and conflict: the United States and Russia, 1867–1914. — Lawrence: University Press of Kansas, 1996. — 650 p.

Saul N.E. Distant friends: the United States and Russia: 1763–1867. — Lawrence: University Press of Kansas, 1991. — XVI, 448 p.

Williams W.A. American Russian relations, 1781–1947. — New York: Rinehart, 1952. — 367 p.

References:

Bacevich, A. J. (2018) *Ideas and American foreign policy: a reader*. New York: Oxford university press.

Bailey, T. A. (1950) *America faces Russia: Russian-American relations from early times to our day*. Ithaca: Cornell University Press.

Beliakov, D. A. (2015) 'Russko-amerikanskiye otnosheniya v seredine XIX veka [Russian-American relations in the middle of the 19th century]', *World politics*, 4(4), pp. 103–114. (In Russian). <https://doi.org/10.7256/2409-8671.2015.4.17252>

Bolkhovitinov, N. N. (1966) *Stanovleniye russko-amerikanskikh otnosheniy, 1775–1815 [The Formation of Russian-American Relations, 1775–1815]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Bolkhovitinov, N. N. (1975) *Russko-amerikanskije otnosheniia: 1815–1832 [Russian-American Relations: 1815–1832]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Bolkhovitinov, N. N. (1990) *Russko-amerikanskije otnosheniia i prodazha Aliaski: 1834–1867 [Russian-American relations and the sale of Alaska. 1834–1867]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Bolkhovitinov, N. N. (1996) 'Russkiye eskadry v SSHA v 1863–1864 godakh [Russian squadrons in the USA in 1863–1864]', *Novaia i noveishaia istoriia*, (5), pp. 195–216. (In Russian).

Bush, R. D. (2013) *The Louisiana Purchase*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203067055>

Cohen, N. W. (1963) 'The Abrogation of the Russo-American Treaty of 1832', *Jewish Social Studies*, 25(1), pp. 3–41.

Cresson, W. P. (1922) *The Holy alliance: the European background of the Monroe doctrine*. New York: Oxford University Press.

Crosby, A. W. (1965) *America, Russia, hemp, and Napoleon: American trade with Russia and the Baltic, 1783–1812*. Columbus: Ohio State University Press.

Dix, W. G. (1855) *The unholy alliance an American view of the war in the East*. New York: C.B. Norton.

Figes, O. (2010) *The Crimean War: a history*. New York: Picador.

Gaddis, J. L. (1990) *Russia, the Soviet Union, and the United States*. New York: McGraw-Hill.

Garusova, L. N. (2001) *Rossiysko-amerikanskiye regional'nyye otnosheniya na Dal'nem Vostoke: istoriya i sovremennost' [Russian-American Regional Relations in the Far East: Past and Present]*. Vladivostok: Izd-vo VGUES Publ. (In Russian).

Golder, F. A. (1926) 'Russian-American Relations During the Crimean War', *The American Historical Review*, 31(3), pp. 462–476. <https://doi.org/10.1086/ahr/31.3.462>

Griffiths, D. M. and Munro, G. E. (2020) *No collusion! : Catherine the Great and American independence*. Bloomington, Indiana: Slavica Publ.

Grinev, A. V. (2010) 'The Plans for Russian Expansion in the New World and the North Pacific in the Eighteenth and Nineteenth Centuries', *European journal of American studies*, 5(2). <https://doi.org/10.4000/ejas.7805>

- Hans, N. (1953) 'Tsar Alexander I and Jefferson: Unpublished Correspondence', *The Slavonic and East European Review*, 32(78), pp. 215–225.
- Herring, G. C. (2011) *From colony to superpower: U.S. foreign relations since 1776*. New York: Oxford University Press.
- Kurilla, I. I. (2005) *Partners across the Ocean: the United States and Russia, 1830s – 1850s*. Volgograd: Izd-vo Volgogr. gos. un-ta Publ. (In Russian).
- Laserson, M. M. (1962) *The American impact on Russia, 1784–1917: diplomatic and ideological*. New York: Collier.
- Malkin, M. M. (1939) *Grazhdanskaia voina v SShA i tsarskaia Rossiia [American Civil War and Tsarist Russia]*. Moscow: Gosud. sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo Publ. (In Russian).
- Mazour, A. G. (1945) 'The Russian-American and Anglo-Russian Conventions, 1824–1825: An Interpretation', *Pacific Historical Review*, 14(3), pp. 303–310. <https://doi.org/10.2307/3637088>
- Nichols, I. C. (1967) 'The Russian Ukase and the Monroe Doctrine: A Re-Evaluation', *Pacific Historical Review*, 36(1), pp. 13–26. <https://doi.org/10.2307/3637088>
- Pavlovskaya, A. V (1998) *Rossiia i Amerika: problemy obshcheniia kultur: Rossiia glazami amerikantsev, 1850–1880-e gody [Russia and America: problems of communication of cultures: Russia through the eyes of Americans 1850–1880s]*. Moscow: Izd-vo Moskovskogo universiteta Publ. (In Russian).
- Saul, N. E. (1991) *Distant friends: the United States and Russia: 1763–1867*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Saul, N. E. (1996) *Concord and conflict: the United States and Russia, 1867–1914*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Seleznev, F. A. (2002) 'Konflikt vokrug rastorzheniia rusско-amerikanskogo torgovogo dogovora i Moskovskaya burzhuaziya (1911–1912 gg.) [The conflict around the termination of the Russian-American trade agreement and the Moscow bourgeoisie (1911–1912)]', *Vestnik Nižegorodskogo universiteta im. N.I. Lobačevskogo*, (1), pp. 74–82. (In Russian).
- Sergeev, E. (2012) *Bol'shaya igra, 1856–1907: mify i realii rossiysko-britanskikh otnosheniy v Tsentral'noy i Vostochnoy Azii [The Great Game, 1856–1907: Myths and Realities of Russo-British Relations in Central and East Asia]*. Moscow: Tovarishchestvo nauchnykh izdaniĭ KMK Publ. (In Russian).
- Williams, W. A. (1952) *American Russian relations, 1781–1947*. New York: Rinehart.
- Zhuravlyeva, V. I. (2012) *Ponimaniye Rossii v SSHA: obrazy i mify, 1881–1914 [Understanding Russia in the USA: Images and Myths, 1881–1914]*. Moscow: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Сергей Михайлович Плеханов — доктор исторических наук, доцент кафедры политологии Йоркского университета, М3J 1P3 Онтарио, Торонто, Кил-стрит, 4700 (Канада)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Serguei M Plekhanov — Doctor of History, Associate Professor of Political Science, York University, 4700 Keele St., Toronto, Ontario, Canada, M3J 1P3 (Canada)

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

Статья поступила в редакцию 28.01.2022; одобрена после рецензирования 10.03.2022; принята к публикации 15.03.2022.

The article was submitted 28.01.2022; approved after reviewing 10.03.2022; accepted for publication 15.03.2022.

КОНЦЕПТ «ЯПОНСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР» СКВОЗЬ ПРИЗМУ МИГРАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ

Мария Андреевна Шпилова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
m.shipilova@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7948-3265>



Аннотация. Стратегия и тактика современной миграционной политики Японии строится с учётом этнокультурных особенностей японцев, понимаемых в японском политическом и научном дискурсе как «японский национальный характер» (国民性 кокуминсэй). Актуальность изучения непрерывных изменений этой политики в наши дни связана не только с практической необходимостью ориентироваться в них, но и прогнозировать их политические, социально-экономические и культурные последствия. Концепт «национальный характер» имеет большое значение для понимания динамики национально-группового самосознания японцев, тех паттернов,

которые влияют как на теоретический дискурс национальной исследовательской школы, так и на взаимодействие с иностранцами. Контент-анализ лексики, используемой в связи с концептом «национальный характер» в официальных документах, регламентирующих соответствующую сферу социальной политики, а также в публицистике, медиа и социальных сетях, выявил особенности современной интерпретации данного понятия. В частности, наблюдаются попытки выделить общественно значимые признаки «члена японского общества», требующие от мигрантов определённых усилий по инкультурации, что предполагает освоение социально важных с точки зрения японского социума навыков. Комплексный анализ мер по адаптации и интеграции мигрантов, реализуемых органами местного самоуправления Японии, показал, что во взаимоотношениях японцев и иностранцев особенно важными являются коммуникативные феномены, связанные с понятиями мэйваку (迷惑 причинение беспокойства), омоияри (思いやり) внимательность к собеседнику), а также культурой дарения подарков. Помимо этого, анализ миграционной политики сквозь призму концепта «японский национальный характер» позволяет сделать вывод: политика сосуществования японцев и иностранцев (多文化共生 табунка кё:сэй), проводимая правительством на современном этапе, несмотря на многообещающее название, не предполагает целенаправленных действий правительства по сохранению и развитию культурных различий в рамках одного общества.

Ключевые слова: концептосфера японского языка, японский национальный характер, этнокультурные особенности японцев, миграционная политика Японии, социокультурная адаптация и интеграция мигрантов, кокуминсэй, табунка кё:сэй

Для цитирования: Шипилова М.А. Концепт «японский национальный характер» сквозь призму миграционной политики // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 107–124. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-107-124>

Research article

CONCEPT JAPANESE NATIONAL CHARACTER THROUGH THE PRISM OF MIGRATION POLICY

Maria A. Shipilova

MGIMO University, Moscow, Russia
m.shipilova@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7948-3265>

Abstract. The strategy and tactics of Japan's contemporary migration policy are determined by the ethnocultural characteristics of the Japanese nation, recognized as the concept of national character (国民性 kokuminsei), which is both a political and scientific entity. The rapid changes in migration policy today expose the practical need to study the causes, consequences, and specifics of related social and political concepts such as national character and the factors that shape it. The accurate knowledge helps predict cultural, political, and socioeconomic changes and future agendas. This concept is a subject of paramount importance for international relations studies, as it is rooted in the Japanese nation's self-consciousness and represents core elements of national history within its interrelation with present policy. The study suggests that the Japanese national character, described and conceptualized in the late Edo period (1603–1868) and the Meiji period (1868–1912), still influences the attitudes of the Japanese towards migration and foreigners in general. The representatives of kokugaku (国学 national study) that originated at that time and nihonjin-ron (日本人論 theories about the Japanese) that developed further sought to assert the authenticity of Japanese culture and its history and construct a national identity. Assumingly, it would become an instrument of protecting the country from the influence of China and later the West. Today, researchers of Japanese culture, both in Japan and abroad, continue to refer to post-war nihonjin-ron, criticizing, rethinking, or adding to its major provisions. Content analysis of the vocabulary used in connection with the concept of national character in official documents regulating the relevant area of social policy, as well as in the media and social networks, has revealed some features of the modern interpretation of this concept. In particular, there are attempts to identify socially significant features of a member of Japanese society. Certain acculturation efforts required from migrants imply the development of the skills that are socially important from the point of view of Japanese society. The comprehensive analysis of measures for the integration and adaptation of migrants implemented by the local governments of Japan has shown that communicative phenomena associated with the concepts of meiwaku (迷惑 causing trouble), omoi-yari (思いやり considerate caring for others), as well as the culture of gift-giving and apologizing play an important role in the relationships between Japanese and foreigners. In addition, the analysis of migration policy allows concluding that the concept of coexistence between Japanese and foreigners (多文化共生 tabunka kyousei) currently pursued by the government, despite its promising title, does not quite correspond to multiculturalism in its classical sense, in other words — does not imply deliberate government action to preserve and develop cultural differences within one society.

Keywords: conceptual framework of the Japanese language, Japanese national character, ethnic and cultural characteristics of the Japanese, migration policy, sociocultural adaptation and integration of migrants, kokuminsei, tabunka kyousei

For citation: Shipilova, M. A. (2022) 'Concept *Japanese National Character* through the Prism of Migration Policy', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 107–124. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-107-124>

Япония считается одним из самых моноэтнических государств мира (単一民族国家 *танъицу мундзоку кокка*). Однако усилившиеся в конце XX в. и первой четверти XXI в. процессы глобализации и интернационализации, а также изменение внутренней демографической, социально-экономической и политической обстановки стимулировали включение Японии в глобальные и региональные миграционные процессы. В связи с увеличением числа иностранцев в Японии государственные деятели и учёные стали уделять пристальное внимание поиску причин и способов решения проблем, связанных с экономической, социально-культурной и психологической адаптацией и интеграцией мигрантов в японском обществе. При этом одним из актуальных направлений исследований является изучение влияния миграции на национальную идентичность и её компоненты. С другой стороны, нельзя игнорировать влияние культурных особенностей общества на концептуализацию миграционной политики — в частности, ценностных ориентаций и устойчивых норм поведения. Они играют определённую роль и в том, как осуществляется формирование этой политики, и в том, как протекают сами процессы адаптации мигрантов.

Не секрет, что в культурологии и других гуманитарных науках понятие «национальный характер» является дискуссионным. Споры вызывают терминологическая неопределённость, вопросы о структуре и природе национального характера, способы его объективного исследования и измерения. Некоторые исследователи

принципиально отрицают существование «национального характера», утверждая, что то, что мы называемым «национальным характером» — не более, чем набор экзо- и эндостереотипов, отличающихся субъективностью, расплывчатостью, произвольностью и чрезмерным упрощением¹ [National character does not reflect..., 2005; The inaccuracy of national..., 2013].

Тем не менее, этот термин продолжает существовать в повседневной жизни, материалах СМИ, а также занимает видное место в исследованиях целого ряда культурологов, социологов, психологов, философов, лингвистов, пытающихся, несмотря на сложности, дать теоретическое осмысление и концептуализировать совокупность специфических психологических или социокультурных особенностей той или иной национальной общности.

Возможно, одной из причин неугасающего интереса к данной теме является то, что на уровне обыденного, «донаучного» сознания, как правило, складываются представления об отличительных чертах тех или иных социальных общностей (наций, этнических групп и т.д.). Речь идёт о распространённой манере поведения, специфике общения, мировоззрения или, например, темпа речи. Так, И.Л. Солоневич в своей работе «Народная монархия» утверждал, что компоненты, «образующие нацию и ее особый национальный склад характера, нам совершенно неизвестны. Но факт существования национальных особенностей не может подлежать никакому... сомнению» [Солоневич, 2003: 20]. Выдающийся советский и российский культуролог

¹ Кон И.С. К проблеме национального характера // Английский национальный характер: учебное пособие / М. М. Филиппова. — Москва: АСТ, 2007. — С. 336-374.

лог Д.С. Лихачёв писал, что «национальные особенности — достоверный факт. Не существует только каких-то единственных в своём роде особенностей, свойственных только данному народу, только данной нации, только данной стране. Всё дело в некоторой их совокупности и в кристаллически неповторимом строении этих национальных и общенациональных черт. Отрицать наличие национального характера, национальной индивидуальности, значит делать мир народов очень скучным и серым» [Лихачев, 1984: 40].

В японском политическом и научном дискурсе и в наши дни концепт «японский национальный характер» встречается довольно часто. Так, каждые 5 лет, начиная с 1953 г., японский Институт статистической математики проводит исследование «японского национального характера» (国民性調査 кокуминсэй тэ:са), изучая взгляды, убеждения и мышление японцев. По мнению австралийского исследователя К. Бёрджесса, в современных исследованиях японского характера, именуемых «теориями о японцах» (日本人論 *нихондзинрон*) выделяют три основных направления — теория смешанной нации (the mixed nation theory), теория гомогенной нации (the homogeneous nation theory) и теория общества мультикультурного сосуществования (multicultural co-existing society) [Burgess, 2010: 4]. Также К. Бёрджесс утверждает, что «японский национальный характер» и соответствующий дискурс оказывают огромное влияние на конструирование социальной и политической реальности в современном японском обществе. Исследованию японского национального характера в целом или отдельных его аспектов посвящено довольно много работ [Алпатов, 2008; Бух, 2012; Дэвис, 2009; Гуревич, 2005, 2008; Изотова, 2014а, 2014b; Мещеряков, 2005, 2015; Чугров, 2009, 2010, 2018].

Важной темой в контексте изучения национального характера и национальной идентичности стала миграция. Расширение и диверсификация миграционных потоков

показали, что увеличение численности мигрантов может провоцировать сдвиги в национальной, этнической, лингвистической и конфессиональной композиции принимающего общества. С другой стороны, это породило рассуждения о том, что и национальный характер может оказывать влияние на формирование миграционной политики и определять отношение членов общества к мигрантам.

Взаимозависимость миграционных процессов и изменений в структурах общества и личности объясняется тем, что миграция неизбежно связана с адаптацией. Под «адаптацией» понимается «приспособление к существующей культуре, обычаям, ценностям, нормам поведения новой среды, преобразование самого себя и существующих реалий в соответствии с потребностями контактирующих сторон» [Аалиева, 2020: 17]. В ходе адаптации происходят культурные трансформации как самих мигрантов, так и принимающего общества² [Янакова, 2017]. Их взаимное влияние как правило не симметрично и зависит от ряда факторов, таких как продолжительность контактов, культурная дистанция, удовлетворённость собственной культурой и других. Ввиду этого изучение процессов адаптации и интеграции мигрантов, а также связи между миграцией и национальной идентичностью всё чаще привлекает внимание социологов, психологов и культурологов [Berry, 1992, 2019; Ward, Kennedy, 1993, 1999; Эндрюшко, 2017].

В этой работе будет предпринята попытка определить, какие черты «японского национального характера» влияют на процессы адаптации и интеграции мигрантов, а также какую роль играет «национальный характер» при формировании миграционной политики на общенациональном и локальном уровнях. Вместе с этим будет предпринята попытка рассмотреть «национальный характер» во взаимосвязи с миграционной политикой с историко-культурной и социологической точки зрения. Выделение черт национального

² Коварскис Л. Кто Я? // Журнал практической психологии и анализа. — 2020. — №1. — URL: <https://psyjournal.ru/articles/kto-ya-o-migracii-i-identichnosti>

характера японцев в контексте данной работы необходимо ввиду того, что вопрос о том, что значит быть японцем, в чём заключается «японскость», что такое «японская национальная идентичность» до сих пор остаётся открытым. Ряд японских исследователей пишет, что в Японии и вовсе нет никакой общей концепции идентичности, основанной на историческом анализе, а также отсутствует традиция ответственности философских концепций³ [Осима, 2007]. Некоторых японцев вопрос о национальном характере (国民性 *кокуминсэй*) и принадлежности к определённой этнической группе (民族性 *миндзокусэй*) вводит в ступор. Одна из причин, по мнению японского исследователя М. Окамото, состоит в том, что в Японии понятия 民族 *миндзоку* («нация», «национальность») не существовало до конца XIX в., когда слово *nation* («нация») было заимствовано из иностранной литературы и переведено на японский язык [Окамото, 2011: 78].

Тем не менее, сегодня, в условиях увеличения притока иностранцев, как и в прошлом после открытия страны, японцы сталкиваются с новыми культурами, и перед ними вновь встаёт вопрос — чем «они» отличаются от «нас», кто из «них» достоин быть «одним из нас», что такое японская национальная идентичность, нужно ли её защищать и, если нужно, то каким образом?

Концепт

«японский национальный характер»

В рамках данной статьи под национальным характером понимается особый психогенетический склад народа, возникающий на основе всего его исторического и социокультурного опыта и включающий идеи, интересы, чувства, психический склад, мораль, религию, духовные ценности, мотивы, стремления, социально-психологические защитные механизмы того или иного народа (этноса, нации)⁴. Уже упоминавшийся специалист по изучению

Японии К. Бёрджесс понимает под «национальным характером» чувство общности культуры, общие ценности и черты характера японцев, присущие всем или подавляющему большинству представителей нации, без которых не могло бы существовать современное национальное государство [Burgess, 2010: 8]. Вместе с тем, «национальный характер» рассматривается не только как описательная, но и предписывающая категория, устанавливающая модель поведения представителей нации. Таким образом, «японский национальный характер» можно считать не только теоретическим концептом, но и реально существующей практикой. С нашей точки зрения, для Японии актуально предположение Н.Н. Анисимовой о том, что национальный характер существует на двух уровнях — (1) уровне общественной психологии в форме нерелективных обыденных массовых стереотипов о своём собственном национальном характере и (2) уровне общественной идеологии в форме рефлективных теоретических и идеологических концепций национального характера [Анисимова, 2019].

На уровне стереотипического восприятия в качестве отличительных черт характера большинство японцев отмечает в себе как положительные, так и отрицательные качества. Среди них выделяются: придание большого значения интересам коллектива и чувствам других людей, развитое чувство долга, избегание конфронтации и готовность идти на компромисс ради сохранения гармонии, любопытство, вежливость и воспитанность, соблюдение порядка, трудолюбие, пунктуальность, прагматизм, перфекционизм, гибкость, сдержанность в проявлении эмоций, закрытость, необщительность, зависимость от мнения окружающих [Хираи, 2000; Изотова, 2014а, 2014б].

В то же время, ряд межкультурных исследований показывает, что особенности характера не всегда совпадают с наиболее распространёнными стереотипами в силу различных факторов, в первую очередь,

³ Карибэ Ё. Традиционная японская идентичность: С древних времен до эпохи глобализации: диссертация ... кандидата исторических наук : 07.00.03. — Москва, 2004. — 196 с.

⁴ Папченко Е.В., Помигуева Е.А. Культурологический минимум: Учебное пособие. — Таганрог: Изд-во ЮФУ, 2013. — С. 73.

присутствия субъективности в ответах самих респондентов или несовершенства методологии [The inaccuracy of national..., 2013]. Например, такие стереотипные представления о японцах как трудолюбивой, вежливой, ответственной, придающей большое значение порядку и чувству долга нации, где каждый стремиться быть похожим на другого и не имеет чётко выраженного собственного я, согласно исследованию М. Хираи, не вполне соответствует тому, как сами японцы воспринимают себя [Хираи, 2000: 109].

Для объяснения этого феномена требуется вспомнить о теоретических и идеологических концепциях национального характера, которые влияют на формирование национальных эндостереотипов, то есть стереотипов нации о самой себе. В основу концепции национального характера японцев лёг интеллектуальный дискурс, получивший название *нихондзинрон* («теории о японцах»), а также предшествующее ему направление *кокугаку* («изучение страны»). Отличительными чертами жанра *нихондзинрон* являются размышления о своеобразии и гомогенности японского народа, остром чувстве национальной идентичности на основе «японской крови», о гордости за свои национальные традиции и уклад жизни; а также настороженное отношение к другому, чужому образу жизни, убеждение, что «чужие» не способны понять японскую культуру и овладеть языком, не должны фигурировать в таких областях жизни, как брак, обучение, профессиональная политическая деятельность, искусство и других [Kazufumi, Vefu, 1993: 94].

Направление *нихондзинрон* зародилось в конце эпохи Эдо – начале эпохи Мэйдзи, приобрело более-менее ясные формы в 1930-х гг., достигло расцвета в 1960–1970-х гг., и начало увядать в 1980-х [Чугров, 2009: 220]. Во многом именно теоретики *нихондзинрон* создали тот узнаваемый образ Японии, который всплывает в сознании японцев и иностранцев при упоминании этой страны. Так, один из основоположников дискурса *нихондзинрон* Фукудзава Юкити отнёс чайную церемонию, японский традиционный танец, театр Но, японскую керамику и другие виды японского искус-

ства к особенностям, отличающих японскую культуру от западной. В эпоху Мэйдзи именно *нихондзинрон* был тем инструментом, при помощи которого японцы, открыв границы миру, отстаивали свою самобытность и сдерживали влияние Запада, а также смогли концептуально оформить и описать свою национальную идентичность.

Показательно, что изучение японского национального характера и японской культуры активизировалось в периоды расширения контактов с иностранцами. Это явление характерно не только для Японии. Как подчёркивает Б.Ф. Поршнев, «само осознание себя в качестве общности, как некоего «мы», уже предполагает соотношение (и в этом смысле — противопоставление) этого «мы» какому-то «они»» [Поршнев, 1966: 110]. Это соотношение не всегда означает враждебность, но всегда предполагает фиксацию различий. Противопоставление «своих» и «чужих», внутреннего (内 *ути*) и внешнего (外 *сото*) по-прежнему является одной из доминирующих идей в исследовании места иностранцев в японском обществе в культурологии и лингвистике. Японский исследователь Т. Сакайя в работе «Что такое Япония?» пишет: «В сущности, большинство японцев на каждом уровне сознают свою принадлежность к определённой группе, отвергая посторонних» [Сакайя, 1992: 73]. Само слово «иностранец» в современном японском языке записывается как «человек не из страны», «человек извне» — 外国人 *гайкокудзин*, или более пренебрежительно — 外人 *гайдзин*, что закрепляет дихотомию «свой — чужой» в сознании любого человека, говорящего на японском языке.

Нихондзинрон пережил все стадии — от восторженного восхваления «особой тонкости японской культуры» до полновесной и беспощадной критики, при этом тон исследований менялся в зависимости от настроений и тенденций, доминировавших в японском обществе в соответствующий период. Несмотря на некоторый спад интереса к работам в жанре *нихондзинрон*, многие положения до сих пор продолжают оказывать влияние на исследования, проводимые как внутри страны, так и за рубежом [Чугров, 2018: 62]. В частности,

особую популярность получили работы теоретиков обновлённого, уже послевоенного, *нихондзинрон*, включая Р. Бенедикт, автора работы «Хризантема и меч», Т. Дои (甘えの構造 «Структура амаэ»), Т. Кавасима (日本社会の家族的構成 «Семейная структура японского общества»), С. Като (日本文化の雑種性 «О гибридности японской культуры»), Т. Наканэ («Человеческие отношения в обществе вертикальной структуры»), Э. Хамагути («日本らしさ」の再発見 «Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры») и других.

К настоящему моменту существует более 1000 работ по направлению *нихондзинрон*. До сих пор в исследовании деловой культуры, системы образования, социальных и культурных процессов постоянно встречаются упоминания таких черт японского национального характера, как *хоннэ* и *татаэмаэ* (истинные мысли и социально приемлемое поведение), *амаэ* (зависимость), *омоияри* (внимательность к собеседнику), *сюдан сюги* / *сюдан исики* (коллективизм / коллективистское сознание), *ва* (гармония), *ути-сото* (свой — чужой), *симагуни кондзё*: (островной менталитет) и другие. Теоретики *нихондзинрон* указывали на уникальность и неповторимость этих черт национального характера и нередко писали о невозможности восприятия данных коммуникативных феноменов иностранцами. Более того, по утверждению исследователей М. Казуфуми и Х. Бэфу, *нихондзинрон* представляет собой не только академический дискурс, но и является значительным пластом японской массовой культуры — телевидения и радио, газет и журналов [Kazufumi, Befu, 1993: 89].

Таким образом, исследование даёт основания полагать, что «японский национальный характер», описанный и концептуально оформленный в конце эпохи Эдо (1603–1868) и эпоху Мэйдзи (1868–1912 гг.), продолжает оказывать влияние на отношение японцев к миграции и иностранцам в целом. Представители зародившегося в то время направления *кокугаку* (国学 «изучение страны») и получившего дальнейшего развитие *нихондзинрон* (日本人論 «теории о японцах») стремились

к утверждению самобытности японской культуры и истории и конструированию при помощи этого концепта национальной идентичности. Тогда предполагалось, что данная стратегия станет инструментом для защиты страны от влияния Китая, а позднее и Запада. Культурный и языковой изоляционизм, пропагандируемый идеологами *нихондзинрон*, лёг в основу целого ряда стереотипов о Японии, породив рост настороженности, но вместе с тем и повышенный интерес к японцам со стороны иностранцев. Осмысление, принятие и применение вышеуказанных практик может помочь избежать непонимания или напряжённости в процессе межкультурной коммуникации. Конечно же, это в особенности касается иностранцев, взаимодействующих с японцами не только в международном пространстве, а непосредственно в условиях японского общества.

Миграционные процессы и «японский национальный характер»

Глобализация открыла возможности для беспрецедентного расширения межкультурных контактов, однако в их результате проходит как взаимообогащение культур, так и размывание национальной идентичности и культурной самобытности народов или их отдельных представителей. Сегодня более 280 миллионов человек проживают за пределами своей страны происхождения, причём нередко — в совершенно иной культурной среде. Примеры таких стран, как США, Австралия, Германия, Франция, Великобритания, демонстрируют, что значительная доля мигрантов в общей численности населения может привести к изменению национальной идентичности [Узнародов, 2014]. С другой стороны, происходит размывание границ идентичности самих мигрантов, многие из них частично или полностью утрачивают связь со страной происхождения. Таким образом, в результате постоянных кросс-культурных контактов и трансформаций нередко формируется новый тип личности и общества.

И приспособление мигранта к новой среде, и приспособление общества к мигрантам как его новым элементам не всег-

да проходят гладко. При рассмотрении неудачных интеграционных стратегий особое внимание, как правило, уделяется трём вещам: социальной динамике миграционных процессов, роли глобализации и транснационализации, особенностям политической системы [Castles, 2004]. Однако при оценке результатов мер по приёму, адаптации и интеграции иностранцев нельзя оставлять без внимания особенности национального характера и менталитета, с учётом и в контексте которых обычно формируется миграционная политика. Сегодня внимательное прочтение положений миграционной политики может помочь лучше понять культуру принимающего общества, поскольку именно в правилах, предназначенных для иностранцев, принимающая сторона обозначает наиболее значимые для неё нормы, отличающие, по её собственному мнению, нацию от других.

Япония долгое время считалась одной из наиболее закрытых для иностранцев стран мира, однако после почти 200-летнего периода изоляции, именуемого сакоку (鎖国 «страна на цепи»), Япония была открыта для въезда иностранцев и выезда японцев за границу. Это произошло в 1853 г. Тем не менее, становление миграционной политики как таковой началось только после 1945 г.; а право на постоянное проживание некоторых категорий мигрантов было закреплено на законодательном уровне лишь в 1990 году. В 1993 г. со стартом программы овладения мастерством *Technical Intern Training Program* (ТИТР) Япония разрешила въезд в страну неквалифицированной рабочей силе [Шипилова, 2020: 46]. Таким образом, долгое время доля иностранцев в Японии составляла менее 1% населения, при этом предпочтение отдавалось определённым категориям — высококвалифицированным специалистам и студентам. Численность иностранцев была настолько невелика, что не приходилось говорить об

угрозе размывания японской национальной идентичности в результате влияния культуры мигрантов, равно как и о проблемах, с которыми сталкиваются мигранты при проживании в Японии.

Однако с усилением притока иностранцев уже в начале XXI в. появились такие проблемы, как недоступность для многих категорий мигрантов вида на жительство и гражданства, преграды в изучении и использовании японского языка, нарушение прав иностранных работников, дискриминация, ощущение отчуждения и неприязни со стороны японского общества. На сокращение притока иммигрантов и усугубление перечисленных проблем оказала влияние и пандемия COVID-19. Таким образом, к основным факторам, сдерживающим массовую миграцию в Японию, можно отнести не только ограничительную политику Японии и культурный изоляционизм, пропагандируемый идеологами *нихондзирон*, но и объективные сложности.

Особенно сильной критике со стороны самих мигрантов подверглась программа технических стажировок (ТИТР). Её участники жаловались на несвоевременную или несправедливую оплату труда, плохие условия работы и другие нарушения прав работников, а также на деятельность Иммиграционного бюро по борьбе с нелегальной иммиграцией. По данным Министерства юстиции, опубликованным в 2019 г., в период с 2012 по 2017 год в Японии погибли 174 технических стажёра⁵. Ещё по меньшей мере 24 человека погибло в центрах содержания под стражей для иностранцев в период с 1997 г., — как утверждает, в результате бездействия и халатности со стороны должностных лиц⁶. В 2019 г. подобные инциденты особенно активно обсуждались в СМИ с привлечением местных правозащитников и международных организаций, что заставило многих потенциальных переселенцев на японский архипе-

⁵ Japan's Justice Ministry reveals 174 foreign technical interns died between 2010 and 2017 // The Japan Times. — 2018. — 13 dec. — URL: <https://www.japantimes.co.jp/news/2018/12/13/national/justice-ministry-reveals-174-foreign-technical-interns-japan-died-2010-2017/>

⁶ Japan Is Shaken After a Detainee, Wasting Away, Dies Alone in Her Cell // The New York Times. — 2021. — 18 may. — URL: <https://www.nytimes.com/2021/05/18/world/asia/japan-refugee-wishma-rathnayake.html>

лаг усомниться в целесообразности жизни и работы в этой стране.

Помимо возрождения дискуссий о «плохих японцах» и «хороших японцах» за рубежом, данные события подтолкнули к действиям и размышлениям об особенностях своего национального характера и самих японцев. Особенно активно в социальных сетях обсуждался новый законопроект, предложенный на фоне усиления международной критики в связи с жестоким и негуманным обращением Японии с иностранцами, находящими в изоляторах. Он предусматривал принудительную депортацию на родину в случае, если заявителю будет трижды отказано в предоставлении убежища. Поводом для обсуждения этой меры стала смерть шри-ланкийки Вишмы Сандамали в марте 2021 г. в изоляторе г. Нагоя. В августе 2020 г. Вишма обратилась в полицию за помощью, столкнувшись с домашним насилием, но в итоге оказалась в изоляторе, поскольку у неё была просрочена виза. Дискуссия развернулась вокруг того, оказывать ли всё-таки помощь людям, оказавшимся в беде, или в первую очередь заниматься соблюдением правил и порядка. Многие японцы были возмущены тем, что погибшая иностранка «не соблюдала правила и не следовала иммиграционным процедурам страны, которую она любила (Японии — *авт.*)» и выступали за принятие законопроекта, утверждая, что «она была бы спасена, если бы была депортирована на родину, а не оставалась в изоляторе». Тем не менее, из-за роста международного давления на Японию по вопросам приёма беженцев и нарушения прав человека, законопроект был отозван правящей партией⁷.

В контексте увеличения численности мигрантов в Японии, с 2010-х гг. правительство активнее взялось за реформы в целях обеспечения более эффективного контроля за деятельностью организа-

ций, взаимодействующих с мигрантами на территории Японии, а местные власти и жители префектур сфокусировались на построении общества мультикультурного сосуществования (*多文化共生 табунка кё:сэй*), в котором «и японцы, и иностранцы смогут жить с ощущением безопасности» [Nagy, 2012; Morita, 2016]. Но что подразумевает японская идея мультикультурного сосуществования, и как она соотносится с «закрытым» островным менталитетом и другими описанными теоретиками *нихондзинрон* «непостижимыми» особенностями японской культуры?

В свете тенденций глобального и внутреннего социально-экономического развития, в японском правительстве установился консенсус относительно самой необходимости использования иностранной рабочей силы. Если в 1979 г. доля мигрантов в общей численности населения составляла 0,67%, то в 2018 г. этот показатель впервые за всю историю превысил 2%. Чтобы компенсировать сокращение трудоспособного населения и нехватку рабочей силы в ряде областей, в декабре 2018 г. Парламент Японии принял закон, открывающий доступ в страну низкоквалифицированным рабочим-иностранцам по визам категорий «Профессионал с особыми навыками (I)» и «Профессионал с особыми навыками (II)»⁸. По планам правительства, в течение 5 лет, начиная с 2019 г. в Японию должно было въехать до 345 тысяч рабочих из-за границы для работы в наиболее затронутых дефицитом сферах экономики: сельском хозяйстве, уходе за пожилыми, строительстве и ремонте, гостиничном и ресторанном бизнесе, клининге, рыболовстве, судостроении.

В 2018 г., когда принятие поправок к «Закону об иммиграционном контроле» ещё находилось на стадии обсуждения, по Японии прошла серия протестов. Правые партии требовали от правительства не до-

⁷ Japan withdraws immigration bill after death of Sri Lankan sparks criticism // Reuters. — 2021. — 18 may. — URL: <https://www.reuters.com/world/asia-pacific/japan-withdraws-immigration-bill-after-death-sri-lankan-sparks-criticism-2021-05-18/>

⁸ Specified Skilled Worker // Ministry of Foreign Affairs of Japan. — URL: <https://www.mofa.go.jp/mofaj/ca/fna/ssw/us/index.html>

пустить роста безработицы и снижения зарплат среди японцев за счёт увеличения числа иностранных граждан, а также предотвратить падение производительности труда в случае импорта неквалифицированной рабочей силы. Однако уже в 2020 г., согласно исследованию, проведённому журналистом NHK, 70% опрошенных были не против увеличения числа иностранцев, а среди молодёжи в возрасте от 19 до 29 лет этот показатель и вовсе составил 95% [Окада, 2020].

Согласно результатам этого же исследования, среди тех, кто в целом был не против увеличения числа иностранцев, около 20% сообщили, что они не хотели бы, чтобы мигранты проживали с ними в одном районе. Возможно, данная оговорка подтверждает одну особенность национального характера японцев — низкую заинтересованность в событиях до тех пор, пока они не затрагивают сферу интересов конкретного индивида.

Чаще всего японцы, принимавшие участие в опросе, выражали опасения по поводу возможных сложностей, связанных с культурными и языковыми различиями между ними и иностранцами, угрозы ухудшения общественной безопасности и разрушения японской культуры и традиций. Представляется, что немалую роль в распространении страхов сыграл европейский миграционный кризис, а также информация о происшествиях с участием мигрантов в США. На фоне роста этнической преступности, терроризма и радикализма многие политики и общественные деятели в Европе и Америке отказались от поддержания мифа о создании «идеального» мультикультурного общества. Острые дебаты в этих странах вызывали случаи позитивной дискриминации в вопросах трудоустройства, социальной защиты и образования, попытки защиты прав религиозных меньшинств в случаях, когда они противоречили государственному законодательству или социальным нормам. Наблюдая за этим, японское правительство тщательно взвешивало плюсы и минусы, и разрабатывало наиболее выгодные для себя стратегии адаптации и интеграции.

В японском языке есть выражение — 郷に入つては郷に従え го: ни *иттэ-ва* го: ни *ситагаэ*, буквально — «Попав в село, подчиняйся сельским правилам», аналог русской пословицы «В чужой монастырь со своим уставом не ходят», что подчёркивает, насколько важным в японском обществе считается уважение местных обычаев и правил поведения. При этом на разных уровнях принимаются меры по интеграции и даже ассимиляции иностранцев — проводятся языковые курсы и занятия по изучению японской культуры, оказываются консультационные услуги. Основной целью подобных действий является не только и не столько желание помочь иностранцам поскорее адаптироваться, сколько стремление не допустить напряжённости в отношениях между местным населением и мигрантами, вызванной незнанием местных правил общения и поведения, обычаев и традиций.

В Японии решением вопросов, связанных с социокультурной адаптацией иностранцев, а именно — вопросами размещения, образования, здравоохранения, изучения японского языка, трудоустройства, — обычно занимаются органы местного самоуправления. Они же принимают меры для интеграции иностранцев в общество — в частности, организуют языковые курсы и занятия по изучению японской культуры, оказывают консультативные услуги. В дополнение к этому каждая префектура, а также отдельные города, в которых проживают иностранцы, публикуют руководства по жизни и работе в Японии. Помимо общей информации о том, куда обратиться для регистрации по месту жительства, кому звонить в случае чрезвычайных ситуаций, как пользоваться медицинскими услугами или общественным транспортом, в этих руководствах зачастую содержатся правила проживания в префектуре и взаимодействия с другими жителями.

Однако некоторые склонны полагать, что целью подобных мер является не столько упрощение жизни иностранцев, сколько стремление не допустить напряжённости в отношениях между местным населением и мигрантами, попытка заста-

вить их жить по японским правилам. Например, почти во всех руководствах можно встретить следующие рекомендации:

- г. Нисио, преф. Айти: Громкие разговоры по ночам, вечеринки, музыка или шум телевизора, а также звуки работы стиральной машины или пылесоса могут беспокоить ваших соседей. Постарайтесь не шуметь с 9 вечера до 7 утра⁹.

- г. Кавагути, преф. Сайтама: Не оставляйте предметы в коридоре многоквартирного дома — он является местом для совместного пользования. Оставленные в коридоре вещи могут препятствовать эвакуации людей в случае пожара или землетрясения¹⁰.

- г. Кавагути, преф. Сайтама: Вставайте в очередь, когда пользуетесь общественными видами транспорта, как во время посадки, так и во время выхода из транспорта. Никогда не лезьте без очереди¹¹.

- г. Токио: Воздержитесь от разговоров по телефону в поездах и автобусах. Разговоры по телефону могут беспокоить окружающих Вас людей¹².

- г. Кавагути, преф. Сайтама: Не слушайте музыку через наушники на максимальной громкости, чтобы не доставлять неудобства окружающим¹³.

- г. Кавагути, преф. Сайтама: Не толпитесь и не собирайтесь крупными группами в общественных местах — перед магазинами, в парках и так далее. Вы можете помешать людям, которые хотят посетить данный объект¹⁴.

- преф. Нагано: Познакомьтесь и поддерживайте хорошие отношения с соседями. Участвуйте в деятельности местных

префектуральных или городских собраний¹⁵.

- преф. Сайтама: Разувайтесь в прихожей перед тем, как подниматься в дом. Не заходите в комнату с татами в тапочках. Принимайте душ перед тем, как зайти в японскую ванну о-фуру. Для входа в туалет используйте отдельные тапочки¹⁶.

- преф. Сайтама: В Японии принято дарить подарки новым соседям в случае переезда, друзьям и знакомым — во время похода к ним в гости, а также привозить сувениры коллегам и друзьям из отпуска, командировки¹⁷.

- Соблюдайте правила выброса мусора. При выносе мусора обращайтесь внимание на день, время, место и тип отходов. Не выбрасывайте мусор на улице. Не смывайте использованное в процессе приготовления пищи масло в раковину. Правила выброса мусора содержатся во всех вышеперечисленных руководствах.

Составители руководств пополняют их по мере необходимости — как правило, если местные жители сообщают о дискомфорте в связи с незнанием или неуважением иностранцами местных правил и обычаев. Таким образом, японский мультикультурализм является скорее ограничительным, нежели инклюзивным, и не поощряет культурное разнообразие. Японские исследователи, например, Нагаёси, утверждают, что плюсами такого подхода является избегание конфликта в результате сохранения гомогенности общества [Nagayoshi, 2011]. И всё же, по мнению К. Бёрджесса, табунка ке:сэй препятствует полноценной интеграции иностранцев и способствует их «выталкиванию» на пери-

⁹ Nishio Living Guide for Foreigners (March 2018). — URL: https://www.city.nishio.aichi.jp/_res/projects/default_project/_page_001/002/238/20200916-182532.pdf

¹⁰ Newcomer's Guide to Kawaguchi. — URL: <https://www.city.kawaguchi.lg.jp/soshiki/01060/020/4/29710.html>

¹¹ Ibid.

¹² Памятка для иностранных граждан. — URL: <https://www.tomin-anzen.metro.tokyo.lg.jp/about/pdf/poster-leafret/frm-russian.pdf>

¹³ Newcomer's Guide to Kawaguchi. — URL: <https://www.city.kawaguchi.lg.jp/soshiki/01060/020/4/29710.html>

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Nagano Living Guide For New Foreign Residents. — URL: https://www.pref.nagano.lg.jp/kokusai/sangyo/kokusai/tabunka/tabunka/documents/guidebook_eng.pdf

¹⁶ A Guide to Living in Saitama. — URL: <https://www.pref.saitama.lg.jp/a0306/tabunkakyousei/seikatsu-guide.html>

¹⁷ Ibid.

ферию японского общества, воспроизводя дихотомию «свой — чужой»¹⁸.

Одной из особенностей японского менталитета, которая нашла отражение в указанных правилах поведения для иностранцев, является стремление делать всё возможное, чтобы жить в мире, гармонии и согласии с окружающими, не доставляя им неудобства (他人に迷惑をかけない *танин-ни мэйваку-о какенай*). Так, мокрый зонтик или одежда, большой рюкзак, громкая музыка в наушниках, громкий смех или разговоры по телефону во время поездок на общественном транспорте всегда воспринимаются японцами как *мэйваку* (причинённое неудобство). Идти вдоль платформы, уткнувшись в экран телефона, и не смотреть на дорогу, или запрыгивать в вагон в последнюю секунду — это тоже *мэйваку*.

Многие наслышаны о случаях самоубийства в японском метро, с которыми сейчас пытаются бороться крупными штрафами. Однако у японцев такие происшествия могут не вызвать ни жалости, ни сочувствия. Всё потому, что вести себя эгоистично, не задумываясь об интересах других, с точки зрения японцев, — стыдно и не подобает взрослому человеку, и нет ничего более обременительного, чем задержать несколько сотен человек в метро в час пик. Согласно опросу, проведённому порталом Shirabee, 70% опрошенных называли случаи самоубийства в метро «неудобством»¹⁹. Конечно же, упомянутый выше случай с гибелью Вишмы Сандамали, тоже попал в категорию *мэйваку*, поскольку инцидент не только вылился в международный скандал, но и спровоцировал активные обсуждения в парламенте и обществе.

В японском обществе важно не только стараться не причинять никому неудобств, но и уметь извиниться в тех случаях, когда невозможно обойтись без *мэйваку*. Как уже упоминалось выше, в Японии не принято

разговаривать по телефону в общественном транспорте, но как быть, если звонок срочный, а ехать ещё долго? В таких случаях японец, скорее всего, снимет трубку и сообщит звонящему: «Я в поезде, могу перезвонить позже?», при этом аккуратно закрывая рот рукой, чтобы звук был тише. Однако смысл этого жеста не только в ограничении распространения звука. Поступая так, японец показывает, что он думает о других людях, сидящих в поезде, и понимает, что причиняет им неудобства. Неудивительно, что некоторые иностранцы, не знакомые с такими правилами поведения, «ловят на себе косые взгляды японцев» и, как итог, начинают испытывать дискомфорт.

Снижению риска причинения *мэйваку* служат и языковые курсы. Несомненно, они в первую очередь призваны помочь иностранцам освоить язык, чтобы без особых проблем решать повседневные задачи в стране пребывания. С другой стороны, японский язык неразрывно связан с культурой японского общества, и изучение японского невозможно представить без знакомства со средствами невербального общения, изучения ментальных особенностей нации и правил поведения. Например, вместе с такими фразами, как *すみません сумимасэн* «извините», *いただきます* *итадакимас* «приятного аппетита» (букв. «принимаю»), *ごちそうさまでした* *готисо:сама дэсьта* «спасибо за угощение», *お先に失礼します* *о-саки-ни сицурэй симас* «до свидания» (букв. «извините, что ухожу раньше Вас»), *お疲れ様でした* *о-цукарэсама дэсьта* «спасибо за работу» (букв. «Вы очень устали») иностранцы усваивают правила общения, воплощением которых эти фразы и являются.

С категорией *мэйваку* тесно связано понятие жизни в *сэкэн* 世間 — обществе японского типа. Слово *society* (общество, *社会 сякай*) как сообщество индивидов (個人 *кодзин*), как и слово *identity* (идентич-

¹⁸ Burgess C. The Impact of COVID-19 on Foreign Residents in 'No Immigration' Japan: Structural Inequity, Japanese-style Multiculturalism, and Diminishing Social Capital. IRIS Working Paper Series. — 2021. — No. 48. — Birmingham: Institute for Research into Superdiversity. — 15. — URL: <https://www.birmingham.ac.uk/documents/college-social-sciences/social-policy/iris/2021/iris-node-wp-7-2021-final.pdf>

¹⁹ 「自殺での人身事故は迷惑」8割がそう言い切った世代も («Дзисацу-дэ-но дзинсин дзико-ва мэйваку») 8-вари-га со: икитта сэдай-мо // Shirabee. — 2017. — URL: <https://sirabee.com/2017/05/22/20161084939/>

ность), пришло в японский язык из западной литературы в эпоху Мэйдзи. До этого же ключевым понятием социальной жизни в Японии являлся *сэкэн* — широкая общественность, народные массы, состоявший из больших и маленьких общин *мура*. В каждой *мура* «почитались обычаи и опыт предыдущих поколений, а порядок обеспечивался за счёт неуклонного следования неписанным правилам, которые как будто витали в воздухе»²⁰. До сих пор в японском языке существует выражение «считывать воздух» *空気を読む* — уметь понимать ситуацию и чувства окружающих без слов или читать между строк. Для гомогенной культуры этот навык кажется само собой разумеющимся, поскольку «неписанные правила» здесь носят характер всеобщности; но как быть при наличии существенных культурных различий? Ведь «кросс-культурная сензитивность» — догадки о мыслях, чувствах и предпочтениях другого человека могут в этом случае легко оканчиваться лишь домыслами.

Для японцев, на протяжении истории проживавших изолированно от всего мира на небольшой территории и занимавшихся рисоводством (что как известно требует приложения коллективных усилий), выстраивание гармоничных межличностных отношений являлось залогом выживания. Вероятно, из всех черт, рассматриваемых теоретиками, анализирующими японскую культуру, именно гармония является определяющей в социокультурном отношении; такие правила, как *迷惑をかけない* *мэйваку-о какэнэй* («не причинять неудобства»), *場の空気を読む* *ба-но ку:ки-о ёму* («понимать ситуацию без лишних слов»), *思いやりをする* *омоияри-о суру* («действовать, внимательно относясь к мыслям и чувствам другого человека») способствуют достижению этой цели.

До сих пор большое значение в японской культуре придаётся налаживанию и поддержанию контактов между людьми,

одним из инструментов чего является культура дарения подарков [Изотова, Лихолетова 2017]. Например, в руководстве, опубликованном городом Хигасихиросима, подробно описывается обычай знакомства с соседями (*引越しあしさつ* *хиккоси айсацу*) и дарения приветственного подарка. «Подобно тому, как вам любопытно узнать, рядом с какими людьми вы будете жить, также и другим людям в вашем районе интересно узнать о вас. Представьте себя соседям, чтобы наладить взаимоотношения друг с другом. Если у вас будут какие-либо проблемы, вы сможете рассчитывать на их помощь»²¹. Помимо взаимного уважения и спокойствия в ночные и утренние часы японцы, находящиеся в хороших отношениях со своими соседями, могут рассчитывать на помощь в случае чрезвычайной ситуации, например, землетрясения.

Именно единству и единообразию, сохраняя которое можно гармонично жить в японском обществе, и учат в Японии иностранцев. В конечном итоге иностранцы, успешно интегрировавшиеся в японское общество — те, кто освоил японский язык и правила поведения, сумел найти своё место в социуме, понял устройство японского общества и готов жить по его правилам. Они могут задерживаться здесь на длительный срок, в то время как другие, не выдерживая давления или не желая отказываться от родной культуры, возвращаются к себе на родину.

Заключение

В исследовании была предпринята попытка установить связь между «японским национальным характером» и миграционной политикой в историко-культурном ключе. Проследив современные формы интерпретации концепта «национальный характер» на примере требований, предъявляемых к мигрантам, можно сделать вывод, что отношение японцев к иностранцам остаётся осторожным.

²⁰ Идзумия К. Способы выживания личности в японской общине // Nippon.com. — 2018. — 05 jul. — URL: <https://www.nippon.com/ru/features/c05004/>

²¹ Daily Life Guidebook for Foreign Residents. — URL: https://www.city.higashihiroshima.lg.jp/material/files/group/159/guidebook_202105e.pdf

Поиск Японией своей национальной идентичности в формате интеллектуального дискурса под названием *нихондзинрон* («теории о японцах»), который лёг в основу современной концепции национального характера японцев, до сих пор является частью японской массовой культуры и японского национального самосознания. К новым векторам развития рефлексивных и нерелексивных представлений о японском характере можно отнести действия, направленные на поддержание гармонии в малых коллективах и обществе в целом — *迷惑をかけない まいばく-о какэнай* («не причинять неудобства»), *場の空気を読む ба-но ку:ки-о ёму* («понимать ситуацию без лишнего слов»), *思いやりをする омояри-о суру* («действовать, внимательно относясь к мыслям и чувствам другого человека»), а также культуру дарения подарков.

Анализ политических документов, в частности, руководств, публикуемых органами местного самоуправления, показал, что идея создания общества мультикультурного сосуществования (*多文化共生 табунка кё:сэй*), в котором «и японцы, и иностранцы смогут жить с ощущением безопасности», не соответствует стратегии мультикультурализма в его «класси-

ческом» понимании, иными словами — не предполагает целенаправленных действий правительства по сохранению и развитию культурных различий в рамках одного общества. Они направлены на адаптацию (а не на интеграцию) мигрантов вплоть до их ассимиляции: те, кто не выдерживает жёстких требований принимающей стороны, не должны здесь оставаться. Для японского общества и сегодня характерно стремление ограничить массовый приток мигрантов, физически дистанцироваться от них в жилых районах. Формально безупречное требование обеспечить соблюдение мигрантами местного законодательства, а в случае нарушения правил — предусмотреть порядок их депортации из страны имеет обратную сторону — безразличие властей к реальной судьбе мигрантов, которые прибыли в страну по приглашению этих же властей. Что, впрочем, вряд ли можно считать отличительной чертой японского национального характера. В то же время, текущая концептуализация данного понятия показывает высокий уровень рефлексивности работающих над ним теоретиков, способных закрепить многообразие и противоречивость феномена, для осмысления которого это понятие и было выработано.

Список литературы:

- Аалиева Ч.Т. Политические аспекты международной миграции // Вестник Дипломатической академии Министерства иностранных дел Кыргызской Республики имени Казы Дикамбаева. — 2020. — № 13. — С. 14-18.
- Алпатов В.М. Япония: язык и культура. — Москва: Языки славянской культуры, 2008. — 209 с.
- Анисимова Н. Н. Национальный характер в структуре идентичности // Гуманитарий Юга России. — 2019. — Т. 8. № 3. — С. 125-132. <https://doi.org/10.23683/2227-8656.2019.3.12>
- Бух А. Япония: национальная идентичность и внешняя политика: Россия как другое Японии. — Москва: Новое литературное обозрение, 2012. — 280 с.
- Гуревич Т.М. Человек в японском лингвокультурном пространстве. — Москва: МГИМО-Университет, 2005. — 201 с.
- Гуревич Т.М. Японская грамматика как зеркало национального менталитета // Россия и Запад: диалог культур. — 2008. — № 2. — С. 26-32.
- Изотова Н.Н. Проблема трансформации системы ценностей в современном японском обществе // Вестник МГИМО университета. — 2014. — № 2. — С. 256-259. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2014-2-35-256-259>
- Изотова Н.Н. Ценностные ориентации мышления японцев // Россия и Запад: диалог культур. — 2014. — № 7. — С. 5.

- Изотова Н.Н., Лихолетова О. Р. Культура подарков как отражение этнокультурной самобытности японцев // Манускрипт. — 2017. — №. 3-1. — С. 69-72.
- Лихачев Д.С. Патриотизм против национализма // Заметки о русском. — Москва: Советская Россия. — С. 39-44.
- Мещеряков А.Н. Некоторые главные особенности японской цивилизационно-культурной модели // Известия Восточного института. — 2005. — №. 9. — С. 225-242.
- Мещеряков А.Н. Осмысление среды обитания в процессе самоидентификации Японии и японцев // Ежегодник Японии. — 2015. — Т. 44. — С. 266-288.
- Осима Х. Основные особенности истории японской мысли // Уральское востоковедение. — 2007. — №. 2. — С. 25-31.
- Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. — Москва: Наука, 1966. — 214 с.
- Сакайя Т. Что такое Япония? — Москва: ИТАР-ТАСС : Фирма "Партнер Ко", 1992. — 334 с.
- Солоневич И.Л. Народная монархия. — Москва: Эксмо, 2003. — 608 с.
- Узнародов Д.И. Миграционные процессы как фактор становления национальной идентичности // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. — 2014. — №6. — С. 38-43.
- Чугров С.В. Анти-"нихондзин рон", или новые мифы об уникальности японской политической культуры // Япония в Азиатско-Тихоокеанском регионе политические, экономические и социально-культурные аспекты. — Москва: Восточная литература, 2009. — С. 218-244.
- Чугров С.В. Переосмысляя доминанты японской политической культуры // Японский феномен глазами российских японоведов. — Москва: Аспект Пресс, 2018. — С. 57-75.
- Чугров С.В. Япония в поисках новой идентичности. — Москва: Восточная лит., 2010. — 312 с.
- Шипилова М.А. Миграционные реформы кабинетов Абэ: незначительные дополнения или структурный элемент Абэномики? // Японские исследования. — 2020. — №. 3. — С. 44-64. <https://doi.org/10.24411/2500-2872-2020-10019>
- Эндрюшко А.А. Теоретические подходы к изучению адаптации мигрантов в принимающем обществе: зарубежный опыт // Вестник института социологии. — 2017. — Т. 8, №. 4. — С. 45-70. <https://doi.org/10.19181/vis.2017.23.4.480>
- Янакова В.Р. Влияние миграции на национальную идентичность // Национальная безопасность / nota bene. — 2017. — №. 4. — С. 1-11. <https://doi.org/10.7256/2454-0668.2017.4.24100>
- Япония. Как ее понять: Очерки современной японской культуры / под ред.: Роджера Дж. Дэвиса и Осаму Икэно. — Москва: АСТ: Астрель, 2009. — 318 с.
- Berry J.W. Acculturation and Adaptation in a New Society // International Migration. — 1992. Vol. 30. — Pp. 69–85. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1992.tb00776.x>
- Berry J.W. Acculturation: a personal journey across cultures. — Cambridge: Cambridge University Press, 2019. — 56 p.
- Burgess C. The «Illusion» of Homogeneous Japan and National Character: Discourse as a Tool to Transcend the «Myth» vs. «Reality» Binary // The Asia-Pacific Journal: Japan Focus. — 2010. — Vol, 8, № 9. — Pp. 23.
- Castles S. The Factors that Make and Unmake Migration Policies // International Migration Review. — 2004. — Vol. 38, № 3. — P. 852–884. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00222.x>
- Fine G. A. Shared fantasy: role-played games as social worlds. — Chicago; London: University of Chicago Press, 1983. — xiv, 283 p.
- Kazufumi M., Befu H. Japanese Cultural Identity // Japanstudien. — 1993. — Vol. 4, № 1. — Pp. 89–102. <https://doi.org/10.1080/09386491.1993.11827036>
- Morita L. Language Difficulties in kyosei ('living together') of Japanese and Foreigners // Studies in Asian Social Science. — 2016. — Vol. 3, № 1. <https://doi.org/10.5430/sass.v3n1p1>
- Nagayoshi K. Support of Multiculturalism, But For Whom? Effects of Ethno-National Identity on the Endorsement of Multiculturalism in Japan // Journal of Ethnic and Migration Studies. — 2011. — Vol. 37, № 4. — Pp. 561–578. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.545272>

Nagy S. R. From Temporary Migrant to Integrated Resident: Local Government Approaches to Migrant Integration in the Tokyo Metropolis // *ASIEN – The German Journal on Contemporary Asia*. — 2012. — Vol. 124. — Pp. 115–136.

National Character Does Not Reflect Mean Personality Trait Levels in 49 Cultures / A. Terracciano, A. M. Abdel-Khalek, N. Ádám [et al.] // *Science*. — 2005. — Vol. 310, № 5745. — Pp. 96–100. <https://doi.org/10.1126/science.1117199>

The inaccuracy of national character stereotypes / R.R. McCrae, W. Chan, L. Jussim [et al.] // *Journal of Research in Personality*. — 2013. — Vol. 47, № 6. — Pp. 831–842. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2013.08.006>

Ward C., Kennedy A. Psychological and Socio-Cultural Adjustment During Cross-Cultural Transitions: A Comparison of Secondary Students Overseas and at Home // *International Journal of Psychology*. — 1993. — Vol. 28, № 2. — Pp. 129–147. <https://doi.org/10.1080/00207599308247181>

Ward C., Kennedy A. The measurement of sociocultural adaptation // *International Journal of Intercultural Relations*. — 1999. — Vol. 23, № 4. — Pp. 659–677. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(99\)00014-0](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(99)00014-0)

岡田真理紗. 外国人増加への期待と不安 「外国人との共生社会に関する世論調査」 から[Окада Мариса. Ожидания и опасения в связи с ростом числа иностранцев. По данным исследования “Опрос общественного мнения об обществе сосуществования с иностранцами”] // *放送研究と調査* [Хо:со кэнкю: то тэ:са]. — 2020. — Т. 70, № 8. — С. 78-87. https://doi.org/10.24634/bunken.70.8_78

岡本雅享. 日本人内部の民族意識と概念の混乱 [Окамото Масатака. Внутреннее этническое самосознание японцев и терминологическая путаница] // *福岡県立大学人間社会学部紀要*[Фукуока кэнрицу дайгаку нингэн сякайгакубу киё]. — 2011. — Т. 19, № 2. — С. 77-98.

平井美佳. 「日本人らしさ」 についてのステレオタイプ [Хираи Мика. Стереотипы о «японкости»] // *実験社会心理学研究* [Дзикэн сякай синригаку кэнкю:] — 2000. — Т. 39, № 2. — С. 103-113. <https://doi.org/10.2130/jjesp.39.103>

References:

- Aaliev, C. T. (2020) 'Political Aspects of International Migration', *Vestnik Diplomaticheskoy akademii MID KR*, (13), pp. 14–18. (In Russian).
- Alpatov, V. M. (2008) *Yaponiija: Yazyk i kul'tura [Japan: language and culture]*. Moscow: Jazyki slavjanskix kul'tur Publ. (In Russian).
- Anisimova, N. N. (2019) 'National Character in the Structure of Identity', *Humanities of the South of Russia*, 8(3), pp. 125–132. (In Russian). <https://doi.org/10.23683/2227-8656.2019.3.12>
- Berry, J. W. (1992) 'Acculturation and Adaptation in a New Society', *International Migration*, 30, pp. 69–85. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2435.1992.tb00776.x>
- Berry, J. W. (2019) *Acculturation: a personal journey across cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bukh, A. (2010) *Japan's National Identity and Foreign Policy*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/97802038883754> (Russ.ed.: (2012) *Yaponiya: natsional'naya identichnost' i vnesnyaya politika: Rossiya kak drugoye Yaponii*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ.
- Burgess, C. (2010) 'The "Illusion" of Homogeneous Japan and National Character: Discourse as a Tool to Transcend the "Myth" vs. "Reality" Binary', *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, 8(9), p. 23.
- Castles, S. (2004) 'The Factors that Make and Unmake Migration Policies', *International Migration Review*, 38(3), pp. 852–884. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00222.x>
- Chugrov, S. V. (2009) 'Anti-"Nihonjin Ron", or New Myths of the Uniqueness of the Japanese Political Culture', in *Japan in the Asia-Pacific Region: Political, Economic and Socio-Cultural Aspects*. Moscow: Vostocnaja Literatura Publ., pp. 218–244. (In Russian).
- Chugrov, S. V. (2010) *Yaponiya v poiskakh novoy identichnosti [Japan in search of a new identity]*. Moscow: Vostocnaja Lit. Publ. (In Russian).
- Chugrov, S. V. (2018) 'Pereosmyslyaya dominanty yaponskoy politicheskoy kul'tury [Rethinking the dominants of Japanese political culture]', in *Yaponskiy fenomen glazami rossiyskikh yaponovedov [Japanese phenomenon through the eyes of Russian Japanologists]*. Moscow: Aspekt press Publ., pp. 57–75. (In Russian).

Davies, R. J. and Ikeno, O. (2002) 'The Japanese mind: understanding contemporary Japanese culture'. Boston: Tuttle Pub. (Russ.ed.: (2009) *Yaponiia. Kak ee poniat': Ocherki sovremennoi yaponskoi kul'tury*. Moscow: AST: Astrel Publ.).

Endriushko, A. A. (2017) 'Theoretical approaches towards examining the adaptation of migrants to the host society: foreign practices', *VESTNIK INSTITUTA SOTZIOLOGII*, 23(4), pp. 45–70. (In Russian). <https://doi.org/10.19181/vis.2017.23.4.480>

Fine, G. A. (1983) *Shared fantasy : role-played games as social worlds*. Chicago; London: University of Chicago Press.

Gurevich, T. M. (2005) *Chelovek v yaponskom lingvokul'turnom prostranstve [Man in the Japanese linguocultural space]*. Moscow: MGIMO University Publ. (In Russian).

Gurevich, T. M. (2008) 'Yaponskaya grammatika kak zerkalo natsional'nogo mentaliteta [Japanese grammar as a mirror of the national mentality]', *Russia and the West: the Dialogue of Cultures*, (2), pp. 26–32. (In Russian).

Hirai, M. (2000) 'Stereotypes about the Japanese', *The Japanese Journal of Experimental Social Psychology*, 39(2), pp. 103–113. (In Japanese). <https://doi.org/10.2130/jjesp.39.103>

Izotova, N. N. (2014a) 'Problems of transformation of values' system in modern Japanese society', *MGIMO Review of International Relations*, (2(35)), pp. 256–259. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2014-2-35-256-259> (In Russian).

Izotova, N. N. (2014b) 'Tsennostnyye oriyentatsii myshleniya yaponstsev [Value Orientations of Japanese Thinking]', *Russia and the West: the Dialogue of Cultures*, (7), p. 5. (In Russian).

Izotova, N. N. and Likholetova, O. R. (2017) 'Culture of Gifts as a Reflection of the Japanese's Ethno-Cultural Identity', *Manuskript*, (3–1), pp. 69–72. (In Russian).

Kazufumi, M. and Befu, H. (1993) 'Japanese Cultural Identity', *Japanstudien*, 4(1), pp. 89–102. <https://doi.org/10.1080/09386491.1993.11827036>

Likhachev, D. S. (1984) 'Patriotizm protiv nacionalizma [Patriotism versus nationalism]', in *Zametki o russkom [Notes about Russian]*. Moscow: Sovetskaia Rossiia, pp. 39–44. (In Russian).

McCrae, R. R. et al. (2013) 'The inaccuracy of national character stereotypes', *Journal of Research in Personality*, 47(6), pp. 831–842. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2013.08.006>

Mescheryakov, A. N. (2005) 'The Main Distinctive Features of the Japanese Civilized Cultural Model', *Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Far East State University*, (9), pp. 225–242. (In Russian).

Mescheryakov, A. N. (2015) 'Osmysleniye sredi obitaniya v protsesse samoidentifikatsii Yaponii i yaponstsev [Understanding the Habitat in the Process of Self-Identification of Japan and the Japanese]', *Yearbook Japan*, 44, pp. 266–288. (In Russian).

Morita, L. (2016) 'Language Difficulties in kyosei ("living together") of Japanese and Foreigners', *Studies in Asian Social Science*, 3(1). <https://doi.org/10.5430/sass.v3n1p1>

Nagayoshi, K. (2011) 'Support of Multiculturalism, But For Whom? Effects of Ethno-National Identity on the Endorsement of Multiculturalism in Japan', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37(4), pp. 561–578. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.545272>

Nagy, S. R. (2012) 'From Temporary Migrant to Integrated Resident: Local Government Approaches to Migrant Integration in the Tokyo Metropolis', *ASIEN – The German Journal on Contemporary Asia*, 124, pp. 115–136.

Okada, M. (2020) 'Hopes and Anxieties Concerning the Increase in International Residents', *The NHK Monthly Report on Broadcast Research*, 70(8), pp. 78–87. (In Japanese). https://doi.org/10.24634/bunken.70.8_78

Okamoto, M. (2011) 'Ethnic Identities within Japanese nationals', *Journal of the Faculty of Integrated Human Studies and Social Sciences, Fukuoka Prefectural University*, 19(2), pp. 77–98. (In Japanese).

Ōshima, H. (2007) 'Osnovnyye osobennosti istorii yaponskoy mysli [Main features of the history of Japanese thought]', *Ural survey of oriental studies*, (2), pp. 25–31. (In Russian).

Porshnev, B. F. (1966) *Sotsial'naya psikhologiya i istoriya [Social psychology and history]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Sakaiya, T. (1992) *Chto takoye Yaponiya? [What is Japan?]*. Moscow: ITAR-TASS: Firma Partner Co Publ. (In Russian).

Shipilova, M. A. (2020) 'Abe Cabinet migration reforms: minor additions or structural element of Abenomics?', *Japanese Studies in Russia*, (3), pp. 44–64. (In Russian). <https://doi.org/10.24411/2500-2872-2020-10019>

Solonevich, I. L. (2003) *Narodnaia monarkhiia [Popular monarchy]*. Moscow: EKSMO Publ. (In Russian).

Terracciano, A. et al. (2005) 'National Character Does Not Reflect Mean Personality Trait Levels in 49 Cultures', *Science*, 310(5745), pp. 96–100. <https://doi.org/10.1126/science.1117199>

Uznarodov, D. I. (2014) 'Migration Processes as a Factor of National Identity', *Bulletin of Higher Education Institutes. Northern-Caucasus Region. Social Sciences*, (6), pp. 38–43. (In Russian).

Ward, C. and Kennedy, A. (1993) 'Psychological and Socio-Cultural Adjustment During Cross-Cultural Transitions: A Comparison of Secondary Students Overseas and at Home', *International Journal of Psychology*, 28(2), pp. 129–147. <https://doi.org/10.1080/00207599308247181>

Ward, C. and Kennedy, A. (1999) 'The measurement of sociocultural adaptation', *International Journal of Intercultural Relations*, 23(4), pp. 659–677. [https://doi.org/10.1016/S0147-1767\(99\)00014-0](https://doi.org/10.1016/S0147-1767(99)00014-0)

Yanakova, V. R. (2017) 'Vliyaniye migratsii na natsional'nyu identichnost' [The Impact of Migration on National Identity]', *Nacional'naâ bezopasnost'*, (4), pp. 1–11. (In Russian).

Информация об авторе

Мария Андреевна Шипилова — преподаватель кафедры японского, корейского, индонезийского и монгольского языков, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Maria A. Shipilova — Lecturer of the Department of Japanese, Korean, Mongolian and Indonesian Languages, MGIMO University 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 16.12.2021; одобрена после рецензирования 12.02.2022; принята к публикации 21.02.2022.

The article was submitted 16.12.2021; approved after reviewing 12.02.2022; accepted for publication 21.02.2022.



Исследовательская статья

УДК 008 81`37

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-125-137>

НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ КАК ФЕНОМЕН МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ: КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ «РОДНОГО» / «ВЕРНАКУЛЯРНОГО»

Наталья Михайловна Маркова¹,
Мария Сергеевна Лютаева²

^{1,2} Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, Россия

¹ natmarkova@list.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0862-1410>

² liutaeva@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9972-6674>



Аннотация. Актуальность статьи основывается на необходимости разработки концептуального аппарата, учитывающего двойственность феномена религии, выступающего, как институт некоторой «конфессии», описывающий себя с позиций узаконенных им самим определённых норм. При этом он же выступает как «народное», «личное» и «живое» верование, непосредственно переживаемое индивидом. Предметом данного исследования является трансформация подходов к феномену

«народная религия», актуализированная религиозоведением, специализирующимся на проблемах антропологии и фольклористики. Методологической основой статьи выступает анализ семантики в русскоязычных и иностранных первоисточниках, представленных в лингвистических корпусах. Новизну исследования составляет анализ понимания религии через призму различений основных коннотаций слова «народ» в российских текстах XI–XX вв. В ходе исследования выявлено изменение семантики: древняя альтернатива «вече» / «чернь» сменяется различием «российские подданные» / «крестьяне/христиане», носителей «народной мудрости» / «народных суеверий», которое замещается конструированием поэтики универсальных образов «единомыслия народа» и «строителя социализма/коммунизма». Понимание солидарности как религии «единомыслия» трансформируется от идеала «правоверия» князя Владимира, противопоставившего «веру христиан» и «суеверия язычников», через альтернативу «верных христиан» / «неверных басурман» к дистанцированию «православных христиан» / «раскольников», сменяясь поисками путей реализации идеала триады «самодержавие, православие, народность» (XIX в.), радикально трансформированного в СССР. В качестве новых перспектив описания религии как индивидуальных, локальных и повседневных

проявлений индивидуальной и групповой религиозности предлагается использовать понятия «частная (vernacular) религия» (Л. Приммиано, А.А. Панченко), «вернакулярная религиозность» (Д.А. Радченко, Н.В. Крюкова). В статье прослеживается история включения термина «vernacular» в социальное самоопределение, начиная с античных текстов до настоящего времени и отражается его перспективность для религиоведения, когда религия исследуется как уникальный аспект повседневной практики определенной социальной группы или индивида.

Ключевые слова: народная религия, народные суеверия, «единомыслие народа», вернакулярная религия

Благодарности: Исследование поддержано грантом РФФИ, проект БРФФИ–РФФИ № 20-511-00008 Бел_а.

Для цитирования: Маркова Н.М., Лютаева М.С. Народная религия как феномен межкультурной коммуникации: концептуализация понятия «родного» / «вернакулярного» // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 125–137. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-125-137>

Research article

PEOPLE'S RELIGION IN CROSS-CULTURAL COMMUNICATION: CONCEPTUALIZATION OF NATIVE / VERNACULAR

Natalya M. Markova¹,
Maria S. Liutaeva²

^{1,2} Vladimir State University, Vladimir, Russia

¹ natmarkova@list.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0862-1410>

² liutaeva@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9972-6674>

Abstract. This article serves as a response to the need of developing a conceptual apparatus that would take into consideration the duality of religion. On the one hand, religion is an institution of a particular denomination and defines itself in terms of self-imposed norms, and on the other hand, religion is a living faith both popular and personal, directly experienced by individuals. We aim to study the transformation of approaches to the phenomenon of people's religion, actualized by religious studies specializing in anthropological and folklore research questions. This study of people's religion was conducted within the framework of semantic analysis of source materials (in Russian and in English) presented in linguistic corpora. The novelty of the study is provided by the analysis of the understanding of religion through the prism of differences in the main connotations of the word *people* in Russian texts of the 11th–20th centuries. The study has revealed a change in the semantics: old disjunction of *veche* (popular assembly) and *chern'* (lowest classes) gives way to the distinction of *Russian subjects* and *Christians / peasants*, bearers of folk wisdom and popular superstitious beliefs. Further the latter distinction turns into the construction of universal images of *unanimity of people* and of *a builder of socialism/communism*. Solidarity is understood as the religion of unanimity and transforms from the orthodoxy of Vladimir the Great who set Christianity against pagan superstitions, through the opposition of orthodox Christians and ungodly infidels, to the distancing of orthodox Christians and *raskolniks* (schismatics). The quest for solidarity took the form of a search for ways to implement the ideal of the 19th century ideology of Orthodoxy, Autocracy, and Nationality and its later Soviet variation. We suggest using the concepts of *vernacular religion* (L. Primiano, A. A. Panchenko) and *vernacular religiosity* (D. A. Radchenko, N. V. Kryukova) to describe religion as

individual, local and day-to-day manifestations of individual and group religiosity. The article traces the history of the inclusion of the term *vernacular* in social self-description, from ancient texts to the present, and reflects its prospects for religious studies, when religion is studied as a unique aspect of the daily practice of a particular social group or individual.

Keywords: people's religion, popular superstitions, unanimity of the people, vernacular religion

Acknowledgements: The study was funded by Russian Foundation for Basic Research, project 20-511-00008 Bel_a of RFBR and BRFFR.

For citation: Markova, N. M., Liutaeva, M. S. (2022) 'People's Religion in Cross-Cultural Communication: Conceptualization of *Native / Vernacular*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 125–137. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-125-137>

Предметом данного исследования является феномен «народной религии» («НР»), взятый в контексте семантического анализа русскоязычных и иностранных первоисточников, а также данных лингвистических корпусов. Феномен «НР» начинает описываться в русскоязычных текстах, согласно данным «Национального корпуса русского языка», с XVIII в., когда появляется слово «религия» и его производные, тогда как слово «народ» фиксируется с XI столетия.

Преращение моноконфессионального и моноэтнического общества эпохи княжества Рюриковичей в «Российское царствие» (XVI–XVII вв.), включавшее в себя подданных «христианской», «магометанской», «шаманской» и «ламайской» веры, расширило понятие о «народе». С XVIII в. начинают публиковаться описания «народных суеверий», «народных поверий» и т.п. феноменов, которые противопоставлялись единственно правильному «исповеданию Всероссийской Церкви» (Духовный регламент, 1721), сменяясь в XIX в. их же пониманием как «фольклора» и «национального достояния», проявления особого «единомыслия народа». А.А. Панченко вводит в отечественную религиоведческую литературу термин «vernacular religion» («ВР») [Панченко, 2002: 69], предложенный фольклористами для замены термина «НР», имевшего негативные коннотации. «ВР» редко встречается в русскоязычных

текстах, присутствуя преимущественно в специализированных академических изданиях. В содержательном плане проблематика «вернакулярного» относится к глобальной культуре описаний архитектуры («архитектура без архитектора»), сюжетам и стилям других направлений искусства, диалектам языка, фольклору, религии и т.п., фокусируясь на проблематике возможности «религии без религиоведа», «поэзии без поэта» и «фольклористики без информанта».

Этимологические исследования позволяют проследить истоки этого слова от латинского «vernacula», обнаруживающегося у Плавта, Цицерона и Варрона, призванного обозначить «родное», «домашнее» и «местное», дистанцируемое от «чужеземного». Особое внимание к слову, или «лингвистический поворот», характеризует начало XX века, ассоциируясь с именами Людвиг Витгенштейна, Мартина Хайдеггера и Ханса-Георга Гадамера, напоминающих нам, по словам В.В. Библихина о том, что «увидеть вещь» через слово «в свете идей» значит «разглядеть в ней начало единства, дающее ей цельность и тем самым бытие»¹. Рейнхард Козеллек, считающийся одним из создателей современной концепции истории понятий (Begriffsgeschichte), писал, что «в общественно-политическом языке есть множество фундаментальных понятий, ключевых слов или слов-лозунгов», часть из которых «внезапно появляются и

¹ Библихин В.В. Комментарий к Гадамеру Г.Г. История понятий как философия // Актуальность прекрасного / Гадамер Г.Г. — Москва: Искусство, 1991. — С. 342.

быстро исчезают», однако многие из них, «возникнув в Античности, просуществовали до нашего времени и — пусть в измененном значении — поныне структурируют наш социально-политический лексикон» [Козеллек, 2010: 23]. В отечественной науке тоже опубликованы фундаментальные исследования данной проблематики, к примеру, слово «суеверие», появляющееся только в XVII веке [Живов, 2012: 130]. Предпринимаются и попытки анализа таких российских терминов как «атеизм» и «религия» в глобальном контексте [Аринин, Глаголев, Маркова, 2021: 152–162].

Народная религия как феномен российской культуры

Словосочетание «народная религия» (далее — «НР»), если опираться на базу данных «Национального корпуса русского языка»² (далее — НКРЯ), становится заметным только со второй половины XIX века (НКРЯ, К.Д. Ушинский. Вопросы о народных школах, 1861). Раньше начинают использоваться термины «народные поверья» (НКРЯ, М.Е. Салтыков-Щедрин. Губернские очерки, 1856–1857), «народные верования» (НКРЯ, А.В. Никитенко. Дневник, 1831), «народная вера» (НКРЯ, Н. М. Карамзин. История государства Российского, 1803), «народные предрассудки» (НКРЯ, Н. И. Новиков. «Причина всех заблуждений человеческих есть невежество, а совершенства знание», 1781) и «народные суеверия» (НКРЯ, А. Н. Радищев. Размышления о греческой истории или о причинах благоденствия и несчастья Греков, 1773). Слово «народ», согласно словарям, фиксируется с 1057 г., приобретая до 8 значений в спектре от негативного «чернь, толпа», через нейтральное «народъ звѣрскыи и птич» до позитивного «всякихъ чиновъ люди народомъ собрався»³. Такие «сходы», согласно тому же словарю, могли именоваться «въчѣмъ» («совет»), т.е. легитимным собранием, порой тайным, принимавшим обя-

зательные для всего сообщества решения («створиша въчѣ в городе и реша», 997 г.)⁴.

К эпохе Северной войны относится первое упоминание в базе данных НКРЯ про просьбу Петра Великого к «шахову величеству Персидскому» о том, что «российского народа людям», приезжающим наряду с персами и армянами торговать в стране, разрешили построить церковь «для отправления своей веры», подобно тому как «римские законники, езуиты и прочие имеют здесь своей церкви» (НКРЯ, Переписка и дела во время посольства Артемия Вольнского, 1716–1718). Описание «российского народа» как «всех верных наших подданных» представлено «Кондиции Анны Иоанновны» (НКРЯ, «Кондиции», подписанные Анной Иоанновной, 1730).

У В.К. Третьяковского (1703–1769) встречается романтико-поэтическое, навеянное победными успехами новой империи, стремление «к вящему прославлению Российского народа», который «склонен к рифмам» в контексте появления моды на английский сентиментализм, поэтизацию природы, деревни и крестьян (НКРЯ, Речь, которую в Санкт-Петербургской императорской академии наук к членам бывшего российского собрания во время первого их заседания марта 14 дня 1735 года о чистоте российского языка говорил).

Со второй половины XVIII в. начинается публикация первых произведений нового жанра «сказка», среди которых, помимо прочего, был представлен «доброй молодец Иван-крестьянский сын» (НКРЯ, Сказка о тридесяти трех летнем сидне Иване-крестьянском сыне, и как сделался он чрез разум свой и хитрость великим царем, 1788). Таким образом, к «российскому народу» в тот период относили купцов, «всех верных подданных», «природных поэтов» и всех тех, кто создал «величество, могущество и богатство всего государства», включая «Ивана-крестьянского сына». В то же время, «расколщики» (1656–1685 гг.), «разинщина» (1667–1671 гг.), «пугачев-

² Национальный корпус русского языка. — URL.: <https://ruscorpora.ru/new/>

³ Народъ // Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. Ф.П. Филин. Вып. 10. — Москва: Наука, 1983. — С. 214–215.

⁴ Въчѣ / Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С.Г. Бархударов. Вып.2. — Москва: Наука, 1975. — С. 128.

щина» (1773–1775 гг.) и другие «мятежи» показали, что «народ» не только творец «величества, могущества и богатства», но и реальная сила, которой близка перспектива «общинного социализма» А.И. Герцена, описавшего его в 1854 г. как то, что «социализм — это религия человека, религия земная, безнебесная, общество без правительства, свершение христианства и осуществление революции»⁵. Формируется, с одной стороны, внимание к народу со стороны Министерства внутренних дел (1802–1917 гг.), ведущего розыск «еретиков» и «раскольников», появляется синодальное деление их сообществ («секты») на «терпимые», «нетерпимые» и «изуверские», и, с другой, формируется социальный феномен «народничества» (1860–1880 гг.), романтизировавшего «народную мудрость» и «народную правду».

В статистическом плане «народом» являлось прежде всего крестьянство, составлявшее согласно данным переписи 1897 г., до 77,5% от почти 126-миллионного населения в целом. При этом 86,6% населения проживали в деревне, являясь грамотным только на 21,1%⁶. Отметим, что в изданиях XVIII в. «НР» прочно коннотировала с «народной вѣрой» как народными «суевериями», «верованиями», «обычаями», «предрасудками» и т.п. Грамотная часть «народа» активно встраивается в глобальный «век журналов», формируя новую общность «читающей публики», преимущественно горожан и жителей двух столиц, солидаризирующихся вокруг тех или иных изданий и поддерживая их добровольной подпиской. Если в XVIII в. публиковалось 65 изданий, то в следующем столетии их число вырастает до 1322.

Начало XIX в. ознаменовалось деятельностью «будителей народа» в славянских субкультурах двух империй (Вены и Стамбула), становлением романтики национализмов, наполеоновскими войнами, завер-

шившимися победой Священного союза. В 1832 г. вышел первый номер нового журнала «Европеец». Его создатель И.В. Киреевский (1806–1856), вернувшись из поездки в Германию, предложил для «читающей публики» новое понимание «Вѣры» как «религии», которую «большая часть людей просвещённых» понимала или «как совокупность обрядов, либо как внутреннее, индивидуальное убеждение в известных истинах», тогда как по его убеждению, созвучному с поэтикой новой для того времени философии романтизма, следовало признать, что «религия не один обряд и не одно убеждение», а для «полного развития не только истинной, но даже и ложной религии необходимо единомыслие народа, освящённое яркими воспоминаниями, развитое в преданиях односмысленных... ощутительное во всех гражданских и семейственных отношениях», без чего «есть убеждение, есть обряды, но собственно религии нет»⁷.

«Вѣра» и «религия» выступили как «единомыслие народа», которое в истории, однако, всегда считалось граничащим с «суевѣриями невежд», далекими от ясности «Свода Законовъ» и строгости формулировок «Символа Вѣры» в богословских «Омологиях» («Символах вѣры»). В противопоставление девизу революционной Франции «Свобода, равенство, братство» (Liberté, Égalité, Fraternité, 1790–1795 гг.), сменившейся империей Наполеона (Le Premier Empire, 1804–1815 гг.), взявшего Москву (1812), но потерпевшему поражение в том числе и от крестьян-ополченцев (между прочим показавших силу «народного сопротивления») и его «единомыслия»), формируется новый образовательно-идеологический проект («Православие, Самодержавие, Народность», 1833) графа С.С. Уварова, стремящийся остановить разделение элит, явленное «Манифестом к русскому народу» и «мятежом декабри-

⁵ Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письмо первое. Лондон, 1858. — С. 2.

⁶ Первая перепись населения // История России. — URL: <https://istoriarusi.ru/imper/pervaya-perepis-1897.html>

⁷ Киреевский И.В. Деятельность // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832 год. Серия: Литературные памятники. — Москва: Наука, 1989. — С.17–18.

стов» (1825). Позднее, после революций эпохи «Весны народов» («Springtime of Nations», 1848–1849) и Крымской войны (1853–1856 гг.), этот проект получил яркое воплощение в публицистике, получив название «теория официальной народности» [Шевченко, 2002: 89–104]. В таком контексте можно отметить двойственность политики элиты в отношении к «народу», сочетавшей понимание как важности, так и опасности, идущей от «народной силы». «Родное» для элиты, династически родственной европейским правящим дворам, преимущественно лютеранским, и народа, приписанного по преимуществу к «ведомству православного исповедания», контролирувавшего его «твердость в вѣре», дополняется поисками идеальных образов «русскости», которые стремились обрести как в «преданиях старины» (на этом поприще особенно заметна деятельность историков), так и, к примеру, в образах «Русского Севера» (здесь можно выделить искания некоторых писателей и художников, — таких, как С. В. Максимов («Год на Севере», 1856); И.И. Шишкин («На севере диком», 1891); И.И. Левитан («На севере», 1896), А.А. Борисов («Весенняя полярная ночь», 1897) и др.).

Начало XX в., поражение в Русско-японской войне (1904–1905), «Кровавое воскресенье», переросшее в революцию, еврейские погромы и «мятежи» 1905–1907 гг., Первая мировая война (1914–1918), завершившаяся распадом четырёх империй, сопровождались в том числе новыми литературными явлениями. Здесь обращает на себя внимание начальный период творчества поэта Демьяна Бедного (Ефим Алексеевич Придворов, 1883–1945). Его, выходца из крестьян, ставшего «классиком пролетарской революции», называли «безбожным евангелистом революции» (что, однако, не помешало однопартийцам исключить его из рядов ВКП(б) в 1938 г.). Он в 1914 г. задал вопрос о реальном отноше-

нии власти и народа в стихотворении («Почему?»):

«Хороший хлеб! Народный хлеб!»
 Не потому ли хлеб “народный”,
 Что странной волею судеб
 Народ весь век сидит... голодный?!»⁸

Две революции 1917 г. радикально трансформировали понимание «Вѣры», «религии», «родного», «народного» и «ведомств», которые на протяжении жизни трёх поколений населения СССР стали заниматься конструированием идеи «новой исторической общности — единого советского народа» (1922–1997). Культурная память об этом сохраняется и сегодня, разделяя, порой предельно конфликтно, ряд субкультур современного российского общества [Эпштейн, 2013: 13].

Упомянутый Демьян Бедный, названный «большевиком поэтического рода оружия», был автором стихотворения, ставшего популярной народной песней («Проводы», 1918, «Не ходил бы ты, Ванек во солдаты»), где «народ» предстаёт двойственно («сознательные» / «несознательные»). Ему же, согласно «Вики», принадлежит приоритет в использовании термина «советский народ» («Советский народ загорланит — “Бра-а-а-во!” — “Бра-а-а-во!”»), позднее включённого в лексикон власти (XXIV съезд КПСС, 1971) и ставшего одним из ключевых терминов последней Конституции СССР (1977). В таком контексте термин «народ» стал конструктом, обозначающем не столько социальную реальность, сколько «воображаемое сообщество» [Anderson, 1983] или даже «воображённое сообщество». Тем не менее, социологические опросы⁹ показывают присутствие ностальгических образов «советского народа» и в наши дни, привлекая интерес исследователей к предельно общей перспективе осмысления универсального феномена «родного» как искренней «близости» и «ностальгии». Этот феномен был впервые описан врачом И. Хофером

⁸ Бедный Д. Почему? // Культура.РФ. — URL: <https://www.culture.ru/poems/25509/pochemu>

⁹ «Каждому. По возможности». Россияне о коммунизме. Что хорошего и что плохого в коммунизме? И хотя ли россияне жить при таком строе? // Фонд Общественное Мнение. — 2013. — 10 окт. — URL: <https://fom.ru/TSennosti/11120>; О распаде СССР. Что думают сегодняшние россияне о распаде СССР? // Фонд Общественное Мнение. — 2014. — 28 янв. — URL: <https://fom.ru/Proshloe/11314>

в 1688 г. как «заболевание» швейцарских студентов, солдат и всех, кто мечтал «вернуться в родные края» [Бойм, 2019: 19]. Впрочем, подобные образы можно встретить ещё в «Одиссее»: одним из самых сильных желаний её героя на чужбине было желание увидеть «хоть дым восходящий родимой земли» (Hom.Od.1.57)¹⁰.

«Vernaculum»/ «vernacular» как феномен глобальной культуры

В последние годы в отечественных исследованиях различных направлений (религиоведческих, этнографических, фольклористических и антропологических) нередко присутствует термин «vernacular religion», предложенный в своё время фольклористом Л. Приммиано (1957–2021) [Primiano, 1995: 41]. Этот термин был переведён А.А. Панченко как «частная религия» [Панченко, 2002: 69]. Позднее в российских публикациях утверждаются транслитерации «вернакулярная религия» и «вернакулярная религиозность», используемые для анализа парадоксального феномена «религии без религии», к примеру, на материале советских «святых писем» [Радченко, 2018: 90]. В русскоязычных текстах, согласно НКРЯ, начиная с 2002 г. встречается только 2 случая использования термина «вернакуляр» (НКРЯ, Григорий Ревзин. Москва: Десять лет после СССР). На два порядка чаще он представлен в академических текстах (база данных РГБ — 320 текстов, а eLIBRARY.RU — 203). Значительно чаще, как показывает корпус английского языка, он распространён в англоязычных изданиях, где термин «vernacular» встречается с 1810 г. в 472 973 текстах американской литературы, 180 671 тексте британской¹¹.

Латинские тексты зафиксировали ряд случаев, представляющих исходные денотации и коннотации термина «vernaculum»

и его производных. Так, у Плавта в комедии «Пуниец» (Poenulus, ок. 189 г. до н.э.) впервые употребляется словосочетание «consilium vernaculum», что переведено как «своим домашним планом нам заняться следует» (Pl. Poen. 927), хотя комментатор и отмечает, что это может быть позднейшей вставкой¹². Однако у того же Плавта часто встречается такой персонаж, как «verna» (Pl. Am. 177), т.е. домашний раб («раб прирожденный»)¹³, в обязанности которого входило ведение хозяйственных дел в семейных общинах.

Следующими и более достоверно датированными источниками, позволяющими проследить этимологию «vernaculum», являются тексты Цицерона, Цезаря и Варрона. Эти сочинения представляют дискурс элиты, дискутировавшей о «своем» и «родном» («эллинофилы» / «латинофилы» и т.п.) в более широком контексте эпохи заката Республики, когда остро встали вопросы отношения к «римскому», «столичному», «провинциальному» и «варварскому». Так, в 71 г. до н.э. Цицерон выступил обвинителем на суде против Гая Верреса, отметив возможность обвинения, являющегося «домашним» и «личным» (domesticum ac vernaculum) продуктом предвзятых обвинителей, в противопоставление подлинно беспристрастному рассмотрению судом вопроса по существу¹⁴. Позднее он использовал однокоренное слово в трактате «Брут» (Brutus sive De claris oratoribus), выделив «римскую столичность» и способность одарённых ораторов наполнять слова «необъяснимым столичным ароматом (sapore vernaculo)». В свою очередь Цезарь в «Записках о гражданской войне» (Commentarii de Bello Civili, 47 г. до н.э.) упоминает легион, называемый в русском переводе «туземным» (legionibus, quae vernacula appellabatur), который не пошёл против него на стороне Варрона, поддер-

¹⁰ Гомер. Одиссея. Пер. с древнегреч. В.А. Жуковского. — Москва: Правда, 1984. — С. 16.

¹¹ English-Corpora.org. — URL: <https://www.english-corpora.org/googlebooks>

¹² Плавт. Комедии в 2-х томах. Т.2. — Москва: Искусство, 1987. — С. 391.

¹³ Плавт. Комедии в 2-х томах. Т.1. — Москва: Искусство, 1987. — С. 14.

¹⁴ Марк Туллий Цицерон. Полное собрание речей в русском переводе (отчасти В. А. Алексеева, отчасти Ф. Ф. Зелинского). В 2-х томах. Т. 1. — Санкт-Петербург: изд. А. Я. Либерман, 1901. — С. 272.

живавшего Помпея¹⁵. В те же годы Варрон, прощённый Цезарем, занимается по его поручению библиотекой, в том числе на латинском языке, начинает его анализировать (*De lingua Latina*, 47–45 гг. до н.э.), различая «*vocabulavernacula*» (слова «родного» языка) и слова, пришедшие от носителей других языков («*peregrinus*», «*barbarus*» и т.п.). Позднее в трактате «Сельское хозяйство» (*Res Rusticarum*, 37–36 гг. до н.э.) он противопоставляет перелётных птиц (ласточки и журавли) и тех, которые зимуют на родине (куры и голуби) как «*vernacula*»¹⁶. Здесь намечается двойственность семантики «*vernacula*» как «домашнего», «семейного», «местного» с одной стороны, и, с другой, «универсального», «столичного», «правового» (поскольку невозможны «судебная истина», «совесть» или «математика», подлинны только для «нашей семьи»). При этом могла признаваться своя «философская правда» в каждой философской школе или уникальная «пророческая истина» у каждого «учителя» или «поэта».

Слово «*vernacula*» широко используется в литературе имперского периода. За неимением места упомянем лишь Корнелия Тацита, середина 50-х – ок. 120). Он употребляет этот термин, говоря о беспорядках, устроенных войсками из местного («туземного») населения, когда стало известно о смерти императора Августа¹⁷. Авл Геллий в сборнике «Аттические ночи» (*Noctes Atticae*, ок. 169 г. н.э.), говоря о сочинениях Луция Аннея Сенеки, отмечает, что некоторые считают его речь «вульгарной и банальной» (*vernacula et plebeia*)¹⁸. Таким образом, «*vernacula*» приобретает широкий спектр коннотаций, от «родного» до «вульгарного», обозначая переоценку «местного» и «фамильно-

го» с позиций столичного и имперского универсализма.

В III в. заметно появление близкой терминологии у христианских авторов. Тертуллиан в «Апологии» («*Apologeticus*», ок. 197) характеризует иудея Иосифа как «туземного (*vernaculus*) поборника иудейских древностей»¹⁹. Бозций пишет о музыке, сложенной ларами (*musica laris nostri uernacula*), как о мягком и целебном домашнем средстве для сохранения спокойствия духа.²⁰ Слово «*vernaculus*» входит в первые рукописные версии «*Biblia Vulgata*», сведённые в единый текст Иеронимом из множества местных вариантов; здесь это слово употребляется в значении «домочадец», т.е. «рождённый в одном доме» (Быт. 15.3, Быт. 17.23, Лев.22.10, Иер. 2.14). В целом, как отмечает О. Петрученко, в латыни сложилось две группы основных значений слова «*vernaculus*», антонимом которого выступает «*peregrinus*» (иностраный, иноземный): 1) к домашним рабам относящийся, принадлежащий; 2) доморожденный, туземный, отечественный (особенно римский)²¹.

Радикальные изменения в понимании содержания этого слова происходят в эпоху Средневековья и Ренессанса, когда «столичное» и «провинциальное» в контексте конфликтов Рима и Константинополя, привели к геополитическим разделениям «*Pax Christiana*» на «*Pax Orthodoxa*» и «*Pax Latina*», усилению Венеции (*Respublica Veneta*), сумевшей с франками завоевать Константинополь (1204) и воевать с Римом. Революция Гутенберга поставила вопрос об аутентичном печатном тексте «*Scriptures*» (Gutenberg-Bibel, 1452–1456), способствуя появлению феномена «гуманистов» (*umanista*, *Studia Humanitatis*) в Италии, решивших обновить христианство

¹⁵ Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне, о Гражданской войне, об Александрийской войне, об Африканской войне. — Москва: Наука, 1993. — С. 278.

¹⁶ Варрон. Сельское хозяйство. — Москва; Ленинград: Издательство АН СССР, 1963. — С.107.

¹⁷ Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Т.1. Анналы. Малые произведения. — Ленинград: Наука, 1969. — С. 22.

¹⁸ Авл Геллий. Аттические ночи. Книги XI–XX. — Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008. — С. 44.

¹⁹ Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле. — Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко, 2005. — С. 145.

²⁰ Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. — Москва: Наука. 1990. — С. 205.

²¹ Петрученко О. Латинско-русский словарь. — Москва: В. В. Думнов, наследники Бр. Салаевых, 1914. — С.687

путем «ad fontes» («возвращение к истокам») и подлинному Писанию, в том числе и перевод М. Лютера (Lutherbibel, 1534) и другие издания Писания на национальных языках, став частью продолжающегося и сегодня обсуждения различий «высокой» (церковной, теологической, научной, книжной) и «низкой» (народной, разговорной, провинциальной, плебейской, вульгарной) латыни. Одновременно начинается превознесение ценности «местной изысканности» («аромата почвы» и т.п.), которая отстаивала своё право дистанцироваться от уничижительных обвинений в «варварском» диалекте [Ramming, 2010].

Из латыни слово «vernaculus» переходит в итальянский и другие европейские языки. За ограниченностью объема статьи мы, в качестве примера, рассмотрим становление производных концепта «vernacular» только в английском языке. Здесь это слово в значении, аналогичном латинскому выражению «vernacula vocabula», начинает использоваться с 1600-х гг. С 1706 г. оно употребляется как существительное и обозначает родной язык, речь определённой местности (native speech or language of a place)²². Корпус англоязычных интернет-источников The iWeb Corpus²³ содержит 9 254 вхождения слова vernacular (vernacular 8 882; vernaculars 372), британский национальный корпус²⁴ содержит 312 текстов.

Кембриджский словарь английского языка²⁵ выделяет три основных кластера значений:

1. Языковой. В значении естественный, неформальный, обыденный язык определенной группы людей (the form of a language that a particular group of speakers use naturally, especially in informal situations).

2. Архитектурный. Локальная, местная стилистика архитектуры (a local style in which ordinary houses are built).

3. Культурный. Танцы, музыка, искусство и т.п., осуществляемые обычными людьми или в таком народном, обыденном стиле (dance, music, art, etc. that is in a style liked or performed by ordinary people).

Наиболее распространённый контекст употребления термина в английском языке²⁶ выглядит следующим образом: языковые феномены, лингвистика и филология, гуманитарные исследования в области культуры, искусства, социальные науки, религия (как правило христианский дискурс, связанный с проблемами и перспективами переводов текстов Священного писания, литургии на местные языки), архитектура; также встречаются вхождения в сферы политики и экономики. По данным The iWeb Corpus можно отметить, что наиболее частые словосочетания (collocations) со словом «vernacular» распределены следующим образом: язык (language), латынь (latin), Библия (Bible), культура (culture), перевод (translation), месса (mass), архитектура (architecture), стиль (style), традиция (tradition), искусство (art)²⁷.

Корпус исторического американского языка²⁸ фиксирует 953 вхождения, сохраняя комплекс устоявшихся значений и смысловых связей, сложившихся в английском языке. «Vernacular» определяется здесь как язык (tongue), речь (speech), диалект (dialect), переводы Библии на местные языки, а также локальную литературу и периодику. С XX в. расширяется сфера употребления, которая начинает описывать с помощью данного термина феномены культуры (танцы, музыку, образование); с 1970-х гг. термин входит в сферу дискуссий об архитектуре.

Корпус современного американского языка²⁹ представляет 2062 вхождения слова vernacular с 1990 г., где основные кластеры значений сохраняются. В пер-

²² Online Etymology Dictionary. — URL: <https://www.etymonline.com/word/vernacular>

²³ The iWeb Corpus. — URL: <https://www.english-corpora.org/iweb/>

²⁴ British National Corpus. — URL: <https://www.english-corpora.org/bnc/>

²⁵ Cambridge Dictionary. — URL: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/vernacular>

²⁶ The iWeb Corpus. — URL: <https://www.english-corpora.org/iweb/>

²⁷ Ibid.

²⁸ The Corpus of Historical American English (COHA). — URL: <https://www.english-corpora.org/coha/>

²⁹ The Corpus of Contemporary American English (COCA). — URL: <https://www.english-corpora.org/coca/>

вую очередь это язык (everyday vernacular), противопоставленный научной (профессиональной) терминологии или латыни как сакрального языка Библии (Latin Vulgate Bible), далее традиционное строительство (vernacular housing of a traditional culture), «народная культура», «фольклор», которые ставятся в оппозицию формальной эстетике и церковной доктрине.

Народная / вернакулярная религия как предмет религиоведения

Выше мы уже показали, что феномен «народной религии» с XVIII в. мог пониматься амбивалентно от приверженности «суевериям» до силы «духа», свершающей «небываемое», особенно на войне. В этом контексте возрастает интерес к т.н. «вернакулярным» формам религиозности (далее — ВР), на которые первым обратил упоминавшийся ранее Л. Приммиано. В религиоведческих справочных изданиях этот термин появляется сравнительно недавно, когда, как отметила Е.И. Гришаева, так называется «трактовка зависимости восприятия какой-либо религии конкретными сообществами и индивидами от особенностей... обстоятельств, свойственных конкретной местности» отличных от «книжного канона», проявляя себя в «соединении локального и универсального», когда «в реальности религиозные институты и религиозный опыт отдельного индивида находятся в постоянном взаимодействии»³⁰. Такой фокус на индивидуальности и локальности, характерный для исследований в фоклористике и антропологии, сталкивается с парадоксами, характерными для различных попыток «соединения локального и универсального». Примером может служить современная Армения, где, согласно опросам, до 90% населения отмечают важность религии в своей жизни и речь идёт именно об Армянской Апостольской Церкви. При этом многие исследователи отме-

чают, что это именно «ВР», включающая в себя «восприятие армянского христианства как холистической системы, состоящей одновременно из религиозных, магических верований и практик, связанных с поклонением Богу Отцу, Иисусу Христу, Деве Марии, а также множеству общермянских и узколокальных святых, природным объектам и предметам, наделяемым святостью»³¹.

Д.А. Радченко отмечает различие между версией Л. Приммиано, согласно которой «ВР» следует называть процесс «преломления религиозных установок в сознании и практиках индивида», в то время как в обычных нормах современного общества такой индивид, «находящийся вне религиозных институтов, собирает собственный, индивидуальный комплекс представлений на основе различных религиозных традиций». Однако в СССР, например, «сложилась ситуация, не вполне описываемая в этих теоретических рамках», когда «разрозненные элементы религиозных текстов оказались полностью оторваны от церковной традиции и включены в вернакулярные практики». При этом, как ни парадоксально, «с одной стороны, они не были поддержаны религиозными институтами; с другой — они нередко воспринимались внешними по отношению к этим институтам людьми (как верующими, так и неверующими) как часть религиозной традиции», выделяя для анализа «одно из ярких проявлений этой “религии без религии” — так называемые “святые письма”: тексты, содержащие нарратив о божественном откровении и призыв к распространению письма» [Радченко, 2018: 91–92].

Грэм Харви утверждает, что Приммиано ввёл термин «ВР» «для того, чтобы подчеркнуть необходимость и важность изучения живой религии, которая единственно и существует», тогда как «те, кто использует этот термин для того, чтобы отделить

³⁰ Гришаева Е.И. Вернакулярная религия // Энциклопедический словарь социологии религии. — Санкт-Петербург: Платоновское философское общество, 2017. — С.42-43.

³¹ Крюкова Н.М. «У нас неверующих нету!»: отношение к религии в современной Армении // Новые российские гуманитарные исследования. — URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/1998/>

религиозные действия “мирян” или “обычных людей” от действий религиозных лидеров» истолковали его ошибочно, поскольку именно «то, что делает папа или далай-лама, даже если они делают одно и то же каждый день и даже если они делают ровно то же, что и их предшественники, составляет живую религию»: религия в таком контексте выступает как «этикет реального мира» [Харви, 2020: 298, 307].

Заключение

В целом можно утверждать, что религия и религиозность, истолкованные как многообразие конфессионально-институциональных, групповых и личных («вернакулярных») форм отношений к «неизвестному/таинственному нача-

лу этого мира», всегда воображались как «реальные» коммуникации. Термин «вернакулярное» фиксирует неустрашимость спонтанности, сложности и динамизма внутреннего мира личности, который всегда стремится индивидуальные переживания гармонизировать с коллективными предпочтениями в «освоении» неизвестной и, соответственно, чреватой опасностями реальности «этого мира», сделав ее «родной» и «одомашненной», что, собственно и означало в древней латыни слово «vernaculum», пришедшее из текстов Плавта, Цицерона и их современников. Такая «родная» и «подлинная» религиозность, способная поддерживаться тысячелетиями, требует нового категориального языка для своего корректного описания.

Список литературы:

- Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М. Парадоксы идентичности с *ἄθεος* и *religio* в религиозно-философских дискуссиях современной России // Вопросы философии. — 2021. — № 9. — С. 152–162. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-9-152-162>
- Бойм С.Ю. Будущее ностальгии. — Москва: Новое литературное обозрение, 2019. — 671 с.
- Живов В.М. Суеверия и забобоны // Эволюция понятий в свете истории русской культуры. — Москва: Языки славянских культур, 2012. — С. 130–150.
- Козеллек Р.К. вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. — Москва: Новое литературное обозрение, 2010. — С. 21–33.
- Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — Москва: О.Г.И., 2002. — 544 с.
- Радченко Д.А. «Не забывайте Бога»: вернакулярная религиозность советских «святых писем» // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. Востоковедение. — 2018. — № 9. — С. 90–101. <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2018-9-90-101>
- Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь. — Москва: Новое литературное обозрение, 2020. — 362 с.
- Шевченко М.М. Понятие «теория официальной народности» и изучение внутренней политики императора Николая I // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. — 2002. — № 4. — С. 89–104.
- Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. — Москва: АСТ, 2013. — 414 с.
- Anderson B.R.O. Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. — London; New York: Verso, 1983. — 160 p.
- Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. // Western Folklore. — 1995. — №1. — P. 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Ramminger J. Humanists and the Vernacular: Creating the Terminology for a Bilingual Universe // Renaissanceforum. — 2010. — Vol. 6. — P. 1–22.

References:

- Anderson, B. R. O. (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London; New York: Verso.
- Arinin, E. I., Glagolev, V. S. and Markova, N. M. (2021) 'Paradoxes of Identity with *ἄθεος* and religio in Religious Studies Discussions of Modern Russia', *Voprosy Filosofii*, (9), pp. 152–162. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2021-9-152-162>
- Boym, S. (2002) *The Future of Nostalgia*. New York: Basic books. (Russ.ed.: (2019) *Budushcheye nostalgii*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).
- Epstein, M. (2013) *Religiia posle ateizma. Novye vozmozhnosti teologii [Religion after Atheism. New Possibilities of Theology]*. Moscow: AST Publ. (In Russian).
- Harvey, G. (2013) *Food, sex and strangers: understanding religion as everyday life*. Durham: Acumen. (Russ.ed.: (2020) *Seks, yeda i neznakomtsy. Religiya kak povsednevnyaya zhizn'*. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ.).
- Koselleck, R. (2002) 'Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels', in *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttingen: Wallstein Verlag, pp. 29–48. (Russ.ed.: (2010) 'K voprosu o temporal'nykh strukturakh v istoricheskom razvitii ponyatii', in *Istoriya ponyatii, istoriya diskursa, istoriya metaphor*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 21–33.).
- Panchenko, A. A. (2002) *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt [Christhood and Hoarding: Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects]*. Moscow: O.G.I. Publ. (In Russian).
- 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>
- Radchenko, D. A. (2018) 'Do not Forget God. Vernacular Religiosity in Soviet Heavenly Letters', *RSUH/ RGGU Bulletin. Series History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies*, (9), pp. 90–101. (In Russian). <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2018-9-90-101>
- Ramminger, J. (2010) 'Humanists and the Vernacular: Creating the Terminology for a Bilingual Universe', *Renaissanceforum*, 6, pp. 1–22.
- Shevchenko, M. M. (2002) 'Ponyatiye teorii ofitsial'noy narodnosti i izucheniye vnutrenney politiki imperatora Nikolaya I [The Concept of the Theory of official nationality and the Study of the Domestic Policy of Emperor Nicholas I]', *Moscow University Bulletin. Series 8: History*, (4), pp. 89–104. (In Russian).
- Zhivov, V. M. (2012) 'Suyeveriya i zabobony [Superstitions and Zabobons]', in *Evolutsiya ponyatii v svete istorii russkoy kul'tury [Evolution of Concepts in the History of Russian Culture]*. Moscow: Jazyki slavjanskix kul'tur Publ., pp. 130–150. (In Russian).

Информация об авторах

Наталья Михайловна Маркова — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, Владимир, ул. Горького, 87 (Россия)

Мария Сергеевна Лютаева — преподаватель кафедры философии и религиоведения 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

Natalya M. Markova — PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University, 87, Gorky Str., Vladimir, 600000 (Russia)

Maria S. Liutaeva — Lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University, 87, Gorky Str., Vladimir, 600000 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 24.12.2021; одобрена после рецензирования 25.02.2022; принята к публикации 05.03.2022.

The article was submitted 24.12.2021; approved after reviewing 25.02.2022; accepted for publication 05.03.2022.



ПЕРФОРМАТИВНОСТЬ В ПОЛИТИЧЕСКОМ ТЕАТРЕ ЭСТОНИИ 2010-х гг.

Анастасия Всеволодовна Володина

МГИМО МИД России, Москва, Россия
volodina.a.v@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7660-7568>



Аннотация. В статье анализируется, как перформативность становится основным инструментом политической инклюзии в эстонском театре 2010-х гг. Политический театр в Эстонии 2010-х гг. главным образом представлен «Театром NO99» (2005–2019), выпустившим ряд экспериментальных проектов, предполагавших вовлечение зрителей в постановку на правах участников политического процесса. Спектакль «Таллин — наш город» (2010) представлял собой экскурсию по столице с рассказом о коррупционных схемах операций мэрии с недвижимостью. Фиктивное политическое движение «Единая Эстония», просуществовавшее 44 дня вплоть до финального перформанса «Съезд партии “Единая Эстония”» (2010), было создано за год до парламентских выборов. Копируя приемы недобросовестной агитации существующих партий, оно предсказало подъём популистских настроений в 2010-х гг. Документальная постановка «Собрание руководства Партии реформ» (2012) стала примером перформативной петли ответной реакции: член правящей партии раскрыл подозрительную схему финансирования, указав, что сподвигла его на это кампания «Единой Эстонии», а уже по мотивам реального расследования был поставлен новый спектакль. Мюзикл «Сависаар» (2015), выпущенный во время парламентских выборов, предугадывал падение председателя Центристской партии Эдгара Сависаара, слишком долго удерживавшего власть. Такие спектакли, как «Со второго взгляда» (2016) и «Я скорее станцую с тобой» (2016), собирали в залах эстоно- и русскоязычных зрителей, чтобы поговорить о накопившихся в обществе проблемах. Спектакль «Будет/Не будет. Эстония через 100 лет» (2018), поставленный на материале опросов детей, предлагает варианты развития страны в будущем, подчёркивая с помощью интерактивного голосования, что право выбора остаётся за самими зрителями. Обмен ролями, использование пространства за пределами театра и размытие границы между реальностью и искусством были главными инструментами перформативной эстетики в политическом театре Эстонии.

Ключевые слова: политический театр, перформативность, культурные исследования, эмансипированный зритель, эстонский театр, Единая Эстония, Театр NO99, Эдгар Сависаар, Центристская партия

Для цитирования: Володина А.В. Перформативность в политическом театре Эстонии 2010-х гг. // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 138–153. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-138-153>

Research article

PERFORMATIVITY IN ESTONIAN POLITICAL THEATRE OF THE 2010s

Anastasia V. Volodina

MGIMO University, Moscow, Russia
volodina.a.v@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7660-7568>

Abstract. The main political theatre of the 2010s in Estonia was *Teater NO99* (2005–2019), which created several experimental projects. The performance *Tallinn — Our City* (2010) was a tour through the Old Town, during which the guide revealed corruption schemes with the real estate in which city government and personally mayor Edgar Savisaar were allegedly involved. The fictitious political movement *Unified Estonia* with the final performance *United Estonia Assembly* (2010) existed for 44 days and copied unfair campaigning of parliamentary parties, thereby predicting the rise of hyper-populism in the 2010s. The documentary production *Meeting of the Leadership of the Reform Party* (2012) was devoted to a real investigation into the suspicious financing of the ruling party. The musical *Savisaar* (2015), released during the parliamentary elections, foresaw the fall of the chairman of the Estonian Centre Party, Edgar Savisaar, who had held power for too long. At the same time, the performance activated the followers of the politician, which led to the fact that the year of the performance's release marked the highest level of electoral activity. Performances *From the Second Glimpse* (2016) and *I'd Rather Dance with You* (2016) gathered Estonian and Russian-speaking audience in theatre halls to talk about the problems that had accumulated in society. The play *Will Be/Won't Be: Estonia in 100 Years* (2018) was based on the surveys of children and students: the younger generation should choose which way of development Estonia would take. By participating in interactive voting, viewers themselves decided what kind of Estonia they wanted to see: multicultural, technological, nationalistic, ecological Estonia. There could be distinguished three strategies of performativity in the political theater of Estonia: 1) role reversal, when the audience becomes participants in the production and realizes themselves as subjects of the political process, and the active political forces (government, party) turn out to be spectators of an unpredictable theatrical action; 2) usage of space outside the theater (city, media, social networks) to signify how public spaces become the stage for real politics; 3) erasing the line between art and reality, when a fictitious process exists along with the real political process and even affects it.

Keywords: political theatre, performativity, cultural studies, emancipated spectator, Estonian theatre, Unified Estonia, Teater NO99, Edgar Savisaar, Estonian Centre Party

For citation: Volodina, A. V. (2022) 'Performativity in Estonian Political Theatre of the 2010s', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 138–153. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-138-153>

Обсуждение политического театра вызывает проблемы уже на уровне терминологии. Как отмечает Т. Болдырева, «словосочетания “политический театр” и “политическая драма” имеют довольно широкое хождение в гуманитарных и социологических исследованиях. Однако в качестве терминов театроведения и литературоведения они закрепились не вполне определенно и однозначно» [Болдырева, 2016: 72]. Политический театр понимается и как театр, освещающий политические события, и шире — как искусство, призванное сформировать идеологические взгляды зрителей (что приводит к размыванию границ, поскольку любую театр по сути своей политичен¹, и как метафора происходящего на политической арене страны. Х.-Т. Леман, соглашаясь с тем, что театр априори является искусством социального, утверждает, что вместе с тем это ещё не делает театр политическим. Его делает политическим «политика восприятия», она же «эстетика ответственности», способность отвечать, когда в центре действия оказывается вовлечённость актеров и зрителей в театральное производство [Леман, 2013: 290–291]. Ж. Рансьер в работе «Эмансипированный зритель» так же подчёркивает: политическим театр делает не только и не столько содержание, сколько форма, которая предполагает смещение границ между создателем/актером и зрителем [Рансьер, 2018: 6–25]. Таким образом, в данной статье мы сужаем понятие политического театра, определяя его как форму театрального искусства, которая освещает актуальную политическую повестку и организована таким образом, чтобы вовлечь зрителей в театральное производство на правах членов сообщества и участников политического процесса. Потому в исследование не включены постановки на политическую тему исторического характера («Крест свободы», «Костя и великан», «Революция хиппи»), а фокус находится на работах, в которых форма также игра-

ет роль политического инструмента. Стоит подчеркнуть, что данное исследование остаётся в поле культурологии, а не политологии, поэтому, освещая политические процессы, которые комментировал эстонский театр, мы не даём оценку собственно политическому фону Эстонии.

Перформативность в данном случае понимается как сближение театрального спектакля с перформансом, обязательным элементом которого является зрительское соучастие.

Среди теоретических работ, определивших исследовательский подход к данной теме, необходимо выделить фундаментальный труд Э. Фишер-Лихте «Эстетика перформативности» [Фишер-Лихте, 2015], книгу «Эмансипированный зритель» Ж. Рансьера [Рансьер, 2018], работы «Реляционная эстетика» Н. Буррио [Буррио, 2016] и «Постдраматический театр» Х.-Т. Лемана [Леман, 2013], монографию «Искусственный ад. Партиципаторное искусство и политика зрительства» К. Бишоп [Bishop, 2011], а также труд К. Гирца, посвящённый, в частности, идеологической составляющей культуры «Интерпретация культур» [Гирц, 2004]. Из отечественных исследований представляется важным отметить статью В. Золотухина «В поисках зрительской свободы»², суммирующую положения теории театра касательно перформативности, а также статьи Болдыревой Т.В. «Политический театр как форма коммуникативного действия в современной российской действительности» [Болдырева, 2014] и «Русский политический театр и политическая драма в зеркале историко-литературных и театроведческих работ» [Болдырева, 2016], поскольку в них проблематизируется понятие политического театра и освещаются соответствующие исследования в поле отечественного театроведения. Из работ, посвящённых теме эстонского политического театра, привлекает внимание докторская диссертация М. Пести «Политический театр», одна из

¹ Павис П. Словарь театра. — Москва: Прогресс, 1991. — С. 358.

² Золотухин В. В поисках зрительской свободы // Театр — 2020. — №41. — URL: http://oteatre.info/v-poiskah-zritel-skoj-svobody/#_ftn1

глав которой посвящена феномену политического театра Эстонии³, монография под её же авторством «100 лет эстонского театра» [Pesti, 2018] и статья «"Сависаар" Театра NO99: эстонский политический мюзикл двадцать первого века» [Pesti, 2020]. Также следует выделить статью К. Ромера «Театр NO99: переходя границу» [Römer, 2015] и сборник рецензий эстонского театрального критика Б. Туха «Роман с театром-2: век XXI» [Тух, 2019]. Автор данных строк частично исследовала политический театр Эстонии в контексте взаимодействия русских и эстонцев в статьях «Русский язык в современном эстонском театре» [Володина, 2018] и «Русско-эстонские отношения в современном театре Эстонии» [Володина, 2019].

Театр признаётся одной из самых популярных форм искусств в Эстонии: до прихода пандемии и связанных с ней ограничений количество посещений театра в год только росло, достигнув цифры в 1,2 миллиона — и это при населении, чуть превышающем 1,3 миллиона жителей⁴. Для отражения актуальных реалий эстонскому кинопроизводству требуется больше времени и денег (обычно приходится привлекать дополнительное финансирование из других стран), а эстонскому телевидению во многом препятствует языковой закон, который затрудняет свободное взаимодействие русских и эстонцев. В этих условиях театр показывает себя более гибким инструментом коммуникации, поэтому в русскоязычном регионе Ида-Вирумаа регулярно проходят актуальные, чаще всего документальные постановки на русском языке, а в Таллине работает Русский Театр Эстонии, который собирает в своем зале русскоязычных жителей.

И прежде популярность театра в Эстонии была сравнительно высока; упадок пришёл лишь на переломный период конца 1980-х – начала 1990-х гг., когда социальный фон и без того был насыщен яркими перформативными событиями, —

такими, как Поющая революция и Балтийская цепь. Как отмечает М. Пести, театру в этот период необходимо было подстроиться под меняющееся общество и отыскать себе новое место, не ограничиваясь развлекательной функцией. Бурный процесс развития запустился в 2000-х гг., когда театр стал не только отражать общественные процессы, но предугадывать и провоцировать их — например, спектакль «Соединяя людей» (Connecting People, 2001) в театре Крахля предсказывал, как капитализм в лице Нокии захватывает власть. Политика стала делом искусства, поскольку в реальности ей занимались неохотно — советское прошлое оказало негативное влияние на гражданскую сознательность, привело к пассивности и нежеланию граждан участвовать в политическом процессе [Pesti, 2020: 165–166]. К. Гирц, рассуждая о выработке нового языка культуры в главе «Идеология как культурная система», говорит, прежде всего, о новых государствах Африки и Латинской Америки, однако это же утверждение отчасти применимо и к странам, отделившимся от Советского Союза: «Достижение независимости, свержение традиционных правящих классов, распространение законности, рационализация управления, подъём современных элит, распространение грамотности и массовых коммуникаций, и попадание неумелых правительств, хотя бы они того или нет, в самую гущу ненадежного мирового порядка, в котором не очень хорошо ориентируются даже более опытные участники, — всё это приводит к повсеместному ощущению дезориентации, из-за чего унаследованные образы власти, ответственности и гражданских целей кажутся радикально неадекватными. Поэтому крайне необходимы поиски новых символических категорий, которые помогали бы формулировать, обдумывать политические проблемы и на них реагировать...» [Гирц, 2004: 250]. Гирц называет период перехода от одной идеологической системы к другой «эпохой ха-

³ Pesti M. Poliitiline teater ja selle strateegiad Eestis ja lääne kultuuris: Dissertation. — Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2016. — URL: http://dpspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/53884/pesti_madli.pdf

⁴ Эстонская театральная статистика: сайт. — URL: <https://statistika.teater.ee/stat/main/show/45>

оса» с «неразберихой мнений» и «свалкой партии», когда наибольшую сложность вызывает артикуляция своей позиции в меняющемся мире. Возможно, на фоне этих процессов и возрастает роль театра как культурного посредника, интерпретатора политических изменений. И если изначально гиперболизация и гротеск становятся инструментом более «доходчивого перевода» событий реальности на театральный язык, то с течением времени диалог со зрителем усложняется, принимая формы параллельного политического процесса, где зритель становится активным участником театрального действия.

Теснее всего с актуальной политической повесткой оказался связан «Театр NO99» под руководством молодого режиссёра Тийта Оясоо⁵. Постоянным драматургом театра стал Ээро Эпнер — историк искусств, сын известного эстонского театроведа Лууле Эпнер. «Театр NO99» появился в 2005 г. и проработал почти четырнадцать лет. Экспериментальными постановками он заслужил признание не только в Эстонии, но и по всей Европе, участвуя во многих фестивалях и получая награды, в том числе самую престижную театральную награду «Европа — театру».

Уже в 2000-х гг. в «Театре NO99» был поставлен цикл спектаклей, посвящённых проблемам Эстонии: так, например, в постановке «Нефть!» (Nafta!, 2006) был показан постапокалиптический мир, в котором нефть выходит на пик стоимости, спрос превышает предложение и в результате люди, оказавшись без еды и крова, участвуют в игре на выживание «Ноев ковчег», а в спектакле «ГЭП: Горячие Эстонские Парни» (ГЭП ehk Garjatšije estonskije parni, 2007) демографический кризис Эстонии пытаются решить с помощью многоженства. Постановка «Как объяснить картины мёртвому зайцу» (Kuidas seletada pilte sunud jänesele, 2009), в которой речь шла о взаимодействии политики и искусства, отчасти вторглась в политическую реальность страны: в названии обыгрывалась фамилия министра культуры Лайне Янес (jänes — заяц),

которая из-за шумихи вокруг спектакля была вынуждена вернуть себе девичью фамилию.

Однако начало политического крестового похода «Театра NO99» было положено в 2010 г. Перформанс «Таллин — наш город» (Tallinn — meie linn, 2010) представлял собой экскурсию по столице, в ходе которой актриса-гид рассказывала о многочисленных коррупционных схемах мэрии с недвижимостью и застройкой исторической части Таллина. Экскурсовод начинает с того, что старый город — часть Таллина, а Таллин — часть Центристской партии, поясняя, что партия центристов удерживает большинство мест в местных органах власти с 1996 г. На протяжении часа гид водит зрителей-туристов по знаковым местам центра, рассказывая сначала общие факты о городе, а затем переходя к тому, какие именно коррупционные схемы использовались на местах: например, где стояла машина, в которой передавали деньги за покупку миллионного здания в десять раз дешевле, в чьём холле и за какие заслуги висит портрет мэра Эдгара Сависаара, куда ушли деньги на постройку новой сцены городского театра, кто из окружения мэра получает самые выгодные контракты на установку рождественской ели и ярмарочных палаток — отдельно отмечается, что все эти истории не раз освещались в прессе, но лишь немногие из них получили развитие в суде. Оканчивается экскурсия на площади Свободы напротив мэрии, где гид показывает окна кабинетов фигурантов махинаций, повторяя их имена, а потом предлагает экскурсантам помахать флажком, чтобы мэр Сависаар всё же обратил внимание на жителей вверенного ему Таллина. Спустя несколько лет Сависаар станет главным героем спектакля «Театр NO99», а пока афиша напоминает: «Таллин — наш город, и наша обязанность, но и наше счастье знать его лучше».

Перформативность постановки усиливает два фактора. Во-первых, это обмен ролями как одна из стратегий перформативного театра, когда речь идёт не о мимети-

⁵ Pesti, 2016, pp. 113–115.

ческом акте, некоем притворстве в обмане, а о реальном превращении наблюдателя в участника событий [Фишер-Лихте, 2015: 71]. Экскурсанты, заново узнающие свой город, выступают в двойной роли: и как зрители-слушатели (=безмолвные наблюдатели) того, что при их попустительстве происходит вокруг, но так же они оказываются и участниками, вовлечёнными в постановочный процесс в финальной сцене перед зданием мэрии, где зрителем должен стать сам Сависаар — с одной стороны, активный участник/соучастник обсуждаемых преступлений, а с другой, человек, который оказывается случайно вовлечён в роль зрителя. При этом не так важно, видит ли реальный Сависаар машущих ему экскурсантов: суть этого приветствия-напоминания заключается в том, чтобы видимость экскурсантов была признана фигурой Сависаара в их же представлении — именно так осуществляется переход экскурсантов от пассивно-объектной позиции к осознанию своей гражданской значимости. Во-вторых, на перформативность работает «использование пространства, обладающего некой, не связанной с театром функцией, и исследование специфики подобных пространств и их возможностей» [Фишер-Лихте, 2015: 203]. Старый город, внесённый в список Всемирного наследия ЮНЕСКО как образец хорошо сохранившегося средневекового города, сам по себе имеет ауру музейного пространства с объектами-артефактами, однако в ходе экскурсии он становится экспозиционным пространством для подверженных изменениям объектов современности, будь то котлован, стояночное место, вход в гостиницу, стройка или шторы на окнах мэрии. На эту особенность перформативности указывает и Н. Буррио: «экспозиционным пространством является, собственно говоря, социус — вся совокупность каналов распространения и приумножения информации (...). Галерея — такое же место, как и все прочие, часть глобального механизма, опорный лагерь, базовое условие любой экспедиции. В свою очередь, клуб, школа или улица — не лучшие, а просто другие места для демонстрации искусства» [Буррио, 2016: 180–181]. Выход театра на улицу,

имитация захвата города, как фиксирует Ж. Рансьер [Рансьер, 2018: 20–25], — это самый простой способ смешать роли актеров и зрителей, когда уничтожается разделение на активную сцену и якобы пассивный зал: так отчасти и происходит «эмансипация» зрителей, а в данном случае — эмансипация граждан, которые оказываются на сцене перед наблюдателем-мэром.

Параллельно с экскурсией по Таллину «Театр N099» запустил политический проект уже общегосударственного масштаба — фиктивное движение «Единая Эстония» (Ühtne Eesti, 2010).

Близость театрального представления и политической кампании отмечалась и раньше: самым ярким примером может считаться спектакль «Шанс 2000 — цирковая предвыборная кампания '98», поставленный Кристофом Шлингезифом в Германии. Присутствующие в зале зрители не могли до конца понять, где же они находятся: на цирковом представлении, фрик-шоу, ток-шоу, политическом собрании или даже учредительном собрании партии, поскольку Шлингезиф обращался к зрителям с призывами внести своё имя в списки членов партии «Шанс 2000» [Фишер-Лихте, 2015: 83]. Подобное размытие границ между жанрами должно было обозначить их зыбкость и в реальном мире, поставив вопрос следующим образом: где грань, отделяющая политическое собрание от театрального спектакля, а учредительный съезд от циркового представления? «Не являются ли все эти мероприятия спектаклями, в рамках которых участники договариваются об условиях, определяющих их взаимоотношения, а также демонстрируют различные “навыки”? Не идёт ли здесь речь всегда об отношениях актеров и зрителей? Центральное внимание уделяется при этом следующим вопросам: в каких условиях кто-то становится актером или зрителем? Каковы последствия этого акта? Кто обладает необходимыми полномочиями для того, чтобы превратить кого-то в актера или зрителя? Кто или что порождает способность к действую?» [Фишер-Лихте, 2015: 86].

Этими же вопросами задались и в «Театре N099» за год до парламентских вы-

боров. Перформанс «Единая Эстония» — фиктивное политическое движение, существование которого продолжалось 44 дня от пресс-конференции в отеле Рэдиссон, где было объявлено о создании новой политической партии, до так называемого «Съезда партии “Единая Эстония”». В промежутке велась активная рекламная кампания: Таллин заполнили предвыборные баннеры, у движения появился свой гимн и канал в YouTube, где размещались видео⁶. Наибольший интерес представляет серия коротких роликов под названием «Школа выборов» (Valimiskool), где актёр Яак Принтс сначала с серьёзным видом рассказывает о фактическом устройстве действующих партий, их внутривыборной политике, коррупционных схемах, главных лицах партии и влиятельных спонсорах, а затем в части сатирической давал политикам советы, как вести себя в той или иной ситуации. Так, например, если вы хотите оказаться на выборах в начале партийного списка, то Принтс предлагает найти самых старых людей в партии, прийти к ним с цветами и намекнуть на нетрадиционную ориентацию вашего конкурента. В выпуске «Как получить партийные деньги» Принтс учит, как правильно присваивать спонсорские средства и безопасно брать взятки. В конце каждого выпуска он задаёт зрителям вопросы и потом комментирует их ответы, изложенные как правило в комическом ключе. На этот же канал выкладывались агитационные ролики с лозунгом «Выбирай “Единую Эстонию”: один за всех и все за Эстонию!», где предлагались решения насущных проблем, как, например, введение ответственности банков за выдачу кредитов неплатежеспособным заёмщикам. В сатирическом ключе серия роликов показывает, как пожилая женщина отправляет своё имущество правительственным чиновникам: очки премьер-министру, чтобы он лучше видел, как живет Эстония, и вставную челюсть партии социал-демократов, потому что у них-то своих зубов нет. В создании агитационных текстов были использованы реальные академические ис-

следования, интервью, журналистские и блогерские расследования, партийные документы и материалы предвыборных кампаний [Pesti, 2018: 177].

Такая агрессивная реклама беспокоила существующие партии: за год «Единая Эстония» смогла бы нарастить популярность и оттянуть на себя голоса избирателей. Финал перформанса — «Съезд партии “Единая Эстония”» (“Ühtse Eesti” Suurkogu, 2010) проходил в концертном зале, который вмещал около 7000 человек. Билеты были раскуплены за два дня, и такой внушительной поддержки хватило бы для регистрации новой партии. На съезд пригласили действующих политиков, зрители предупредили о том, что действие будет с открытым финалом, так что в конце их могут попросить поставить подписи за новую партию. Перед началом у гостей брали интервью, расспрашивая об их жизни в Эстонии и предлагая им улучшение условий: «Единая Эстония» обо всём позаботится.

Что же происходило на самом «съезде»? Действие длилось больше 4 часов и представляло собой детально разыгранное учредительное собрание крупной партии со спорами, переговорами и подсчётом голосов, что внушало зрителям растерянность, поскольку грань между реальностью и театральностью всё больше размывалась. Казалось, что речь идёт о реальном создании новой партии, однако финальный монолог Тийта Оясоо расставил всё по своим местам. В нём Оясоо признаётся, что после пресс-конференции получил огромную поддержку: в соц. сетях «к нам присоединились тысячи молодых людей. Многие сохранившие совесть политики и предприниматели предлагали свою помощь, на улицах нас останавливали простые люди, которые подкрепляли в нас веру, что Эстония все-таки ждет, надеется и нуждается в “Единой Эстонии”» [Тух, 2019: 25–26]. Но тут же Оясоо уточняет, что ждать готовых решений не стоит: «“Единая Эстония” пришла с готовностью выслушать, что ты, народ, думаешь и что скажешь. Вы спросите: что это? демократия? — Да, это демокра-

⁶ Youtube канал Единой Эстонии «Suurkogu». — URL: <https://www.youtube.com/user/Suurkogu>

тия. Но еще нечто сверх того. Потому что я говорю вам, что сегодня мы со всеми вами заключим договор. Силой своих голосов мы подписываем договор, обязывающий нас выслушивать ваши пожелания, но что ещё важнее: он обязывает вас высказывать нам свои пожелания. Потому что ответы — у тебя» [Тух, 2019: 25–26]. Оясоо рассказывает о своём общении с пожилым политиком, который утверждал, что эстонцы не имеют гражданской воли, оставаясь, по сути, крепостными: «Их отводят в чулан, секут розгами и на этом волеизъявление эстонцев заканчивается. Он (политик — А.В.) уже ни на что не надеялся. Все заканчивается одинаково, говорил он, всё покупается, и перемен не будет. Ты с ним согласен? Ты всё ещё хочешь оставаться крепостным, у которого нет своих желаний, и который не хочет брать на себя ответственность? Пусть уж лучше меня высекут, по крайней мере, в мире есть нечто незабываемое — ты так думаешь?» [Тух, 2019: 25–26]. Режиссёр напоминает, что мир не меняется сам, его нужно менять, а политики не будут делать это за избирателя, который не заинтересован в судьбе страны: «Эстонец желает, чтобы все перемены произошли сразу, одним махом, и чтобы они были велики. По мнению эстонцев, мир нужно изменить за один день. А мы говорим: мир не меняется за один день, он меняется с каждым днем. Мир меняется понемногу. Каждый твой поступок, каждая твоя мысль — они меняют мир. Но если ты не действуешь, не мыслишь и не говоришь — то и тогда мир не остается неизменным. Он меняется, мир меняется так, как его меняют другие. Ни одна партия, ни один политик не изменяет мир для тебя. Они изменяют его для себя» [Тух, 2019: 25–26].

В конце Оясоо призывает зрителей подписать договор — но не об учреждении новой партии, а с собой: «Впиши в него: Я говорю, что хочу. Я во весь голос заявляю, каким хочу видеть мир. Поставь свою под-

пись и сегодняшнее число: 7 мая 2010. Возьми этот договор, храни его в своём сердце и живи по нему» [Тух, 2019: 25–26]. Последнее предложение монолога звучит как «Вы свободны» и трактуется двойственно: зритель может идти, но зритель и вправе решать, как быть его стране дальше.

По словам режиссёра⁷, таким образом театр спасал выборы 2011 г. После информационного шума вокруг «Единой Эстонии» уже не могло возникнуть новой партии, использующей те же популистские приёмы: удар пришёлся и по тем, кто находился у власти, и по тем, кто к ней рвался, и собственно, по избирателям, не желающим брать на себя ответственность за страну. После спектакля на сайте движения было опубликовано обращение «Речь, которая не прозвучала вчера»⁸, где подтвердилось: новой партии не будет, перемены в руках самих избирателей. Здесь концепция движения сближается с видением Ж. Рансьера т.н. «эмансипированного зрителя», когда театр не берёт на себя роль «отупляющего педагога» при невежде-зрителе, а признаёт в нём равный интеллект и лишь даёт инструменты для самостоятельного познания, смещая границы между тем, что на сцене, и тем, что происходит за её пределами.

Как некое продолжение истории «Единой Эстонии» стоит отметить дело Сильвера Мейкара: в 2012 г. один из членов правящей Партии реформ опубликовал статью о подозрительном финансировании реформистов, упомянув, что в схему был вовлечён и генеральный секретарь партии Кристен Михал, который на тот момент занимал должность министра юстиции. Мейкар отдельно отметил, что смелость ему придала постановка «Единая Эстония». В ответ театр выпустил спектакль «Собрание руководства Партии реформ» (Reformierakonna juhatusе koosolek, 2012) по мотивам расследования нарушений.

⁷ Tamm M. Kas ja mis mõju avaldas “Ühtse Eesti suurkogu” // Postimees. — 2020. — 16 May. — URL: <https://leht.postimees.ee/6974246/kas-ja-mis-moju-avaldas-uhitse-eesti-suurkogu>

⁸ «Единая Эстония»: человек должен перестать быть клиентом для политика. // Postimees. — 2010. — 8 Мая. — URL: <https://rus.postimees.ee/260209/edinaya-estoniya-chelovek-dolzhen-perestat-byt-klientom-dlya-politika>

Опираясь на журналистские материалы, создатели попытались смоделировать обсуждение скандала в рамках закрытого собрания.

За колоссальный успех пришлось платить — все дальнейшие постановки на политическую тему так или иначе сравнивали с «Единой Эстонией». Спектакль 2011 г. “The Rise and Fall of Estonia”, поставленный накануне парламентских выборов, тоже был экспериментом, включавшим элементы медиальности и политической сатиры. В начале действия актеры представлялись и уходили отыгрывать спектакль в соседнее здание, тогда как зрителям оставался только экран, на котором в реальном времени показывалось происходящее по соседству. В свою очередь действующие лица спектакля постоянно смотрят в другой экран — телевизионный, таким образом углубляя медиапространство и то ли размывая грань между реальным и театральным, то ли, наоборот, чётко обозначая её. Так, молодой человек репетирует признание в любви перед телевизором, в итоге предлагая съехаться премьер-министру Ансипу, а пожилая женщина в исполнении Марики Ваарик несколько минут сидит перед телевизором и молча смотрит предвыборные новости, где прогнозируется победа Центристской партии (в 2015 г. Ваарик сыграет её председателя Сависаара). Однако на фоне предыдущих спектаклей “The Rise and Fall of Estonia” оказался нарочито художественным, выпранным, оторванным от той реальности, в которой находилась Эстония во время выборов. Критики так же сошлись во мнении: «Это не “Единая Эстония”»⁹.

В обзорах 2020 г., приуроченных к 10-летию перформанса, отмечается, что именно в тот момент «Театр N099» достиг своего пика. Хотя Оясоо не хотел возвращаться к «Единой Эстонии», на него были возложены определённые зрительские ожидания, потому последующие постановки не вызывали такого ажиотажа.

У участников перформанса неоднократно интересовались, почему же они не пошли в политику. Ответ заключался в том, что «Единая Эстония» — популистская партия, которая зеркально отражала как устремления, так и грехи общества. Появись такая партия, ничего нового она бы не предложила. При этом перформанс, по сути, предвидел европейские события 2010-х гг., а именно подъём популистских движений. «Единая Эстония предсказала разрушение мира и показала, как именно это произойдет. Чего она не показала, так это как привести мир в порядок»¹⁰. Отмечается, что как раз популистская Эстонская народная консервативная партия приобрела поддержку в 2010-е гг., с одной стороны предлагая людям то, что они хотят слышать, с другой безжалостно разоблачая своих конкурентов. От коллектива «Театра N099» ожидалась включённость в политическую деятельность, а не возврат в поле театральных экспериментов. Однако позиция театра оставалась непоколебимой: не стоит пересекать эту черту. Объяснение этому можно найти в их серии образовательных видео «Школа искусства» (Kunstikool, 2013), которые еженедельно выходили в эфире телеканала ETV. В нескольких видео («Может ли быть искусство идеологическим», «Как искусству быть политическим», «Протест», «Национализм») затрагивалась тема проницаемости границы между политикой и искусством и выдвигались следующие тезисы: 1) искусство реагирует, отражает веяния эпохи быстрее, чем законы и указы, а художники фиксируют реальность точнее политиков; 2) свобода и независимость должны быть не декларативными, а реальными для каждого, свобода начинается не с закона, а с личности; 3) искусство, трактуя политику, остается искусством, но и становится частью политического ландшафта страны, тогда как политика, используя методы искусства, превращается в идеологию, призванную манипулировать сознанием людей. Коллектив театра

⁹ Vaarik D. Juubelilugu! 10 aastat Ühtse Eesti suurogust – etendus, mis ei tahtnud lõppeda. // Õhtuleht. — 2020. — 8 May. — URL: <https://elu.ohhtuleht.ee/1000727/juubelilugu-10-aastat-uhitse-estti-suurogust-etendus-mis-ei-tahtnud-loppeda>

¹⁰ Ibid.

хотел показать пример манипуляции, а не становиться её источником, что опять же возвращает к позиции Ж. Рансьера относительно роли театра: показывать зрителям мир из равной позиции, а не становиться в позу учителя.

В 2015 г. накануне очередных выборов в парламент объектом художественного осмысления «Театра NO99» стал Эдгар Сависаар, которому в 2010 г. на перформансе «Таллин — наш город» махала флагом экскурсовод. Если экскурсия открывалась словами «Таллин — это часть Центристской партии», то спектакль «Сависаар» продолжает эту линию песней о том, что Таллин и есть вся Эстония.

К 2015 г. образ Сависаара расщепляется: грань между реальным политиком и универсальным мифологическим (анти) героем оказывается зыбкой. Сависаар — фигура для Эстонии монументальная: герой народного фронта, который сыграл значительную роль в период становления независимости, первый премьер-министр Эстонии, дважды мэр Таллина, человек с самым высоким личным рейтингом голосов, бессменный председатель Центристской партии. Однако к 2015 г. слухи о коррупционных схемах звучали всё громче, рейтинг партии падал, а «трон» Сависаара шатался. В этот момент центристы пытались убедить Сависаара уступить пост кому-то из его молодых последователей — ставки делались на Кадри Симсон, но политик не желал уходить. Этим сюжетом и воспользовался «Театр NO99», поставив спектакль «Сависаар» как мюзикл с элементами античной трагедии о том, насколько губительной может быть власть.

Как отмечает М. Пести [Pesti, 2020: 171–173], при подготовке активно использовалось пространство вне театра: город стал сценой, на которой реальные агитационные плакаты перемешивались с рекламой спектакля с лозунгом «Выбирай Сависаара!», а в медиaprостранстве вдобавок к блогу реального Сависаара появился регулярно обновляемый блог героя спектакля. Премьера была назначена за две недели до парламентских выборов, что само по себе выглядело вмешательством в политический процесс, но уже за несколько месяцев

до этого огромный баннер с лаконичным изображением черной маски и подписью «Сависаар» вывесили напротив здания мэрии, чтобы Сависаар мог видеть его каждый день, ещё не зная, о чём же пойдет речь в спектакле. Как и в 2010 г., Сависаар вновь превратился из активного деятеля в зрителя истории о самом себе. Театр не раскрывал карты, заявив только название и жанр (мюзикл), тем не менее билеты на премьеру были сразу распроданы. За месяц до выборов баннер и рекламные постеры пришлось снять, поскольку они нарушали закон о запрете наружной политической агитации в срок выборов, что тоже вызвало общественную дискуссию о том, насколько политике позволено вмешиваться в искусство, а искусство в политику. Шумиху вокруг постановки поддержала и главная эстонская газета Postimees, выложив у себя на сайте две речи: Таави Рыйваса, самого молодого премьер-министра Эстонии в истории, о молодых и смелых политиках, и т.н. «речь Сависаара народу» — только не реального, а Сависаара из спектакля. В это же время накануне премьеры состоялось две встречи с Сависааром: реальный произносил речь в Эстонской национальной опере, а фиктивный в Театре драмы.

Сависаар в спектакле не столько конкретный политик, сколько метафора власти в целом. Король Эдгар (угадывается «Царь Эдип») противостоит одновременно могущественному королю-соседу с волчьей головой, и принцессе Кадри, которая требует отречения короля от престола в свою пользу. При этом король Эдгар ещё не знает, что его главным неприятелем стали боги, которые отказываются мириться с бесконечной властью короля: если он вновь победит на выборах, он обречён на гибель. Показательно использование античных мотивов в спектакле: как отмечала Фишер-Лихте, это часто воспроизводимая черта перформативных постановок. Возможно, дело в ритуале, который наследует древнегреческая трагедия, а затем и перформанс: «объединяя актеров и зрителей в сообщество, театр, вслед за коллективным шествием, ритуалом жертвоприношения и различными актами национальной самопрезентации, способствовал подтверж-

дению и укреплению сообщества полиса. Таким образом, театр возникал в рамках политического сообщества» [Фишер-Лихте, 2015: 102]. Возможно, связь перформанса с античностью объясняется особой ролью хора, который одновременно выступает в роли зрителя-наблюдателя, совпадая отчасти со зрителями в зале, но при этом сохраняя функцию актеров-участников [Фишер-Лихте, 2015: 103]. В «Сависааре» хор — это граждане королевства, которым правит бессменно Сависаар, а зрители — граждане города, которым так же правит Сависаар. Король Эдгар ими и жертвует, их он призывает голосовать, их он обманывает, пытаясь уступить страну богатому соседу, чтобы сохранить свою власть. Когда Сависаар ищет человека, который готов пожертвовать собой за него, он обращается к залу — жертва находится из числа хора.

Взгляд на политических деятелей здесь одновременно высмеивающий, но и сочувствующий — как на реальных трагических героев своего времени, обреченных страдать и сходить с ума [Römer, 2015: 171–173]. Так, например, Кадри находится в плену цикла выборов и каждые четыре года слышит, что она заслужит своё место в следующий раз, которого может и не наступить. Пести же подчёркивает, что сочувствие и вживание, как и катарсис, не являются целью постановки, несмотря на форму трагедии — речь идёт скорее о брехтовском театре с ироническим отстранением, что подчёркивают и музыкальные вставки-интерлюдии, и то, что роль Сависаара исполняет актриса Марика Ваарик [Pesti, 2020: 174], и обыгрывание фамилии Сависаара (Savistaar — Savitsaar)¹¹. Речь Сависаара, опубликованная в Postimees, подчёркнуто абсурдна: король Эдгар устает от мелкомасштабной Эстонии и вечно страшящихся нападения извне эстонцев, поэтому объявляет войну соседу, аргументируя это тем, что «мы всегда боимся, так давайте бояться достойно»¹².

Конечно, центристы не были довольны такой сомнительной рекламой накануне выборов, поэтому подали жалобу на вмешательство в избирательный процесс, однако полиция не нашла в постановке ничего предосудительного. Весной 2015 г. Сависаар попал в больницу, где потерял ногу и оказался в инвалидном кресле, а осенью того же года после допроса в полиции он перенёс инфаркт. На выборах центристы вновь уступили своим конкурентам и остались в оппозиции, которую смогли покинуть только в 2016 г.: Сависаар всё же ушел с поста председателя партии, передав руководство Юри Ратасу. Постановка предсказала крах Сависаара, но М. Пести задается вопросом: насколько позволительно театру влиять на общество? Если случай с Мейкаром, обнаружившим манипуляции с партийными средствами, можно считать примером вторжения театра в жизнь с положительным исходом, то дело Сависаара сложнее: на выборах 2015 г. отмечался наиболее высокий уровень избирательской активности — однако не могло бы получиться так, что постановка ненамеренно активизировала сторонников опального политика? [Pesti, 2020: 177]. С ней соглашается и критик журнала «Театр. Кино. Музыка» М. Ойдсалу. Он сравнивает «Единую Эстонию» и «Сависаара»: первая постановка, создавая параллельную политическую реальность, высвечивая абсурдность реальности нынешней, работала как просветительская программа, которая должна повысить политическую сознательность народа. «Сависаар» же играет на руку реальному Сависаару, который давно стал героем/антигероем эстонского информационного поля, при этом ничего нового к имеющемуся образу постановка не добавляет¹³. Возникает тут и этический вопрос: учитывая всё происходившее в это время с реальным Сависааром, его падение и без того казалось неотвратимым. Спектакль на этом фоне видится не находчивым пред-

¹¹ Staar звезда, tsaar — царь.

¹² NO99. Savisaare kõne rahvale. // Postimees. — 2014. — 22 Dec. — URL: <https://leht.postimees.ee/3034489/no99-savisaare-kone-rahvale>

¹³ Meelis Oidsalu "Savisaarest": ka võimukriitika võib olla ebamoraalne // ERR. — 2015. — 9 Mar. — URL: <https://kultuur.err.ee/305112/meelis-oidsalu-savisaarest-ka-voimukriitika-voib-olla-ebamoraalne>

сказанием, как это было с «Единой Эстонией», а скорее памфлетом, сослужившим роль «Падающего — толкни».

Драматург Ээро Эпнер, отвечая на вопрос, зачем театру вмешиваться в политику, объяснил это так: «потому что мы государственный театр. Мы часть государственного сектора. Мы получаем деньги от общества. Это накладывает на нас обязательство взаимодействовать с этим обществом. (...) Театр NO99, театральное искусство или культура в целом не могут находиться вне политики, быть аполитичными. Театр не находится над остальным обществом. Он не находится вне общественных отношений. Конечно, у театра есть право этим не заниматься, но если он уже занялся, то он становится равным тому, что он рассматривает. Он не хуже, но и не лучше. И это означает, что в отношении искусства к власти можно увидеть в моральном спектре разные оттенки — не одно лишь морализаторство». Эпнер как раз упрекает критиков, которые разглядели в мюзикле непредумышленную поддержку Сависаара, отвечая на это словами брехтовского Галилея: «Несчастлива не та страна, где нет героя, а та, что в нём нуждается», и подчёркивая, что если театр может влиять на демократию, это больше говорит о здоровье демократии в этой стране¹⁴.

После 2015 г. посещаемость «Театра NO99» начала снижаться: виной тому отчасти как раз то, что театр, выбрав путь провокаций, загнал себя в угол и уже не мог чем-то удивить своего зрителя¹⁵, а отчасти и скандал, связанный с тем, что Тийт Оясоо избил актрису и был вынужден покинуть пост художественного руководителя. Впервые «Театр NO99» оказался участником политического процесса не по своей воле,

когда в обществе обострилась дискуссия касательно семейного насилия и насилия над женщинами в целом. В 2018 г. «Театр NO99» прекратил своё существование, получив напоследок главный театальный приз Европы. Вместе с ним угасла звезда политического театра Эстонии. За пределами «Театра NO99» можно найти или спектакли политического содержания без специфически вовлекающей формы («Революция хиппи»¹⁶), или спектакли скорее социологического или документального характера («Русские, они такие...», «Пограничное состояние»). Однако стоит вкратце охарактеризовать несколько постановок, которые содержали некоторые элементы политического театра.

Так, в 2016 г. было поставлено сразу два спектакля о взаимодействии русских и эстонцев — в том числе в политическом поле. Спектакль «Со второго взгляда» (Teisest silmapigust, 2016) представлял собой ряд скетчей на тему параллельного сосуществования русских и эстонцев: показать, что параллели должны и могут пересечься хотя бы в зрительском зале, была призвана самая первая постановка. Изначально было заявлено два разных спектакля: «Со второго взгляда» в Русском театре Эстонии и «Космос» в Городском театре — для русских и эстонцев соответственно. Однако, когда зрители собрались в залах, их попросили пройти в автобусы, где по дороге в неизвестное третье место русские актеры по-эстонски общались с эстонцами, а эстонцы по-русски с русскими. В итоге зрителей с обеих сторон посадили в один зал культурного центра Линдакиви, пояснив, что иначе собрать их вместе было бы невозможно, а этот спектакль нуждается именно в смешанной аудитории: театральным деятелям надоело разговаривать о

¹⁴ Ronemaa H. NO99 dramaturg Eero Epner: meie poliitmaastik on julgust ainult ühel mehel ja temal on juba ammu kõigest ükskõik // Eesti Päevaleht. — 2015. — 13 Jan. — URL: <https://epl.delfi.ee/artikkel/70545755/no99-dramaturg-eero-epner-meie-poliitmaastik-ol-julgust-ainult-uhel-mehel-ja-temal-on-juba-ammu-koigest-ukskoik>

¹⁵ Oidsalu M. NO99 repertuaar vajab värskendust, aga see pole alus poliitiliseks sekkumiseks. / Postimees. — 2017. — 28 Dec. — URL: <https://kultuur.postimees.ee/4357679/no99-repertuaar-vajab-varskendust-aga-see-pole-alus-poliitiliseks-sekkumiseks>

¹⁶ Примечательно, что спектакль по пьесе российского режиссера М. Дурненкова «Как эстонские хиппи разрушили Советский Союз», будучи поставленным в Москве, оказался фактом уже российского политического театра, в котором события Эстонии 1970-х гг. зарифмовывались с московскими протестами 2019 г.

взаимодействии русских и эстонцев по отдельности с каждой стороной.

Спектакль «Я скорее станцую с тобой» (Ma pigem tantsaksin sinuga, 2016) О. Сулименко представлял собой имитацию политического ток-шоу, где из шести человек на сцене только два профессиональных актера в роли ведущих, а остальные четверо (двое эстонцев и двое русских) должны были честно отвечать на их вопросы — об Эстонии, России, отношении к историческим разногласиям и политическим стычкам. С точки зрения перформативности интересен приём двойного зала: публику для ток-шоу подбирали в фойе из числа реальных зрителей и просили взаимодействовать с ведущими, комментируя ответы «участников» ток-шоу, и голосуя за предложенные варианты — например, высказываясь по поводу того, стоит ли сохранять русскоязычное образование или нет. Наличие зала в зале создавало эффект античного хора, посредника между действующими лицами и зрителями, когда, с одной стороны, зрители «зала» могут импровизировать, но вместе с тем они находятся в рамках изначально заданной театральной схемы.

Спектакль «Будет/Не будет: Эстония через 100 лет» (Tuleb/Ei tule: Eesti 100 aasta pärast, 2018) делали те же люди, что и «Со второго взгляда», — Мари Лийз Лилль и Пааво Пийк. Текст пьесы основан на эссе более сотни русских и эстонских школьников и студентов, а также на беседах с детьми дошкольного возраста, которые должны были рассказать о том, какой они видят Эстонию через сто лет. Многообразие вариантов обусловило и форму постановки: каждый спектакль отличался от предыдущих и последующих, поскольку в ходе электронного голосования зрители сами определяли, как должно выглядеть будущее Эстонии. Главные герои попадали в разные миры в зависимости от желания зрителей: инновационно-технологический, утопически-мультикультурный, националистический. В последнем варианте развития русский язык оказался под запретом, однако в телевизионной игре Posledni russki! русские в национальных эстонских костюмах выполняют задания, которые на-

поминают экзамен на гражданство, а суть игры раскрывается в конце, когда в ходе зрительского голосования «народу Эстонии» — зрителям — предстоит решить, оставить ли героев в Эстонии или депортировать. Таким образом, посыл спектакля в некотором смысле совпадает с устремлениями «Театра NO99»: смысл голосования состоит в том, что жители Эстонии и есть те властные акторы, в силах которых решить, какой же будет их страна через 100 лет, поскольку они воспитывают детей, на фантазиях которых и основан текст пьесы, и это они в электронном голосовании определяют судьбу героев и судьбу страны.

Проанализировав спектакли 2010-х гг., стоит ещё раз подчеркнуть вклад «Театра NO99» в развитие политического театра Эстонии. Перформативность постановок 2010-х гг. выражена следующим образом:

1. Обмен ролями: зрители из наблюдателей должны стать участниками политического процесса, осознав себя как его субъекты, — для этого они вовлекаются в экскурсию, избирательную кампанию, интерактивное голосование. «В то время как в „обычной жизни“ люди, становясь свидетелями насильственных действий, всё чаще ведут себя как зрители, не видя необходимости вмешиваться <...>, то художники стремятся создавать ситуации, не позволяющие вовлеченным в неё участникам воспринимать себя исключительно в роли зрителей и вести себя соответствующим образом, а побуждающие их вмешаться и действовать» [Фишер-Лихте, 2015: 312]. Обратному процессу подвергаются действующие политические силы: конкурирующие партии, члены руководства партии, обвиняемые в финансовых махинациях, сотрудники мэрии оказываются переведены в ранг наблюдателей, не представляющих, что именно за представление их ждет.

2. Использование пространства вне театра: улицы и здания города, социальные сети и СМИ становятся новым полем взаимодействия театра со своим зрителем, возможностью указать на не-театральное происхождение обсуждаемого в спектаклях на политическую тему.

3. Размытие дихотомии искусство/действительность, которым становится

прямое влияние искусства на политический ландшафт, вторжение фиктивных партий, предвыборных речей и агитации, разоблачение реальных участников политического процесса, использование документальных источников. Параллельное существование реального и фиктивного политического процесса подчеркивает театральную природу политических событий, развивающихся по законам драматургии, — возможно, потому сам термин «политический театр» и обладает такой многозначностью, когда попеременно редуцируется значимость то политического, то театрального компонента. По мнению К. Гирца, противоречия в рассмотрении связи политики и культуры можно снять, если использовать «менее бесстрастный взгляд на политику и менее эстетизированный взгляд на культуру» [Гирц, 2004: 361], поскольку культура — это «не культы и обычаи, а структуры смысла, с помощью которых люди придают форму своему опыту, а политика — не перевороты и конституции, а одно из основных поприщ, на котором такие структуры публично раскрываются» [Гирц, 2004: 362]. Как отмечает Фишер-Лихте, сближение реального и условного наиболее очевидно в рамках перформативной эстетики: «спектакли представляют собой не символ и отражение жизни, а являют жизнь как таковую, одновременно выступая в качестве её модели. Каждый из участников в ходе спектакля проживает определенный отрезок своей жизни, которая не в метафорическом, а в буквальном смысле становится частью спектакля. Пожалуй, лишь в спектакле искусство может так глубоко проникнуть в жизнь, настолько приблизиться к ней» [Фишер-Лихте, 2015: 373].

Во время выборов 2021 г. Центристская партия впервые потеряла большинство мест в Таллине, а избирательская активность выросла почти на 10%¹⁷ — дело «Театра NO99» оказалось продолжено уже в реальном политическом процессе, который стал притягивать больше внимания жителей Эстонии. Это позволяет предположить,

что миссия «эмансипировать» зрителя уже выполнена, а нужен ли будет этому зрителю политический театр, неизвестно. На данный момент сложно предсказать, как будет развиваться политический театр: возможно, он как форма сольётся с театром социологическим, документальным; возможно, уйдёт в маргинальное поле цифровых представлений; а возможно, на фоне политических изменений вновь оживёт как искусство протеста — так, например, нынешнем объектом изучения «Театра NO99» могла бы стать набравшая силу Консервативная народная партия, которая в предвыборной кампании 2019 г. использовала лозунг «Единой Эстонии».

Феномен популярности театра в Эстонии привёл к тому, что театр смог осознать себя как некую «пятую власть», которая несёт ответственность за своего зрителя. Перформативность при этом стала основным инструментом вовлечения зрителя в политический процесс: театр покинул свои пределы и вышел на улицу и в медиaproстранство, а также сделал активными участниками зрителей, предлагая им, например, выборы партии или голосование по общественно важным вопросам. В то же время театр, «репетируя» и моделируя реальные элементы политического процесса, таким образом выполнял скорее культурно-просветительскую роль, не претендуя на роль реального игрока политической жизни страны.

Темой будущих культурологических исследований может стать вопрос о том, как продолжит (и продолжит ли) развиваться политический театр Эстонии; как будут влиять на него цифровые технологии; сможет ли театр вовсе отвоевать своего зрителя после пандемийного кризиса начала 2020-х гг. Также научный интерес может представлять сопоставление процессов политического театра в культурно и исторически близких Эстонии странах — Латвии, Литве и Финляндии, а также исследование влияния российского культурного фона на Эстонию.

¹⁷ Valimised 2021 // Delfi. — 2021. — 17 Oct. — URL: <https://www.delfi.ee/artikkel/94876903/eelmiste-valimistega-vor-reldes-kasvas-valimisaktiivsus-ligi-kumme-protsent> i

Список литературы:

Болдырева Т. Русский политический театр и политическая драма в зеркале историко-литературных и театроведческих работ // Вестник Челябинского государственного педагогического университета — 2016. — № 1. — С. 72-77.

Болдырева Т.В. Политический театр как форма коммуникативного действия в современной Российской действительности // Новейшая драма рубежа XX – XXI веков: проблема действия. — Самара: Самарский государственный университет, 2014. — С. 46–55.

Буррио Н. Реляционная эстетика. Постпродукция. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. — 215 с.

Володина А.В. Русский язык в современном эстонском театре // Лингвострановедение: методы анализа, технология обучения. — Москва: МГИМО-Университет, 2018. — С. 49–63.

Володина А.В. Русско-эстонские отношения в современном театре Эстонии // Театр. Живопись. Кино. Музыка. — 2019. — № 3. — С. 53–70. <https://doi.org/10.35852/2588-0144-2019-3-53-70>

Гирц Н. Интерпретация культур. — Москва: РОССПЭН, 2004. — 557 с.

Леман Х.-Т. Постдраматический театр. — Москва: ABCdesign, 2013. — 312 с.

Рансьер Ж. Эмансипированный зритель. — Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018. — 126 с.

Тух Б. Альтернатива №99, 2007–2014 // Роман с театром-2: XXI век. — Таллин: Aleksandra, 2019. — С.16–29.

Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. — Москва: Канон-Плюс, 2015. — 375 с.

Bishop C. *Artificial hells: participatory art and the politics of spectatorship*. — London: Verso, 2011. — 320 p.

Pesti M. *Eesti teatri 100 aastat*. — Tallinn: Post Factum, 2018. — 205 p.

Pesti M. *Theatre NO99's Savaaar: An Estonian Political Musical for the Twenty-First Century // World Political Theatre and Performance*. — Leiden; Boston: BRILL, 2020. — Pp. 164–180. https://doi.org/10.1163/9789004430990_013

Römer C. *Teater NO99: crossing the line // Not just a mirror. Looking for the political theatre today: Performing Urgency #1*. — Berlin: Aleksander Verlag, 2015. — Pp. 171–175.

References:

Bishop, C. (2011) *Artificial hells: participatory art and the politics of spectatorship*. London: Verso.

Boldyreva, T. V. (2014) 'Politicheskiy teatr kak forma kommunikativnogo deystviya v sovremennoy Rossiyskoy deystvitel'nosti [Political theater as a form of communicative action in modern Russian reality]', in *Noveyshaya drama rubezha XX - XXI vekov: problema deystviya [The latest drama at the turn of the 20th - 21st centuries: the problem of action]*. Samara: Samara State University Publ., pp. 46–55. (In Russian).

Boldyreva, T. V. (2016) 'Russian Political Theatre and Political Drama through the Historical-Literary Works and Theatre Science', *Herald of Chelyabinsk State Pedagogical University*, (1), pp. 72–77. (In Russian).

Bourriaud, N. (1998) *Esthétique relationnelle*. Dijon: Presses du réel. (Russ.ed.: (2016) *Reljacionnaja jestetika. Postprodukcija*. Moscow: Ad Marginem Press.).

Fischer-Lichte, E. (2004) *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ.ed.: (2015) *Jestetika performativnosti*. Moscow: Kanon+ Publ.).

Geertz, C. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic books. (Russ.ed.: (2004) *Interpretatsiia kul'tur*. Moscow: ROSSPEN Publ.).

Lehmann, H.-T. (1999) *Postdramatisches Theater*. Frankfurt am Main: Verlag der Autoren. (Russ.ed.: (2013) *Postdramaticheskij teatr*. Moscow: ABCdesign.).

Pesti, M. (2018) *Eesti teatri 100 aastat*. Tallinn: Post factum Publ.

Pesti, M. (2020) 'Theatre NO99's Savaaar: An Estonian Political Musical for the Twenty-First Century', in *World Political Theatre and Performance*. Leiden; Boston: BRILL, pp. 164–180. https://doi.org/10.1163/9789004430990_013

Rancière, J. (2008) *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique éditions. (Russ.ed.: (2018) *Jemansipirovannyj zritel'*. Nizhny Novgorod: Krasnaya lastochka Publ.).

Römer, C. (2015) 'Teater NO99: crossing the line', in *Not just a mirror : looking for the political theatre of today: Performing Urgency #1*. Berlin: Alexander Verlag, pp. 171–175.

Tuh, B. (2019) 'Alternative №99, 2007-2014', in *Romance with the theatre-2: 21st century*. Tallinn: Aleksandra Publ., pp. 16–29. (In Russian).

Volodina, A. (2019) 'Russian-Estonian Relations in the Modern Estonian Theatre', *Theatre. Fine Arts. Cinema. Music*, (3), pp. 53–70. (In Russian). <https://doi.org/10.35852/2588-0144-2019-3-53-70>

Volodina, A. V. (2018) 'Russkiy yazyk v sovremennom estonskom teatre [Russian language in the modern Estonian theater]', in *Lingvostranovedeniye: metody analiza, tekhnologiya obucheniya [Linguistic and regional studies: methods of analysis, teaching technology]*. Moscow: MGIMO University Publ., pp. 49–63. (In Russian).

Информация об авторе

Анастасия Всеволодовна Володина — кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры языков стран Северной Европы и Балтии, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Anastasia V. Volodina — PhD in Philology, Senior Lecturer at the Department of North European and Baltic languages, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 27.01.2021; одобрена после рецензирования 15.02.2022; принята к публикации 24.02.2022.

The article was submitted 27.01.2021; approved after reviewing 15.02.2022; accepted for publication 24.02.2022.



Исследовательская статья

УДК 130.2

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-154-166>

ВЫСТАВКА «ВСТРЕТИТЬСЯ С НИМИ» КАК ИНСТРУМЕНТ ФОРМИРОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В УРУГВАЕ

Олег Леонидович Краев

МГИМО МИД России, Москва, Россия

olegkraev@gmail.com



Аннотация. На примере выставки «Встретиться с ними» (*Encontrarte con Ellos*), открывшейся в Музее изящных искусств им. Х.М. Бланеса (г. Монтевидео, Уругвай), в статье рассматривается процесс рефлексии по поводу трагических событий национальной истории, а именно — преступлений периода уругвайской диктатуры 1970–1980-х гг. В фокусе внимания исследования находится вопрос, насколько коммеморация вокруг болезненно переживаемых событий способна консолидировать общество. Актуальный процесс формирования коллективной памяти уругвайского общества рассмотрен с точки зрения инициативы художественной интеллигенции, собравшей из

первых рук свидетельства о жизни похищенных и затем «исчезнувших» диссидентов. Выставка предстаёт как детально продуманный социокультурный проект, который объединил документальные свидетельства и созданные живописцами визуальные образы «молчащих» жертв политических репрессий, причём «музей аффекта» в данном случае выступает одновременно как «место памяти». Проект призван повысить осведомлённость общества о раскрываемой художниками проблематике, поэтому он при определённых условиях может быть представлен как шаг в конструировании национальной и локальной идентичности. Концепция выставки благоприятствует достижению этих целей, однако степень их реализации возможно будет оценивать лишь по прошествии времени. В то же время реакция некоторых представителей официальной власти на данную инициативу, а также шаги, предпринимаемые государственными учреждениями для реализации собственных проектов и поддержки инициатив гражданского общества в этой сфере, показали, что по крайней мере часть элиты Уругвая в значительной степени развёрнута в сторону принятия подобных проявлений гражданской позиции.

Ключевые слова: историческая память, коллективная память, место памяти, коммеморация, диктатура, авторитаризм, Уругвай, национальная идентичность, локальная идентичность

Для цитирования: Краев О.Л. Выставка «Встретиться с ними» как инструмент формирования исторической памяти в Уругвае // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 1. — С. 154–166. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-154-166>

© Краев О.Л., 2022

THE EXHIBITION *MEET THEM* AS A TOOL FOR SHAPING HISTORICAL MEMORY IN URUGUAY

Oleg L. Kraev

MGIMO University, Moscow, Russia
olegkraev@gmail.com

Abstract. Using the example of the exhibition *Meet Them (Encontrarte con Ellos)* at the J.M. Blanes Museum of Fine Arts (Montevideo, Uruguay), the article examines the process of reflection on the tragic events of national history, namely the crimes of the 1970s–1980s Uruguayan dictatorship. The research focuses on the question of whether the commemoration of painful experiences is able to consolidate societies by means of discussion and reflection. The process of the collective memory building within the Uruguayan society is considered on the example of the creative initiative of intellectuals undertaken within the framework of the exhibition. They created works, beyond specific genres and concepts, that told the stories of political dissidents who had been abducted and then disappeared. These works are based on real testimonies and designed not to let the history fade in silence. The data collection, which was mandatory for the artists participating in the project, is viewed as a significant and unique investigative feature that, while demanding additional effort from the artists, made the exhibition stand out. It appears as an elaborate sociocultural project that combines documentary evidence with visual images of the *silent* victims of political repression created by the artists, and the *museum of affect* in this case serves as a *place of memory*. Several pieces presented at the exhibition are considered from the point of view of symbolic and creative interpretation of memories and data gathered by the artists, as well as their impressions and sometimes personal stories and experiences intertwined with the story of a particular victim gone missing. However, the manipulative effect of collective memory as a phenomenon, which has historically been actively employed by certain political forces and leaders to increase popularity and gain support, is taken into account. The project is aimed at raising public awareness of the issues on which the artists elaborated through their work, so under certain conditions the exhibition can be conducive to the construction of national and local identities among Uruguayans. The concept of the exhibition favors the achievement of these objectives, but only over time will it be possible to evaluate the extent to which they have been met. At the same time, the reaction of some influential figures to this initiative, as well as significant steps taken by public institutions in order to provide support for commemorative initiatives have shown that a certain part of the Uruguayan elite is generally tilted toward the acceptance of such manifestations of civic engagement.

Keywords: historical memory, collective memory, place of memory, commemoration, dictatorship, authoritarianism, Uruguay, national identity, local identity

For citation: Kraev, O. L. (2022) 'The Exhibition *Meet Them* as a Tool for Shaping Historical Memory in Uruguay', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 6(1), pp. 154–166. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-154-166>

Цель данного исследования — выявить пути влияния изобразительного искусства, представленного в пространстве музея, на конструирование коллективной исторической памяти на примере Уругвая. В качестве кейса была

избрана выставка «Встретиться с ними» (*Encontrarte con ellos*), посвящённая памяти жертв уругвайской диктатуры 1970–1980-х гг. Экспозиция открылась 18 ноября 2021 г. в Музее изящных искусств им. Х.М. Бланеса (Монтевидео, Уругвай).

Анализ научной литературы, так или иначе затрагивающей многоаспектную тему исторической памяти, которая понимается как подвид коллективной памяти (то есть памяти группы о своем историческом прошлом) [Романовская, 2010: 41], позволил дополнить полевое исследование за счёт использования герменевтического и аксиологического подходов (интерпретация художественного произведения и выяснение его ценностного содержания в историко-культурном контексте). Комплексная оценка проекта и степени вовлечённости в него посетителей музея потребовала изучения общей концепции музейного пространства, реализуемой Музеем им. Х.М. Бланеса. В ходе посещения экскурсии, проводимой одним из создателей выставки, мне удалось задать несколько интересующих меня вопросов. Это небольшое интервью в свою очередь вывело к теме «мест памяти» (термин П. Нора) и заставило пересмотреть ряд устойчивых стереотипов, касающихся как общего процесса меморизации в его связи с актуальной повесткой, так и практик коммеморации, чье появление нередко связывают с манипулятивным воздействием на общественное сознание.

Главной проблемой при анализе избранного кейса стал вопрос о возможности проследить когерентные процессы, подсвечивающие политическую сторону повестки демократического транзита путём учёта локальной культурной специфики конкретных его форм. С этой точки зрения проект «Встретиться с ними» позволяет поставить и более острый вопрос: насколько его реализация способствует политическому и культурному единению общества, позволяет преодолеть существующие противоречия в различных трактовках прошлого и минимизировать «линии разлома» между обладателями различных мнений? И наконец, существуют ли такие условия, в силу которых подобные проекты могли бы оказаться центральными в национальной повестке дня, определив конкретные пути манипулятивной коммеморации?

Не будет большой натяжкой утверждать, что феномен коллективной памяти в последнее время находится в фокусе вни-

мания многих специалистов, в том числе, философов и культурологов. Нередко он рассматривается в контексте болезненного и трагического прошлого, в том или ином виде живущего в сознании современного человека. В качестве примеров называют рабство в США, дискриминацию в отношении коренного населения Северной Америки, холокост и т.д. [Smith, 2021; Ariely, 2019]. В научной литературе сложилось мнение, что коллективная память о прошлом — сильный инструмент влияния на сознание общества в настоящем, действие которого неоднозначно [Zerubavel, 2011: 3–12; Глущенко, 2018: 43; Зубанова, 2019: 165–166]. С одной стороны, коммеморация способна содействовать преодолению ценностных стереотипов, укоренённых в общественном сознании: например, обеспечение надлежащей охраны мест захоронения людей, которые в прошлом подвергались дискриминации (опять же, рабов и индейцев в Северной Америке), может влиять на отношение общества к теме неравенства [Smith, 2021: 244–245] и т.д. С другой стороны, коммеморация нередко становится орудием манипулирования общественным мнением: так, её активно используют популисты, взывающие к националистическим чувствам своей аудитории, апеллируя при этом и к болезненным событиям прошлого, и к ностальгии о былом процветании [Мартынов, 2020: 23; Ding, Slater, Zengin, 2021: 149–150]. Ряд новейших публикаций по данной теме, важных в контексте настоящего исследования, посвящён изучению механизмов меморизации, понимаемой как способ целенаправленного внедрения определённой трактовки событий прошлого в сознание масс [Емельянова, 2019: 13; Жуков, 2013: 9–10; Cremaschi, 2021: 4; Belmonte, Rochlitz, 2020: 14].

Исследования показывают: сегодня в Латинской Америке власти активно используют тематику памяти, создавая пространство для правозащитной деятельности и коммеморации жертв режимов прошлого, так как видят такой способ снятия проблемы с повестки дня (или уменьшения её релевантности) менее для себя болезненным, чем, скажем, судебные процессы в отношении агентов режима, ответ-

ственных за преступления периода авторитаризма [Feldman, 2021: 18].

Также остро дискуссионным является сегодня вопрос о связи коллективной исторической памяти с понятием национальной идентичности. Существует точка зрения, согласно которой историческая память участвует в формировании идентичности, способствуя своеобразному отмежеванию представителей определённой группы людей по принципу причастности к знаниям, историческим мифам и представлениям о сущности данной группы и характеристиках её оппонентов [Жуков, 2013: 7–8]. В то же время, если обратиться к подходам М. Хальбвакса, само предназначение объединения людей в те или иные группы заключается в сохранении памяти о ценностях и духе, лежащих в основе взаимоотношений членов этого коллектива, и их поддержании [Хальбвакс, 2007: 292].

Энн Ригни, одна из ведущих специалистов по изучению коллективной памяти из Утрехтского университета, подчёркивает: коллективная память «перерабатывает» прошлое в соответствии с текущими реалиями, акцентируя отдельные его элементы для достижения вполне конкретных целей сегодняшнего дня. Также отмечается неспособность людей помнить о некоторых событиях, если они не вписываются в канву их восприятия окружающего мира [Rigneu, 2021: 11–13] или слишком болезненны — в этом случае вытеснение воспоминаний происходит в течение нескольких лет после того, как эти события произошли [Емельянова, 2019: 13].

Перейдём непосредственно к анализу кейса и его культурно-исторического контекста. Концепция выставки «Встретиться с ними» такова: 197 художников готовят картины, посвящённые 197 без вести пропавшим жертвам диктатуры; ответственность за исчезновение каждого из них государство взяло на себя. Напомним, как было дело: в 1973 г. в Уругвае установилась военная диктатура, которой предшествовал период постепенного ограничения свобод и активизации гонений в отношении политических оппонентов официальной власти. Это происходило в эпоху реализации операции «Кондор» по уничтожению южноа-

мериканскими авторитарными режимами оппозиции при поддержке американских спецслужб [Иванов, 2019: 144–148].

Репрессивный курс уругвайских властей привёл к тому, что многие активисты в спешке покидали родину, уезжая в первую очередь в соседние страны, такие как Чили и Аргентина, где у власти находились благосклонные к политическим эмигрантам левых взглядов правительства С. Альенде (1970 – 1973) и Э. Кампоры (1973). После государственных переворотов, в результате которых в этих странах установились диктатуры, пребывание там стало также небезопасным. Правые авторитарные режимы Латинской Америки того периода (и их силовые структуры) тесно сотрудничали друг с другом — обменивались сведениями, организовывали убийства, похищения и пытки; проводили насильственную выдачу политических эмигрантов властям страны происхождения [McSherry, 2019: 371–372]. Поэтому эмиграция не гарантировала безопасность преследуемым по политическим мотивам уругвайцам, и многие герои представленных на выставке картин исчезли, уже находясь за границей.

Очевидно, что политические и нравственные потрясения подобного рода влияют на личное и коллективное самосознание, — особенно в том случае, когда предаются огласке. Вместе с тем, их реальную «весомость» для культурного самосознания достаточно трудно оценить. В том числе потому, что многие детали тех исторических событий, которые освещает выставка, остаются малоизвестными для значительной части уругвайцев и по сей день.

Надо сказать, что за последнее время в Уругвае предпринято многое для сохранения памяти о преступлениях против человечности, совершённых представителями силовых структур. В Монтевидео функционирует Музей памяти (MUME), в котором представлены личные вещи погибших в период «государственного терроризма» или пребывавших в заключении (в частности, там можно увидеть тюремную одежду 40-го президента страны Х. Мухики, за свою повстанческую деятельность неоднократно оказывавшегося в заключении, где он провёл в общей сложности около 15 лет).

Реализуется проект «Места памяти Уругвая», в рамках которого была собрана информация о локациях, где агенты режима проводили пытки и незаконно содержали под арестом политических оппонентов. На его вебсайте размещены соответствующая интерактивная карта, информация о пропавших без вести и убитых, а также о незаконно усыновленных или удочеренных третьими лицами детях людей, подвергшихся преследованию по политическим мотивам¹.

При участии министерства транспорта Уругвая, мэрии Монтевидео, академического и правозащитного сообщества реализуется урбанистический проект «Следы памяти» (Marcas de la Memoria), в рамках которого специальным образом в пространстве города отмечаются локации, где происходили значимые события периода диктатуры: места ареста преследуемых по политическим мотивам, здания, где проводились собрания участников движения сопротивления (Ассоциация банковских служащих Уругвая, театр «Эль Гальпон» и др.), объекты незаконного содержания в заключении, пыток (Дом в столичном районе Пунта Горда) и расправ с противниками режима и их родными (Квартира №3 в доме №3098 на ул. Мариано Солера)². Существует «Гид по местам памяти недавнего прошлого в Уругвае», в котором содержится подробная информация об объектах по всей стране, связанных с преступлениями диктатуры (мемориалы, памятники, места заключения и т.д.)³.

Можно констатировать, что в определённом сегменте уругвайского общества прослеживается «желание помнить», которое П. Нора называл одним из условий формирования «мест памяти» [Нора, 1999: 40]. Отметим, что данное понятие не огра-

ничивается объектами, нанесёнными на карту и вписанными в окружающее пространство (хотя иногда термин намеренно сужается, — например до архитектурных, археологических объектов и характеристик ландшафта или локаций, где проводятся памятные мероприятия) [Winter, 2010: 312–313]⁴. Местом памяти может стать любой предмет, в котором воплощается память (музыкальное творчество, ритуал, географический объект, документ, книга и т.д.) [Нора, 1999: 43–47]. Выставка, о которой идёт речь, может рассматриваться именно как такое место, поскольку служит отражением памяти определённой социальной группы, желающей помнить и переживающей связь с прошлым, сохраняющим для неё актуальность. Символизм концепции проекта и многогранность задач (от увековечивания памяти о жертвах диктатуры до расширения сообщества активистов движения памяти, а также формирование национальной и локальной идентичности) соответствуют подходу немецкой исследовательницы Астрид Эрл к местам памяти: она полагает, что такие места всегда многокомпонентны и вмещают в минимуме знаков максимум смысла [Erll, 2009: 118].

Выставка «Встретиться с ними» вписывается в концепцию музеев памяти, экспозиции которых повествуют о трагических событиях недавнего прошлого и вплетают память о них в современность. Учитывая сложность и тяжесть раскрываемых проблем, данная выставка призвана обеспечить аффективное восприятие, т.е. вызывать яркую эмоциональную реакцию зрителя и побудить его к размышлениям. Аффект способствует передаче не отдалённых исторических фактов, а «личных впечатлений, воспоминаний и опыта» [Бо-

¹ Sitios de Memoria Uruguay. — URL: <https://sitiosdememoria.uy/>

² Se presentará la Audioguía de la Memoria del Municipio B. // La Diaria. — 2021. — 26 oct. — URL: <https://ladiaria.com.uy/cotidiana/articulo/2021/10/se-presentara-la-audioguia-de-la-memoria-del-municipio-b/>; Asociación Memoria de la Resistencia 1973-1985, Proyecto "Marcas De La Memoria". — URL: <http://www.memoria.org.uy/>

³ Guía de lugares de memoria del Pasado Reciente del Uruguay. — 2020. — URL: <https://memoriasdemipueblo.imcanelones.gub.uy/images/downloads/Gu%C3%ADa%20de%20Lugares%20de%20Memoria%20del%20Pasado%20Reciente%20del%20Uruguay.pdf>

⁴ Interpretation of Sites of Memory // International Coalition of Sites of Conscience. — 2018. — P. 11 — URL: <https://whc.unesco.org/document/165700>

нами, 2019: 51], в данном случае — прежде всего со стороны родственников пропавших без вести и самих художников, вовлечённых в проект. Необходимо также учитывать, что зритель в этой ситуации — не статист, а полноценный субъект, носитель этой самой коллективной памяти, трактующий события и воспринимающий их через призму своих этических взглядов и мнений [Ziguro, 2021: 272–273].

Федерико Вейга (Federico Veiga) и Дамиан Ибаргурен (Damian Ibarguren) — художники, организовавшие проект «Встретиться с ними». К работе над ним их побудили антиковидные ограничения, помешавшие проведению в 2020 г. ежегодного Марша молчания (20 мая). Авторы быстро пересмотрели свою изначальную задумку выполнить все 197 картин самостоятельно и приняли решение привлечь к работе число живописцев, равное числу картин. Причём работа каждого художника в рамках данного проекта не ограничивалась одним только написанием полотна: обязательным условием участия было установление прямого контакта художника с членами семьи пропавшего без вести, в память о котором создаётся композиция. В рамках этого взаимодействия исполнитель проекта собирал максимум сведений о своем герое: сохранившиеся фотографии, письма, личные вещи, воспоминания и рассказы. Это делалось для максимального погружения в контекст, генерации личных переживаний и мыслей по теме. Художник таким образом становился исследователем; но исследователем, лично и глубоко эмоционально вовлечённым в проблематику. Привлечение к решению сугубо исследовательских задач людей, наделённых ярко выраженным эмоциональным интеллектом, налагало на авторов проекта большую ответственность: здесь личностный взгляд не должен

был превратиться во вкусовщину, выдающую «отсебятину» за результат работы с историческими фактами. Поэтому создатели проекта старались как можно тщательнее подойти к подбору исполнителей и даже проводили собеседования, чтобы понять серьёзность намерений живописца, его готовность в подробностях узнать историю своего героя и способность терпеливо и деликатно подходить к общению с семьей пропавшего человека. С точки зрения реализации своей задумки художник был ограничен только размером картины 100x80 см при творческой свободе в плане выбора жанра и композиционных решений^{5,6}.

Перед идейными вдохновителями проекта стояла задача не только увековечить память пропавших без вести, но и создать альтернативную графическую репрезентацию героев своей художественно-исследовательской деятельности. Они исходили из того, что лица этих людей хорошо знакомы уругвайцам благодаря деятельности их родственников и организаций, занятых поиском сведений о своих пропавших близких и регулярно проводящих памятные мероприятия⁷. Так, информация о каждом из этих людей находится в свободном доступе: на сайте уругвайской организации «Матери и родственники арестованных и пропавших без вести» (при поддержке которой был реализован проект) размещена опубликованная в 2004 г. книга «Все им» (A todos ellos). В ней содержатся показания членов семей пропавших без вести и свидетелей тех событий, биографическая информация о каждой жертве, включая указание места и даты исчезновения⁸.

Авторы проекта поставили перед его исполнителями другую задачу: увековечить память 197 уругвайцев, сосредоточившись не на смерти героев, а на их жизни.

⁵ En el mes de la memoria, proyecto "Encontrarte con ellos" // Red UY. — 2021. — 19 mayo. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dv3lfzYPBmo&t=3372s>

⁶ La obstinada memoria // La Diaria. — 2021. — 4 dic. — URL: <https://ladiaria.com.uy/lento/articulo/2021/12/la-obstinada-memoria/>

⁷ Este jueves se inaugura Encontrarte con ellos en el museo Blanes // La Diaria. — 2021. — 18 nov. — URL: <https://ladiaria.com.uy/cultura/articulo/2021/11/este-jueves-se-inaugura-encontrarte-con-ellos-en-el-museo-blanes/>

⁸ A todos ellos // Informe de Madres y familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos. — 2004. — URL: https://desaparecidos.org.uy/wp-content/uploads/2015/07/A-todos-ellos_.pdf

Картины раскрывают личность жертвы, её интересы, переживания семьи, лишившейся одного или нескольких близких (так, Д. Ибаргурен работал над триптихом о семье Северо, 5 членов которой погибли от рук агентов режима)⁹, а также авторский взгляд художника и его собственные переживания по поводу того, что он узнал и пережил, пока трудился над картиной.

Нередко родственники пропавших без вести неохотно шли на контакт, предпочитали умалчивать об этой странице истории своей семьи, не участвовали в деятельности правозащитных организаций, выступающих за разглашение сведений о местах захоронения жертв диктатуры и установление ответственных за преступления того периода. По словам создателей выставки, проект был подготовлен примерно за год, однако такая продолжительность его реализации не была связана с временными затратами непосредственно на написание картин: в отдельных случаях большую часть времени занимало выстраивание контакта с родственниками, без поддержки которых художник не мог рассчитывать на должное исполнение своей задумки. Д. Ибаргурен во время экскурсии по выставке приводил показательный пример: одному из членов семьи пропавшего без вести было направлено письмо в октябре 2020 г. с предложением подключиться к проекту и помочь художнику, а ответ с согласием был получен только в марте следующего года.

Из-за масштаба проекта возник элемент импровизации и хаотичности при «распределении» между исполнителями героев художественного повествования: в

некоторых случаях одному лицу посвящено несколько картин. Так происходило, например, из-за того, что к тому моменту, как один художник уже начал работу над картиной, к проекту присоединился родственник того же пропавшего без вести, и в этой ситуации позиция организаторов была однозначной — пусть двое пишут картину об одном и том же человеке или членах одной и той же семьи (так было, например, в случае пропавших без вести 23 декабря 1977 г. в Аргентине Грасиэлы Ноэми Басуальдо Ногеры и Густаво Алехандро Марии Гойкоэчеа Камачо, которым посвящено две картины)¹⁰.

Другой особенностью выставки является информационное сопровождение каждой картины, доступное через QR-код, размещённый на табличке с информацией об авторе и герое (или героях) картины. Перейдя по ссылке, зритель получает доступ к тексту, написанному автором работы. При этом не прослеживается строгих требований к его содержанию: это может быть систематизированное, чёткое пояснение к каждому изображенному символу и общей концепции картины (например, посвящённой Мигелю Анхелю Леме Агиару)¹¹, или же рефлексия художника, напоминающая дневниковую запись (пейзаж, посвящённый Рутило Бентанкуру)¹², в которой художник делится эмоциями о проделанной работе. Есть также примеры немногословности художника при написании текстового сопровождения к своей картине: так, Густаво Куэста написал к портрету Убахеснера Чавеса Сосы только одну фразу, выразив благодарность за возможность участия в проекте¹³.

⁹ Los Severo // Encontrarte con Ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/07/23/163-164-165-familia-severo/>

¹⁰ Basualdo Noguera, Graciela Noemí (21 años) Goycoechea Camacho, Gustavo Alejandro María (28 años) // Encontrarte con Ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/07/26/143-basualdo-noguera-graciela-noemi-21-anos-goycoechea-camacho-gustavo-alejandra-maria-28-anos/>; Basualdo Noguera, Graciela Noemí (21 años) Goycoechea Camacho, Gustavo Alejandro María (28 años) // Encontrarte con Ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/07/26/144-basualdo-noguera-graciela-noemi-21-anos-goycoechea-camacho-gustavo-alejandra-maria-28-anos/>

¹¹ Lema Aguiar, Miguel Ángel (19 años) // Encontrarte con Ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/07/20/184-lema-aguiar-miguel-angel-19-anos/>

¹² Bentancour Roth, Rutilo Dardo (24 años) // Encontrarte con Ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/08/26/19-bentancour-roth-rutilo-dardo-24-anos/>

¹³ Chaves Sosa, Ubagésner (38 años) // Encontrarte con Ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/08/19/52-chaves-sosa-ubagesner-38-anos/>

Хотя сохранились фотографии большинства героев выставки, хотелось бы остановиться на картине, которая ярко показывает творческую свободу и индивидуальность подхода художника, которую стремились раскрыть организаторы. Это полотно о человеке без фото, герой которого — пропавший 1 августа 1979 г. в Аргентине Мигель Анхель Лема Агиар. Художник решил запечатлеть «встречу» Мигеля Анхеля и своего родственника, пропавшего без вести в Италии во время Второй мировой войны. На картине изображён дядя художника, портрет которого сделан по фотографии, а Мигель Анхель представлен символически через малозаметную при первом рассмотрении полотно карту города Сантьяго-дель-Эстеро, где он был арестован, на которой красными кругами отмечено место задержания. Эта работа — пример выраженной в свободной форме рефлексии художника по поводу трагедии своей семьи и трагедии семьи героя картины¹⁴.

Одна из основных задач, стоявших перед участниками проекта — формирование коллективной памяти о периоде диктатуры и привлечение внимания общества к проблеме насильственного исчезновения людей¹⁵. Важно отметить, что в данном случае речь идёт не об объективной фиксации событий прошлого. Хотя выставка имеет исторический контекст, её основным посылом является интерпретация исторических и биографических фактов через призму личных переживаний и воспоминаний. Если опираться на подходы, предложенные М. Хальбваксом, то выставка ориентирована на воплощение «живой истории», т.е. событий, которые не утратили непосредственной связи с нашими современниками, ведь именно такая история

способна служить фундаментом коллективной памяти¹⁶.

Поскольку в работе над проектом было задействовано большое число людей (художников, родственников, активистов), на наш взгляд, можно говорить о сообществе, группе лиц, для которых эта тема и память об этой странице уругвайской истории — часть их прошлого и настоящего. Коллективная память для этого объединения служит фундаментом для совместной деятельности [National Identity Can be..., 2021: 118]. Именно таким масштабным художественно-исследовательским проектом и стала выставка «Встретиться с ними». Это — шаг в сторону достижения согласия и общенационального переосмысления периода диктатуры, который не удалось оставить в прошлом в период демократического транзита, в том числе путём попытки «закрыть тему» через принятие противоречивого закона № 15848¹⁷ об истечении срока давности для преследования со стороны государства, по которому вводился запрет на расследование политически мотивированных преступлений, совершённых военными или полицейскими до 1 марта 1985 г. (начало срока полномочий демократически избранного президента М. Сангинетти).

Сейчас трудно оценить количественный результат проекта. О большом внимании к нему говорит как минимум тот факт, что церемония открытия выставки проводилась дважды, чтобы с учётом мер профилактики распространения коронавируса её могли посетить все желающие¹⁸. На выставке были замечены знаковые фигуры общественно-политической жизни Уругвая, в том числе мэр столицы К. Коссе, что также в какой-то мере позволяет судить о масштабе проекта¹⁹.

¹⁴ Lema Aguiar, Miguel Ángel (19 años) // Encontrarte con ellos. — 2021. — URL: <https://encontrateconellos.com/2021/07/20/184-lema-aguiar-miguel-angel-19-anos/>

¹⁵ La obstinada memoria. La Diaria. — 2021. — 4 dic. — URL: <https://ladiaria.com.uy/lento/articulo/2021/12/la-obstinada-memoria/>

¹⁶ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2. — URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/kollektivnaya-i-istoricheskaya-pamyat.html>

¹⁷ Ley N°15848. Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado // Centro de Información Oficial IMPO. — 1986. — URL: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/15848-1986/1>

¹⁸ Este jueves se inaugura Encontrarte con ellos en el museo Blanes // La Diaria. — 2021. — 18 nov. — URL: <https://ladiaria.com.uy/cultura/articulo/2021/11/este-jueves-se-inaugura-encontrarte-con-ellos-en-el-museo-blanes/>

¹⁹ Intendenta Cosse recorrió exposición "Encontrarte con ellos" // Intendencia Montevideo. — 2021. — 26 nov. — URL <https://montevideo.gub.uy/noticias/cultura/intendenta-cosse-recorrio-exposicion-encontrarte-con-ellos>

Помимо прочего, выставка нацелена на формирование национальной и локальной идентичности. Проект реализуется в 2 этапа: первый этап — в столице, второй — деление фонда картин на несколько частей с целью одновременного проведения «мини-выставок» в столицах регионов (департаментов) и в небольших населенных пунктах, откуда были родом пропавшие без вести. В одном из интервью Д. Ибаргурен говорил, что среди многих уругвайцев, проживающих в удалённых районах страны, бытует ложное убеждение, что людей похищали где-то там, в Монтевидео, а большую часть регионов те события не затронули. Для него самого стало открытием, что в его родном г. Фрай Бентосе в тот период пропало несколько человек²⁰. За счёт двухэтапного формата выставки организаторы выполняют просветительскую задачу, показывая, что репрессии имели общенациональный масштаб, и знакомя жителей провинции с их локальной историей. Некоммерческий характер выставки (её посещение бесплатно) даёт возможность приобщиться к ней максимально широкому кругу лиц.

Элемент движения в сторону формирования локальной идентичности прослеживается не только в характере практической реализации выставки, но и в отдельных работах, представленных на ней. Концепция картины в честь Карлоса Федерико Кабезудо Переса, написанная Фабианом Мендосой, построена вокруг увлечения пропавшего без вести 29-летнего юноши шахматами. Художник выбрал в качестве объекта своего исследования именно этого человека, потому что он тоже родом из уругвайского города Мерседес и занимался шахматами в том же клубе, что и Кабезудо Перес. «<Работа над картиной> меня потрясла и причинила мне боль. Это могло произойти с моими родителями...», — делился впечатлениями от участия в проекте

художник^{21,22}. Полагаем, что за счёт такого внимания к объединяющим автора и героя картины факторам достигается как раз то самое осознание общенационального масштаба случившихся трагических событий, и понимание того, что та история не так далека — как во временном, так и географическом отношении — от современников и жителей различных регионов Уругвая.

В контексте борьбы с недостатком знаний о данном историческом периоде можно предположить, что проект особенно актуален для уругвайской молодежи, родившейся в период демократического развития страны и не имеющей воспоминаний о диктатуре. Проблема, которой посвящена выставка, может быть малопонятна для людей, выросших в современном Уругвае, который занимает ведущие позиции на континенте в сфере защиты прав человека, экономического развития, активно участвует в миротворческих операциях, проводимых под эгидой ООН. Культурные события такой степени проработанности и такого масштаба, как выставка «Встретиться с ними», повышают вероятность того, что информация дойдёт до наибольшего числа зрителей и побудит их к осмыслению уругвайских реалий через призму всё ещё активно обсуждаемой истории политических репрессий 1970–1980-х гг., несмотря на принципиально иное настоящее этой страны [Garcia Portilla, 2022: 299; Дабаган, 2020: 21].

Выставка в очередной раз подтверждает: коллективная память обладает большим потенциалом к единению на основе солидарности и достижения согласия по поводу ушедшей эпохи не только тогда, когда она касается событий, вызывающих национальную гордость, но и тогда, когда она обращается к трагедиям, пробуждающим чувство коллективной вины. Более того, успешное преодоление болезненных воспоминаний, когда на воспринимаемое

²⁰ En el mes de la memoria, proyecto "Encontrarte con ellos" // Red UY. — 2021. — 19 mayo. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dv3lfzYPBmo&t=3372s>

²¹ Encontrarte con ellos: un homenaje desde el arte a los detenidos desaparecidos. — 2021. — URL: <https://youtu.be/QNwbq9C3-hE>

²² Cabezudo Pérez, Carlos Federico (29 años) // Encontrarte con ellos. — 2021. — URL: <https://encontrarteconellos.com/2021/07/25/158-cabezudo-perez-carlos-federico-29-anos/>

со стыдом прошлое наслаивается воспоминание о другом событии, позволившем перевернуть печальную страницу в истории страны или народа, способно пробуждать позитивное чувство национальной гордости [National Identity Can be..., 2021: 117].

Подводя итог, необходимо отметить, что пока рано судить о том, насколько создателям выставки удалось достичь поставленных целей. Необходимо дальнейшее наблюдение за ходом этого художественно-исследовательского и просветительского проекта, чтобы проследить за тем эффектом, который он произведёт в местном обществе. На данный момент можно констатировать, что его создателям удалось обеспечить условия для достаточно свободной рефлексии художников, родственников и зрителей о болезненной теме в уругвайской истории. За счёт проведения крупнейшей в истории страны тематической выставки им удалось мобилизовать большое число людей и активизировать сообщество, включающее в себя не только тех, для кого проблема пропавших без вести — личная трагедия.

Полагаю, что выставка «Встретиться с ними» может рассматриваться как место памяти. Её символизм, многогранность концепции и разнообразие решаемых задач соединяют эффект места памяти с эффектом музея памяти.

Что касается формирования коллективной исторической памяти (или, по меньшей мере, внесения вклада в её формирование), конструирования национальной и локальной идентичности, судить о них пока рано: необходимо проследить ход дальнейших этапов выставки и реакцию общественности на них. На сегодняшний день можно говорить лишь о том, что авторы спланировали выставку так, чтобы она стала известна наибольшему числу людей, и есть высокая вероятность того, что им удастся охватить максимально широкую аудиторию.

Насколько удачным окажется этот проект, будет ли он иметь объединяющий и мобилирующий эффект, также можно будет оценить по прошествии некоторого времени. Вместе с тем, можно с уверенностью утверждать: такие проекты, как выставки и связанные с ними художественные акции, имеют смысл не только в контексте попытки непосредственного воздействия на культурное сознание граждан. Они также позволяют «замерять» степень его социальной и политической зрелости, готовности отличать навязанную повестку от выбора, идущего «изнутри» общественного организма. Тем самым открывается возможность выделить некоторую часть культурного содержания коммеморации, не являющегося напрямую результатом манипуляции, не важно — сознательной или нет.

Список литературы:

- Бонами З. Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта музей как пространство публичной истории. — Москва: Новое литературное обозрение, 2019. — С. 51–78.
- Глушенко Г.Ю. История versus память: к проблеме взаимосвязи истории и памяти // Философская мысль. — 2018. — № 1. — С. 37–50. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2018.1.21578>
- Дабаян Э.С. Уругвай: уроки демократии. // Латинская Америка. — 2020. — № 8. — С. 20–28. <https://doi.org/10.31857/S0044748X0010344-7>
- Емельянова Т.П. Коллективная память о событиях Отечественной истории: социально-психологический подход. — Москва: Изд-во «Институт психологии РАН», 2019. — 299 с.
- Жуков Д.С. Коллективная память: ключевые исследовательские проблемы и интерпретации феномена. // Ineternum. — 2013. — № 1. — С. 6–16.
- Зубанова Л.Б. «Медиумы памяти» в элитарно-гуманитарном типе медиадискурса // Вопросы литературы и журналистики в контексте сохранения гуманистических ценностей. — Челябинск: Челябинский государственный университет, 2019. — С. 162–170.

- Иванов Н.С. «Аутогольпе» 1973 г. в Уругвае и судьба правого авторитарного режима Х.М. Бордаберри. // *Латиноамериканский исторический альманах*. — 2019. — № 24. — С. 139–160. <https://doi.org/10.32608/2305-8773-2019-24-1-139-160>
- Мартынов Б.Ф. Латиноамериканский популизм: некоторые размышления по поводу. // *Латинская Америка*. — 2020. — № 2. — С. 19–29. <https://doi.org/10.31857/S0044748X0008142-5>
- Нора П. Проблематика мест памяти. // *Франция-память* — Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. — С. 17–50.
- Романовская Е.В. Морис Хальбвакс: культурные аспекты памяти. // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика*. — 2010. — Т. 10, № 3. — С. 39–44.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. — Москва: Новое издательство, 2007. — 346 с.
- Ariely G. National Days, National Identity, and Collective Memory: Exploring the Impact of Holocaust Day in Israel // *Political Psychology*. — 2019. — Vol. 40, № 6. — P. 1391–1406. <https://doi.org/10.1111/pops.12595>
- Belmonte A., Rochlitz M. Collective memories, propaganda and authoritarian political support // *Economic Systems*. — 2020. — Vol. 44, № 3. — 100771. <https://doi.org/10.1016/j.ecosys.2020.100771>
- Cremaschi M. Place is memory: A framework for placemaking in the case of the human rights memorials in Buenos Aires // *City, Culture and Society Volume*. — 2021. — Vol. 27. — 100419. <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2021.100419>
- Ding I., Slater D., Zengin H. Populism and the Past: Restoring, Retaining, and Redeeming the Nation // *Studies in Comparative International Development*. — 2021. — Vol. 56, № 2. — P. 148–169. <https://doi.org/10.1007/s12116-021-09333-w>
- Erl I. A. The 'Indian Mutiny' as a Shared Site of Memory: A Media Culture Perspective on Britain and India // *Memory, history and colonialism: engaging with Pierre Nora in colonial and postcolonial contexts*. — London: German Historical Institute London, 2009. — P. 117–148.
- Feldman J.P. Memories before the State Postwar Peru and the Place of Memory, Tolerance, and Social Inclusion. — New Brunswick: Rutgers University Press, 2021. — x, 198 p. <https://doi.org/10.36019/9781978809574>
- García Portilla J. b) Uruguay: Extreme Positive Case Study (Latin America) // "Ye Shall Know Them by Their Fruits": A Mixed Methods Study on Corruption, Competitiveness, and Christianity in Europe and the Americas. — Cham: Springer International Publishing, 2022. — P. 299–307. https://doi.org/10.1007/978-3-030-78498-0_19
- McSherry J.P. Operation Condor and Transnational State Violence against Exiles // *Journal of Global South Studies*. — 2019. — Vol. 36, № 2. — P. 368–398. <https://doi.org/10.1353/gss.2019.0042>
- National Identity Can be Comprised of More Than Pride: Evidence From Collective Memories of Americans and Germans / Su Young Choi, M. Abel, A. Siqu-Liu, S. Umanath, // *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*. — 2021. — Vol. 10, № 1. — P. 117–130. <https://doi.org/10.1016/J.JARMAC.2020.09.004>
- Rigney A. Remaking memory and the agency of the aesthetic // *Memory Studies*. — 2021. — Vol. 14, № 1. — P. 10–23. <https://doi.org/10.1177%2F1750698020976456>
- Smith Jr. F. On Time, (In)equality, and Death // *Michigan Law Review*. — 2021. — № 120.2. — P. 195–263. <https://doi.org/10.36644/mlr.120.2.time>
- Winter J. Sites of Memory // *Memory: Histories, Theories, Debates*. — New York: Fordham University Press, 2010. — P. 312–324. https://doi.org/10.26530/OAPEN_626982
- Zerubavel Y. Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tradition. — Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1995. — XX, 340 p.
- Zirugo D. Audiences as Agents of Collective Memory — Implications for Press Criticism and Journalism Boundaries // *Journal of Broadcasting & Electronic Media*. — 2021. — Vol. 65, № 2. — P. 270–288. <https://doi.org/10.1080/08838151.2021.1933984>

References:

- Ariely, G. (2019) 'National Days, National Identity, and Collective Memory: Exploring the Impact of Holocaust Day in Israel', *Political Psychology*, 40(6), pp. 1391–1406. <https://doi.org/10.1111/pops.12595>

- Belmonte, A. and Rochlitz, M. (2020) 'Collective memories, propaganda and authoritarian political support', *Economic Systems*, 44(3), p. 100771. <https://doi.org/10.1016/j.ecosys.2020.100771>
- Bonami, Z. (2019) 'Muzei v diskurse affekta [The museum in the discourse of affect]', in *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publicnoi istorii [Political Affect: The Museum as a Space of Public History]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 51–78. (In Russian).
- Choi, S. Y. et al. (2021) 'National Identity Can be Comprised of More Than Pride: Evidence From Collective Memories of Americans and Germans', *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 10(1), pp. 117–130. <https://doi.org/10.1016/J.JARMAC.2020.09.004>
- Cremaschi, M. (2021) 'Place is memory: A framework for placemaking in the case of the human rights memorials in Buenos Aires', *City, Culture and Society*, 27, p. 100419. <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2021.100419>
- Dabaghyan, E. (2020) 'Uruguay: lessons on democracy', *Latinskaia Amerika*, (8), pp. 20–28. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S0044748X0010344-7>
- Ding, I., Slater, D. and Zengin, H. (2021) 'Populism and the Past: Restoring, Retaining, and Redeeming the Nation', *Studies in Comparative International Development*, 56(2), pp. 148–169. <https://doi.org/10.1007/s12116-021-09333-w>
- Emelyanova, T. P. (2019) *Kollektivnaya pamyat' o sobyitiyakh Otechestvennoy istorii: sotsial'no-psikhologicheskii podkhod [Collective memory of the events of Russian history: a socio-psychological approach]*. Moscow: Izd-vo Instituta psichologii RAN Publ. (In Russian).
- Erlil, A. (2009) 'The "Indian Mutiny" as a Shared Site of Memory: A Media Culture Perspective on Britain and India', in *Memory, history and colonialism: engaging with Pierre Nora in colonial and postcolonial contexts*. London: German Historical Institute London, pp. 117–148.
- Feldman, J. P. (2021) *Memories before the state postwar Peru and the place of memory, tolerance, and social inclusion*. New Brunswick: Rutgers University Press. <https://doi.org/10.36019/9781978809574>
- García Portilla, J. (2022) 'b) Uruguay: Extreme Positive Case Study (Latin America)', in *"Ye Shall Know Them by Their Fruits": A Mixed Methods Study on Corruption, Competitiveness, and Christianity in Europe and the Americas*. Cham: Springer International Publishing, pp. 299–307. https://doi.org/10.1007/978-3-030-78498-0_19
- Glushchenko, G. Y. (2018) 'Istoriya versus pamyat': k probleme vzaimosvyazi istorii i pamyati [History versus memory: on the problem of the relationship between history and memory]', *Philosophical thought*, (1), pp. 37–50. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2018.1.21578>
- Halbwachs, M. (1994) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel. (Russ.ed.: (2007) *Sotsial'nyye ramki pamyati*. Moscow: Novoe izd-vo Publ.).
- Ivanov, N. (2019) '«Autogolpe» in Uruguay in 1973 and the Destiny of the Right-Wing Authoritarian Regime of J.M. Bordaberry', *Latin American Historical Almanac*, 24, pp. 139–160. (In Russian). <https://doi.org/10.32608/2305-8773-2019-24-1-139-160>
- Martynov, B. (2020) 'Latin American Populism: some relevant thoughts', *Latinskaia Amerika*, (2), pp. 19–29. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S0044748X0008142-5>
- McSherry, J. P. (2019) 'Operation Condor and Transnational State Violence against Exiles', *Journal of Global South Studies*, 36(2), pp. 368–398. <https://doi.org/10.1353/gss.2019.0042>
- Nora, P. (1984) *Les Lieux de mémoire. T.1 La République*. Paris: Gallimard. (Russ.ed.: (1999) 'Problematika mest pamyati', in *Frantsiia-pamiat'*. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta, pp. 17–50.).
- Romanovskaya, E. V. (2010) 'Morris Halbwachs: Cultural Contexts of Memory', *Izvestiya of Saratov University. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 10(3), pp. 39–44. (In Russian).
- Smith Jr., F. (2021) 'On Time, (In)equality, and Death', *Michigan Law Review*, (120.2), pp. 195–263. <https://doi.org/10.36644/mlr.120.2.time>
- Winter, J. (2010) 'Sites of Memory', in *Memory: Histories, Theories, Debates*. New York: Fordham University Press, pp. 312–324. https://doi.org/10.26530/OAPEN_626982
- Zerubavel, Y. (1995) *Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- Zhukov, D. S. (2013) 'Collective memory: key research problems and interpretation of the phenomenon', *Ineternum*, (1), pp. 6–16. (In Russian).

Zirugo, D. (2021) 'Audiences as Agents of Collective Memory — Implications for Press Criticism and Journalism Boundaries', *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 65(2), pp. 270–288. <https://doi.org/10.1080/08838151.2021.1933984>

Zubanova, L. B. (2019) 'Mediumy pamyati v elitarno-gumanitarnom tipe mediadiskursa [Mediums of memory in the elite-humanitarian type of media discourse]', in *Voprosy literatury i zhurnalistiki v kontekste sokhraneniya gumanisticheskikh tsennostey [Questions of literature and journalism in the context of preserving humanistic values]*. Chelyabinsk: Chelyabinsk State University Publ., pp. 162–170. (In Russian).

Информация об авторе

Олег Леонидович Краев — аспирант кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Oleg L. Kraev — Ph.D. student, 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 13.01.2022; одобрена после рецензирования 25.02.2022; принята к публикации 04.03.2022.

The article was submitted 13.01.2022; approved after reviewing 25.02.2022; accepted for publication 04.03.2022.

Книжная рецензия

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-167-169>

ФЕНОМЕН «ВОКС» В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ ИСПАНИИ

La Sorpresa Vox. Las respuestas a las 10 grandes preguntas que todos nos hacemos sobre Vox / Coordinado por John Müller. — Barcelona: Ediciones Deusto, 2019. — 205 p.

Наталья Евгеньевна Аникеева

МГИМО МИД России, Москва, Россия
anikeevan@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8005-584X>



Коллективная монография, изданная в Барселоне в 2019 г. под названием «Феномен Вокс. Ответы на 10 главных вопросов, которые мы задаём про Вокс», была написана под редакцией

Джона Мюллера, журналиста немецкого происхождения, работающего в ведущей испанской газете «Эль Мундо». Ему удалось собрать компетентный авторский коллектив, состоящий из 9 испанских учёных и журналистов: Нарсиско Мичавила, Хорхе Бустос, Лейре Иглесиас, Берта Гонсалес де Вега, Эмилия Ландалусе, Кристиан Кампос, Хорхе де Паласио Мартин, Мануэль Льямас, Хосе Игнасио Торребланка. При написании книги были использованы материалы выступления лидера партии «Вокс» С. Абаскаля, опубликованные в ведущих СМИ Испании — имеются в виду прежде всего газеты «Индепенденте», «АБЦ», «Эль Мундо», «Ла Вангардиа». К изучению этих материалов

были привлечены такие серьёзные политологи, как Хосе Альварес Хунко, Хавьер Касальс. Особое внимание в этом перечне привлекает работа Кэс Мадд и Кристоаль Ровира Кольвассера «Краткое представление о популизме», увидевшая свет в 2019 г. (Мадрид, издательство «Альянса Эдиториаль»).

Книга, написанная в научно-публицистическом стиле, действительно представляет собой ответы на вопросы о деятельности правопопулистской партии «Вокс» (на латыни «Голос»). Монография состоит из десяти глав, а также введения и заключения.

Первая глава содержит «социологический портрет» электората «Вокс». Партию традиционно поддерживает регион Андалусия, где она впервые наиболее громко заявила о себе, и консервативно настроенные представители правого лагеря испанского электората, а также избиратели, разочаровавшиеся и в социалистах, и в Народной партии.

© Аникеева Н.Е., 2022

Во второй главе рассматривается история создания этой партии, образованной 17 декабря 2013 г. бывшими членами Народной партии и впервые публично представленной на пресс-конференции в Мадриде 16 января 2014 г.

Третья глава посвящена политическим характеристикам руководства партии «Вокс». Особое внимание уделяется лидеру партии С. Абаскалю. Он родился в Бильбао 14 апреля 1976 г. Его отец С. Абаскаль Эскуза был членом Народной партии и депутатом Конгресса депутатов, а дедушка Мануэль Абаскаль Пардо — мэром города Амурио и депутатом провинции Алава во времена франкистской диктатуры. Когда С. Абаскалю исполнилось 18 лет, он, продолжая семейные традиции, также вступил в оппозиционную на тот момент НП. Абаскаль является убеждённым противником отделения Страны Басков и Каталонии от Испании. Из-за этой позиции его семье одно время угрожала террористическая группа ЭТА. Политик сам объясняет своё яростное сопротивление любым проявлениям сепаратизма постоянно ощущавшейся в детстве угрозой насилия со стороны вооруженной группировки. Видимо, с этим связано стремление «человека с пронзительным взглядом и короткой бородкой», как его окрестили испанские СМИ, добиваться права испанцев на хранение оружия в целях самозащиты. Автор этой части монографии Лейре Игlesiас характеризует Абаскаля как человека радикальных правоцентристских взглядов, проявляющего черты ксенофобии. При этом сам политик не считает себя расистом, мотивируя это тем, что делает акцент не на территориальных или расовых различиях, а на культурных, мировоззренческих, религиозных противоречиях.

В четвёртой главе книги отмечается, что причина внутрипартийного раскола, который привёл к созданию «Вокс», по-видимому, заключалась в несогласии ряда членов НП с подходом консервативного правительства к решению проблемы баскского терроризма, а также с его фискальной политикой. Члены новообразованной партии были сторонниками более централизованного правления, критикуя нынешнюю политическую форму («госу-

дарство автономий»), принятую Конституцией 1978 г. Особенно внимательно в главе изучены итоги региональных выборов в парламент автономии Андалусия, на которых в 2018 г. партия «Вокс» впервые набрала 11% голосов избирателей и получила 12 депутатских мандатов, что стало началом роста её популярности. В следующих главах даётся ответ на вопрос, какие политические круги поддерживают «Вокс», рассматривается отношение правопопулистских политиков к проблеме сепаратизма в Каталонии, исследуется идеология движения правого популизма в Испании. Особенно подробно последняя тема рассматривается в восьмой главе, написанной Джоном Мюллером.

В заключительных разделах раскрываются причины, по которым партия удерживает свои позиции и уже несколько лет входит в парламент Испании, а также обсуждается экономическая составляющая политики «Вокс». Подчёркивается, что стратегия партии в сфере экономики основана на неолиберализме и предусматривает снижение налогов для крупного бизнеса. В этом вопросе политика С. Абаскаля проявляет сходство с политикой диктатуры Франко; С. Абаскаль фактически представлен здесь современным последователем каудильо.

Интересно, что феномен «Вокс» в своё время привлёк внимание такого культового испанского кинорежиссёра, как Педро Альмадовар. Созданная им лирическая мелодрама «Параллельные матери» в 2021 г. стала фильмом открытия 78-го Венецианского международного кинофестиваля. Картина поднимает тему Гражданской войны и исторической памяти испанского народа. Так режиссёр откликнулся на принятый в Испании в 2007 г. «Закон об исторической памяти», который осудил франкистский режим. В одном из своих недавних интервью Алмадовар выступил с критикой в адрес партии «Вокс», — по его мнению, она занимается апологетикой франкизма: «в сегодняшней обстановке, когда возникла партия «Вокс», объявляющая себя профранкистской, и её идеология — это идеология Франко, мне кажется важным говорить о долге испанского общества перед жертвами франкизма и их семьями».

Book review

THE VOX PHENOMENON IN THE CULTURE OF CONTEMPORARY SPAIN

Müller, J. (coord.) (2019) *La Sorpresa Vox. Las respuestas a las 10 grandes preguntas que todos nos hacemos sobre Vox*. Barcelona: Ediciones Deusto.

Natalia E. Anikeeva

MGIMO University, Moscow, Russia
anikeevan@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-8005-584X>

Abstract. Collective monograph published in Barcelona in 2019 under the title *Las respuestas a las 10 grandes preguntas que todos nos hacemos sobre Vox* (Answers to the 10 biggest questions we ask about Vox) was edited by John Müller, journalist of the Spanish newspaper *El Mundo*. John Müller gathered a powerful team of nine researchers and journalists competent in the issue to provide answers to the major questions about the right-wing populist party Vox, which derives its name from the Latin word for voice. The book written in scientific-journalistic style comprises ten chapters, an introduction, and a conclusion. It opens with a sociological image of Vox partisans. The party is traditionally supported by the region of Andalusia where it first made itself known and widely recognized, as well as by the right-wing Spanish electorate. These voters are conservative-minded and disillusioned with the socialists and the People's Party. The second chapter discusses the history of the Party, starting from its creation on December 17, 2013, by the former members of the People's Party and its public presentation at a press conference in Madrid on January 16, 2014. Chapter 3 is devoted to the portrayal of the political leadership of the Party with an emphasis on its leader Santiago Abascal Conde. Born in Bilbao in 1976 into a family of prominent politicians, Santiago Abascal followed in his father's and grandfather's footsteps and joined the People's Party, then in opposition. Because of the political work, namely their staunch position against the separation of the Basque Country and Catalonia from Spain, the family was threatened by the terrorist group ETA. The feeling of an imminent threat might account for another vein of Abascal's political aspirations – the right to defensive gun use and ownership for the Spaniards. In this part of the book, Abascal is depicted as ultra-right and xenophobic, though Abascal denies such allegations. Chapter 4 analyses the reasons for the split in the People's Party that gave rise to the Vox party. The intraparty struggle revolved around Basque separatism, terrorism, and taxation issues. Further on the authors investigate the ideology of right-wing populism in Spain and explain the reasons for its wide support, the economic policy of neoliberalism, similar to Franco's one, and tax cuts for large businesses among them. The book is based on Abascal's public speeches and taps into the works of prominent political scientists.

Информация об авторе

Наталья Евгеньевна Аникеева — доктор исторических наук, профессор кафедры Истории и политики стран Европы и Америки МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Natalia E. Anikeeva — Doctor of Sciences (History), Professor of the Department of History and Politics of European and American Countries, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

ТРЕТЬИ СКВОРЦОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

Нина Дмитриевна Афанасьева

МГИМО МИД России, Москва, Россия

afan-nina@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-9462-7706>



17 декабря 2021 г. в палатах Архиерейского дома в Суздальском Кремле на Международной научно-практической конференции МГИМО МИД

России «Правильно ли мы говорим по-русски? Динамика языковых норм» встретились лингвисты, преподаватели русского и иностранных языков, журналисты, экономисты — все те, кто неравнодушен к судьбе русского языка, его сохранению и развитию. Конференция посвящена памяти выдающегося российского лингвиста и лексикографа, доктора филологических наук, профессора Льва Ивановича Скворцова, автора многих книг по культуре русской речи и словарей.

«Тема Третьих Скворцовских чтений — «Правильно ли мы говорим по-русски? Динамика языковых норм» — выбрана нами не случайно, — отметил во вступительном слове инициатор и организатор, бессменный ведущий этих конференций декан факультета Международной журналистики МГИМО МИД России, сын Льва Ивановича Скворцова Ярослав Скворцов. — Одноимённая книга отца «Правильно ли мы говорим по-русски?» увидела свет 40 лет назад. Вместе с тем многие уязвимые

места, болевые точки нашего языка, о которых говорится в книге, никуда не делись. Судите сами: современный этап развития русского литературного языка характеризуется широким притоком научно-терминологической лексики и фразеологии, иноязычными заимствованиями разных типов, дальнейшим усвоением литературным языком социально ограниченного или диалектного по своему происхождению речевого материала; стилистическим перемещениями и сдвигами, связанными с развитием средств массовой информации. Разве это не про сегодняшний день сказано?»

Обсудить эти проблемы в Суздаль приехали ведущие специалисты из разных вузов Москвы, Санкт-Петербурга, Владимира, Новгорода, Красноярска. Разнообразными и разноплановыми были темы докладов: «Медийный вариант языка: от узуса к норме» (Клушина Н.И., д.ф.н., профессор МГУ), «Речь блогеров на YouTube» (Быкова Е.В., д.ф.н., профессор СПбГУ), «Концепт «грамотность» в интернет-фольклоре» (Слышкин Г.Г., д.ф.н., профессор Российского университета транспорта), «К вопросу об актуальных тенденциях развития внутривузовских студенческих жаргонизмов» (Петухов Д.В., к.э.н., доцент РАНХиГС), «Словарь делового сленга — 2004 и сейчас»

© Афанасьева Н.Д., 2022

(Погребняк Е.В., к.э.н., декан факультета финансовой экономики МГИМО) и многие другие. Обсуждались и вопросы культуры речи, и изменения в современном русском языке, и приёмы и методы обучения русскому языку, и язык современных медиа. В Третьих Скворцовских чтениях традиционно приняли участие преподаватели МГИМО: кафедры международной журналистики, русского языка, кафедра медийной политики и связей с общественностью и др.

Почётным гостем чтений стал профессор МГИМО, главный редактор журнала «Концепт: философия, религия, культура», заведующий кафедрой Мировой литературы и культуры, на которой 20 лет проработал Л.И. Скворцов, автор и ведущий телевизионной гуманитарной олимпиады школьников «Умницы и умники» Ю.П. Вяземский. «Скворцов был великим защитником русского языка, его охранником. Лев Иванович преподавал на моей кафедре, вёл авторский курс «Культура речи», — сказал Юрий Вяземский. — «Скворцовские чтения — очень важное мероприятие. Мы должны защитить наш язык, ведь великое информационное варварство надвигается на нашу речь. Всем хочу посоветовать — надо чаще приезжать в Суздаль, вдохнов-

ляться красотой русской природы. Для того, чтобы её описать, нужен хороший русский язык».

«Это очень правильно, что конференция прошла в самом эпицентре «русскости» — Суздале. Ведь именно здесь возникло русское государство, здесь возникла русская народность... И где, как не в Суздале, обсуждать проблемы русского языка», — сказал генеральный директор Владимиро-Суздальского музея-заповедника С.Е. Рыбаков. — «Проблема сохранения чистоты языка очень актуальна. Уверен, сегодняшние выступления найдут своё применение на практике и станут хорошим подспорьем для студентов».

Закончился этот день — настоящий праздник Русского Языка. Выйдя из Кремля в вечернюю суздальскую синеву, пройдя по заснеженной дорожке центральной улицы до здания районной библиотеки и постояв у мемориальной доски Льва Ивановича Скворцова, можно было почувствовать, что даже в новых реалиях изменяющегося мира его труд остается актуальным и надёжным. Во многом потому, что его автор никогда не относился к норме как к постоянной величине, а рассматривал её как динамичное явление — а, значит, это знание устареть не сможет.

THE THIRD SKVORTSOV READINGS

Nina D. Afanasyeva

MGIMO University, Moscow, Russia

afan-nina@yandex.ru

<http://orcid.org/0000-0002-9462-7706>

Abstract. On December 17, 2021, MGIMO University held the International Scientific Conference dedicated to the memory of Lev Ivanovich Skvortsov, outstanding linguist, lexicographer, Doctor of Philology, professor, author of many dictionaries and books on the culture of Russian spoken language. In the opening speech, his son Yaroslav Skvortsov, the Dean of the Faculty of International Journalism of MGIMO University, organizer and the permanent host of the Readings noted that the topic *Do we speak Russian Correctly? Dynamics of Language Norms* is also the title of Lev I. Skvortsov's book, published 40 years ago and still topical. The Russian language still faces an influx of borrowed words, idioms and is prone to stylistic transformations induced by the media. Linguists, language teachers, journalists, and economists — all those interested in the conservation and development of

the Russian language — came to the Suzdal Kremlin to discuss the current trends in language use and language teaching. The participants presented their ideas and research on various topics: *Media variant of the language: from the usage to the norm* (N. I. Klushina), *Speech of YouTubers* (E. V. Bykova), *The concept of literacy in the Internet folklore* (G. G. Slyshkin), *Business slang in 2004 and today* (Pogrebn-yak E. V.) and others. By tradition, many departments of MGIMO University were presented at the conference. Editor-in-Chief of the Journal *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, MGIMO Professor, Head of the Department of World Literature and Culture, writer Yury Pavlovich Simonov (Viazemsky) delivered a guest of honor speech. He remembered the deeds and ideals of Lev Ivanovich and urged everybody to find inspiration in the beauty of Russian nature that can only be described in the beautiful Russian language. This idea resonated with the director of Vladimir-Suzdal Reserve Museum S. E. Rybakov: Suzdal is the center of *Russianness* and is the right place to discuss its language. In the changing world, L. I. Skvortsov's work reminds us of the importance of inspecting and rethinking norms that are to be adequate rather than rigid.

Информация об авторе

Нина Дмитриевна Афанасьева — кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой русского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Nina D. Afanasyeva — Ph.D (Pedagogy), Docent, Head of the Russian Language Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

БИ-, ПОЛИ- И ТРАНСЛИНГВИЗМ КАК ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Дианина Светлана Юрьевна

МГИМО МИД России, Москва, Россия
s.dianina@my.mgimo.ru

<http://orcid.org/0000-0002-8407-7640>



3-4 декабря 2021 г. в Российском университете дружбы народов на факультете гуманитарных и социальных наук состоялась VII Международная конференция «Би-, поли-, транслингвизм и языковое образование», которая была организована кафедрой русского языка и межкультурной коммуникации РУДН, и в которой приняли участие исследователи российских и зарубежных университетов. Соорганизаторами конференции выступили факультет филологии и мировых языков Казахского национального университета им. аль-Фараби, Алматы, Казахстан и факультет английского языка Техасского университета в Сан-Антонио, США. Эта конференция — уникальный научно-практический проект по русско-инофонному художественному и массовому билингвизму на постсоветском пространстве, поддерживаемый Международной ассоциацией преподавателей русского языка и литературы (МАПРЯЛ).

На открытии конференции с приветственным словом выступили А.В. Должикова, директор Института русского языка,

вице-президент Российского общества преподавателей русского языка и литературы (РОПРЯЛ); Н.С. Трухановская, директор Департамента координации деятельности образовательных организаций Министерства науки и высшего образования РФ; Стивен Келлман, профессор Департамента англистики Университета Техаса в Сан-Антонио; Э.Д. Сулейменова, президент Казахской ассоциации преподавателей русского языка и литературы (КАПРЯЛ); Л.Г. Баласанян, президент Армянской ассоциации учителей русского языка и литературы и др.

Пленарные доклады были посвящены языковым проблемам и перспективам развития кросскультурности, эволюции институционального дискурса о языках и её влиянии на образовательную языковую политику, коммуникации народов РФ через перевод, образу мира у разных народов, русско-инонациональному билингвизму. Тематика секционных заседаний включила широкий круг проблем: «История, теория и практика языковых контактов и билингвизма. Языковая ситуация и языковая политика»; «Перевод как результат взаимодействия языков и культур коренных народов РФ, постсоветского и даль-

него зарубежья»; «Индивидуальный — творческий би-, транслингвизм (художественный / литературный)»; «Актуальные вопросы теории и методики преподавания языка и литературы. Лингвистическое образование. Лингводидактика. Проблемные зоны методики преподавания». Поискам системного подхода к преподаванию русского языка как родного, неродного, иностранного и литературы было посвящено заседание круглого стола «Трансфер знаний: делимся, учимся, обсуждаем, формулируем новые смыслы».

Участники конференции обменялись опытом в области взаимодействия национальных языков и культур с русским языком и культурой, о значении диалога культур в образовании. Инициаторами и бессменными организаторами этой ежегодной конференции являются профессор кафедры русского языка и межкультурной коммуникации факультета гуманитарных и социальных наук РУДН У.М. Бахтикиреева и заведующий кафедрой русского языка и межкультурной коммуникации профессор В.П. Синячкин. Как и в процессе работы

предыдущих конференций, значительное внимание уделялось теоретическим вопросам билингвизма, изучению и описанию его особенностей. Большое значение для специалистов имеет организация такой дискуссионной площадки, где существует возможность обменяться научными теориями и гипотезами, новаторскими идеями и практиками, разработанными в различных контекстах билингвального образования, где расширяются и укрепляются профессиональные связи, обсуждаются новые теории и практические методы обучения билингвов.

Доклады, сообщения, дискуссии на VII Международной конференции «Би-, поли-, транслингвизм и языковое образование» открывают обширное поле дальнейшей работы, помогают понять, что многие проблемы билингвизма можно переосмысливать, решая их по-новому. Возможно поэтому решение продолжать работу над научно-практическим проектом, посвящённым изучению би-, поли-, транслингвизма и лингвистического образования, было принято единогласно.

BILINGUALISM, MULTILINGUALISM AND TRANSLINGUALISM AS PROBLEMS OF MODERN CULTURE

Svetlana Y. Dianina

MGIMO University, Moscow, Russia
s.dianina@my.mgimo.ru

<http://orcid.org/0000-0002-8407-7640>

Abstract. On December 3–4, the Faculty of Humanities and Social Sciences of the People's Friendship University of Russia (RUDN University), in cooperation with Al-Farabi Kazakh National University and the University of Texas at San Antonio, held the 7th International Conference *Bilingualism, Multilingualism, Translingualism and Language Education*. This unique research and practice project on bilingualism in post-Soviet countries takes place under the guidance of the International Association of Teachers of Russian Language and Literature (IATRL). The initiators and hosts of the Conference are professors of the RUDN University U. M. Bakhtikireeva and V. P. Sinyachkin. The Conference opened with the speeches of A. V. Dolzhikova (Institute of Russian Language, RUDN University), N. S. Trukhanovskaya (Ministry of Science and Higher Education), S. Kellman (University of Texas), E. D. Suleimenova (Kazakhstanian ATRLL), L. G. Balasanian (Armenian ATRLL). Plenary papers con-

cerned the issues of language crosscultural development, bilingualism, translation in intercultural communication. One of the key topics was the transformation of the institutional language discourse and its impact on education policy. Thematic sessions elaborated on these problems and covered the history and reality of group and individual bilingualism, theory and practice of language teaching and translation. Participants of the *Knowledge Transfer* workshop discussed possibilities of a systemic approach to teaching Russian for native and non-native speakers. Researchers and language teachers had a great opportunity to share their academic and practical expertise on language education and intercultural communication. In line with the previous conferences, theoretical issues of bilingualism, the study and description of its features attracted considerable attention. The Conference attracted specialists in numerous fields and served as a venue for cooperation: bilingualism today needs further discussion and searching for new answers to the long-standing questions.

Информация об авторе

Светлана Юрьевна Дианина — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры языков стран Северной Европы и Балтии МГИМО МИД России (Россия)

Information about the author

Svetlana Y. Dianina — PhD (Philosophy), Senior Lecturer, The Department of North European and Baltic languages, MGIMO University (Russia)

ТРЕВОГА ФРАНЦУЗСКОГО НАУЧНОГО И ПЕДАГОГИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА: ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОГО СИМПОЗИУМА

Николай Витальевич Литвак

МГИМО МИД России, Москва, Россия

jourfr@mail.ru

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-1621-0005>



7–8 января 2022 г. в Сорбонне состоялся Международный симпозиум «После деконструкции: реконструировать науку и культуру», организованный Философским колледжем (Collège de Philosophie) при поддержке Комитета светской Республики (Comité Laïcité République) — ассоциациями, объединяющими французских учёных и интеллектуалов, ведущих исследования по самым злободневным проблемам. Важность мероприятия подчеркнута уровнем его участников — симпозиум открыл Министр национального образования, молодёжи и спорта Ж.-М. Бланке. Также символично место его проведения — расположенный в самом центре Парижа (и один из самых торжественных в Сорбонне) Зал имени Луи Лиара (Salle Louis Liard), в котором проходят публичные защиты докторских диссертаций и важные церемонии, вручаются дипломы, дающие право руководить исследовательскими проектами и т.д. Поскольку этот исторический амфитеатр вмещает только 220 че-

ловек, остальные — ещё более четырёхсот участников — присутствовали дистанционно, и дело тут не только в ограничениях, связанных с пандемией. Среди зарубежных докладчиков обращали на себя внимание преподаватели университетов США, Канады и Великобритании, в том числе из Принстона и Кембриджа, однако тон конференции задавали французские философы. С конкретными, в том числе личными, примерами выступили представители самых разных профессий, причём не только учёные и преподаватели политологии, социологии, литературы, истории, биологии, математики (!), но также юристы, экономисты, музыковеды, художники, лингвисты, литераторы и др. В рамках трёх сессий («Генеалогия деконструкции», «Соблазн руин или тупики интерсекциональности», «На пути к реконструкции: текущие проекты и общие горизонты») прошли двенадцать тематических круглых столов. Лейтмотивом симпозиума стала тревога французского научного и педагогического сообщества относительно расширяющейся политизации науки и образования, уже видимые пагубные результаты которой

заставляют организоваться для принятия ответных мер. «Деколониальное мышление», также называемое «пробуждением» («woke»), «культурой отмены» или «культурой исключения» («cancel culture»), были определены как вызов для образования, мира и науки. Их продвижение заканчивается навязыванием концепции тотального «угнетения» в качестве исключительной позиции для анализа реальности и, возможно, «отменой» всего западного цивилизационного наследия, приговоренного теперь к позорному столбу. Темы некоторых круглых столов имели весьма пессимистический, если не трагический оттенок. Так, на круглом столе «Ислам в университете: можно ли ещё говорить об этом?» была показана фальсификация «новыми идеологами» научного подхода к изучению ислама, который на самом деле исследуется очень дифференцированно и никоим образом не представляет собой «исламофобии». Круглый стол «Спасите Белоснежку! Тотемы и табу культуры отмены» был посвящён характерному примеру — созданию «проблемы» из показа студией Диснея пробуждения заколдованной бедняжки из классической сказки посредством «нежелательного поцелуя» (*baiser non consenti*), то есть осуществлённого «без взаимного согласия» спящей (!) принцессы. Специальные группы проблем были обсуждены на круглых столах «Институциональные проблемы: политика, право, секуляризм»,

«Эпистемологические проблемы в эпоху постправды», «Образовательные проблемы: переосмысление передачи (знаний)». Выступающие отмечали: прикрываясь лженаучной риторикой, воук-активисты зачастую невежественны и фактически призывают к невежеству, способствуя амнезии исторического наследия нашей цивилизации. В качестве встречных мер предлагалось публиковать критическую научную статью в ответ на каждый псевдонаучный материал по этой проблематике, хотя это и отнимает время и силы от науки; защищать своих коллег, которые всё чаще подвергаются преследованиям в университетах (в основном со стороны студентов-активистов, но всё чаще и администрации, идущей у них на поводу); бороться за передачу новым поколениям знаний, культуры и языка (который тоже деконструируется). Интересно отметить, что и Россия присутствовала в дискурсе этого симпозиума, — к сожалению в основном в качестве отрицательных примеров. Для характеристики тех или иных явлений докладчики обращались к пассажирам о «формализме в музыке», «мелкобуржасном сознании», неоднократно упоминалась «лысенковщина». Очевидно, что проблематика «новой этики» всё-таки выходит за рамки отечественного научного дискурса: темы, которые охватывает очередной аксиологический поворот, не получается игнорировать не только на практике, но и в теории.

THE FRENCH SCIENTIFIC AND PEDAGOGIC COMMUNITY ALARMED: REVIEW OF THE INTERNATIONAL SYMPOSIUM

Nikolay V. Litvak

MGIMO University, Moscow, Russia
jourfr@mail.ru

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0003-1621-0005>

Abstract. On January 7–8, 2022, an event *Après la déconstruction. Reconstruire les sciences et la culture (After the Deconstruction. Reconstruction of Sciences and the Culture)* organized by the College of Philosophy, the Observatory of decolonialism, and the Committee Laïcité République, took place at the Sorbonne. The colloquium brought together prominent figures from around the world in the heart of Paris, in the historical Salle Louis Liard of Sorbonne University in which PhD theses are defended. Due to the constrictions of the venue — hence the COVID-19 restrictions — apart from 220 delegates to the symposium, more than 400 participants took part via the Internet. Minister of National Education Jean-Michel Blanquer delivered the opening speech. Speakers from France and the best universities of the USA, Canada, and Great Britain took part in three sessions and twelve thematic panels. Researchers, political scientists, sociologists, historians, economists, artists, and representatives of many other professions, mathematicians included, followed the lead of French philosophers present at the conference. The keynote of the symposium was the concern about the increasing politicization of science and education and the need to respond to its threats. The convention regarded the so-called *woke* ideology, or decolonization thinking, and *cancel culture* as the main threats to the world, science, and education, since this ideology may result in *the cancellation* of the very Western civilization. The participants discussed, darkly, pseudo-scientific approaches to the study of Islam, new taboos in mass culture, post-truth in the media, and knowledge transfer in educational training today. It was suggested that every fake or pseudoscientific paper should be countered with a scientific one, academics should back their peers confronted by student activists and university administration, resist deconstruction by transmitting knowledge and language to younger generations. The new axiological turn calls for facing the new ethics not only in everyday encounters but within the scientific discourse as well.

Информация об авторе

Николай Витальевич Литвак — доктор социологических наук, профессор кафедры философии им. А.Ф. Шишкина МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Nikolay V. Litvak — Doctor of Sociology, Professor at the A. F. Shishkin Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)