

Концепт:

философия, религия, культура

Том 7, № 3 2023

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 and 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:

- 5.7.9 — Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.7.8 — Философская антропология, философия культуры (философские науки)
- 5.10.1 — Теория и история культуры, искусства (культурология, 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 __.09.2023
Тираж 500 экз. Объём 14,04 п.л.
Заказ 1131

Префикс DOI: 10.24833

Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

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

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

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

Issued 4 times a year

ISSN (Print) 2541-8831

ISSN (Online) 2619-0540

DOI: 10.42833

<https://concept.mgimo.ru>

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

We pursue the following goals:

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

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

Subject Area and Subject Categories

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

Geographical Scope

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

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue	6
--	---

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

THEME OF THE ISSUE: TEMPORALITY OF THE HISTORICAL

Ovchinnikov V. M. Representation of Historical Events and Realities in the Space of Virtualized Global Strategy Game Universes	7
---	---

Cai Y., Fomina M. N. Philosophy of Culture on the Philosophy of Modern Education in China	26
--	----

RELIGIOUS STUDIES

Ezhova O. F. Representation of Christmas Praises of Russian Lipovans of Romania on the Internet	39
--	----

Khatagova I. U. The Role of the Catholic Church in the 1994 Genocide in Rwanda	52
---	----

CULTUROLOGY

Solovyov A. V. Hero's Journey in Korean Confucian Historiography: Biographies of Kim Yusin and Kungye in the Context of J. Campbell's Monomyth	67
---	----

INTERCULTURAL COMMUNICATION

THEME OF THE ISSUE: CROSS-NATIONAL PERCEPTIONS IN CULTURAL STUDIES

Senina E. V., Poliakova K. A. Cultural-Perceptions of Russia and Russians in China Today	90
---	----

Romanin E. V. Hic Sunt Dracones: <i>Foreign</i> Space in the English and Russian Worldview as Reflected by the Pejorative Toponymy of the English and Russian Languages	104
--	-----

CULTURE & ART

Mishchenko I. E. Genre and Thematic Features of Displaying Military Culture in Russian Literature and Cinema of the Early 21st Century	124
---	-----

BOOK REVIEWS

Konstantinova N. S. Ages, Stories, Styles	137
--	-----

Laletin Y. P. Useful and Necessary Book about Outstanding Personalities from Afghan History and Culture	142
--	-----

SCIENTIFIC LIFE

Kozyrev A. P. Vladimir Solovyov: The Philosophy of the Last Classic. Lecture	146
---	-----

Содержание

Симонов Ю.П. МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер	6
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ	
<i>ФИЛОСОФИЯ</i>	
Овчинников В.М. Репрезентация исторических событий и реалий в пространстве виртуализированных игровых вселенных глобальных стратегий	7
Цай Ю., Фомина М.Н. Философия культуры о философии современного китайского образования	26
<i>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</i>	
Ежова О.Ф. Репрезентация Рождественских славлений русских липован Румынии в сети Интернет	39
Хатагова И.Ю. Роль католической церкви в геноциде 1994 г. в Руанде	52
<i>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</i>	
Соловьёв А.В. «Путешествие героя» в корейской конфуцианской историографии: биографии Ким Юсина и Кунъе в контексте мономифа Дж. Кэмпбелла	67
<i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ</i>	
<i>ТЕМА НОМЕРА: ОБРАЗЫ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КУЛЬТУРЫ</i>	
Сенина Е.В., Полякова К.А. Образ восприятия России и русских в современном Китае	90
Романин Е.В. Нис Sunt Dracones: «Чужое» пространство в английской и русской картине мира в зеркале пейоративной топонимии английского и русского языков	104
<i>КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО</i>	
Мищенко И.Е. Жанрово-тематические особенности изображения военной культуры в российской литературе и кинематографе начала XXI в.	124
РЕЦЕНЗИИ	
Константинова Н.К. Эпохи, сюжеты, стили	137
Лалетин Ю.П. Полезная и нужная книга о выдающихся личностях из истории и культуры афганцев	142
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Козырев А.П. Владимир Соловьёв: философия последнего классика. Лекция	146

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: 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9. Philosophy of religion, religious studies; 5.10.1. Theory and history of culture, art. 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 14,04 p.l. Order 1131 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)
Lioudmila G. Vedenina – Doctor of Philology, Professor, MGIMO University (Russia)
Thomas J. Garza – Doctor of Philosophy, Professor, University of Texas (USA)
Irina Deretić – Doctor of Philosophy, Professor, University of Belgrade (Serbia)
Konstantin M. Dolgov – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy RAS (Russia)
Sergey B. Zelenev – PhD (Economics), Professor, Special Representative of International Council on Social Welfare (ICSW) to the United Nations in New York (USA)
Alexander V. Kamenets – Doctor of Cultural Studies, Professor, Russian State Sociological University (Russia)
Irina G. Kargina – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University (Russia)
Janet Clare – PhD (Philology), Professor, University of Hull (UK)
Lidia I. Kirsanova – Doctor of Philosophy, Professor, Far Eastern Federal University (Russia)
Alina A. Koroleva – PhD (Cultural Studies), MGIMO University (Russia)
Sergey D. Lebedev – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)
Marcos Pablo Moloeznik – PhD (Law), Professor, University of Guadalajara (Mexico)
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 – PhD (Cultural Studies), 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 – PhD (Philosophy), 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 «Политс. Политические исследования» (Россия)
Алексей Викторович Шестопал – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Сергеевич Глаголев – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Татьяна Михайловна Гуревич – д. культурологии, к. филол. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович 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.филол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Томас Х. Гарза – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)
Ирина Деретич – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)
Константин Михайлович Долгов – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Сергей Борисович Зеленев – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)
Александр Владленович Каменец – д.культурологии, профессор, РГСУ (Россия)
Ирина Георгиевна Каргина – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Джанэт Клэр – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)
Лидия Игнатьевна Кирсанова – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)
Алина Алексеевна Королева – к.культурологии, МГИМО МИД России (Россия)
Сергей Дмитриевич Лебедев – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)
Маркус Пабло Молоежчик – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)
Елена Александровна Островская – д.социол.н., профессор, СПбГУ (Россия)
Адриан Пабст – PhD (политические науки и философия религии), профессор, Кентский университет (Великобритания)
Андрей Алексеевич Романчук – к.культурологии, н.с. Института культурного наследия (Республика Молдова)
Юрий Павлович Симонов (Вяземский) – к.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Маргарита Вениаминовна Силантьева – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Санами 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 – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия) Владимир Иванович Коннов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия) Надежда Юрьевна Ярыгина – МГИМО МИД России (Россия) Дмитрий Евгеньевич Волков – МГИМО МИД России (Россия)
Дизайн и верстка:	Андрей Витальевич Заборников – МГИМО МИД России (Россия)
Администратор сайта:	

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

Образы взаимного восприятия — одна из ключевых тем для исследований культуры: вопрос «правильно ли меня поняли?» составляет условие самой возможности договориться. Взаимопонимание (как и взаимное непонимание) — важная часть культуры общения; а человек, как известно, существо общественное. Тема текущего номера привлекательна ещё и потому, что энергично включает в область научной дискуссии и «западные», и «незападные» кейсы. Так, статья **Екатерины Сениной** и **Ксении Поляковой** «Образ восприятия России и русских в современном Китае» пытается увидеть «северного соседа» глазами «не-среднестатистического» китайца. В свою очередь, **Евгений Романин** («*Nis Sunt Dracones: “Чужое” пространство в английской и русской картине мира в зеркале пейоративной топонимии английского и русского языков*») включается в обсуждение формы и содержания негативных стереотипов, формируемых определёнными языковыми средствами. С обсуждением стереотипов как упрощённых образов реальности, создаваемых в том числе в учебных и научных контекстах, связаны и другие работы текущего номера, причём философская рубрика приобрела на этот раз явный педагогический уклон: **Владимир Овчинников** («Репрезентация исторических событий и реалий в пространстве виртуализированных игровых вселенных глобальных стратегий») анализирует включение в современный образовательный процесс игровых методов обучения, основанных на философских теориях *исторического* и *виртуального*; **Юнхун Цай** и **Марина Фомина** («Философия культуры о философии современного китайского образования») концептуализируют рефлексию проблематики *диалога* как метода познания и обучения в национальной системе образования КНР. Далее

от синхронных подходов авторы переходят к диахронным. Именно в этой призме **Оксана Ежова** («Репрезентация Рождественских славлений русских липован Румынии в сети Интернет») и **Илона Хатагова** («Роль католической церкви в геноциде 1994 г. в Руанде») работают с темой меньшинств; а историко-культурное погружение **Александра Соловьёва** («Путешествие героя» в корейской конфуцианской историографии: биографии Ким Юсина и Кунъе в контексте мономифа Дж. Кэмпбелла) переносит исследователя, вооружённого современной оптикой, в иную эпоху, мораль и риски которой неизменно притягивают тех, кто хотел бы понять основания актуальных изводов «традиционных ценностей». Раздел «Культура и искусство» на этот раз представляет статья **Игоря Мищенко** «Жанрово-тематические особенности изображения военной культуры в российской литературе и кинематографе начала XXI в.», расширяющая наши представления о том, какую часть жизни культуры занимает тема противостояния «чужому» на фоне макро- и микро-социальных процессов. Наконец, виртуальные путешествия в Испанию и Афганистан, подаренные читателю рецензиями на вышедшие недавно книги (**Наталья Константинова**, «Эпохи, сюжеты, стили», и **Юрий Лалетин**, «Полезная и нужная книга о выдающихся личностях из истории и культуры афганцев»), а также виртуальное посещение России конца XIX в., ставшее возможным благодаря публикации **Алексея Козырева** «Владимир Соловьёв: философия последнего классика. Лекция», переносят нас в те самые «неведомые дали», — которые, открывая новые исследовательские горизонты, важны не только для корректировки взаимных интерпретаций, но и для понимания самих себя.

Юрий Симонов (Вяземский)



РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ И РЕАЛИЙ В ПРОСТРАНСТВЕ ВИРТУАЛИЗИРОВАННЫХ ИГРОВЫХ ВСЕЛЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ СТРАТЕГИЙ

Владимир Михайлович Овчинников

Военная академия войсковой противовоздушной обороны Вооружённых Сил РФ им. Маршала Советского
Союза А.М. Василевского, Смоленск, Россия
Benkey1985@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0003-0008-100X>



Аннотация. В статье исследованы возможности применения «аудиовизуализированного» текста, каковым, по мнению автора, является феномен компьютерной игры (в частности, такого жанра, как глобальная стратегия) для репрезентации исторического процесса в форме его симуляции. Цель данной статьи — установить возможности и границы демонстрации элементов мир-системного анализа в пространстве игровой вселенной глобальных исторических стратегий. Для достижения этой цели поставлен ряд задач: 1) проанализировать ключевые аспекты виртуализированной игровой симуляции в форме глобальной стратегии; 2) систематизировать положения об особенностях сочетания научного и субъективного факторов в ходе игровой симуляции; 3) выявить влияние культурного фактора на построение виртуальных миров соответствующих игр; 4) с точки зрения полученных обобщений о характере игровой симуляции рассмотреть ряд конкретных игровых кейсов. Методологической основой исследования является историко-генетический метод, а также дискурс-анализ, подразумевающий выявление социокультурной специфики игровых симуляций на основе уточнения системы заданных ими ценностных векторов и практик их функционирования как в самом игровом обществе, так и в сообществе игроков на основе аксиологического и антропологического подходов. Новизна исследования состоит в установлении специфики вариативного моделирования на примере игровых вселенных Civilization, Crusader Kings, Europa Universalis и др. В результате проведённого анализа с точки зрения философии культуры уточнены возможности и границы реконструкции исторической реальности средствами глобальных игровых стратегий; проанализированы игровые механики, выражающие и формирующие субъективные особенности создателей игры, её персонажей и игроков; исследованы некоторые аспекты построения «культурного ландшафта» игровой вселенной «глобальных симуляций». В свете полученных

данных обоснован тезис, согласно которому такой игровой жанр, как глобальная стратегия, — не только виртуализированное развлечение, востребованное в условиях современного культурного производства, и специфический кибертекст, но и способ погружения в исторический нарратив, транслирующий в массовое сознание элементы научной картины мира, сопряжённый с исследованием возможных последствий тех или иных действий в рамках исходного нарратива. Этот подход открывает новые возможности в практике распространения исторических знаний средствами исторического моделирования.

Ключевые слова: культурный ландшафт, глобальные стратегии, кибертекст, игровая вселенная, симуляция исторического процесса, мифологизация массового сознания, виртуальное пространство, образность

Для цитирования: Овчинников В.М. Репрезентация исторических событий и реалий в пространстве виртуализированных игровых вселенных глобальных стратегий // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 7–25. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-7-25>

Research article

REPRESENTATION OF HISTORICAL EVENTS AND REALITIES IN THE SPACE OF VIRTUALIZED GLOBAL STRATEGY GAME UNIVERSES

Vladimir M. Ovchinnikov

Military Academy of Military Air Defense of the Armed Forces of the Russian Federation named after Marshal of the Soviet Union A.M. Vasilevsky, Smolensk, Russia
Benkey1985@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0003-0008-100X>

Abstract. The article explores the possibilities and prospects of using an *audio visualized* (multimedia) text, which, according to the author, is the phenomenon of a computer game (in particular, the genre of global strategy) to represent the historical process in the form of its simulation. The study aims to identify the possibilities and limitations of demonstrating elements of world-system analysis in the space of the game universe of global historical strategies. The goals are: 1) to analyze key aspects of virtualized game simulation in the form of global strategy; 2) to systematize characteristic features of the combination of scientific and subjective factors in game simulation; 3) to identify the influence of the cultural factor on creating virtual worlds in games; 4) to conduct case-studies considering games through the prism of the theoretical framework of game simulation. The study employs the historical-genetic method and discourse analysis. Axiological and anthropological approaches are used to find sociocultural specificities of game simulations by investigating their value orientations and practices in the game and in the community of gamers. The study specifies features of variable modelling on the example of game universes of *Civilization*, *Crusader Kings*, *Europa Universalis* etc. The results of the study include the analysis of 1) history reconstruction in global game strategies from the point of view of philosophy of culture; 2) game mechanics reflecting their creators' and gamers' personal features; 3) creating cultural landscape in global simulation games. The author suggests that modern global strategies is not only a kind of virtual entertainment and cybertext, but also a means of reliving the historical narrative when mass consciousness can explore alternative history. This approach makes way for spreading historical knowledge via historical simulation.

Keywords: cultural landscape, global strategies, cybertext, game universe, simulation of the historical process, mythologization of mass consciousness, virtual space, imagery

For citation: Ovchinnikov, V. M. (2023) 'Representation of Historical Events and Realities in the Space of Virtualized Global Strategy Game Universes', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 7–25. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-7-25>

Введение

В реальных развитии информационной цивилизации базовые принципы методологии исторической науки получают новое прочтение, — в том числе, в контексте развития феномена виртуализированного «культурного ландшафта» игровых вселенных. Одним из примеров может служить активная эксплуатация достижений гуманитарного знания, в том числе в форме вольной интерпретации явлений, характеризующих течение исторического процесса в пространстве массовой культуры (концепт «глобальных стратегий»).

Следствием подобного рода инструментализации становится формирование новой образности, отталкивающейся от принципа научности и в то же время являющейся фактором её популяризации в условиях глобальной «мифологизации массового сознания» на фоне информационной революции. Здесь практика структуризации, на которой и основывается историческое знание, получает собственную визуализацию и превращается в особый инструмент интеграции постулатов наследия Клио в систему современного «культурного производства».

Компьютерная игра как феномен культуры может восприниматься как синтез нарративной, драматической и динамической составляющей, что формируют своеобразный конструктор, в основе которой лежит тезис о рассмотрении игрового контента как формы визуализированного интерактивного повествования. Применима сюда и такая формулировка, как «ре-медиатизированное кино» [Aarseth, 1997]. Подобная позиция демонстрирует линейность в понимании развития динамических искусств. Она одновременно актуа-

лизирует и инструментализирует приёмы мистического лицедейства, описанного Проппом; классической драмы, характеризующейся Аристотелем; ренессансного дель арте; элементы барочной традиции и постулаты классицизма и романтизма. Столь разные жанры драматического искусства собраны в пространстве массовой культуры воедино и находят выражение, в том числе, в феномене «игровой вселенной». Этот феномен функционирует на основе антиномии взаимодействия несочетаемого, открывает грани антимира, тающего в игровом визуализированном действе. Доминирующим элементом описываемой системы является динамический компонент («игровая ситуация»).

Описание фундаментальных методологических сдвигов при формировании базовых принципов анализа феномена «виртуального» (в форме игрового действия) на основе манипуляции категориями пространства и времени, причинности и функциональных отношений объектов разработали такие известные исследователи, как Э. Аарсет [Aarseth, 1997], Р. Кайуа [Кайуа, 2007], У. Мотт [Motte, 1995] и Д. Парлетт [Parlett, 1999] и др.

Фактически визуализированная историческая симуляция (а именно в таком качестве может предстать перед нами компьютерная игра) может быть интерпретирована в качестве особой формы аргументации, демонстрирующей целесообразность того или иного исторического события и обеспечивающей его локализацию в определённых рамках посредством формирования особых игровых нарративов. Эти нарративы визуализируют феномен исторического процесса через реконструкцию системы образов, близкой по своим характеристикам к феномену «культурного ландшафта» [Chapman, 2013a].

При этом доминирование *субъективизма* (подразумевает идентификацию протагониста в рамках тех «исторических реалий», которые реконструирует игра, локализуется определённой ролью или же ролевым набором) или *объективизма* (базируется на принятии решений, формирующих смыслы, формы и парадигмы течения исторического процесса, нивелируя эффекты влияния на него основных констант цивилизационного развития) основано на применении различных форм и инструментария демонстрации пространства и времени [Urrichio, 2005: 330]. Тем самым актуализируется возможность выделения двух уровней «симуляции» — микроисторический и макроисторический, обладающих различными нарративными доминантами и оригинальным инструментарием репрезентации пространства и времени [Voorhees, 2009; Chapman, 2013b; Wainwright, 2014].

Можно предположить, что именно концепт «глобальных стратегий» обеспечивает в наибольшей степени реализацию принципа, согласно которому, по мнению Т. Фридмана, различные формы «кибертекста» в пространстве игры могут нести в себе определённые «идеологические конструкты» [Friedman, 1999], ведущие к успешному выполнению разнообразных задач, становясь тем самым аргументацией виртуализированной исторической симуляции, сопряжённой, в свою очередь, с оперированием игроками различными типами коммуникации. Именно об этом пишет Я. Богост: «... эргодическое (интерактивное) прохождение и традиционный интерпретативный тип — оба способствуют удовлетворению потребности в ис-

следованиях, ведущей к удовлетворению в рамках осмысления игры. Взаимоотношения и связь между этими режимами крайне важны для понимания видеоигрового опыта» [Bogost, 2006: 14].

Существуя в рамках системы культурного производства, феномен виртуализированной игровой симуляции в форме глобальной стратегии вынужден балансировать между стремлением объективно представить исторические реалии определённого периода, и стремлением разработчиков игровых проектов соотнести интерпретации смыслов и пространственно-временных категорий субъектов, входящих в пространство игровой вселенной [Gish, 2010: 177]. При этом наблюдается высокая степень вариативности и эмерджентизм¹ (что не исключает введение в игровой процесс разнообразных комплексов аксиоматических доминант).

Проблема аргументации: как возможна репрезентация исторического?

Стоит обратить внимание на проблему аргументации применительно репрезентации исторического процесса. Пользователь, взаимодействуя с игровой вселенной, локализует её пространственные и временные характеристики и формирует собственную систему форм и смыслов, порождающих особую систему аргументации, объясняющую целесообразность тех или иных происходящих событий. Это соответствует тезису, выдвигаемому Я. Богостом, где игровое пространство представлено в качестве «системы индивидуализированных (или субъективированных) процедурных принципов (механик),

1 Категория «эмерджентности» или же «эмерджентных свойств» в данном случае восходит к анализу социальных систем Т. Парсонсом. Теория Парсонса включая в себя три основополагающих тезиса:

1. Социальные системы обладают структурой, которая возникает (emerges) в процессе социального взаимодействия;
2. Эмерджентные, то есть возникающие свойства, не могут быть сведены к биологическим или психологическим характеристикам социальных деятелей — например, культуру невозможно объяснить, обращаясь к биологии;
3. Смысл социального действия нельзя понять в отрыве от общего контекста социальной системы, в рамках которой оно происходит.

В рамках символического интеракционизма возникновение (emergence) рассматривается как результат сочетания различных элементов тела, разума, самости и общества, синтезируемых в новую форму. Таким образом, все социальные объекты обладают эмерджентными свойствами, которые не могут быть сведены к какому-либо одному фактору.

реализуемых посредством взаимодействия субъекта с «окружающим» его ландшафтом» [Bogost, 2007].

В рамках симулятивной модели глобальных стратегий реализация описываемых принципов обеспечивает формирование комплексного восприятия исторического процесса [Urrichio, 2005: 327–340], основанного на соотношении концепта «воображаемого» с принципами дедукции и индукции. В качестве примера соответствующего синтеза может быть рассмотрена репрезентация «золотого века» в развитии Голландии в рамках такого игрового проекта, как *Euroa Universalis IV*. В упомянутой игровой вселенной демонстрируется *прямая зависимость между высокими темпами роста Республики Соединённых провинций и развитием института международной торговли* (в частности, сохранением монополии на транзит высоколиквидных товаров из Юго-Восточной Азии). Игрок, с одной стороны, не ограничен в возможностях формирования собственной модели управления «своим» регионом (в данном случае Голландией), однако использование «азиатских торговых маршрутов» (а именно, индонезийских²) даёт ему очевидные преимущества. Тем самым обосновывается целесообразность соответствующего шага, что представляет одну из тенденций глобального исторического развития в совершенно новом ракурсе.

В данном случае процедурная риторика предстаёт в качестве одной из форм аргументации, отражающей особенности той среды, которая отображается посредством симуляции исторического процесса. Можно согласиться с утверждением К. Шат [Schut, 2007: 213–235], подчёркивающего, что исторические глобальные стратегии зачастую строятся на принципе «линейного и структурированного» восприятия прошлого, что, однако не исключает возможности активной эксплуатации приёма вариативности. Так, описанный выше эпи-

зод основан на «условной» репрезентации (в виде процедурной генерации) или же игнорировании широкого спектра микро-исторических процессов. Можно также согласиться с утверждением Р. Нохр [Nohr, 2010]: глобальные исторические стратегии оперируют инструментарием латентного усвоения информации (как фактов, так и процессов). Можно также предположить, что коммуникация между игровой вселенной (основанной на исторической симуляции, в качестве которой выступает глобальная стратегия) и человеком строится на применении «механик модульно-редуктивного и конструктивного обучения», что соотносимо с методологией геополитики как науки [Nohr, 2010].

Применение принципов процедурной риторики выступает фактором гиперсистематизации виртуализированной репрезентации макроисторических процессов. Это делает допустимым использование систем аргументации для анализа процессов, сформированных в рамках данного приёма.

В интересующем нас случае поле глобальной исторической симуляции представляется в качестве предиктора исследования той или иной проблемы, включённой в концепт воображаемого, что является важнейшим фактором репрезентации реальности аудиально-визуализированными искусствами. Здесь кроется достоинство и в тоже время фатальный недостаток феномена процедурной риторики, формирующей собственную образность: критерии достоверности и механизм пространственно-временной локализации далеко не всегда легко соотносимы с принципами теории аргументации, интерпретационными и аналитическими возможностями исторической науки.

В пространстве игровой вселенной фактически соотносятся друг с другом возможности вариативного моделирования и реконструкции реальности, что от-

² Голландцы действительно контролировали этот регион в тот период и использовали его как своеобразный перевалочный пункт, обеспечивающий функционирование их логистических цепочек в рамках сложной системы транзитной торговли.

крывает возможность соединять постулаты «эпистемологического анархизма» (пролиферация, несоизмеримость и пр.) с принципами историзма, объективности, ретроспективного анализа и пр. Как подчеркивает К. Шат, такой парадоксальный приём позволяет рассматривать кибертекст как форму повествования, демонстрирующего особенности исторического процесса, имеющего ряд специфических форм локализации.

Обилие исторических нарративов, представляемых в пространстве виртуализированных симуляций, связано с их высокой вариативностью. Как следствие, возникает вопрос о возможности и целесообразности применения образности и логики течения глобальных процессов вне рамок игрового проекта, в поле научного анализа [Clyde, Hopkins, Wilkinson, 2012], причём на данный момент этот вопрос остается открытым. При этом несомненным достоинством феномена исторических стратегий (в первую очередь глобальных) является возможность синтеза принципов «интеграционализма» и «регионализма» [Green, 1995] в рамках репрезентации исторического процесса. Первый из них основан на рассмотрении этого явления в качестве единого конструкта, основанного на комплексе мегапроцессов, представляемых в качестве своеобразных «двигателей изменений всего человечества». Второй опирается на подходы многочисленных цивилизационных теорий и постулирует необходимость анализа локальных сообществ как самобытных социокультурных и экономико-политических феноменов [Green, 1995: 99–100], чьё взаимодействие формирует сложную систему отношений, трансформирующихся в исторической ретроспективе.

Аудиально-визуализированное пространство игровых вселенных глобальных исторических стратегий во многом формируется за счёт применения ранее указанного комплекса принципов в качестве элементов одной системы, что, по сути, и формирует концепт виртуализированного исторического моделирования, ярчайшим примером чего может служить известнейшая серия «Цивилизация» (Civilization),

которая комбинирует две ранее описанных структуры («интеграционализм» и «регионализм»). В начале «повествования» — 4000 г. до н.э. — каждое из выбираемых игроком локальных сообществ обладает унифицированными стартовыми возможностями, которые эксплуатируются с учётом специфики развиваемого региона и особенностей мироощущения «создателя» формирующейся цивилизации.

«Правила игры» игровых вселенных и проблема научной значимости результатов

Вместе с тем можно обнаружить целый ряд игровых ситуаций, которые основаны на стремлении «локализовать события», обеспечивая, таким образом, демонстрацию различного уровня развития тех или иных регионов в пространстве подчинённой определённым правилам игровой вселенной. Прослеживается ориентация на демонстрацию технологической трансформации социума и переход от одного «этапа исторического развития» к другому (условно от эпохи неолитической революции движение идёт в сторону промышленной эпохи и т.д.), в чем с одной стороны прослеживается применение разного рода допущений (например, сиюминутный переход из одной эпохи в другую), с другой же фигурирует демонстрация глобальных изменений. Соответствующая механика выступает в качестве структуры, абсолютизирующей детерминизм, безоговорочно принимаемый игроком, что в свою очередь формирует определённое видение исторического процесса.

В рамках ранее обозначенного игрового проекта (Civilization) в первую очередь репрезентируется концепт технологических революций, смена которых отчётливо прослеживается в рамках геймплея. Постепенные трансформации «социокультурной реальности» в рамках глобального исторического процесса наглядно демонстрируют тезис о его непрерывности и системности, что делает закономерным применение в различные технологические эпохи в качестве «исследовательских центров» церквей, университетов и лабораторий (при-

чём между ними ставится своеобразный знак равенства). Этот приём соотносим с утверждениями Д. Лёвентала [Lowenthal, 2015: 363] и В. Мак-Нила [Мак-Нил, 2004] о необходимости рассматривать формирование и развитие европейской цивилизации в первую очередь сквозь призму технологических трансформаций, определяющих общий прогресс «социального строительства».

Наличие вариативности в «глобальной исторической симуляции» неизбежно означает, что сохранение научной значимости результатов этого метода требует ограничить его использование определёнными рамками, — в частности, опираясь на принцип выявления причинно-следственных связей. При этом постепенная трансформация различных сфер жизни общества заранее предполагает установку, отождествляющую развитие и прогресс.

Как уже отмечалось, важным фактором позиционирования игровых вселенных является возможность манипуляции временем и пространством. Эта особенность, будучи по сути инструментом конструирования игровых вселенных, может также выступать в качестве аналитического инструмента систематизации фактов, демонстрируя неизбежность «гиперструктуризации» информации (что, по мнению таких исследователей, как Дж. Клайн, Г. Вилкинсон и Г. Хокинс [Clyde, Hopkins, Wilkinson, 2012 3–16], также серьёзно ограничивает возможности построения имитационных моделей глобальных исторических процессов). В том числе и по этой причине Цивилизация (Civilization) как игровой проект и самобытная игровая вселенная оперирует принципами всеобщности и целенаправленности исторического процесса в интерпретациях кантианства (опиравшегося на антагонизм свободы и необходимости, элементы чего можно проследить в пространстве гипертекста) [Munslow, 2012: 24].

В целом игровые механики, применяемые глобальными стратегиями (как особыми симулятивными конструкциями исторического процесса) близки к постулатам позитивизма, о чём упоминает Р.Г. Коллингвуд³, рассуждая о шаблонизации поведения индивида в социальном пространстве. Автор связывает это со стремлением индивида к удовлетворению целого комплекса демонстративных потребностей⁴, сопряжённых с культурным производством и технологической трансформацией социальной организации. Эта сторона симуляций в полной мере отражена в рассматриваемых нами игровых проектах.

Также кибертекст демонстрирует смену общей аналитической парадигмы от структуры «факты — концепция» к системе «концепция — факты», именно этот подход на данный момент актуализируется в рамках игровых вселенных, функционирующих на основе симуляции исторического процесса. В него включаются такие элементы, как: многоуровневость исторической реальности, оперирование различными формами исторического времени, сочетающиеся с принципом единства настоящего и ретроспекции, использование для анализа временных отрезков (периодов) значительной протяжённости и пр. В основе данной установки, по нашему мнению, можно проследить активное использование методологии школы Анналов, предполагающей интерпретацию исторического процесса с позиции малых явлений и процессов (микроистории). Так, в концепция Ф. Броделя исходные принципы моделирования метаистории предполагают теоретическую реконструкцию в форме выдвижения гипотез, в свете которых у определённого факта или группы фактов появляются различные варианты интерпретаций⁵. Именно такой подход в полной мере реализуется в рамках стратегических игр.

³ Collingwood R.G. The Idea of history. — Oxford: Clarendon Press, 1946. — Pp. 1–13.

⁴ Веблен Т. Теория праздного класса. — Москва: Прогресс, 1984. — С. 108.

⁵ Бродель Ф. Что такое Франция? В 2 кн. Кн.1: Пространство и история. — Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 1994. — С. 131.

Не менее существенно, что в рамках кибертекста прослеживается реализация идеи единства статики и динамики системы, континуума «прошлое — настоящее», что нивелирует значение понятия «современный мир», актуализируя вместе с тем тезис о возможности выявления и анализа категорий неизменных (точнее, изменяющихся лишь в рамках долгосрочной перспективы).

Соответственно, описываемая практика «стратегий» может претендовать на роль одного из приёмов анализа социальной реальности в духе поиска оснований всемирно-исторического процесса (на онтологическом уровне) и уточнения адекватных форм репрезентации процесса трансформации социальной организации (на гносеологическом уровне), что, по нашему мнению, также соответствует принципам, выдвигаемым Ф. Броделем⁶.

Также «глобальные стратегии» активно демонстрируют применимость теории наддисциплинарного синтеза, реализуя (в первую очередь на уровне визуализации) принцип необходимости становления «... не поделённой на отдельные дисциплины социально-исторической науки, рассматривающей человечество в перспективе эволюции исторических систем...» [Валлерстайн, 1996: 30].

В рамках характеристики глобальных исторических стратегий уместно упомянуть о таких категориях, как «история событий» и «история структур». «Структуры» в данном случае — это объективные исторические реальности, связанные с большой длительностью, позволяющие вырваться из «плена событий»; «понять историю» — значит обнаружить структурный фундамент единичных событий (изменений) в долгосрочной временной

перспективе⁷. Сходный тезис прослеживается и в концепции мир-системного анализа И. Валлерстайна в рамках которой фигурируют миры-экономики, в которые входит концепт повседневной деятельности, существующей в рамках определённой экономической, политической и социальной модели — все обозначенные элементы в той или иной степени демонстрируются в рамках глобальной симуляции исторического процесса.

Возможность его демонстрации в ретроспективе развития и видоизменения делает игровые проекты своего рода платформой актуализации и популяризации фундаментальных исторических исследований. Нельзя при этом отрицать и значительную долю условности игровых механик. Например, определяющим фактором увеличения влияния того или иного локального сообщества здесь становится духовное производство, демография связывается в основном с масштабами производства пищевых ресурсов, развитие технологий сводится к технологическим революциям, а дизайнерские решения в области визуализации и общие механики игрового процесса в основном строятся на представлении о доминирующей роли «информационных» революций в развитии цивилизаций⁸.

Непосредственно в рамках игрового процесса (геймплея) прослеживается синхронизация симуляции исторического процесса (как имитация бытийных процессов) с репрезентациями технологического развития социума (понимаемого как ключевой фактор его трансформации). Этот подход опирается на принцип взаимодействия процессов биогенеза и социогенеза, визуализируя основные положения теорий «вызова и ответа»⁹ и пассионарности¹⁰.

⁶ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.: в 3 т. Т. 3: Время мира. — Москва: Прогресс, 1992. — С. 89, 39.

⁷ Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории. — Москва: Прогресс, 1977. — С. 118–127.

⁸ Ракитов А.И. Информационная революция, как фактор экономического и социального развития // Информационная революция: наука, экономика, технология: Реф. сб. — Москва: ИНИОН, 1993. — 235 с. — С. 6–7.

⁹ Тойнби А. Постигание Истории. — Москва: Прогресс, 1990. — 730 с.; Тойнби А. Цивилизация перед судом Истории. — Санкт-Петербург: Ювента; Прогресс; Культура, 1995. — 479 с.; Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Образ и действительность. — Минск: Попурри, 1998. — 688 с.

¹⁰ Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Санкт-Петербург: Кристалл, 2001, — 638 с.

Все обозначенные конструкции прослеживаются не только в самих играх, интересующего нас жанра, но и в риторике моделирования самого пространства «глобальных стратегий».

**Интерпретации игровых процессов:
что лежит в основе развития
общества — личность или среда?**

Нельзя не обратить внимание на дуализм интерпретаций, прослеживающийся в рассматриваемых нами игровых проектах. С одной стороны, они опираются на идею об исключительной роли среды в развитии локальных цивилизаций [Charman, 2013: 61–74], что реализуется в форме доступа к ресурсам. С другой же становление саморазвивающейся системы отношений в виртуальном обществе основано на влиянии «культурного фактора», что реализуется в форме доступа к уникальным технологиям, юнитам и персонажам.

Можно предположить, что доминирующим выступает первый из обозначенных факторов. Соответственно игроки в первую очередь эксплуатируют «экономический ландшафт» игрового пространства, который представляется им более устойчивым (в том числе потому, что он в меньшей степени подвержен изменениям в визуальном плане). За счёт построения устойчивой системы коммуникации между протагонистом (как воплощением высшего существа) и игровым пространством более чётко очерчиваются его пространственно-временные грани. Этим обеспечивается эффект непрерывности течения процесса комплексных трансформаций определённого социума (исторический процесс).

Так, важным фактором отражения интегративной тенденции в рамках «описания» исторического процесса в пространстве виртуализированной симуляции является демонстрация выстраивания связей и отношений между Старым и Новым светом, что прослеживается во вселенной игры Europa Universalis [Green, 1995: 101]. В исторический период, часто именуемый «Ранним Новым временем» (XV–XVI вв.) разработчики помещают «пространство вызова», сопряжённое с экзистенциаль-

ным выбором, определяющим трансформацию всей системы, которая затем воплощается в социокультурном и политическом ландшафте этой игровой вселенной.

Опираясь на теорию развития общества как серии «революционных изменений» (в технологической, социокультурной, политической и экономической сферах), компания Paradox создает целую серию игровых проектов, действие которых происходит в едином социокультурном пространстве. Оно демонстрирует глобальную симуляцию исторического процесса, включающую в себя столь знаковые события, как Каролингское возрождение, нормандское завоевание Англии, Крестовые походы, Столетняя война, появление Британской Империи и, наконец, две мировые войны. Названные исторические события, наряду с целым рядом других, представлен в таких играх студии, как: Crusader Kings, Victoria, Europa Universalis, Hearts of Iron. Каждая из них очерчивает грани одного из периодов развития европейской цивилизации, останавливаясь на конкретных этапах формирования её социокультурной идентичности и отражая широкий спектр трансформаций во всех сферах жизни локальных сообществ, представленных на глобальной карте. Можно предположить, что игровые проекты подобного типа наглядно демонстрируют реалии новой «культурной ситуации», в рамках которой игровой контент перестает быть лишь формой рекреации и становится средством формирования исторического сознания. Разработчики демонстрируют собственное понимание хронологии, во многом основанное на гердеровском видении исторического процесса. Оно базируется на отказе от универсализма и требует рассмотрения каждого периода в истории человечества через призму уникальности культурной идентичности каждого из народов [Lowenthal, 2015: 363].

Нельзя не обратить внимание на вселенную игры Crusader Kings. Здесь сделан упор на тезис о роли личности в истории; а также раскрывается процесс формирования, становления и функционирования патримониальных режимов. Формируя восприятие коммуникационной модели в рамках моделируемой исторической сре-

ды, субъект получает представление об основных формах социального взаимодействия в рамках сословного общества на различных этапах его становления. Более того, у него есть возможность рассмотреть различные формы коммуникации: интимную, личную, социальную, публичную и пр. Сквозь призму взаимного влияния широкого спектра факторов (политическое влияние, устойчивость сюзерально-вассальных связей, семейные узы, дружеские отношения), пространство игры предстаёт как совокупность микропроцессов. При этом, однако, обеспечено чёткое очерчивание граней ключевых причинно-следственных связей, лежащих в основе тех или иных событий.

В то же время, акцент на личностный фактор, выходящий за пределы формализованных отношений, вносит в игровое пространство идею доминирования в развитии общества принципа непредсказуемости. И хотя вероятность восстания в провинциях, перспектива заключения альянса (демонстрирующая базовые механизмы и практики применения, так называемой брачной дипломатии) или численность отряда, отправляемая вассалом для участия в Крестовом походе (куда собирается сюзерен, созывая свою армию), в сущности алгоритмизированы, переменные факторы игры действительно весомы: это и степень влиятельности семьи, и значительность социальной роли отдельного персонажа, и особенности совместимости (или несовместимости) черт характера протагониста, параметры культурной и религиозной идентичности, права наследования и т.д.

Описываемые категории напрямую связаны с теми решениями, которые принимает игрок, находясь в виртуальном пространстве этой игры. Политические решения: наследование и узурпация власти, упомянутая «брачная дипломатия», — всё это формирует «живое пространство» повествования, функционирующее с опорой на принципы процедурной риторики. Что и обеспечивает формирование многогранной симуляции исторического процесса с опорой на принцип выдающейся (или даже определяющей) роли личности в истории.

Игра Europa Universalis IV, в свою очередь, концентрирует внимание на эпохе становления Вестфальской системы международных отношений, демонстрируя значительно возрастающую роль государства, в основе идентификации основных элементов которого продолжают использоваться концепты *персонификации* и *патримонии*. В рамках моделируемого игрой пространства основные акторы, обеспечивающие выстраивание различных форм взаимоотношений, остаются персонифицированными — как для упрощения взаимодействия с ними, так и для демонстрации царившего в Европе знаменитого постулата, сформулированного (по легенде) Королем-Солнце: «Государство — это Я». При этом чётко демонстрируется, принцип позиционирования видимого игроком субъекта игрового процесса не как самостоятельного участника политического процесса, а в качестве элемента государственной машины.

Соответствующий концепт демонстрирует уход в исторической ретроспективе от практики ведения «частных войн», актуализируя при этом межгосударственное противостояние как основу глобального политического процесса. В свою очередь соответствующий акцент маргинализует межличностный и субнациональный конфликт, бывший доминирующей формой политического взаимодействия в эпоху Средневековья (отображаемую в рамках серии Crusader Kings).

Можно предположить, что единая хроматическая визуализация регионов, представляемая в Europa Universalis, может служить наглядной иллюстрацией такого процесса, как формирование наций (и соответственно таких сложных философско-идеологических конструктов, как национальные идеи). Это, в свою очередь, можно интерпретировать как фундамент такой современной политической установки, как интеграция локальных сообществ (её отражение можно обнаружить в исторических ландшафтах большого числа исторических глобальных стратегий).

Одним из механизмов демонстрации упомянутых явлений становится представление в качестве группы «игровых

механик» столь важного института, как международная торговля. Намеренные упрощения, которые представляют её как форму конвертации товара в его фактическую стоимость, демонстрируют здесь процесс экономического взаимодействия как односторонний поток денежных средств, направляемых преимущественно в Европу. Таким образом отражается процесс продолжительного экономического доминирования Старого света над Новым, что стало возможным за счёт всеобъемлющего контроля со стороны европейцев ключевых торговых «артерий», начиная с эпохи Великих географических открытий вплоть до Промышленной революции. Демонстрация соответствующей концентрации ресурсов в руках европейских суверенов наглядно показывает экономический фундамент европоцентризма, породившего разнообразные формы колониализма.

Отдельное внимание уделяется в данном контексте процессу, сопряжённому с контролем морских коммуникаций¹¹. Нельзя не упомянуть, что демонстрация его роли затрагивает проблему глубокой трансформации европейской экономики и начала деградации феодализма, что выражается в виде значительного уменьшения роли земельных ресурсов в рамках производственных отношений. Соответствующий акцент представлен в рассматриваемых нами игровых проектах. Контролю над территориями уделяется пристальное внимание в *Crusader Kings*, а в *Europa Universalis* отражён процесс формирования системы баланса сил. Также здесь выделены такие факторы, как дипломатическая активность, колонизация и международная торговля, что обеспечивает чёткое разграничение двух исторических периодов в каждой из рассматриваемых игровых вселенных посредством очерчивания границ и возможностей экономических моделей различных форм обществ [Cohen,

2001: 342]. Оперирование постулатами марксистской философии истории в данном случае в целом выглядит вполне уместным; при этом авторы не концентрируют внимание на социальных метаморфозах рассматриваемого периода, опираясь помимо прочего на идею Маркса о том, что стремление к мировому господству и полному подчинению природы на заре формирования капитализма превалировало в массовом сознании над концептом классовой борьбы [Cohen, 2001: 25]. Тем не менее, эти глобальные процессы экономической и социокультурной трансформации лишь намечаются в эпоху, предшествующую промышленной революции. Последняя представлена в таком игровом проекте, как *Victoria* от студии *Paradox*, где особый акцент сделан на развитии и трансформации классовой структуры общества.

Следует подчеркнуть: в представленных интерпретациях прослеживается демонстрация тезиса о невозможности универсализации закономерностей. Тем самым неявно постулируется отказ от концепта «универсальной истории» и явно — приверженность тезису о культурной специфике локальных сообществ, восходящей к работам Дж. Вико¹² и И.Г. Гердера¹³. Исследуемый нами контент демонстрирует различную логику понимания течения истории и её локализации в рамках локальных культурных ландшафтов игровых вселенных, обладающих различными системами репрезентации и позиционирования.

Мир-системный анализ как лекало интерпретации игровых механик

Мир-системный анализ в свою очередь демонстрирует трансформации конгломерата локальных сообществ в рамках симуляции исторического процесса под влиянием географического детерминизма, социокультурных трансформаций, пассив-

¹¹ Мэхэн А.Т. Влияние морской силы на историю 1660–1783. — Санкт-Петербург: Terra Fantastica, 2002. — 634 с.; Мэхэн А.Т. Влияние морской силы на французскую революцию и империю 1793–1812. — Москва: АСТ, Terra Fantastica, 2002. — 604 с.

¹² Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций. — Москва: REFL-book, 1994. — С. 124, 439–441.

¹³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — Москва: Наука, 1977. — С. 175–182, 206–213, 253.

онарных сдвигов и пр., над которыми доминируют в одном случае гердеровское балансирование между культурой политической и социальной в определённых пространственно-временных рамках, в другом же — кантианская версия всеобщей истории¹⁴ [Anderson-Gold, 2009].

Стоит заметить, что в пространстве симуляции исторического процесса в рамках глобальных игровых стратегий активно реализуется мир-системный подход И. Валлерстайна, вводящий градацию таких исторических систем, как мир-системы, мир-империи и мир-экономики. Эта позиция, опирающаяся на постулаты неомарксизма, по нашему мнению, является оптимальной для построения искусственного социокультурного ландшафта игровой вселенной.

Нельзя также не упомянуть, что тезис Валлерстайна о закономерном прохождении мировыми системами стадий подъёма и падения может рассматриваться как фундаментальная игровая механика, лежащая в основе анализируемого нами жанра: «они возникают и функционируют, подчиняясь законам существования системной организации, в какой то момент они (мировые системы) вступают в стадию структурного кризиса и соответственно прекращают своё существование, дабы быть заменёнными системой или системами (что в свою очередь не исключает возможность инструментализации их наследия более поздними структурами)» [Wallerstein, 1974: 174]. В частности, хронология существования одного из циклов (систем), представленная в *Europa Universalis IV* (период с 1421 по 1815 гг.), весьма близка той, которую выделяет Валлерстайн (он, прав-

да, оперирует несколько иными временными рамками 1450–1821 гг.) [Wallerstein, 1974: 10].

В представленной хронологической локализации весь спектр взаимодействий (различные формы коммуникации в политической, экономической, социальной и духовной сферах) базируются на таких факторах, как влияние Вестфальской системы международных отношений (во многом определившей становление феномена абсолютизма как военно-политического и социокультурного явления) и развитие международной торговли (на фоне начала колониальных захватов эпохи Великих географических открытий, определивших дальнейшее развитие капитализма как особой экономической модели). Прямым следствием этого является формирование сложных бюрократизированных политических систем, опирающихся в экономическом плане на зарождающийся принцип «международного разделения труда»¹⁵.

Соответствующим образом представляется процесс становления феномена национального государства (на фоне зарождения национализма) в условиях формирования сбалансированных централизованных государств, в основе которых лежит высокая степень бюрократизации, общая милитаризация политической системы, борьба с сепаратизмом и использование придворного общества в качестве механизма надгосударственного контроля, объединяющего и берущего под контроль развитие социальных, экономических и политических институтов в рамках единой многоуровневой системы, основанной на патримонии и теории «государственного интереса».

¹⁴ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения на немецком и русском языках. Т. 1. Тракаты и статьи 1784–1796. — Москва: Ками, 1994. — С. 81–123.

¹⁵ Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. II. Игры обмена. — Москва: Прогресс, 1988. — 632 с.; Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв.: в 3 т. Т. 3: Время мира. — Москва: Прогресс, 1992. — 679 с.; Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: Ч. I. Роль среды. — Москва: Языки славянской культуры, 2002а. — 496 с.; Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: Ч. II. Коллективные судьбы и универсальные сдвиги. — Москва: Языки славянской культуры, 2003. — 808 с.; Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: Ч. III. События. Политика. Люди. — Москва: Языки славянской культуры, 2002б. — 552 с.

Игровые механики как проблематизация вопроса о возможных стратегиях социокультурного развития

Фактически манипулируя историческим временем и пространством в своих проектах, разработчики затрагивают целый комплекс дискуссионных вопросов развития европейской цивилизации эпохи Средневековья и раннего Нового времени. В отличие от такой серии, как «Цивилизация», компания Paradox стремится сделать акцент на разрушении устаревших социокультурных политических и экономических механизмов в процессе перехода от одной эпохи к другой. Это делается посредством репрезентации различных механик в рамках игровых проектов, посвящённых различным историческим периодам (демонстрируя, в том числе и тот факт, что для раннего Нового времени характерно сохранение и постепенная трансформация целого ряда феодальных институтов). В силу данного обстоятельства серия Crusader Kings завершается в 1453 г. (по мнению создателей, это условное время завершения эпохи Средневековья), а Europa Universalis начинается в 1444 г.

В этот механизм представленной здесь репрезентации исторического времени и пространства интегрирована комплексная аргументация, отражающая особенности функционирования базовых социальных институтов, характеризующих определённый исторический период, что в свою очередь очерчивает грани концепта «*исторической правдоподобности*» (который и обеспечивает успешное погружение в пространство игровой вселенной в рамках симуляции исторических реалий и процессов в виртуализированной форме).

Сочетание фактов, иллюзии историчности [Lowenthal, 2015: 340], высокой степени вариативности концепта глобальных стратегий и активное оперирование эле-

ментами антимира (в форме «зловещего карнавала» событий и явлений) и пр. порождают устойчивое восприятие исторического пространства и включённого в него социокультурного и политического ландшафта как особой формы бытийности общественной организации, как синтез микро- и макроистории, где объединяются «первичная» и «вторичная» реальность.

Создавая внутреннюю иерархию и градиацию протекающих процессов, собственную периодизацию (в виде синтеза реального и эфемерного), пространство игры открывает широкие возможности изучения различных периодов в рамках проблемного подхода, предлагая ярчайший инструментальный исследования.

При этом попытки создания устойчивой градиации в рамках рассмотрения того или иного исторического периода определяют увеличение роли концепта вариативности интерпретаций при анализе того или иного события или процесса [Munslow, 2012: 23]. Что, в свою очередь, вводит своеобразный принцип «номинальных сокращений» (Д. Лёвенталь): сам факт выделения причинности становится формой объяснения необходимости её выделения [Lowenthal, 2015: 354].

По мнению П. Крөгана, интерактивное моделирование течения времени в рамках бытия социального пространства, в отличие от классического текста и иных видов аудиально-визуализированного контента, наиболее приспособлено к демонстрации особенностей исторического процесса с позиции военной логики [Crogan, 2011]. Отчасти это — буквалистское прочтение знаменитой максимы «война (Полемос) — отец всех и царь всех, одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными»¹⁶. Демонстрация широкой степени милитаризации всей истории человечества актуализирует также идею исключительной роли стратегического планирования в рамках социо-

¹⁶ Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. А.В. Лебедев. — Москва: Наука, 1989. — С. 202.

культурного и политического строительства, что является одним из важнейших факторов становления цивилизации. Этот подход широко представлен в рамках жанра глобальных стратегий в целом, и в рамках рассматриваемых нами проектов — в частности. При этом они демонстрируют различные формы «размещения» протагониста во времени и пространстве. Например, серия *Civilization* оперирует так называемым пошаговым режимом (который активно используется и в серии *Total War*), который, по словам Дж. Джула [Juul, 2005] отражает абсолютную связь изменений в социокультурном и политическом пространстве с действиями игрока.

Подобным образом же анализирует процедурную риторику «Цивилизации» Г. Вурхес [Voorhees, 2009: 254–275]. По его мнению, в основе действий игрока лежит чёткий принцип осознания последствий принимаемых решений, опирающихся с одной стороны на анализ конгруэнтных игровому процессу исторических условий, а с другой — на возможность прогнозирования последствий игрового выбора, выражающегося в принятии решений о развитии определённых технологий (в рамках изучения так называемого «древа технологий»). При этом игрок опирается также на одну из многочисленных игровых условностей — критерии победы, а также на причинно-следственные связи, представленные в форме «пространственно-временной локализации игровой вселенной» для принятия выгодных ему решений (в ряде случаев, в том числе — не соответствующих историческим реалиям) [Voorhees, 2009: 266]. Описываемый уровень планирования «кампаний» основан на манипуляции историческим опытом, посредством которого выстраивается логическая модель поведения в игровом пространстве, минимизирующая алеаторную составляющую [Voorhees, 2009: 269]. Параллельно в симу-

ляции присутствует и нарративная составляющая, связанная с мифотворчеством субъекта игрового процесса.

Построение сюжета повествования возможно с опорой на концепт «подражания», которым активно оперирует Аристотель в рамках своей «Поэтики». Вероятно, именно на этот принцип ориентируется Н. Фрай, предлагая четыре основных типа построения сюжета — роман, трагедия, комедия, сатира¹⁷. Можно предположить, что применение своего рода архетипической формы повествования становится основой построения симуляции исторического процесса, субъективная сторона становится здесь доминирующей отнюдь не случайно.

В основе кибертекста также лежит и определённая система доказательств, которая, по нашему мнению, определяет и принципы процедурной риторики, используемой разработчиками. В данном случае уместным будет упомянуть о четырёх парадигмальных формах репрезентации, выводимых Х. Уайтом: 1. Формистская; 2. Органицистская; 3. Механистическая; 4. Контекстуальная [Уайт, с. 33].

Выходя за рамки «формизма» и не ограничиваясь лишь констатацией факта существования целого комплекса условных сущностей в рамках поля культурного ландшафта (моделирование которого и представляется в рамках феномена игровых вселенных), контекстуализм как методологическая система обращает внимание на широкий спектр функциональных взаимосвязей, определяющих роль персоналий (уподобляемых в данном случае шахматным фигурам) в макроявлениях, составляющих «ткань» исторического процесса. Объединённые посредством концепта «связывания»¹⁸ [Berlin, 1960], эти функциональные взаимосвязи имеют своей целью «определить «нити», соединяющие индивидуума или институт с их специфическим социокультурным «настоящим». Примеры

¹⁷ Фрай Н. Анатомия критики. Очерк первый // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе. — Москва: Издательство Московского Университета, 1987. — С. 232–263.

¹⁸ Walsh W.H. Introduction to the Philosophy of History. — London: Hutchinson, 1961. — Pp. 60–65.

такого рода объяснительной стратегии, полагает Уайт, могут быть найдены у любого историка, от Геродота до Хёйзинги, если говорить о стремлении рассмотреть те или иные явления **с точки зрения «тенденции» или общей физиономии периода и эпохи»** [Уайт, 2002: 38].

Итак, если принципы историописания являются конститутивной категорией по отношению к методологии изучения исторического процесса, то визуализированная симуляция может рассматриваться в качестве целостного «текста» (точнее, гипертекста), к которому также применимы принципы процедурной риторики, оформляющей социокультурный ландшафт игровой вселенной. Возможность столь вольного обращения с фундаментальными историческими процессами открывает широчайшие возможности их моделирования, дополнения, расширения и уточнения «первичного повествования» [Munslow, 2012: 135], сохраняя концепт субъективного понимания прошлого и в тоже время внедряя в массовое сознание тезис глобальной ответственности человечества за своё прошлое и будущее.

По сути, игровой проект представляет собой форму мыслительного эксперимента. Этот эксперимент открывает возможность рассматривать разного рода альтернативы фактическому прошлому, подтверждающие исключительную важность различных исторических событий. Высокая вариативность репрезентаций и интерпретаций развития глобальных исторических процессов [Apperley, 2013: 193; Kapell, Elliott, 2013: 363] позволяет выделить концепты *первичной* и *вторичной* исторической реальности, формирующееся в рамках исторической симуляции «текста повествования». Подобная практика, имея широкие философские коннотации, обладает значительным педагогическим потенциалом. В частности, она оказала влияние на формирование новой образовательной парадигмы, одним из элементов которой стала геймификация.

Феномен повествования в тексте игры часто лишён чётких целевых координат, открывая широкие возможности формирования дискуссионного экскурса, основанного

на всестороннем анализе гипертекста. Как следствие, пользователь сам ставит перед собой базовые целевые установки, адаптируя законы и принципы существования игровой вселенной к собственному мироощущению [Lundgren, Björk, 2012: 116]. Как указывает Д. Чепмен, внецелевой потенциал исторических стратегических игр заключается в получении истинного наслаждения от погружения в рассказ о прошлом [Chapman, 2013b: 312–332].

Соответствующий тезис выглядит вполне уместным применительно рассмотрению игрового повествования, актуализирующего концепт воображаемого в рамках отображения *микроисторических* процессов. Появление же разного рода допущений в рамках отображения *макроисторических* категорий требует, по нашему мнению, иного подхода, демонстрирующего высокую вариативность интерпретаций, не допускающую, однако, целенаправленных искажений «изложения повествования».

Не стоит забывать, что в рамках знакомства с глобальными игровыми стратегиями перед нами предстаёт в том числе одна из форм развлекательного контента, активно интегрирующая в историческую реальность обилие альтернативных возможностей развития событий, которые и демонстрируют широчайшую палитру развития цивилизации. Компромиссом в данном случае становится введение «исторических сценариев» и «свободных кампаний», ничем не ограничивающих игрока и открывающих для него возможности исследования природы социогенеза, политической мифологии и философских коннотаций военного конфликта как «частиц» глобального исторического процесса, — что, как известно, весьма подробно охарактеризовал в своём исследовании Э. Гандольфи [Gandolfi, 2016: 720–750].

Это подход предполагает, что завершение игрового процесса сопряжено не с достижением определённых показателей, а исчерпанием внутренней логики существования определённой миросистемы, обеспечивающей соотношение игровой модели с реальным историческим процессом

в рамках широкомасштабной межкультурной коммуникации в рамках соответствующего (игрового) сообщества.

В заключение стоит констатировать, что развитие такого вида аудиально-визуализированного средства, как игровой контент (в частности, глобальные стратегические игры), в качестве одной из форм искусства (которая, будучи изначально примером «низкого жанра», в условиях современной культурной парадигмы явно меняет своё положение) наглядно демонстрирует возможность конструирования новых смыслов в процессе формирования представлений о течении исторического процесса. Ключевыми аспектами виртуализированной игры в форме глобальной стратегии выступают, с одной стороны, её структурное подобие узловым моментам *исторического*, с другой — возможности погружения в исторический нарратив; соответственно, её можно рассматривать и в качестве приёма научного моделирования, и в качестве элемента массовой культуры, и в качестве своеобразного «моста», транс-

лирующего в массовое сознание элементы научной картины мира. Анализ сложившихся в науке представлений о сочетании субъективного и объективного факторов в ходе игровой симуляции позволяет выделить роль «культурного ландшафта», репрезентирующего в виртуальном мире как имеющиеся научные знания о той или иной эпохе, так и сложившиеся в сознании разработчиков образные ряды, соответствующие той или иной эпохе (особое значение здесь имеет мир-системный подход, де-факто реализуемый разработчиками таких игр, как *Civilization*, *Crusader Kings* и *Europa Universalis*). При этом влияние культурного фактора на построение виртуальных миров конкретных игр проявляется в сочетании «объективированных» представлений об эпохе и её субъективных образов, отражающих специфику восприятия *исторического* в общественном сознании того или иного уровня, реализующих в основном универсалистское понимание исторического процесса.

Список литературы:

- Валлерстайн И. Россия и капиталистическая мир-экономика, 1500–2010 // Свободная мысль. — 1996. — № 5. — С. 30–42.
- Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. — Москва: ОГИ, 2007. — 302 с.
- Мак-Нил У. Восхождение Запада. История человеческого сообщества. — Киев: Ника-Центр; Москва: Старклайт, 2004. — 1064 с.
- Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. — Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2002. — 528 с.
- Aarseth E. *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*. — Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. — 203 p.
- Anderson-Gold S. *Kant and Herder // A companion to the philosophy of history and historiography*. — Oxford: Wiley, 2009. — P. 457–468. <https://doi.org/10.1002/9781444304916.ch41>
- Apperley T. *Modding the historian's code: Historical verisimilitude and the counterfactual imagination // Playing with the past: digital games and the simulation of history*. — New York: Bloomsbury, 2013. — P. 185–198.
- Berlin I. *History and Theory: The Concept of Scientific History // History and Theory*. — 1960. — Vol. 1, No 1. — P. 1–31. <https://doi.org/10.2307/2504255>
- Bogost I. *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*. — Cambridge: MIT Press, 2006. — 243 p. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6997.001.0001>
- Bogost I. *Persuasive games: The Expressive Power of Videogames*. — Cambridge: MIT Press, 2007. — 450 p. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5334.001.0001>

Chapman A. Affording history: Civilization and the ecological approach // *Playing with the past: Digital Games and the Simulation of History*. — New York: Bloomsbury. 2013a. — P. 61–74.

Chapman A. Is Sid Meier's Civilization history? // *Rethinking history*. — 2013b. — Vol. 17, No 3. — P. 312–332. <https://doi.org/10.1080/13642529.2013.774719>

Clyde J., Hopkins H., Wilkinson G. Beyond the "Historical" Simulation: Using Theories of History to Inform Scholarly Game Design // *Loading...the Journal of the Canadian Game Studies Association*. — 2012. — Vol. 6, No 9. — P. 3–16.

Cohen G.A. Karl Marx's theory of history: A defense. — Princeton: Princeton University Press, 2001. — 442 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctv105b973>

Crogran P. *Gameplay mode: War, simulation, and technoculture*. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011. — 222 p.

Friedman T. 6. Civilization and its Discontents: Simulation, Subjectivity, and Space // *On a Silver Platter: CD-ROMs and the Promise of a New Technology*. — New York: New York University Press, 1998. — P. 132–150. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814786734.003.0008>

Gandolfi E. Subjective temporalities at play: Temporality, subjectivity, and gaming affordances in Cities: Skylines, Europa Universalis IV and Pillars of Eternity // *Simulation & Gaming*. — 2016. — Vol. 47, No 6. — P. 720–750. <https://doi.org/10.1177/1046878116670292>

Gish H. Playing the Second World War: Call of Duty and the telling of history // *Eludamos: Journal for Computer Game Culture*. — 2010. — Vol. 4, No 2. — P. 167–180. <https://doi.org/10.7557/23.6042>

Green W.A. Periodizing world history // *History and Theory*. — 1995. — Vol. 34, No 2. — P. 99–111. <https://doi.org/10.2307/2505437>

Juul J. *Half-Real: Video Games between Real Rules and Fictional Worlds*. — Cambridge: MIT Press. 2005. — 255 p.

Kapell M.W., Elliott A.B.R. Conclusion(s): Playing at true myths, engaging with authentic histories // *Playing with the past: digital games and the simulation of history*. — New York: Bloomsbury, 2013. — P. 357–369.

Lowenthal D. *The past is a foreign country — revisited*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — 680 p.

Lundgren S., Björk S. Neither playing for gaming: Pottering in games // *Proceedings of the International Conference on the Foundations of Digital Games*. — New York: ACM, 2012. — P. 113–120. <https://doi.org/10.1145/2282338.2282363>

Motte W. *Playtexts: ludics in contemporary literature*. — Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. — 254 p.

Munslow A. *A History of history*. — London: Routledge, 2012. — 217 p.

Nohr R.F. Strategy Computer Games and Discourses of Geopolitical Order // *Eludamos: Journal for Computer Game Culture*. — 2010. — Vol. 4, No 2. — P. 181–195. <https://doi.org/10.7557/23.6043>

Parlett D. *The Oxford History of Board Games*. — Oxford: Oxford University Press, 1999. — 386 p.

Schut K. Strategic Simulations and Our Past: The Bias of Computer Games in the Presentation of History // *Games and Culture*. — 2007. — Vol. 2, No 3. — P. 213–235. <https://doi.org/10.1177/1555412007306202>

Urrichio W. Simulation, history, and computer games // *Handbook of computer games studies*. — Cambridge: MIT Press. 2005. — P. 327–340.

Voorhees G.A. I play therefore I am: Sid Meier's Civilization, turn-based strategy games and the Cogito // *Games and Culture*. — 2009. — Vol. 4, No 3. — P. 254–275. <https://doi.org/10.1177/1555412009339728>

Wainwright A.M. Teaching Historical Theory through Video Games // *The History Teacher*. — 2014. — Vol. 47, No 4. — P. 57–612.

Wallerstein I. *The modern world-system*. Vol. 1. — San Diego: Academic Press. 1974. — 440 p.

References:

- Aarseth, E. J. (1997) *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Apperley, T. (2013) 'Modding the historian's code: Historical verisimilitude and the counterfactual imagination', in *Playing with the past: digital games and the simulation of history*. New York: Bloomsbury, pp. 185–198.
- Berlin, I. (1960) 'History and Theory: The Concept of Scientific History', *History and Theory*, 1(1), pp. 1–31. <https://doi.org/10.2307/2504255>
- Bogost, I. (2006) *Unit Operations: An Approach to Videogame Criticism*. Cambridge: The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6997.001.0001>
- Bogost, I. (2007) *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*. Cambridge: The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5334.001.0001>
- Caillouis, R. (1958) *Les jeux et les hommes: Essais de sociologie de la culture*. Paris: Gallimard. (Russ. ed.: (2007) *Igry i liudi: Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury*. Moscow: OGI Publ.).
- Chapman, A. (2013) 'Affording history: Civilization and the ecological approach', in *Playing with the past: Digital Games and the Simulation of History*. New York: Bloomsbury.
- Chapman, Adam (2013) 'Is Sid Meier's Civilization history?', *Rethinking History*, 17(3), pp. 312–332. <https://doi.org/10.1080/13642529.2013.774719>
- Clyde, J., Hopkins, H. and Hopkins, H. (2012) 'Beyond the "Historical" Simulation: Using Theories of History to Inform Scholarly Game Design', *Loading...the Journal of the Canadian Game Studies Association*, 6(9), pp. 3–16.
- Crogan, P. (2011) *Gameplay Mode: War, Simulation, and Technoculture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Friedman, T. (1998) '6. Civilization and Its Discontents: Simulation, Subjectivity, and Space', in *On a Silver Platter: CD-ROMs and the Promises of a New Technology*. New York: New York University Press, pp. 132–150. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814786734.003.0008>
- Gandolfi, E. (2016) 'Subjective Temporalities at Play: Temporality, Subjectivity and Gaming Affordances in Cities: Skylines, Europa Universalis IV and Pillars of Eternity', *Simulation & Gaming*, 47(6), pp. 720–750. <https://doi.org/10.1177/1046878116670292>
- Gish, H. (2010) 'Playing the Second World War: Call of Duty and the Telling of History', *Eludamos: Journal for Computer Game Culture*, 4(2), pp. 167–180. <https://doi.org/10.7557/23.6042>
- Green, W. A. (1995) 'Periodizing World History', *History and Theory*, 34(2), pp. 99–111. <https://doi.org/10.2307/2505437>
- Juul, J. (2005) *Half-Real: Video Games between Real Rules and Fictional Worlds*. Cambridge: MIT Press.
- Kapell, M. W. and Elliott, A. B. R. (2013) 'Conclusion(s): Playing at true myths, engaging with authentic histories', in *Playing with the past: digital games and the simulation of history*. New York: Bloomsbury, pp. 357–369.
- Lowenthal, D. (2015) *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lundgren, S. and Björk, S. (2012) 'Neither playing nor gaming: pottering in games', in *Proceedings of the International Conference on the Foundations of Digital Games*. New York: ACM, pp. 113–120. doi: 10.1145/2282338.2282363.
- McNeill, W. (1963) *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press. (Russ. ed.: (2004) *Voshozhdenie Zapada. Istorija chelovecheskogo soobshchestva*. Kiev: Nika-Centr; Moscow: Starklajt.).
- Motte, W. (1995) *Playtexts: ludics in contemporary literature*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Munslow, A. (2012) *A History of history*. London: Routledge.
- Nohr, R. F. (2010) 'Strategy Computer Games and Discourses of Geopolitical Order', *Eludamos: Journal for Computer Game Culture*, 4(2), pp. 181–195. <https://doi.org/10.7557/23.6043>
- Parlett, D. (1999) *The Oxford History of Board Games*. Oxford: Oxford University Press.

Schut, K. (2007) 'Strategic Simulations and Our Past: The Bias of Computer Games in the Presentation of History', *Games and Culture*, 2(3), pp. 213–235. <https://doi.org/10.1177/1555412007306202>

Urrichio, W. (2005) 'Simulation, history, and computer games', in *Handbook of computer games studies*. Cambridge: MIT Press.

Voorhees, G. A. (2009) 'I Play Therefore I Am: Sid Meier's Civilization, Turn-Based Strategy Games and the Cogito', *Games and Culture*, 4(3), pp. 254–275. <https://doi.org/10.1177/1555412009339728>

Wainwright, A. M. (2014) 'Teaching Historical Theory through Video Games', *The History Teacher*, 47(4), pp. 579–612.

Wallerstein, I. (1974) *The modern world-system*. Vol. 1. San Diego: Academic Press.

Wallerstein, I. (1996) 'Rossiya i kapitalisticheskaya mir-ekonomika, 1500–2010 [Russia and the capitalist world-economy, 1500–2010]', *Svobodnââ mysl'*, (5), pp. 42–70. (In Russian).

White, H. (1985) *Metahistory: The Historical Imagination in 19th-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Russ. ed.: (2002) *Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka*. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta Publ.).

Информация об авторе

Владимир Михайлович Овчинников — к. ист.н., преподаватель кафедры военно-политической работы в войсках (силах), Военная академия войсковой противовоздушной обороны Вооружённых Сил РФ им. Маршала Советского Союза А.М. Василевского, 214027, Смоленская обл, Смоленск г, Котовского ул, 2 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Vladimir M. Ovchinnikov — PhD in History, Lecturer at the Department of Military-Political Work in the Military, Military Academy of Military Air Defense of the Armed Forces of the Russian Federation named after Marshal of the Soviet Union A.M. Vasilevsky, 2 Kotovskogo str., Smolensk, Russia, индекс, (Russia)

Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest / conflict details.

Статья поступила в редакцию 26.05.2023; одобрена после рецензирования 05.07.2023; принята к публикации 10.08.2023.

The article was submitted 26.05.2023; approved after reviewing 05.07.2023; accepted for publication 10.08.2023.



ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ О ФИЛОСОФИИ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Юнхун Цай¹, Марина Николаевна Фомина²

^{1, 2} Забайкальский государственный университет, Чита, Россия

¹ Inlgcyh@163.com <https://orcid.org/0000-0001-5302-889X>

² marf_05@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-5744-9402>



Аннотация. Современные процессы в китайской философии, связанные с поиском фундаментальных ценностных основ обновлённых стратегий образования, опираются на традиционные подходы конфуцианства в сочетании с некоторыми сравнительно «свежими» заимствованиями наработок западной философии. К числу таких заимствований, коренным образом переработанных в соответствии с традиционной «китайской логикой», относится концепт «философского диалога». Подобная переработка

предполагает адаптацию теоретической модели сократического диалога к тому, что названо китайскими авторами «конфуцианским диалогом». Цель данной статьи состоит в уточнении путей подобной адаптации применительно к философии образования с учётом наработок китайской версии философии культуры; задачи предполагают 1) выявление и описание китайской философской литературы, посвящённой указанной проблематике; 2) сопоставление её интерпретаций российскими и китайскими философами; 3) установление ключевых блоков культурных различий, связанных с интерпретацией диалога как образовательного приёма. Философско-культурная призма, пользующаяся оптикой современной компаративистики, и критический анализ «логик» этих построений в контексте их историко-культурных оснований с позиций герменевтики позволяет авторам статьи сфокусировать внимание на культурной специфике китайского стиля мышления и установить корреляцию «западного» понятия «стиль мышления» с концептом «китайская логика». В работе впервые в отечественной научной литературе проанализированы позиции современных китайских философов, занятых описанием культурной специфики Китая сквозь призму философии образования. В результате обоснован вывод о том, что в «китайской логике» чисто «технические» (познавательные и формально-логические в «западном» понимании) приёмы занимают место, подчинённое ценностным установкам этического и социального плана. Также прослежена мысль китайских авторов, согласно которой в конфуцианской философии логика представляет собой инструмент диалога, а диалог в свою очередь выступает в качестве пути нравственного воспитания. Тем самым

обосновано методологически перспективное предположение, что специфика стиля мышления (философская культура) в Китае может быть выявлена из сопоставления с аналогами, взятыми современными китайскими авторами из контекста западной культуры (философия, философский диалог, логика и т.д.). Перспективно и «обратное» сравнение, когда понятийный аппарат современной китайской философии образования анализируется в контексте сравнения с заимствованными «западными» понятиями.

Ключевые слова: культура Китая, конфуцианская философия, философский диалог, сократический диалог, конфуцианский диалог, «китайская логика», философия образования в современном Китае

Для цитирования: Цай Ю., Фомина М.Н. Философия культуры о философии современного китайского образования // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 26–38. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-26-38>

Research article

PHILOSOPHY OF CULTURE ON THE PHILOSOPHY OF MODERN EDUCATION IN CHINA

Yonghong Cai¹, Marina N. Fomina²

^{1,2} Transbaikal State University, Chita, Russia

¹ Inlgcyh@163.com <https://orcid.org/0000-0001-5302-889X>

² marf_05@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-5744-9402>

Abstract. In Chinese philosophy, modern processes of searching for the fundamental values of the renewed strategies of education are based upon traditional Confucian approaches as well as upon recent borrowings from Western philosophy. The concept of *philosophical dialogue* is one example of these borrowings, adopted and radically changed following traditional Chinese logic. Such transformation means adapting the theoretical model of Socrates' dialogue into *Confucian dialogue*, the term coined by Chinese authors. This paper considers Chinese developments in the philosophy of culture and aims to specify the ways of such adaptation as applicable to the philosophy of education. The goals of the study are 1) to identify and describe relevant Chinese literature on the subject; 2) to compare its interpretations by Chinese and Russian philosophers; 3) to specify key differences in interpretations of dialogue as educational method. Investigating the issue through philosophical and cultural lens, incorporating the standpoint of modern comparative studies, as well as the critical analysis of the logic of those theories in their historical and cultural context by means of the hermeneutic approach makes it possible for Chinese authors to focus on the cultural peculiarities of the Chinese way of thinking and to identify the correlation between the Western concept *way of thinking* and the concept of *Chinese logic*. This study analyzes the works of modern Chinese philosophers specializing in the specific cultural character of China through the prism of the philosophy of education. The paper concludes that in Chinese logic *technical* (in the Western understanding regarded as cognitive and formal logical) methods are inferior to ethical and social value orientations. Another finding is that Chinese authors tend to consider Confucian logic as part of dialogue, and dialogue is viewed as a means of moral education. Methodologically this finding leads the author to suggest that the Chinese-specific way of thinking, its philosophical culture, cannot be fully perceived by utilizing comparison with analogous concepts of Western philosophical thought. It would be equally beneficial to compare the conceptual framework of the Chinese philosophy of education with the concepts borrowed from Western philosophy.

Keywords: philosophical culture, Chinese philosophy of education, Chinese thinking, Confucian philosophy, Confucian thought, Chinese logic, Socrates' dialogue, Confucius's dialogue, dialogue and education

For citation: Cai, Y., Fomina, M. N. (2023) 'Philosophy of Culture on the Philosophy of Modern Education in China', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 26–38. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-26-38>

Теоретики новейшей модернизации китайского образования обращаются к духовному потенциалу традиционной культуры, который для них сконцентрирован в учении Конфуция и его последователей. Подобное обращение является следствием руководящей установки, согласно которой современное образование должно не только готовить специалистов, обладающих теми или иными компетенциями, но и *достойных граждан* китайского общества, способных стать продолжателями его традиций. Традиционные ценности в данной связи становятся предметом теоретического анализа, направленного на их адаптацию к современному образовательному процессу.

Дискуссии, которые сегодня проходят в китайской общественной мысли, направлены, с одной стороны, на обращение непосредственно к традиционным ценностям, а, с другой стороны, на наполнение их новым содержанием. Стоит подчеркнуть: актуальная трактовка смысла традиционных ценностей имеет в Китае свои особенности, которые определяются специфической логикой, отличающей то, что можно было бы назвать культурой мышления философов Древнего Китая.

Анализ ценностных регуляторов философии образования с позиций философии культуры, которые сформировались в уче-

ниях современных китайских философов, позволяет выделить ряд важных понятийных блоков, на которых строится современная модель китайского образования. Одним из значимых блоков такого рода является понятие «*философский диалог*» (哲学对话) (в его раскрытии переосмыслено значение сократического и конфуцианского диалога); а также понятие «*китайская логика*» (中国逻辑).

В целом за последние десятилетия китайские авторы уделили теме философского диалога достаточно много внимания. Прежде всего, необходимо выделить переводы западных изданий по данной проблематике¹ и развёрнутые комментарии к ним². Издаются и оригинальные работы китайских авторов, посвящённые теме философского диалога, представляющие различные подходы к его пониманию. Так например, **Чжан Живэй**³, анализируя смысл и цель *сравнительной философии* (比较哲学), размышляет о возможности *межкультурного философского диалога* (跨文化的哲学对话) между различными философскими системами, которые рефлексировать не только культурные, но и цивилизационные различия. Он приходит к мнению, что философский диалог возможен только как перспектива «horizont verschmelzung» — *слияния горизонтов* (视域融合), что является условием достижения «общности» всех

¹ 哲学对话录(大家小译丛). Chinese Edition by [法]欧内斯特·勒南著 徐梦 译 (Author). 海天出版社; 1st edition (January 1, 2018) [Ренан Э. Философские диалоги (небольшая серия переводов для каждого) / Перевод с франц. яз. Сюй Мэн. — Haitian Press, 2018. 1-е издание].

² 塞德里: 哲学对话: 柏拉图, 休谟和维特根斯坦. 漓江出版社, 2013: 115 [Седли. Философские диалоги: Платон, Юм и Витгенштейн. — Издательство Лицзян, 2013. 115 с.]

³ 张志伟: 跨文化的哲学对话如何可能? — 简论比较哲学的几个理论问题. 次 更新时间: 2008-11-25 15:50 [Чжан Живэй: Как возможен межкультурный философский диалог? — Краткое обсуждение некоторых теоретических вопросов сравнительной философии //Aisixiang. 2008. 25 ноя.]. — URL: <https://www.aisixiang.com/data/22577.html> (На китайском).

способов понимания. В свою очередь, **Чэнь Сяньда**⁴ полагает, что философский диалог может выступить средством понимания сути экономических проблем. Философский диалог, с его точки зрения, — это диалог между идеями, тогда как диалог между экономикой и философией — это диалог между идеями и реальностью. Близкую позицию занимает **Оуян Канг**⁵, который называет философский диалог диалогом между философией и практикой в рамках междисциплинарных исследований.

Таким образом, даже беглое знакомство с основными подходами к заявленной теме позволяет заключить, что развитие представлений о философском диалоге в современной китайской философии выражает одну из её ключевых особенностей — а именно, стремление к повышению практической целесообразности теоретических исследований.

Как известно, само понятие «философия» (哲学) стало для культуры Китая специфической формой культурного заимствования, адаптировавшего «западное» мышление к практико-ориентированному китайскому «учению» (教义). Заметим: для китайской традиции характерна установка на сохранение ценностных основ жизни общества и в то же время наполнение их новыми смыслами; при этом «учение» (философия) играет в передаче самой традиции ключевую роль — по крайней мере, с позиций конфуцианства. Поэтому — в том числе и в силу бытования в китайской культуре названных установок — не вызывает удивления тот подчёркнутый интерес, который у китайской аудитории вызывает современная научная дискуссия на тему, которую в обобщённом виде можно было бы обозначить как вопрос о роли философии в культуре, где философия рассматривается как один из механизмов трансляции ценностей и смыслов.

Не менее актуальна проблематика передачи культурных смыслов и для российской аудитории. В этой связи обращение к освещению имеющихся здесь теоретических наработок в китайском сегменте научной литературы представляется уместным как с точки зрения введения в научный оборот новых имён и идей, так и с точки зрения их аналитического освоения вне поля собственно китайской культуры.

Среди наиболее интересных подходов к теме специфики китайской культуры в контексте связки «философия — культура — образование — воспитание», можно выделить следующих авторов: **Чэн Хэн** обосновывает корреляцию древнегреческого и древнекитайского мышления; **Шэнь Цзюньцзян**, **Юань Юнчунь** анализируют диалоги Сократа; **Ван Сяочао**, акцентируя взаимообусловленность мышления и воспитания у Цицерона, проецирует эту призму на систему китайского образования; **Фэн Цзяньцзюнь**, сопоставляя смыслодержательную направленность «западной» и китайской философской мысли, стремится выявить специфику их корреляции; **Е Лан** анализирует различие трактовок мудрости и знаний в китайской философии. Особый интерес представляют также работы **Пан Тяньцюня**, анализирующего технологию китайского мышления; исследования китайской логики у **Чжан Юньи** и **Чэнь Вэй**. Изучению нетривиального вопроса об особенностях «философского консультирования как метода формирования философского мышления» посвящены работы **Чжао Наньнань**. В трудах **Шэнь Цзюньцзяна** взаимообусловленность философской культуры и философии образования рассматривается через раскрытие роли диалога в образовании. Начнём с рассмотрения темы философского диалога в том виде, как она представлена в трудах современных китайских и российских фи-

⁴ 陈先达：加强哲学对话 走出哲学对话。来源：中国社会科学报 2012年06月12日09:03 [Чэнь Сяньда. Усиление философского диалога и выход из философского диалога // Китайский журнал социальных наук. 2012. 12 июн.]. — URL: <http://www.nopss.gov.cn/GB/219567/219574/18149137.html> (На китайском).

⁵ 欧阳康。以真正哲学的方式开展哲学对话。2003年12月16日08:45 光明日报 [Оуян Канг. Вступайте в философский диалог по-настоящему философски // Guangming Daily. 2003. 16 дек.]. — URL: <http://news.sina.com.cn/c/2003-12-16/08451351583s.shtml> (На китайском).

лософов, посвящённых проблемам передачи традиции через образование. Одной из главных тем обсуждения становится при этом интерпретация древнегреческого образования как «пайдейи».

От сократического диалога к диалогу конфуцианскому: полилог русской и китайской философской мысли

Истоки философской культуры европейской мысли формируются, как известно, в эпоху античности. Философские размышления Сократа и Платона сознательно строятся в форме диалога, — который, по меткому замечанию О.В. Зарапина, можно рассматривать как «результат философской интерпретации пайдетики традиции», что позволяет характеризовать «философскую культуру как культуру личностного интеллектуально-нравственного самосовершенствования» [Зарапин, 2018: 16]. Для китайского философа Чен Хэн пайдейя почти полностью эквивалентна современному пониманию культурного идеала⁶, который выражает единство изящества, добродетели, благородства, изобретательности. Тем самым, полагает Чен Хэн, пайдейя является конечной целью греческого образования и воспитательного процесса. Будучи «выражением истинного духа древнегреческой культуры», пайдейя с его точки зрения бросает вызов современным образовательным концепциям: ведь сегодня цель образования нередко состоит лишь в том, чтобы «получить какие-либо профессионально-технические навыки», «лишённые» этого благородного и романтического идеала.

По нашему мнению, этому подходу созвучна мысль российского философа А.Н. Чумакова, который уточняет: путь пайдейи означает необходимость «научить не тому, “что надо увидеть”, а тому, “куда и

как смотреть”» [Чумаков, 2011: 22]. Близкую точку зрения высказывает В.Е. Осипов, — полагая, что «греческая философия не описывала непосредственно события, а выражала свою мысль в понятиях-образах, за которыми скрывается нечто более глубокое, значимое и неопределённое» [Осипов, 2019: 14].

Примечательны оценки, данные «диалогу» в сократическом понимании классическими учебными изданиями по истории античной философии и культуры. Например, описывая «бессмертную заслугу» Сократа «перед духовной культурой»⁷, российский антиковед Фаддей Зелинский отметил, что Сократ перешёл от риторики софистов к диалектике, реализовав путь пайдейи. И в самом деле, «антропологический поворот» древнегреческой философии, с которым связывают учение Сократа, установил связь между знанием и нравственностью. Точнее, Сократа интересовало то знание, которое имело нравственное измерение: поиск «общего понятия» был связан для него, прежде всего, с «самым важным» вопросом о добродетели. Как замечает автор классического учебника по истории античной философии советского периода В.Ф. Асмус, «Сократ, несомненно, дал толчок к развитию в философии учения об общем понятии», но он не развил его, так как его «интерес был сосредоточен не на области общей теории диалектики, а на области этики»⁸. Поставленные во главу угла нравственные задачи вводят философское знание в область практически значимого самопознания.

В то же время, было бы неверным сводить сократическое самопознание к этике как «науке о нравственности». Сократический диалог имеет сверхцель — нравственное развитие человека через обращение к поиску истины, тем не менее, это всё-таки античный рационализм, требующий стро-

⁶ 陈恒：惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！[Чен Хэн. Пусть правосудие течёт, как большие воды, и правда течёт, как реки!]. — URL: <https://www.gongfa.com/html/gongfajingdian/20141014/2682.html> (На китайском).

⁷ Зелинский Ф.Ф. История античной культуры. Часть третья. Аппический период. Глава 1. Нравы. — URL: <http://cult-lib.ru/doc/zelinskij-istoriya-antichnoj-kultury/3-i-nravy.htm>

⁸ Асмус В.Ф. Античная философия. — Москва: Высш. Шк., 1999. — С. 82.

гой доказательности там, где она возможна. По словам В.Ф. Асмуса, размышления Сократа ориентированы на «свободу мышления от противоречия»⁹ Авторы статьи 2017 г., посвящённой непосредственно сократическому диалогу, подчёркивают: «В центре сократического диалога находилась проблема (от греч. πρόβλημα — преграда, трудность, задача), формализованная в вопрошании и подлежащая разрешению как противоречие, неопределённость» [Иванова, Точилкина, 2017: 108]. Таким образом с помощью диалога с этой «преградой» и «трудностью» всё же можно иметь дело, можно с ней работать. Как? Ответ на этот вопрос даёт китайский философ **Пан Тянь-цзюнь**: «надо признать, что метод диалога Сократа может заставить людей мыслить ясно» [潘天群, 2013; 145–146].

При этом сократический диалог — это всегда *совместный* поиск истины. Здесь нет готовых ответов, хотя предполагается, что такие ответы можно получить в процессе обсуждения [Иванова, Точилкина, 2017: 108; Иванова, Гнатышина, 2018: 60]. Тем самым философская культура европейского рационализма получает специфический ракурс, направленный на формирование разумной души, но не поступка; не нравственных качеств как таковых, но их разумного понимания и принятия. На эту особенность европейского рационализма обращает внимание китайский философ **Шэнь Цзюньцян**, подчёркивая, что диалоги Сократа указывают на истину, которую все люди могут понять [沈俊强, 2008: 26]. Обращаясь к анализу концепции образования, Шэнь Цзюньцян замечает: развитие диалога требует умения и желания собеседников его вести, формировать равноправные и взаимоприемлемые межличностные отношения [沈俊强, 2008: 24]; образование, построенное как диалог, в большей мере направлено на поиск истины, — чем на поиск того, что способно спланировать социальные группы за счёт обретения ими «общего смысла» [沈俊强, 2008: 25]. Тем самым намечается специфическая перера-

ботка понимания диалоговой формы как элемента стратегии китайского образования, требующей таких знаний, которые непосредственно направлены на практическое воплощение. Отличие в европейском и китайском понимании диалога отмечает и китайский философ **Юань Юнчунь**, по словам которого метод диалога Сократа заключается в том, чтобы достичь «знания того, что», а метод диалога Конфуция ориентирует на то, чтобы достичь того, «как это сделать» [袁永椿, 1988: 23].

Возможность освоения «западной» модели диалога, диалога как метода, представлена в работах **Чжао Наньнань**, которая обосновывает необходимость введения в систему китайского образования *метода философского консультирования*. В основе этого метода лежит «открытый диалог» [赵楠楠, 2014: 035], «разговор с самим собой», который позволяет прояснить логический механизм сути проблемы. Таким образом испытуемый как бы «возвращается к себе» от вопроса, размышляет о себе, а не только непосредственно о проблеме. По словам Чжао Наньнань, философское консультирование — это прикладная философская парадигма, восходящая к древнегреческой философии [赵楠楠, 2014: 034]. Однако далее она утверждает, что при философском консультировании происходит анализ противоречивых убеждений, которые являются не только основным источником человеческих страданий, но и причиной отсутствия морального сознания. А недостаток осознания добродетели неизбежно сопровождается нравственным выбором [赵楠楠, 2014: 035]. И эта позиция уже совершенно не свойственна традиционной философии Китая.

Рассуждая о философском консультировании, Чжао Наньнань, отмечает, что оно основано на философской теории, а его «предписанием» являются «метод Сократа» и «метод логического анализа» [赵楠楠, 2014: 037]. Логический анализ используется для обнаружения и выявления противоречий, благодаря чему устра-

⁹ Там же, с. 76.

няются конфликты и восстанавливаются убеждения. Так как философское консультирование, по словам Чжао Наньнань, это философская парадигма, то логика — это его инструмент [赵楠楠, 2014: 034]. Причём, если диалог как метод Сократа направлен на познания добродетели, то «поиск знания» реализуется через выявление проблем. Чжао Наньнань конкретизирует: пересматривайте собственное определение добродетели, выявляйте противоречия в системе верований другой стороны, чтобы они, наконец, отказались от исходного мнения, признавая, что находятся в состоянии невежества. Поскольку сократический диалог следует определённой логической схеме [赵楠楠, 2014: 036], вначале следует опираться на рациональный анализ тех или иных положений, но затем — в процессе философского консультирования — от логики как технического инструмента диалога необходимо перейти к принятию нравственного значения полученного знания, то есть достичь воспитательной цели обучения [赵楠楠, 2014: 034]. Мысль о взаимной дополнительности логики и философского консультирования встречаем и у Юань Юнчунь, который прямо высказывает мысль о том, что «метод сократовского диалога является методом обучения этическому знанию, а метод диалога Конфуция — путём воспитания нравственной культуры» [袁永椿, 1988: 25].

В свою очередь, китайский философ Ван Сяочао обнаруживает мысль о взаимной обусловленности мышления и воспитания¹⁰ в работах римского философа Марка Тулия Цицерона. Ван Сяочао особенно привлекает тот факт, что качество рациональности (человеческий ум) Цицерон непосредственно связывал с культурой, трактуя философию как культуру души образованного, просвещённого, воспитанного человека. Для китайского философа очевидно: с позиций Цицерона культура — это

процесс, который совершенствует душу, ведь и в наши дни понятие «культурный человек» тождественно понятию «воспитанный человек». С именем Цицерона, подчёркивает Ван Сяочао, связана также идея о «государстве культуры», способном объединить интересы общества и человека.

С точки зрения Ван Сяочао, философский интерес большинства римлян был практическим; их главная забота заключалась не в том, чтобы дать новые ответы на вопросы, которые «очаровывали» великих греческих мыслителей, а в том, чтобы «улучшить управление» и «усовершенствовать нравственное воздействие» тех принципов, которые они принимали. Римляне «мыслили рационально, но ориентировались на практические цели». Ван Сяочао заключает: философия в интерпретации Цицерона — теоретический предмет высшей ступени абстрактного мышления; однако при этом она связана с выживанием и развитием человечества, человека, общества и личности¹¹. Позиция римского философа, полагает китайский автор, ориентирована на практическое значение и тем самым близка китайскому мышлению: она может дать людям принципы, которыми они будут руководствоваться в своей повседневной жизни¹².

Теоретик философии образования Фэн Цзяньцзюнь, сопоставляя онтологию и эпистемологию западной и китайской философской мысли, приходит к выводу, что китайская философия берёт за основу «жизнь» и изучает смысл жизни, этику и мораль; «жизнь» предстаёт как центр, из которого исходят учения, мудрость, знание и практика [冯建军, 2016: 7]. Эта философия фокусируется на этических вопросах: «Как быть человеком? Что такое человек? Что такое этические отношения между людьми?», — а не просто размышляет о природе понятий [冯建军, 2016: 3]. Ссылаясь на исследования

¹⁰ 王晓朝: 西塞罗全集导读 [Ван Сяочао. Введение в полное собрание сочинений Цицерона]. — URL: <https://www.legal-theory.org/?mod=info&act=view&id=11601> (На китайском).

¹¹ Там же.

¹² Там же.

Моу Цзунсан¹³, Фэн Цзяньцзюнь описывает китайскую философию с помощью таких характеристик, как «субъективность» и «внутренняя мораль».

Сходная идея прослеживается и у **Ван Сяочао**, который отмечает, что пракτικότητα — главная черта философии Цицерона, который «оживил» гуманистический идеал древнегреческой культуры и превратил его в практический кодекс поведения граждан, проявив себя как философ-практик¹⁴. Продолжая рассуждение о практическом характере римской философии, **Чжэн Гэ** выделяет те ценности, которые Цицерон называет при описании республиканской политической философии и философии права: сила духа, целостность, доброжелательность, слава, гармония, дух, идеальный правитель, приличие, счастье, авторитет, характер, честь и долг¹⁵. С точки зрения китайского философа, эти ценности по большей части совпадают с традиционными китайскими ценностями, то есть с ценностными установками Конфуция.

Так в чём же состоит суть понимания диалога как специфической культурной формы в современной китайской философии? И каким образом эта форма связана с образованием? Очевидно, конфуцианский диалог акцентирует воспитательное значение непосредственной передачи «знания, как (правильно поступать)». «Западный» путь сократического поиска истины совмест-

ными усилиями может быть встроен в эту систему как элемент, а точнее — инструмент, который имеет ограниченный характер использования, но в целом не может (и не должен) «перетягивать внимание» на себя, отвлекая от цели воспитания как главной цели образования. Вместе с тем, как древнегреческая, так и древнеримская философия, по мнению ряда современных китайских авторов, имеет определённую практическую ориентацию, этическую и социальную. Что позволяет, по крайней мере, в некоторых случаях адаптировать её наработки к достижениям китайской культуры. Например, через включение в образовательный процесс метода философского консультирования.

Культурные различия интерпретации «ценностей» и «смыслов»: «китайская логика» в контексте конфуцианской философии

Как замечает **Е Лан**, в китайской философской традиции мудрость важнее знаний и опыта¹⁶. По её мнению, этот подход определяет уникальную методологию и способ мышления, свойственные философской традиции Китая. Такой способ мышления делает упор на становлении всестороннего мышления, формирует, как она выражается, «интероперабельное относительное мышление»¹⁷, где целое, взя-

¹³ Моу Цзунсан, китайский философ, который был популяризатором национальной культуры и внёс большой вклад в модернизацию и глобализацию китайской культуры. Его философия — это синтез конфуцианства и кантианства. Он понимал философию как реализацию рациональной природы человека. Многие его произведения переведены на английский, корейский, немецкий и другие языки. 《牟宗三哲學》| 一個客觀地建立的創造性的哲學體系 | 書摘 [Философия Моу Цзунсана] // Объективно установленная и творческая философская. — URL: <https://www.hk01.com/%E5%93%B2%E5%AD%B8/698297/%E7%89%9F%E5%AE%97%E4%B8%89%E5%93%B2%E5%AD%B8-%E4%B8%80%E5%80%88%E5%AE%A2%E8%A7%80%E5%9C%B0%E5%BB%BA%E7%AB%8B%E7%9A%84%E5%89%B5%E9%80%A0%E6%80%A7%E7%9A%84%E5%93%B2%E5%AD%B8%E9%AB%94%E7%B3%BB-%E6%9B%B8%E6%91%98> (На китайском).

¹⁴ 王曉朝: 西塞羅全集導讀 [Ван Сяочао. Введение в полное собрание сочинений Цицерона]. — URL: <https://www.legal-theory.org/?mod=info&act=view&id=11601> (На китайском).

¹⁵ 鄭戈: 什么是最好的政体? | 古罗马著名政治哲学家西塞罗是如何表述「共和主义」宪制的? [Чжэн Гэ. Какая форма правления лучше? Как знаменитый древнеримский политический философ Цицерон выразил «республиканскую» конституцию]. — URL: <https://zhuanlan.zhihu.com/p/32693813> (На китайском).

¹⁶ 叶 澜: 中国哲学传统中的教育精神与智慧: 中国教育科学研究院 > 教育研究: (2018年第6期) [Е Лан. Образовательный дух и мудрость в традиции китайской философии // Китайская академия педагогических наук. Образовательные исследования — 2018. — № 6. — URL: http://www.nies.edu.cn/jyyj/jyyj_tbtj/201807/t20180720_326169.html (На китайском)].

¹⁷ Там же.

тое во взаимосвязи согласованных между собой частей, можно рассматривать как систему.

Говоря о «технологии» мышления с точки зрения китайской культуры, **Пан Тяньцюнь** отмечает, что она включает не только процесс познания, взятый в контексте его формальной структуры, но понимается также как *путь* формирования и совершенствования познания, процесс передачи знаний (последнее в свою очередь может быть рассмотрено как диалог) [潘天群, 2013: 142]. То «общее», что объединяет людей в ходе такого диалога, Пан Тяньцюнь определяет через понятие «законы логики». Саму логику философ отождествляет с «рациональностью», которая априорна [潘天群, 2013: 143]. С другой стороны, способность рассуждать частично формируется в процессе обучения. Таким образом, вопрос о культуре мышления объединяет два потока рассуждений: во-первых, речь идёт о стиле мышления (как это называется в «западной» философии); во-вторых, обсуждается тема собственно рациональных процедур выведения суждений.

Китайские исследователи, в том числе **Чжан Юньи**, придерживаются позиции, согласно которой «глубоко укоренившаяся логика диалектического мышления китайцев выше формальной логики»¹⁸. **Чэнь Вэй** уточняет: мудрость конфуцианской культуры демонстрирует свой внутренний логический смысл¹⁹, причём в данном случае под диалектической логикой стоит понимать именно стиль мышления, который философ определяет как «конфуцианскую диалектику». Чжан Юньи решительно возражает точке зрения западных учёных,

согласно которой «Китай — это нация, лишённая логического мышления»²⁰. В духе марксизма Чжан Юньи отмечает, что конфуцианская диалектика выводится из объективной диалектики (закон единства противоположностей, скрытых в объективных вещах²¹); при этом в научном познании субъективная и объективная диалектика не противоречат друг другу. В этом смысле конфуцианская диалектика может быть рассмотрена как высшая наука китайской мудрости, целостное и динамичное мышление, «исследующее всё». И одновременно — как «метод конкретного анализа конкретных вопросов, сочетание принципов и гибкости»²². «Китайская логика», таким образом, не только не соответствует западному пониманию логики в узком смысле формальной логики; она также не является теорией познания в западном понимании. И хотя в «китайской логике» отсутствует дедуктивный закон силлогизма Аристотеля, его, как простейшую и основную форму рассуждений, нетрудно найти, например, в «Книге перемен» или в произведениях моизма²³.

Для некитайской академической традиции вопрос о «китайской логике» сегодня является, пожалуй, одним из самых дискуссионных. В современной российской философии и востоковедении ей были посвящены исследования А.И. Кобзева [Кобзев, 2006], А.А. Крушинского [Крушинский, 2009; 2012; 2015; 2016] и др. В частности, А.А. Крушинский отмечает: «обширная terra incognita в нынешнем интеллектуальном ландшафте всё же существует — это логическая мысль Древнего Китая» [Крушинский, 2015: 171]. В свою очередь,

¹⁸ 张允熠: 研读经典「儒家哲学的逻辑」. 2017-02-22 19:13. [Чжан Юньи. Логика «изучения классиков» конфуцианской философии. 2017. 22 фев.]. — URL: https://www.sohu.com/a/126976828_188245 (На китайском).

¹⁹ 陈薇: 儒家文化的内在逻辑. 2012年02月06日08:30 | 全国哲学社会科学工作办公室 [Чэнь Вэй. Внутренняя логика конфуцианской культуры // Национальное управление философии и социальных наук. 2012. 6 фев.]. — URL: <http://www.popss.gov.cn/GB/219567/219574/17026864.html> (На китайском)

²⁰ 张允熠: 研读经典「儒家哲学的逻辑」. 2017-02-22 19:13. [Чжан Юньи. Логика «изучения классиков» конфуцианской философии. 2017. 22 фев.]. — URL: https://www.sohu.com/a/126976828_188245 (На китайском).

²¹ Ядро диалектики составляет единство противоположностей (инь и ян: «одно делится на два» и «два сливаются в одно»).

²² Там же.

²³ 张允熠: 研读经典「儒家哲学的逻辑」. 2017-02-22 19:13. [Чжан Юньи. Логика «изучения классиков» конфуцианской философии. 2017. 22 фев.]. — URL: https://www.sohu.com/a/126976828_188245 (На китайском).

по словам А.И. Кобзева, «конфуцианскую методологию и категориальный аппарат можно считать показательными (с известными ограничениями, конечно) для всей философской и научной мысли традиционного Китая» [Кобзев, 2006: 86]. Напротив, европейская философия ориентировала процесс мышления «на анализ истинной подосновы, субстанции вещей, отличной от всех них, порознь и вместе взятых». Как следствие, «логика в Европе возникла и традиционно развивалась в качестве логики истинностных» значений, а в Китае — «ценностных или нормативных значений» [Кобзев, 2006: 120].

Итак, логические установки древнекитайской философской мысли по своей сущности были направлены главным образом на выявление этического содержания. По словам Шэнь Цзюньцяна, современный скачок от «диалога к «теории воспитания» расширил пространство развития педагогической теории» [沈俊强, 2008: 29] (добавим: в сторону обсуждения того, что в российской академической традиции относится к философско-культурологической проблематике). Продолжение этой мысли находим у Чжан Юнь и Юй Юаньпей, которые заметили, что сама философия образования предполагает расширенное образовательно-философское видение, включающее социокультурные перспективы [张云余源培, 2005: 20]. У Е Лан видим конкретизацию вышесказанного: по её словам, китайское выражение слова «образование» означает обучение миру, человеческим делам и возвращению жизненного сознания²⁴. И если у китайских философов понимание философской культуры мы раскрываем через философию диалога, то у В. Ойттинена находим заявку на выражение её сути: «Именно из факта “со-мыслия” в ситуации, когда я имею дело с философами прежних времён и других культур, (...) я идентифицирую себя с ними в моих мыслях», что позволяет прийти к «философски осмысленным принятиям философии

как культуры мысли» [Oittinen, 2018: 46]. Сходным образом взаимообусловленность философской культуры и философии образования Шэнь Цзюньцяна объясняет через соотношение диалога и образования: диалог направляет людей на путь поиска знаний, а образование реализуется в практике этого диалога [沈俊强, 2008: 26]. Итак, конфуцианская философия в форме диалога — это, конечно, и способ поиска знаний, но, как отмечено Юань Юнчунем, цель поиска знаний — «делать» [袁永椿, 1988: 21].

Таким образом, конфуцианская модель познания включает в себя иное (по сравнению с «западным») представление о связи его «технологии» с содержательной стороной. В приоритете оказываются «истинные ценности», из которых могут выводиться «истинные смыслы». Философский диалог приобретает в данной связи статус традиционного учения, которое представляет собой процесс получения образования в рамках традиционной для китайской культуры конфуцианской модели. Отдельные моменты, роднящие «западную» культуру с культурой Китая, предстают в этом случае именно как моменты, которые возможно осторожно встроить в структуру обновлённых образовательных стратегий. Причём — скорее для налаживания лучшего диалога с западными партнёрами, чем для реального заимствования тех идей, которые не проходят тест на соответствие «китайской логике».

Авторы учитывают, что представленная здесь трактовка философско-культурологических основ философии образования Китая дискуссионная. Дальнейшие исследования могут быть направлены на более тщательный *обратный поиск* в русском языке аналогов понятий, которые используют китайские авторы для обозначения заимствованных терминов. Возможно, это позволит уточнить смысловые лакуны, остающиеся за бортом не только перевода, но и внимания философа-переводчика.

²⁴ 叶 澜: 中国哲学传统中的教育精神与智慧: 中国教育科学研究院>>教育研究: (2018年第6期) [Е Лан. Образовательный дух и мудрость в традиции китайской философии // Китайская академия педагогических наук. Образовательные исследования — 2018. — № 6. — URL: http://www.nies.edu.cn/jyyj/jyyj_tbtj/201807/t20180720_326169.html (На китайском)]

Список литературы:

- Зарапин О.В. Философская культура как текстовая культура диалога: путь к формату Digital // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского Философия. Политология. Культурология. — 2018. — Т. 4, № 4. — С. 13–24.
- Чумаков А.Н. Философия как индикатор культурно-цивилизационного развития общества // Гуманитарные науки. Вестник финансового университета. — 2011. — № 1. — С. 18–23.
- Осипов В.Е. Философская мудрость как существенный элемент духовной культуры человека // Культура. Наука. Образование. — 2019. — № 4. — С. 7–20.
- Иванова О.Э., Точилкина Т.Г. Сократический диалог как обучение совместному решению проблем // Азимут научных исследований: педагогика и психология. — 2017. — Т. 6, № 3. — С. 108–111.
- Иванова О.Э., Гнатышина Е.А. Сократический диалог как метод управления проблемами // Философская мысль. — 2018. — № 4. — С. 59–65. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2018.4.24133>
- Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая: Энциклопедия в 5 т. Т. 1. Философия. — Москва: Восточная литература, 2006. — С. 82–125.
- Крушинский А.А. Стиль мышления Древнего Китая: логико-методологический аспект // Вопросы философии. — 2009. — № 1. — С. 104–108.
- Крушинский А.А. Исследования логической мысли Древнего Китая: тупики и выходы. Часть I. Историография проблемы // Вопросы философии. — 2015. — № 4. — С. 170–184.
- Крушинский А.А. Логика древнего Китая // Философский журнал. — 2016. — Т. 9, № 4. — С. 111–127. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-4-111-127>
- Крушинский А.А. К проблеме методологических предпосылок адекватного перевода: стиль мышления китайцев и их языковая картина мира // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2012. — № 4. — С. 57–76.
- Oittinen, V. What Is Philosophical Culture? // Vox. Philosophical journal. — 2018. — No. 24. — P. 39–49. <https://doi.org/10.24411/2077-6608-2017-00035>
- 潘天群 [Пан Тяньцзюнь]. 逻辑学视域中的思想分析技术 [Технология анализа мыслей в области логики] // 南京大学学报 (哲学·人文科学·社会科学版) [Journal of Nanjing University (Philosophy, Humanities, Social Sciences)]. — 2013. — No. 1. — P. 141–147. (На китайском).
- 沈俊强: [Шэнь Цзюньцзянь]. 从“对话”到“苏格拉底式教育”的跃升——论存在主义观照下的教育 [Скачок от «диалога» к «сократовскому воспитанию» – Об образовании с точки зрения экзистенциализма] // 华东师范大学学报 (教育科学版) [Journal of East China Normal University (Educational Sciences)]. — 2008. — № 4. — P. 23–30. <https://doi.org/10.16382/j.cnki.1000-5560.2008.04.006> (На китайском).
- 袁永椿 [Юань Юнчунь]. 教育史上两个对话法的最早范例及其比较 [Самые ранние примеры двух методов диалога в истории образования и их сравнение] // 华东师范大学学报 (教育科学版) [Journal of East China Normal University (Educational Sciences)]. — 1988. — Vol 6, № 2. — P. 21–25. (На китайском).
- 赵楠楠 [Чжао Наньнань]. 哲学咨询：道德教育的新模式 [Философское консультирование: новая модель нравственного воспитания] // 首頁大陸期刊學校系所教育學報 [Главная Материковая периодика. Образовательный журнал школ, факультетов и институтов]. — 2014. — Vol. 6, № 10:3期. — P. 34–38. (На китайском).
- 冯建军 [Фэн Цзяньцзюнь]. 教育哲学中的“人”与人的“教育哲学” [«Человек» в философии образования и «Философия образования» человека] // 《教育学术月刊》 [Образовательный академический ежемесячник]. — 2016. — № 201610. — P. 3–12. (На китайском).
- 张云余源培 [Чжан Юнь, Юй Юаньпей]. 论杜威教育哲学的意义 [О значении педагогической философии Дьюи] // 上海行政学院学报 [The Journal of Shanghai Administration Institute]. — 2005. — Vol. 6, № 4. — P. 20–27. (На китайском).

References:

- Chumakov, A. N. (2011) 'Philosophy as an indicator of cultural and civilizational social development', *Humanities and Social Sciences. Bulletin of the Financial University*, (1), pp. 18–23. (In Russian).
- Feng, J. (2016) 'Jiàoyù zhéxué zhōng de "rén" yǔ rén de "jiàoyù zhéxué" ["Man" in the Philosophy of Education and "Philosophy of Education" in Man]', *Jiàoyù xuéshù yuèkān [Educational Academic Monthly]*, (201610), pp. 3–12. (In Chinese).
- Ivanova, O. E. and Tochilkina, T. G. (2017) 'Socratic Dialogue as a studying to the joint solution of problems', *Azimuth of scientific researches: pedagogy and psychology*, 6(3), pp. 108–111. (In Russian).
- Ivanova, O. and Gnatyshina, E. (2018) 'Socratic dialogue as a method of problem management', *Philosophical thought*, (4), pp. 59–65. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2018.4.24133>
- Kobzev, A. I. (2006) 'Logika i dialektika v Kitaye [Logic and dialectics in China]', in *Dukhovnaya kul'tura Kitaya: Entsiklopediya: v 5 t. T. 1. Filosofiya [Spiritual culture of China: Encyclopedia: in 6 vol. Vol. 1. Philosophy]*. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. P. 82–125. (In Russian).
- Krushinsky, A. (2016) 'Logic in ancient China', *Philosophy Journal*, 9(4), pp. 111–127. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2016-9-4-111-127>
- Krushinsky, A. A. (2009) 'Style of thinking of Ancient China: Logic and Methodological aspect', *Voprosy filosofii*, (1), pp. 104–108. (In Russian).
- Krushinsky, A. A. (2012) 'The problem of methodological premises of adequate translation: the Chinese mode of thinking and their language picture of the world', *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series Philosophy*, (4), pp. 57–76. (In Russian).
- Krushinsky, A. A. (2015) 'Studies in the history of logical thought of Ancient China: dead ends and outs (historiography of the problem)', *Voprosy filosofii*, (4), pp. 170–184. (In Russian).
- Oittinen, V. (2018) 'What Is Philosophical Culture?', *Vox. Philosophical journal*, (24), pp. 39–49. <https://doi.org/10.24411/2077-6608-2017-00035>
- Osipov, V. E. (2019) 'Philosophical wisdom as essential element of spiritual culture of the person', *Kul'tura, nauka, obrazovanie*, (4), pp. 7–20. (In Russian).
- Pan, T. Q. (2013) 'Luo ji xue shi yu zhong de si xiang fen xi ji shu [Thought Analysis Techniques in the Perspective of Logic]', *Journal of Nanjing University (Philosophy, Humanities and Social Sciences)*, (1), pp. 141–147. (In Chinese).
- Shen, J. Q. (2008) 'Cóng "duìhuà" dào "sū géla dǐ shì de jiàoyù" de yuèshēng——lùn cúnzài zhǔyì guānzào xià de jiàoyù [From "Dialogue" to the Ascension of "Socratic Education" - On Education from the Perspective of Existentialism]', *Journal of East China Normal University(Educational Sciences)*, (4), pp. 23–30. (In Chinese). <https://doi.org/10.16382/j.cnki.1000-5560.2008.04.006>
- Yuan, Y. (1988) 'Jiàoyù shǐshàng liǎng gè duìhuà fǎ de zuìzǎo fànlì jí qí bǐjiào [The Earliest Examples of Two Dialogue Methods in the History of Education and Their Comparison]', *Journal of East China Normal University (Educational Science Edition)*, 6(2), pp. 21–25. (In Chinese).
- Zarapin, O. V. (2018) 'Philosophical culture as a textual dialogue culture: a way to the digital format', *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V. I. Vernadskogo. Filosofiya, politologiya, kul'turologiya*, 4(4), pp. 13–24. (In Russian).
- Zhang, Y. and Yu, Y. (2005) 'On Dewey's Philosophy of Education and Its Meaning', *The Journal of Shanghai Administration Institute*, 6(4), pp. 20–27. (In Chinese).
- Zhao, N. (2014) 'Zhéxué zīxún: Dàodé jiàoyù de xīn móshì [Philosophical Consultation: A New Model of Moral Education]', *Shǒuyè dàlù qíkān xuéxiào xì suǒ jiàoyù xuébào [Journal of Mainland Periodicals School Department]*, 6(10–3), pp. 34–38. (In Chinese).

Информация об авторах

Юнхун Цай — аспирант кафедры философии Забайкальский государственный университет, 672039, г. Чита, ул. Александрo-заводская, 30 (Россия)

Марина Николаевна Фомина — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Забайкальский государственный университет, 672039, г. Чита, ул. Александрo-заводская, 30 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Cai Yonghong — PhD student, Department of Philosophy, Transbaikial State University, 30, Aleksandro-Zavodskaya street, Chita, Russia, 672039 (Russia)

Marina N. Fomina — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy, Transbaikial State University, 30, Aleksandro-Zavodskaya street, Chita, Russia, 672039(Russia)

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

Статья поступила в редакцию 20.07.2023; одобрена после рецензирования 26.08.2023; принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 20.07.2023; approved after reviewing 26.08.2023; accepted for publication 10.09.2023.



РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ РОЖДЕСТВЕНСКИХ СЛАВЛЕНИЙ РУССКИХ ЛИПОВАН РУМЫНИИ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ

Оксана Федоровна Ежова

Архив РАН, Москва, Россия.

oks-ezhova@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8005-457>



Аннотация. В статье впервые исследуются репрезентации обычая Рождественских славлений в социальных сетях. Русские липоване Румынии — сообщество русских старообрядцев, проживающих на территории этой страны, преимущественно в регионах Добружда и Тульча. Среди особенностей культуры русских липован Румынии выделяется такой обычай, как Рождественские славения, состоящие из пения фрагментов Рождественского церковного Богослужения старообрядцев (схожие культурные практики имеют место у русских старообрядцев Молдовы и Украины). В настоящее время члены общин русских липован Румынии часто записывают славения, происходящие в домах или общественных местах, на видео и выкладывают в социальных сетях и на различных платформах сети Интернет. Актуальность заявленной проблематики связана с необходимостью изучения влияния новых технологий на поддержание/распространение традиционной культуры, что особенно важно для малых сообществ. Цель статьи — выделить и проанализировать характерные черты репрезентации Рождественских славлений русских липован Румынии в сети Интернет. В соответствии с этой целью выделены следующие задачи: 1) рассмотреть влияние исторических обстоятельств на формирование традиционной культуры празднования Рождества старообрядцами Румынии; 2) собрать и описать примеры репрезентации Рождественских славлений русских липован Румынии в сети Интернет, проанализировать специфику, социокультурный контекст их бытования; 3) выделить ключевые особенности этой практики по сравнению с аналогичными обычаями «староверов» Молдавии и Украины. Методологию исследования составил комплексный культурологический подход, основанный на использовании историко-генетического, герменевтического и сравнительно-аналитического методов, а также подходов киберэтнографии. В результате исследования установлено, что проживающие в иноэтническом и иноконфессиональном окружении русские липоване Румынии активно репрезентируют на своих страницах в социальных сетях и частных каналах на платформе YouTube бытующую в этом сообществе традицию Рождественских славлений, что отчасти способствует её воспроизведению и реконструкции по инициативе авторов этих роликов. На основании полученных результатов можно сделать вывод, что при этом славения румынских липован отличаются от колядок точным следованием церковному

канону, являясь по сути высокосохранным вариантом домашнего богослужения и одновременно специфической коммуникативной практикой. Румынское название *colindă*, используемое липованами для обозначения славлений, можно интерпретировать как поиск ближайших соответствий в традициях соседствующей культуры.

Ключевые слова: Русские липоване Румынии, старообрядцы, Рождественские славления, дети из семей русских старообрядцев, социальные сети, Интернет

Для цитирования: Ежова О.Ф. Репрезентация Рождественских славлений русских липован Румынии в сети Интернет // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 39–51. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-39-51>

Research article

REPRESENTATION OF CHRISTMAS SLAVLENIYA (PRAISES) OF RUSSIAN LIPOVANS OF ROMANIA ON THE INTERNET

Oksana F. Ezhova

Archive of Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

oks-ezhova@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8005-4575>

Abstract. This article is the first attempt to study the representations of Christmas slavleniya (praises) of the Russian Lipovans of Romania on social networks. The Russian Lipovans of Romania are a community of Russian Old Believers living on the territory of Romania mainly in the regions of Dobruja and Tulcea. Lipovans have cultural peculiarities, specific customs, and practices, one of which is Christmas glorification, consisting of singing fragments of the Christmas Church Service of the Old Believers. A similar custom is also observed among the Russian Old Believers of Moldova and Ukraine. Currently, members of the Russian Lipovans community of Romania have been recording the praises taking place in homes or public places on video and posting them on social networks and on various Internet platforms. The relevance of the topic is related to the need to study the impact of new technologies on the maintenance and distribution of traditional culture, which is especially important for small communities. The purpose of the article is to highlight and analyze the characteristic features of the representation of Christmas greetings of the Lipovans of Romania on the Internet. Accordingly, the following tasks have been identified: 1) consider the influence of historical circumstances on the formation of traditional culture of Christmas celebrations by the Old Believers of Romania; 2) collect and describe examples of the representation of Christmas praises of the Russian Lipovans of Romania on the Internet and analyze the specifics and the socio-cultural context of their existence; 3) highlight the key features of this practice compared to similar customs of the Old Believers of Moldova and Ukraine. The research methodology was compiled by a comprehensive cultural approach based on the use of historical-genetic, hermeneutic, and comparative-analytical methods, as well as cyberethnography approaches. The study has found that the Russian Lipovans of Romania living in a different ethnic and confessional environment actively represent on their pages in social networks and private channels on YouTube the tradition of Christmas praises that exists in their community, which partly contributes to its reproduction and reconstruction. The results have enabled the author to conclude that the praises of the Lipovans of Romania, *colindă*, should not be confused with Christmas carols as they closely follow the canon and represent both a well-preserved variation of home worship and a specific practice of communication.

Keywords: Russian Lipovans of Romania, Old Believers, Christmas praises, children from Old Believers' families, social networks, Internet

For citation: Ezhova, O. F. (2023) 'Representation of Christmas Praises of Russian Lipovans of Romania on the Internet', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 39–51. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-39-51>

Коротко напомним исторический контекст. Русские липоване — этноконфессиональная общность, представляющая собой группы русских старообрядцев, оказавшихся в междуречье Прута и Дуная в результате бегства из Российской империи. Необходимость покинуть историческую Родину была обусловлена для липован притеснениями и жестокими гонениями, которые обрушились на ревнителей древнего благочестия после церковного раскола. Появление старообрядцев на нынешней территории Румынии связывают с именами предводителя крестьянского восстания Кондратия Булавина и атамана Игната Некрасова [Пригарин, 2006: 3–26]. После разгрома булавинского бунта, то есть около 1708 г., отряды донских и хопёрских казаков под предводительством своих атаманов ушли с Дона во владения Османской Порты. Часть из них осела на Дунае, часть — переправилась далее, на турецкую сторону Чёрного моря. Впоследствии к части, осевшей на Дунае, присоединились отдельные группы старообрядцев, мигрировавшие постепенно из различных регионов центральной и западной России через Подолию на Украину и Молдавию.

Первое упоминание о русских «староверах»-казаках в дельте Дуная относится к 1762 г. Село, о котором идёт речь в данном упоминании существует и по сию пору — село Серикёй [Kozlovsky, 2015]. Границы проживания липован на придунайских территориях меняли местоположение. Как известно, в 1859 г. было

провозглашено объединение Молдавии и Валахии, следствием которого в 1877 г. стало создание независимого государства Румынии. С этого времени русские дунайские старообрядцы стали гражданами Румынии.

Этноним «липоване» в настоящее время употребляется не только в Румынии. Так могут называть староверов и в Молдове, и на Украине, где существуют два известных старообрядческих села — Пилипы Боровские в Томашпольском районе Винницкой области и Пилипы Хребтиевские в Новоушицком районе Хмельницкой области. «Пилипы» — отсылка, видимо, к имени Филипп — так могли звать кого-то из лидеров переселения, «филиповане» легко могли стать «липованами». Есть, однако, и другие версии возникновения этнонима, — например, устанавливающие связь с деревянным строительством, с липами, или с организацией поселений у лесов [Липинская, 1998].

Богослужение русских липован совершается по книгам до-никоновской редакции, для пения используются певческие книги с невматической нелинейной нотацией — записью «крюками» или как они ещё называются — «знамёнами». Пение в церкви монодийное, одноголосное.

Изучение культуры русских старообрядцев Румынии началось с конца XIX в. Эта тема интересовала как русских наблюдателей¹, так и румынских исследователей: так, работу о липованах написал архиерей Румынской церкви Мелхиседек². В этих работах подчёркивалось, что уклад и тра-

¹ Келсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. Кельсиевым. Вып. 1. — Лондон: Trubner, 1860; Сырку П. «Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства»// Христианское чтение. — 1878. — Ч. 1. — С. 663–705; — 1880. — Ч. 2. — С. 435–452.

² Melchisedek. Lipovenismulu a dicu schismaticii sau Rascolniecii si ereticii russesci. — Bucuresti, 1871.

диции липован в Румынии имели высокую степень сохранности, свобода их вероисповедания не ограничивалась. П. Сырку, будучи сторонником нового обряда и господствующей в Российской империи Церкви, сетовал даже, что раскольники в Румынии чувствуют себя вольготно, расположились как у себя дома³.

Вскоре после падения режима Чаушеску в 1989 г. была создана общественная организация «Comunitatea Rușilor Lipoveni din România» («Община русских-липован Румынии»), которая представляет интересы этого национального меньшинства. В настоящее время в сёлах русских липован в школах преподаётся русский язык, но в быту молодое поколение большей частью разговаривает по-румынски⁴.

Примечательны факты реэмиграции русских староверов из Румынии в Россию. Первая волна возвращения имела место в 1908–1911 гг., после того как в Российской империи был издан Указ 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». Липоване, считающие себя потомками этой волны переселения, в настоящий момент живут на Дальнем Востоке — в Хабаровском крае⁵, а также в Приморско-Ахтарском районе Краснодарского края, на хуторах Новонекрасовка и Новопокровка⁶. В 1947 г. состоялась ещё одна волна переселения, её потомки живут в сёлах Речное и Успех Камызякского района Астраханской области [Паунова, 2001].

Одним из устойчивых обычаев в среде русских липован Румынии являются Рождественские славения, которые они называют «колинда» (рум. colindă — рождественская песня, колядка). В период от

дня праздника Рождества и до его отдания (7 дней), члены общины приходят друг к другу в гости и поют последование, составленное из идущих в определённом порядке фрагментов Рождественского церковного Богослужения. В строгом смысле это — не колядка. Не является это славение и произведением народного творчества, так как в его тексте не присутствуют вариативность или импровизационность. Каждый из текстов, взятый из Богослужения, воспроизводится всякий раз с большой точностью. Вариативность может присутствовать лишь в украшениях основной знаменной мелодии, т.н. мелкой мелизматике, на которую сами исполнители могут не обращать внимания — как на нечто существенное.

Среди исполнителей colindă lipovenească (липованской колядки) могут быть как люди старшего или пожилого возраста, так и дети. Приход исполнителей славения — праздник для хозяев. В процессе пения хозяева могут подпевать пришедшим, причём все стоят лицом к священным изображениям — иконам, крестятся и кланяются.

За последние 20 лет в среде русских липован Румынии использование Интернет и социальных сетей стало обычной практикой. «Сообщество русских липован Румынии» имеет свои страницы и группы в социальных сетях Вконтакте и Facebook⁷, члены общин выкладывают записи на личные каналы на платформе YouTube. Смартфоны у современных липован также обычное, как и для их иноэтничных соседей, средство коммуникации. Широкий доступ к возможностям видеосъёмки, который

³ Сырку, с. 665.

⁴ Молдован С. Русские липоване отметили 700-летие со дня рождения преподобного Сергия Радонежского // Русский мир. — 2014. — 14 окт. — URL: https://russkiymir.ru/news/152581/?sphrase_id=1429151

⁵ Шевнин И.Л. Старообрядцы на Дальнем Востоке. Трагические страницы // Словесница искусств. — 2010. — № 1. — URL: <https://www.slovoart.ru/node/88>

⁶ Зудин А.И., Лященко М.А. Некоторые итоги изучения культуры старообрядцев Кубани (на примере комплексного исследования общины русских липован Приморско-Ахтарского района) // Итоги полевых фольклорно-этнографических исследований на Кубани: прошлое и современность / Департамент культуры Краснодарского края, Научно-исследовательский центр традиционной культуры Кубани ГНТУ «Кубанский казачий хор». Краснодар: Изд-во «Кубанькино», 2005. — С. 121–131.

⁷ Компания Meta признана в РФ экстремистской организацией и запрещена.

они предоставляют, сделали возможным для их пользователей снимать на видео большое количество памятных — торжественных и праздничных — моментов своей жизни.

Вопрос о том, что мы можем «извлечь» из сети и насколько такое извлечение соответствует принятым методам этнографии и культурной антропологии, до сих пор является дискуссионным. И хотя современный мир буквально пронизан цифровыми технологиями, специфика таких исследований заставляет выделить их в отдельный тип научной работы. В то же время, недавний период мировой пандемии коронавируса с наглядностью показал степень всеобщей вовлечённости большого количества людей в виртуальное пространство. Даже те, кто до пандемии не был активным пользователем Интернет, были вынуждены прибегнуть к его помощи, — например, в части онлайн обучения или удалённой работы. Об исследованиях в сети Интернет как об отдельном этнографическом поле заговорили в научном мире ещё в начале 1990-ых гг. С тех пор непрерывно идут споры о том, каким способом следует изучать контент сети, подходят ли для киберэтнографии традиционные методы работы фольклористов и этнографов или всё-таки нужны радикально новые подходы. Виртуальной антропологии и фольклористике, если её сравнивать с работой этнографа в реальном поле, оказываются, по мнению Х. Кноблауха присущи очень плотные по степени погружённости исследования, которые при этом могут занимать значительно меньше времени. Этот же автор предлагает даже специальный термин «сфокусированная этнография». Подразумевается, что такого рода исследование не занимается культурой какого-либо сообщества в целом, а фокусируется на каком-либо узком её аспекте [Knoblauch, 2002: 129–135]. Также, как пишет С.Ю. Белоруссова, метод цифровой этнографии оказыва-

ется рабочим и действенным в том случае, когда провести исследование в реальном пространстве невозможно (например, как в период пандемии — в случае ограничений или запрета на перемещение) [Головин, Белоруссова, Киссер 2021: 17]. Таким образом подбор видеороликов, отражающих практику Рождественских славлений русских липован Румынии, — следование методу, предложенному Х. Кноблаухом.

Далее будут описаны и проанализированы записи Рождественских славлений, сделанные членами общин русских липован Румынии и собранные в рамках данного исследования.

На канале YouTube Анны Преда (Ana Preda) Рождественские славления поют четверо человек сидя⁸. Это — не исполнение в обрядовой ситуации, в гостях, а запись, которую могли бы сделать фольклористы исследователи для фиксации материала. Название ролика «Colinda lipovenească "Hristos rajdaetsa" — Христос рождается» — «Липованская колядка «Христос рождается». Первый раз «Христос рождается» написано транслитерацией, потом продублировано по-русски. Интересно, что в транслитерированном варианте подписи, в слове «рождается» в первом слоге буква «а», как в церковнославянском написании, а в русском переводе — буква «о», так как положено по правилам литературного русского языка. В составе исполнителей три женщины и один мужчина. Две женщины старшего возраста, одна молодого. Мужчина — седой, с недлинной бородой и усами, одет в голубой спортивный костюм. Одна из старших женщин — в платке и домашнем платье, другая — в брюках и блузке, без платка. Женщина молодого возраста так же без платка, в юбке, блузке и меховом жилете.

Прежде, чем запеть, молодая женщина просит пожилого мужчину дать тон. Первое, что входит в «колинду» на данной записи: «Христос рождается — славите,

⁸ Colinda lipovenească "Hristos rajdaetsa" - Христос рождается // Ana Preda Youtube-Chanel. — 2015. — 6 янв. — URL: <https://youtu.be/ndLkymU7oO0>

Христос с небесе — срящите, Христос на Земли — возноситеся, пойте Господеви вся земля. И веселием воспойте людие яко прославися» — это текст 1-го ирмоса первого канона Рождества из Утрени, входящей во Всенощное Бдение Рождества. Все тексты Богослужения Рождества по старому обряду мы идентифицируем и сравниваем с опубликованными на старообрядческом портале «Русская вера»⁹. Напомним: канон — литературный церковный жанр, основанный на текстах из Ветхого завета — Библейских песнях. В каноне 9 песен, которые следуют одна за другой. На одном Богослужении может исполняться несколько канонов, не один за другим, а соединённые по песням. Канон — обязательная часть любой церковной утрени, но также некоторые каноны верующими используются и для домашней молитвы. Ирмос — запев к одной из песен канона. Ирмос на Богослужении в храме поётся, дальнейшая же часть песни обычно прочитывается¹⁰.

Далее, без перерыва в исполнении, певцы в данной записи поют: «Спасе люди чудодее (я) Владыко мокрая(е) моря(е) волной иссушив древле, волею же рождся от Девы, стезю проход на небеси положи нам, Егоже по существу равном Отцу же и земнем(земным) славим». Это — 1-й ирмос второго канона Рождества (как принято говорить в старообрядческой традиции — «второго творца», в смысле — другого автора).

Следующее, что поют певцы — тропарь Рождества. Тропарь — краткий гимн любого церковного праздника, в котором излагается его суть. Текст тропаря Рождества: «Рождество Твое Христе Боже наш, возсия мирови свет разумный(и), в нём бо звездам служащий звездою поучахомся Тебе кланемтися Солнцу Праведному и Тебе видети свыше Восток, Господи, сла-

ва Тебе». После окончания пения тропаря мужчина читает нараспев: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, и ныне...», все подхватывают: «И ныне и присно и во веки веком. Аминь». После этого следует Кондак Рождества — так же краткий церковный гимн праздника: «Дева днесь Пресущественнаго раждает и зем(ы)ля вертеп Неприкосновен(ы)ному принося, Ангели с пастырьми славословят, волсви же со звездою путь шествуют. Наш Бог ради родился, Отроча младо превечный Бог». Небольшая неточность относительно церковного текста: «нас бо ради родися» в оригинале, т.е. «родился ради нас» в данном тексте заменено на: «наш Бог», что, впрочем, почти не влияет на окончательный смысл¹¹.

Следующее песнопение, входящее в последование и исполняемое на видеозаписи: «Величай, душе моя, иже в вертепе рождшагося Царя Христа». Это праздничный запев на 9-й песне канона и сразу за ним, аналогично тому, как это исполняется на службе Рождества, певцы поют ирмос 9-й песни первого канона Рождества: «Таинство странно вижу и преславно небо, сущу пещеру, Престол херувимский(и) Деву, ясли — вместилище, в немже возлеже Невместимый Христос Бог, я(е)гоже хваляще величаем». За исключением диалектных огласовок, которые мы обозначаем, помещая в скобках книжный вариант написания, распеваемый текст идентичен книжному, общепринятому среди староверов. Певцы поют ещё один запев к 9-й песне: «Величай, душе моя, Превышшую Небесных воинств, Деву Пречистую, Богородицу». Он предваряет ирмос 9-й песни канона Рождества 2-го творца: «Подобше убо нам яко без беды и страхом удобь молчати. Любвию же, Дево, песнь сложити силою обостреною, дело есть драго. Но о, Мати силу, елико же бысть избавление даждь». В последней фразе в книжном

⁹ Канон Рождеству Христову // Старообрядческий сайт «Русская вера». — URL: https://ruvera.ru/lib/rojestvu_hristovu

¹⁰ Красовицкая М.С. Литургия. Курс лекций. Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет. 7-е издание, исправленное и дополненное. — Москва: Издательство ПСТГУ, 2016. — С. 56–58.

¹¹ Канон Рождеству Христову...

варианте ирмоса стоит слово «изволение», заменённое в данном исполнении на «избавление».

Далее исполнители читком на одной ноте поют вместе: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу и ныне и присно и во веки веком. Аминь. Господи помилуй, Господи помилуй, Господи, благослови» на слове «благослови» мелодия делает подъём. Мужчина скороговоркой произносит в начале неразборчиво, но в конце фразы внятно: «... Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Аминь». Все женщины поют: «Господи помилуй, Господи помилуй, Господи помилуй». После этого мужчина произносит текст поздравления: «Проздравляем дедушки, бабушки с праздником, с Рождеством Христовым!» На этом видеозапись оканчивается.

Обращение в конце с поздравлением к дедушкам и бабушкам может свидетельствовать о том, что исполнители показывают порядок славлений таким, в каком они участвовали, будучи детьми. Авторский комментарий под данным видеороликом написан на двух языках. Вначале порумынски потом по-русски. Вот его текст: «Alături de naşa mea de botez şi părinţii mei, repetăm colinda ce vesteşte naşterea lui Hristos. Conform tradiţiei starovere se cântă în picioare, în faţa icoanei. Вместе с мои родители и крестная повторяем религиозная песня объявляя Рождество Христово. По традиции поется стоя перед иконой».

Молодая женщина, как следует из комментария, вспоминает напевы и текст славления с родителями и крёстной матерью. Самостоятельно установив видеокамеру, она запечатлевает этот момент жизни. Он является значимым и поэтому требует некоего предъявления, закрепления в коллективной памяти.

Ниже, под публикацией видео, есть ещё один закреплённый авторский комментарий. Это румынский текст, где автор видео рассказывает, что, будучи девочкой, сама пела такую колядку, когда ходила по

домам, при этом добавляет, что в церкви она не пела. Теперь она забыла окончание этого набора текстов и хотела вспомнить. Она сожалеет, что традиция утрачивается и что в Добрудже она слышала более долгую выборку, которую не пели даже её бабушка и бабушка¹².

Считаю важным подчеркнуть, что, хотя русские липоване Румынии и называют это пение «колядка» и воспринимают его как цельный фрагмент, по сути это — домашнее Богослужение с использованием канонического церковного набора текстов из состава православной Утрени, входящей в свою очередь в состав Всенощного Бдения, совершаемого накануне праздника Рождества Христова.

Совершение пения в домах, с родными или знакомыми людьми, представляет собой славлений как коммуникативную практику — кроме непосредственно Богослужебного элемента в ней присутствует ритуализованное общение в виде обязательных поздравлений. Имеет место также обрядовая реципрокность — обмен дарами. Пришедшие «приносят» в дом христианина фрагмент церковной службы, одаривают его своим пением, он же в ответ одаривает их сладостями или деньгами. Во время экспедиции в город Бендеры, расположенный на территории Приднестровья в Республике Молдова, мы имели возможность наблюдать схожий обычай Рождественских славлений детей из семей старообрядцев и беседовать со взрослыми и пожилыми русскими старообрядцами, которые рассказывали о том, как участвовали в славлениях в детстве [Ежова, 2021]. В рассказах пожилых старообрядцев, родившихся в Приднестровье или соседствующей с ним Одесской области Украины (исторически эти территории были объединены в Бессарабию в составе Российской Империи), обязательно присутствовал мотив награды — ребятам, участвовавшим в славлении, давали сладости или деньги. Раздача сладостей и накрывание в доме

¹² Colinda lipovenească "Hristos rajdaetsa" - Христос рождается // Ana Preda Youtube-Chanel. — 2015. — 6 янв. — URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ndLkymU7oO0&t=2s>

столов для угощения приходящих славить Христа детей есть и в современной традиции, существующей в Приднестровье. На наш взгляд вознаграждение в данном контексте — важный элемент, подкрепляющий мотивацию детей; воспитательный приём и одновременно — характерная особенность завершения славлений.

При этом старообрядцы Приднестровья подчёркивают различие практики украинского или румынского колядования и русского старообрядческого славения. По называнию русскими липованами Румынии своего славения *colindă* (рум.) — колядка, считаем, что они таким образом скорее сопоставляют свою ритуально-обрядовую практику с практиками иных этноконфессиональных групп, живущих с ними в тесном соседстве (что ни в коем случае не исключает факт осознания ими разницы принятых обычаев).

Рождественские славения с практически идентичным набором песнопений в исполнении как молодых, так и пожилых членов общин русских липован Румынии присутствуют и на ряде других видеофрагментов. На большинстве видеофрагментов участники поют ту же последовательность, что и семейный ансамбль в первом рассмотренном нами видео: 1-й ирмос 1-го канона Рождества, 1-й ирмос 2-го канона Рождества, Тропарь праздника Рождества, Кондак праздника Рождества, между тропарём и кондаком кто-либо возглашает «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу...», а потом все дети допевают: «и ныне и присно и во веки веком. Аминь»); запев «Величай, душе моя...» и 9-й ирмос 1-го канона Рождества, второй запев и 9-й ирмос 2-го канона Рождества.

На YouTube-канале Павла Эрастова (Pavel Erastov) записей Рождественских

славлений несколько. Четыре самые ранние относятся к 2011 г., три последних — к Рождественскому периоду 2022 г. Записи произведены в домах русских липован — в селе Климэуць (Climăuți) коммуны Мушенница, уезда Сучава Румынии.

На двух записях 2011 г. участвуют в славлении две разные группы детей, последовательно приходящие в дом одного хозяина¹³. Различаются они возрастом и составом — в одной группе преимущественно присутствуют дети среднего школьного возраста, подростки, и только девочки, во второй же — преимущественно младшие школьники, как мальчики, так и девочки. Первая запись озаглавлена «Climăuți — Colindă de Crăciun 1» (Климэуць — Колядка на Рождество 1(рум.)), вторая «Climăuți — Colindul copiilor de Crăciun» (Климэуць — Колядование детей на Рождество (рум.)). Ещё на одной записи славят Христа группа взрослых¹⁴, а на следующей — записаны последовательно славения двух групп мальчиков — первая младшего и среднего школьного возраста, вторая группа более многочисленная, разновозрастная, включающая подростков и юношей¹⁵. При идентичном с предыдущими записями наборе церковных текстов в составе славения обращают на себя внимание особенности исполнения. В записи, где славение исполняется девочками среднего школьного возраста¹⁶, обрядовое действие начинается ещё за порогом дома — впереди идущие девочки хором говорят: «...Аминь. Благословите Христа прославить»; хозяин, находящийся, видимо, за камерой, отвечает: «Бог благословит, заходите!» Группа детей проходит в дом, встаёт у икон. Все дети остаются в верхней одежде. Все девочки в светлых платках с яркими цветастыми рисунками. Мы видим, что на улице солнечно,

¹³ Climăuți - Colindă de Crăciun 1 // Pavel Erastov Youtube-Chanel. — 2012. — 9 янв. — URL: <https://youtu.be/0Jowg-w6fzY>; Climăuți - Colindul copiilor de Crăciun // Pavel Erastov Youtube-Chanel. — 2012. — 8 янв. — URL: <https://youtu.be/tFRt9aeuTqk>

¹⁴ Climăuți - Colind Crăciun 2 (2011 r.v.) // Pavel Erastov Youtube-Chanel. — 2012. — 9 янв. — URL: https://youtu.be/Vvntb_PiQU

¹⁵ Climăuți - Colind Crăciun 2 grupe baieti (2011 r.v.) // Pavel Erastov Youtube-Chanel. — 2012. — 9 янв. — URL: <https://youtu.be/HEviQf6Ad2w>

¹⁶ Climăuți - Colindă de Crăciun 1...

но прохладно. Все трижды быстро крестятся. Потом одна из девочек говорит: «За молитв святых отец наших, Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас!» И общий хор отвечает нараспев на одной ноте: «Аминь». Хор очень слаженный, стройный. Ясно слышны произносимые огласовки — гласные звуки, в нашем случае звук «ы», который вставляется для удобства пения между двух согласных. Например: «Христос, с небеси з(ы)рящите», «Христос на зем(ы)ли воз(ы)носитеся» и т.п. При схожести общего рисунка напева, опирающегося, бесспорно, на знаменную старообрядческую церковную музыку, в исполнении присутствуют мелодические особенности исполнения.

В записи, где исполнители — дети младшего школьного возраста, их группа многочисленна — тринадцать человек, из которых пять мальчиков и восемь девочек. Все дети поют слова славления наизусть, но некоторые знают твёрдо, другие же как бы подтягивают, поют за активными солистами. От этого, в сравнении с более старшей группой, пение пёстрое, не очень стройное гармонически, но зато громкое и дружное — ритмически ансамбль совпадает. Девочки поют ярче мальчиков, манера пения — открытый «народный» звук. После окончания пения все скороговоркой хором произносят текст поздравления: «Поздравляем вас с праздником, с Рождеством Христовым, дай Бог и на будущее лето дожждаться!». Хозяева отвечают: «Дай Бог!» На этой записи мы видим, как хозяйка вначале спрашивает: «Кто у вас главный?» и даёт ему небольшую бумажную денежную купюру, а потом раздаёт детям конфеты. Это происходит после окончания ими пения и произнесения поздравлений.

Опишем также запись с пением групп мальчиков¹⁷. Здесь мы видим жанровую сцену — момент встречи в доме хозяина двух групп мальчиков, ходящих от дома к дому со славлением. Первая небольшая

группа из пяти младших школьников, возглавляемая одним подростком, приходит в дом и начинает славление. Этот маленький хор поёт очень медленно, не сильно слаженно, но старательно. Ближе к окончанию, посередине пения 9-го ирмоса 1-го канона Рождества, в дверь проходит другая группа. Она состоит преимущественно из старших подростков и юношей, их около десяти человек. Старшие парни встают за спинами младших и начинают петь вместе с ними. Становится ясным специфическое, близкое к южнорусским диалектам произношение слов: «Девицу — Д(я)вицу», «вместилище — вм(я)стилище», «возлеже — возл(я)же», «Егоже — (Я)гоже» и т.п. Когда к младшему мужскому ансамблю присоединяется старший, музыкальный строй совсем разлаживается. Младшие певцы, как кажется, с досадой оглядываются, но не протестуют. Все ребята с упорством допевают до конца. Разобрать текст поздравления, произносимого хором и скороговоркой таким большим количеством голосов сложно, но мы считаем, что он закреплён в данной местности и должен совпадать с тем, который произносили другие группы детей. Хозяин отвечает: «Дай Господи, хлопцы!» и потом добавляет с гордостью и радостью, обращаясь, видимо, к хозяйке: «Вон сколько хлопцев!». Выходящим мальчикам хозяйка раздаёт деньги: старшим — по отдельности, а младшим — какую-то купюру, видимо одну на всех. Ребята благодарят кивком, лица у всех сосредоточенные и серьёзные.

Съёмка и показ такого рода видеофрагментов с детьми упрочивает социальный авторитет родителей или бабушек и дедушек в сообществе русских липован. Во внешней по отношению к сообществу среде, для соседствующих иноэтничных и иноконфессиональных групп, а также для единоверных русским старообрядцам общин, проживающих в Республике Молдова, Украине, России, Болгарии или Польше,

¹⁷ Climauti - Colind Craciun 2 grupe baieti (2011 r.v.) // Pavel Erastov Youtube-Chanel. — 2012. — 9 янв. — URL: <https://youtu.be/HEviQf6Ad2w>

такие видеосюжеты — репрезентация внутренней культуры сообщества и подтверждение признаков идентичности его членов. Особенности длинные платья и платки на девочках, церковно-славянский язык пения — маркеры идентичности группы. Способность сообщества воспроизводить свою культурную традицию и значимое, в прямом смысле видимое, подтверждение этого факта видеофиксацией таких специфических обрядовых комплексов даёт каждому из его членов большую уверенность в себе, укрепляет психологическую устойчивость в условиях проживания в многонациональной и мультикультурной среде.

Разумеется, репрезентация, представление и демонстрация какого-либо факта традиции, его частое повторение в сети Интернет и даже осознание традиции как маркера идентичности не всегда может в полной мере отражать его реальное присутствие в быту и культуре. Данные государственной статистики Румынии¹⁸, статьи о национальных меньшинствах румынских исследователей [Descrîerea CIP a Bibliotecii..., 2008] и сведения о количестве присутствовавших на юбилейных торжествах в селе Климэуц в 2014 г. членов общины¹⁹ совокупно свидетельствуют о малой населенности села Климэуц. По данным статистики в селе проживает 475 человек, на праздновании в память 700-летия преподобного Сергия Радонежского собрались около 150 человек и само празднование было организовано силами общины села, но не в самом селе, а в ближайшем районном центре — городе Рэдэуц. По мнению болгарской исследовательницы Е.А. Анастасовой, современная ситуация в большинстве румынских и болгарских старообрядческих общин такова, что работоспособное молодое население переселяется для заработков в крупные

города или уезжает в другие европейские страны [Анастасова, 2004], — Италию, Испанию или Францию. О жизни молодых семей с детьми в европейских странах свидетельствуют YouTube-каналы членов этих сообществ, — такие, как канал Романа Гурея (Romy Gurei)²⁰. На канале этого молодого старообрядца записи из Испании и из русских сёл Румынии чередуются. Большинство записей из Румынии — различные торжества и концерты, приуроченные к церковным праздникам, богослужения в храмах, записи же из Испании — торжества на дни рождения или свадьбы и службы в воскресные дни. Из этого мы можем сделать вывод, что молодая семья навещает пожилых родных, остающихся в Румынии, во время отпуска для участия в значимых для общины праздниках, а во время частных торжеств и рядовых выходных находится в Испании. Это может являться свидетельством того, что поющие Рождественские славения в Климэуце дети не постоянно проживают в селе, а приезжают навещать старших членов семьи вместе с родителями из более крупных городов или даже соседних стран. По свидетельству сайта «Old Believers», уже перепись 2012 г. показала резкое (по сравнению с переписью 2002 г.) падение количества русского населения Румынии за десятилетний период. Убыль русского населения уже тогда, за десять лет до настоящего момента, составила 12 000 человек, с 35 791 до 23 864. Портал называет причинами такого резкого падения численности трудовую миграцию и высокие темпы ассимиляции, а также утрату молодыми старообрядцами русского языка как бытового²¹.

При этом, по справедливому замечанию Н.С. Душаковой, «Электронные медиа выступают одним из современных каналов миссионерской деятельности. Присут-

¹⁸ România — statistici // RO.ZHUJIWORLD.COM. — URL: <https://ro.zhujiworld.com/ro/>

¹⁹ Молдован.

²⁰ Romy Gurei Youtube-Chanel. — URL: <https://www.youtube.com/@RommyGurei>

²¹ Lipovans in Romania: 2011 Census of Population and Housing Preliminary Results // Old Believers. — 2012. — 12 mar. — URL: <https://oldbelievers.wordpress.com/2012/03/12/lipovans-in-romania-2011-census-of-population-and-housing-preliminary-results/>

ствие религии в интернет-пространстве в настоящее время поощряется институционально» [Душакова, 2020: 189]. Далее в своей статье исследовательница приводит постановления Освященного Собора РПЦ в Москве, касающиеся норм поведения для старообрядцев в Интернете. Румынская Старообрядческая Митрополия, в отличие от Российской, не проявляет стремления систематизировать и регулировать пользование сетью Интернет для своих прихожан. «Отношение с опаской» или полное неприятие технологий свойственно, исходя из полевых интервью исследовательницы, не старообрядцам Румынии в массе, а пожилым членам общин [Душакова, 2020: 192]. Старообрядческая молодёжь Румынии же, напротив, усиливает своё присутствие в социальных сетях, обеспечивая таким образом возможность коммуникации для разрозненно проживающих в европейских странах групп русских старообрядцев.

Завершая описание и анализ видеозаписей Рождественских славлений, сделанных в течение нескольких лет в селе Климэуць, можно отметить, что традиция славлений в данном селе всё же присутствует. Подтверждением воспроизводимости традиции могут служить видеозаписи, размещённые на канале Павла Эрастова (Pavel Erastov), сделанные последовательно в 2014, 2018, 2020 и 2022 гг.²². Насколько эта традиция устойчивая и массовая — определить методами дистанционного киберэтнографического исследования не представляется возможным. Исходя из представленных в видеофрагментах сюжетов, в славлениях могут участвовать как взрослые, так и дети. Группы младших и взрослых участников не разделены по половому признаку. Группы подростков предпочитают участвовать в славлении в гендерно-однородном составе, что харак-

терно для данного возраста в соответствии с психологическими особенностями периода взросления и полового созревания²³.

Собранная коллекция видеозаписей с нашей точки зрения представляется очень значимой и для исследователя культуры детства. На записях разных лет можно узнать одних и тех же детей, последовательно становящихся подростками, а затем — юношами и девушками. Развивается и расширяется репертуар славения молодых людей — на видеозаписи, сделанной в 2022 году²⁴, в привычный уже зрителю состав текстов, после тропаря Рождества («Рождество Твое...») включена стихира 5-го гласа «Волсви, персидстии царие...», поющая на литии в составе Всенощного Бдения накануне Рождества²⁵. О пении этой стихир в составе славлений в послевоенные годы (1950–1960-ые), упоминали респонденты старшего возраста в городе Бендеры, уроженцы села Великопоское, Великомихайловского р-на Одесской области [Ежова, 2021]. Т.е. мы можем наблюдать реконструкцию одного из элементов славлений, возможно на основе рассказов более старших членов сообщества или на основе обучения в старообрядческой воскресной школе.

Заключение

Традиция Рождественских славлений в сообществе русских липован Румынии воспроизводится, о чём свидетельствуют её многочисленные видеофиксации. Презентация Рождественских славлений происходит с фиксацией как Богослужебного элемента славения, так и обрядовых закреплённых ритуализованных диалогов и действий. Рождественские славления остаются традиционной фольклорной обрядово-коммуникативной практикой рус-

²² Pavel Erastov Youtube-Chanel. — URL: <https://www.youtube.com/@pavel81221>

²³ Кон И. С. Психология ранней юности: Книга для учителя. — Москва, Просвещение, 1989. С. 116–123.

²⁴ Colind de Crăciun 2022 - Climauți (4) // Pavel Erastov Youtube-Chanel. — 2022. — 8 янв. — URL: <https://youtu.be/96nqAFWb7k4>

²⁵ Канон Рождеству Христову...

ских липован Румынии. Она служит одним из факторов самоидентификации сообщества, является объектом преемственности и атрибутом праздника Рождества Христова. Рождественские славения наряду с тем, что являются важным элементом культуры всего сообщества русских староверов-липован Румынии, являются также элементом фольклора и культуры детства данного сообщества.

Описание значимых черт и особенностей репрезентации Рождественских славлений русских липован Румынии в сети Интернет расширяет научные представления об этой этноконфессиональной группе, открывает возможность использования полученных результатов в дальнейших обобщающих фольклорных и культурологических научных работах, психолого-педагогической науке и практике.

Список литературы:

- Анастасова Е. А. Евростароверы. Старообрядцы Болгарии и Румынии в объединённой Европе // Липоване. История и культура русских старообрядцев. Вып. 1. — Одесса, 2004. — С. 77–83
- Голунёв А. В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Виртуальная этничность и киберэтнография. — Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2021. — 280 с.
- Душаклова Н. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 2. — С. 184–206. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-184-206>
- Ежова О.Ф. Святочные славения детей из семей старообрядцев города Бендеры (по материалам экспедиции 2020 года) // Мир науки, культуры, образования. — 2021. — № 6. — С. 548–550. <https://doi.org/10.24412/1991-5497-2021-691-548-550>
- Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. — 1998. — № 5. — С. 44–55.
- Паунова Е.В. Обмирания у липован // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологические аспекты. — Москва: РГГУ, 2001. — С. 181–197.
- Пригарин А.А. Формирование старообрядческого населения Приднестровья в конце XVIII – начале XIX вв. // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып. 3. — Одесса, 2006. — С. 3–26.
- Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României Istoria minorităților naționale din România / ed by. D. Dumitrescu, C. Căpișă, M. Manea. — București: Editura Didactică și Pedagogică, 2008. — 286 p.
- Knoblauch H. Fokussierte Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie // Sozialer Sinn. — 2002. — Vol. 3, № 1. — P. 129–136. <https://doi.org/10.1515/sosi-2002-0107>
- Kozlovsky M. A study of the Dobrogean lipovan Russian wedding repertoire // Învățământ, Cercetare, Creație. — 2015. — № 1. — P. 48–54.

References:

- Anastasova, E. A. (2004) 'Evrastaroveri'. Starobryadcy Bolgarii i Rumi' nii v ob`edinyonnoj Evrope [Eurostarers. Old Believers of Bulgaria and Romania in a United Europe], in *Lipovane: istoriya i kul'tura russkix starobryadcev. Vyp. 1* [Lipovane: history and culture of Russian Old Believers. Book 1]. Odessa, pp. 77–83. (In Russian).
- Dumitrescu, D., Căpișă, C. and Manea, M. (eds) (2008) *Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României Istoria minorităților naționale din România*. București: Editura Didactică și Pedagogică.
- Dushakova, N. (2020) 'How Religion Becomes Visible: Old Believers' Communities in Social Media', *State, religion and church in Russia and worldwide*, 38(2), pp. 184–206. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-184-206>

Golovnev, A. V., Belorussova, S. Y. and Kisser, T. S. (2021) *Virtual'naya e'tnichnost' i kibere'tnografiya. [Virtual ethnicity and cyberethnography]*. Saint Petersburg: Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN Publ. (In Russian).

Knoblauch, H. (2002) 'Fokussierte Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie', *Sozialer Sinn*, 3(1), pp. 129–136. <https://doi.org/10.1515/sosi-2002-0107>

Kozlovsky, M. (2015) 'A study of the Dobrogean lipovan Russian wedding repertoire', *Învăţământ, Cercetare, Creaţie*, (1), pp. 48–54.

Lipinskaya, V. A. (1998) 'E'tnonimy i konfessionimy russkogo naseleniya v Rумыnii [Ethnonyms and confessiononyms of the Russian population in Romania]', *Ėtnografičeskoe obozrenie*, (5), pp. 44–55. (In Russian).

Paunova, E. V. (2001) 'Obmiraniya u lipovan [Numbness in lipovans]', in *Sny i videniya v narodnoj kul'ture. Mifologičeskij, religiozno-misticheskiy i kul'turno-psixologičeskie aspekty* [Dreams and visions in folk culture. Mythological, religious-mystical and cultural-psychological aspects]. Moscow: RGGU Publ., pp. 181–197. (In Russian).

Prigarin, A. A. (2006) 'Formirovanie staroobryadčeskogo naseleniya Pridunav'ya v konce XVIII – nachale XIX vv. [Formation of the Old Believer population of the Danube region in the late XVIII – early XIX centuries]', in *Lipovane: istoriya i kul'tura russkix staroobryadcev. Vyp. 3 [Lipovane: history and culture of Russian Old Believers. Book 3]*. Odessa, pp. 3–26. (In Russian).

Yezhova, O. F. (2021) 'Yuletide celebrations of children from families of Old Believers of the city of Bendery (based on the materials of the 2020 expedition)', *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniâ*, (6), pp. 548–550. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/1991-5497-2021-691-548-550>

Информация об авторе

Оксана Федоровна Ежова — кандидат филологических наук, научный сотрудник Архива Российской академии наук, 117218, Москва V-218, ул. Новочеремушkinsкая, 34. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Oksana F. Ezhova — PhD in of Philology, research associate of the Archive of the Russian Academy of Sciences, 34, Novocheremushkinskaya str., Moscow V-218, Russia, 117218 (Russia).

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

Статья поступила в редакцию 03.08.2022; одобрена после рецензирования 04.09.2023; принята к публикации 09.09.2023.

The article was submitted 03.08.2022; approved after reviewing 04.09.2023; accepted for publication 09.09.2023.



Исследовательская статья

УДК 130.2 282 322

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-52-66>

РОЛЬ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ГЕНОЦИДЕ 1994 г. В РУАНДЕ

Илона Юрьевна ХатаговаМГИМО МИД России, Москва, Россия
i.khatagova@inno.mgimo.ru<https://orcid.org/0009-0005-0603-0950>

Аннотация. Исследования в области истории и культуры Африканского континента вызывают всё больший интерес на фоне развития стран Африки и укрепления их связей с Россией. Цель данной статьи — проследить роль католической церкви в динамике становления социокультурной структуры руандийского общества, поместив в фокусе внимания геноцид 1994 г. Для достижения поставленной цели необходимо было решить следующие задачи: 1) установить области пересечения религиозной, культурной и политической сфер деятельности католической церкви в руандийском обществе; 2) уточнить роль католической церкви в процессе разрушения коллективного самосознания руандийцев, происходившего на фоне роста трайбализма и нарастания антагонизмов внутри общества; 3) сопоставить различные заявления официального Ватикана по вопросу ответственности церкви за трагедию 1994 г. Анализ предпосылок геноцида как кульминации долгосрочных противоречий между хуту и тутси в руандийском обществе произведён на материалах церковных, государственных и общественно-политических документов, публикаций СМИ и исследовательской литературы. В результате прослежена трансформация понятий «хуту» и «тутси» из социальных — в квазиэтнические. Показано, что, начиная с колониального периода, католическая церковь имела обширное влияние не только в духовной, но и в общественной жизни, включая сферу образования и СМИ. Смена политического вектора работы католической миссии и колониальной администрации после Второй мировой войны в пользу поддержки хуту обеспечила в конце 1950-ых гг. приход к власти представителей этой группы как в рамках религиозных институтов, так и на уровне всего государства. Процесс постепенного сращивания церковной элиты и радикально настроенного политического руководства Руанды привёл к дальнейшей деградации общественных отношений, росту взаимной напряжённости между хуту и тутси и, в конечном счёте, способствовал геноциду. Тем не менее, анализ официальной позиции церкви и действий отдельных священнослужителей в период геноцида, как и анализ позиции официального Ватикана после 1994 г., подтверждают тезис о неоднозначной роли католической церкви в этой трагедии, выявляя сложности процесса осознания меры своей ответственности за произошедшее.

© Хатагова И.Ю., 2023

Ключевые слова: геноцид, хуту, тутси, католическая церковь, Руанда

Для цитирования: Хатагова И.Ю. Роль католической церкви в геноциде 1994 г. в Руанде // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 52–66. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-52-66>

Research article

THE ROLE OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE 1994 GENOCIDE IN RWANDA

Ilona Yu. Khatagova

MGIMO University, Moscow, Russia
i.khatagova@inno.mgimo.ru

<https://orcid.org/0009-0005-0603-0950>

Abstract. Studies in the sphere of history and culture of the African continent attract an increasing interest given the ongoing development of African countries, the reinforcement of ties with Russia as well as the erosion of stereotypes about the nations that populate these territories. This article suggests that the Catholic Church played a significant role in the formation of the Rwandese society in 1890–1994, with the genocide of 1994 being one of the central events. In the framework of the study, the author seeks to reveal the background of the genocide that became the culmination of long-lasting contradictions between Hutu and Tutsi in Rwandan society. One of the main goals of the research was to investigate how the terms *Hutu* and *Tutsi* were transformed from social to quasi-ethnic ones. Special attention in this regard was paid to the role of the Catholic Church in the destruction of Rwandan collective self-identification, the growth of tribalism, and antagonism within the society. The article employs the methods of content analysis, case study, event analysis, discourse analysis and interview to research the official position of the Catholic Church during the genocide as well as the actions of specific priests, which is crucial for understanding the controversial role of the Church in the tragedy. Starting from the colonial period the Catholic Church had a vast influence not only in the spiritual but also in the social sphere, including education and mass media. Analyzing the empowerment of the Hutu in Rwanda, in general and especially within the Catholic Church in the country, the author traces back the evolution of social relations in the second half of the 20th century in order to help understand the particular historical role of the Church in the country and in relations between the Hutu and Tutsi along with their quest for power. The author concludes that one of the most interesting issues is the merging of the church's elite and radical political leadership of Rwanda, which resulted in the further degradation of social relations in the country, growing mutual tensions between Hutu and Tutsi and, in the long run, the genocide. The post genocide analysis of the Catholic Church's politics reveals not only tools used by the institute to facilitate national reconciliation but also the measure of responsibility for the genocide that it has agreed to take.

Keywords: genocide, Rwanda, Hutu, Tutsi, the Catholic Church

For citation: Khatagova, I. U. (2023) 'The Role of the Catholic Church in the 1994 Genocide in Rwanda', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 52–66. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-52-66>

Руанда представляет собой небольшое государство в географическом центре Африканского континента. На территории страны проживает примерно 13 млн. человек, представляющих преимущественно две крупные группы — хуту и тутси. Как известно, в сравнительно недалёком прошлом, в 1994 г., страна пережила чудовищный и кровопролитный геноцид, когда в период с 7 апреля по 15 июля произошли массовые убийства представителей тутси со стороны хуту. Общее количество жертв в зависимости от источников варьируется от 800 тыс. до 1 млн. 200 тыс. человек¹. Особый ужас произошедшему придаёт то, что жестокие убийства совершались бывшими соседями, коллегами и знакомыми жертв.

В рамках данной статьи будут рассмотрены особенности функционирования католических институтов на территории Руанды², а также вопрос о том, какое отношение они имеют к трагическим событиям 1994 г. Отметим: на протяжении XX в. в стране действовали также протестантские церкви, однако именно католическая церковь была наиболее могущественным и централизованным религиозным институтом, сосредоточившим в своих руках значительные ресурсы и оказавшим колоссальное влияние на события руандийской общественно-политической истории.

При изучении материала автор исходит из исследовательского предположения о том, что деятельность Римско-католической церкви в Руанде оказала заметное влияние на формирование исторических предпосылок геноцида и социального раскола. Этот материал потребовал приме-

нить комплексный междисциплинарный подход, объединивший в исследовательской призме исторические, философские и социологические оптики на основании использования контент-анализа, методов case-study, event-анализа, включённого наблюдения, дискурс-анализа и интервью.

Контент-анализ позволил эффективно проанализировать большие массивы данных из материалов СМИ и официальных документов по тематике исследования. Благодаря case-study и event-анализу удалось подробно рассмотреть особенности взаимодействия католической церкви с другими общественно-политическими институтами Руанды. При этом включённое наблюдение с элементами интервью в период посещения Руанды и общения с местными жителями позволило получить общее фоновое представление о рассматриваемых событиях, а также существенную часть фактологической базы исследования. Дискурс-анализ дал возможность проанализировать общественный дискурс и позиции различных руандийских акторов накануне и в период геноцида 1994 г.

Предыстория вопроса

Для того чтобы лучше понять природу конфликта между хуту и тутси, необходимо кратко рассмотреть его историю. Ставшая в конце XIX в. относительно централизованным государством, Руанда в 1890-ые гг. имела монархическую форму правления. Во главе государства стоял король. Опорой короля была властная вертикаль, состоявшая из представителей местной аристо-

¹ Reyntjens F. Estimation du nombre de personnes tuées au Rwanda en 1994 // UAntwerpen. — URL: <https://medialibrary.uantwerpen.be/oldcontent/container2143/files/Publications/Annuaire/1996-1997/10-Reyntjens.pdf> ; 25 лет геноциду против тутси в Руанде: как это было // ООН. — 2019. — 7 апр. — URL: <https://news.un.org/ru/story/2019/04/1352631>

² Представляется важным проследить краткую эволюцию католических институтов в Руанде. Так, в 1912 г. создаётся апостольский викариат Римско-католической церкви под названием Киву, который действует на территории Бурунди и Руанды. В 1922 г. был основан самостоятельный апостольский викариат Руанда, который впоследствии постепенно разделится на девять внутрируандийских территориальных апостольских викариатов (позднее — епархий) — Бутаре, Бьюмба, Гиконгоро, Кабгайи, Кибунго, Кигали, Ньондо, Рухенгери, Чьянгугу. При этом в 1959 г. происходит выделение Руанды как самостоятельной церковной провинции Римско-католической церкви, в связи с чем «миссии» становятся «приходами», а «викариаты» — «епархиями». Таким образом появляется Католическая церковь Руанды. Папский нунций (посол Ватикана) осуществляет свою деятельность в Руанде с 1964 г., однако к исследуемой проблематике его деятельность лишь опосредованно относится. Современный орган управления Католической церковью Руанды — Конференция епископов Руанды — появляется лишь в 1980 г.

кратии³. Основу аристократии составляли тутси (около 15% населения) — представители знатных родов, которые, во-первых, традиционно занимались управлением, а во-вторых, считались скотоводами. Хуту (около 85% населения) — земледельцы; они в меньшей степени участвовали в процессе управления обществом. Таким образом, традиционное понимание термина «тутси» обозначало принадлежность к роду скотоводов, который имел оттенок знатного происхождения и высокого социального положения в обществе, а «хуту» — принадлежность к роду земледельцев и, в среднем, более низкое материальное и социальное положение. При этом в понятиях «тутси» и «хуту» отсутствовала любая этническая составляющая, в связи с чем хуту имел возможность стать тутси [Van't Spijker, 2006].

Несмотря на социальные различия, население Руанды имело единую гражданскую идентичность — представители всех кланов, коих, по разным источникам, насчитывалось от 15 до 18⁴, определяли себя как «руандийцы» или «люди короля».

Ключевой исторической особенностью социально-экономического взаимодействия хуту и тутси были институты «убухаке» и «убуретва», существовавшие примерно с XV в.⁵ Обычай «убухаке» предполагал эксклюзивное право тутси на владение скотом, который хуту могли использовать в обмен на личную или военную службу в интересах тутси. Институт «убуретва» по схожему принципу регламентировал отношения в сфере земледелия: тутси давали хуту право пользоваться землей взамен на «контракт» о службе в своих интересах.

Эта феодальная система контрактов постепенно трансформировалась из социально-экономических в квази-сословные отношения между тутси, которые сосре-

доточили в своих руках ресурсы, и служившими им хуту; однако она по-прежнему не имела этнического подтекста.

Католическая церковь в эпоху колониализма в Руанде

В 1897 г. в Руанду вторгаются 2,5 тыс. немецких солдат. По результатам оккупации территории королевства Руанда в 1898 г. попадает в колониальную зависимость от Германии. Характерными чертами германской политики стало отсутствие изначальных тесных связей с прибывшей в страну в 1900 г. католической миссией, а также непрямым управлением колонией. Немцы делали основную ставку на управление через местные институты, внедрив собственный аппарат лишь на уровне судов и сборщиков налогов.

Вместе с тем, после прибытия в страну католических миссионеров немецкая колониальная администрация способствует популяризации в Руанде так называемой «хамитской» теории, разработка которой началась во второй половине XIX в. и которая получила наибольшую популярность в XX в., в период между Первой и Второй мировыми войнами [Eltringham, 2006]. В основе «хамитской» теории лежал тезис о якобы «неспособности» африканских народов к самостоятельному развитию, а обнаруженные в период колонизации континента памятники архитектуры и традиционные языки воспринимались как результаты неких внешних культурных влияний на якобы пассивное «негроидное» большинство.

В случае Руанды существует множество свидетельств того, что немецкие колониальные власти при поддержке именно католической церкви [Longman, 2001] как наиболее централизованного и могущественного религиозного института про-

³ The International Response to Conflict and Genocide: Lessons from the Rwanda Experience / J. Eriksson, H. Adelman, J. Borton, et al. // OECD. — 1996. — URL: <https://www.oecd.org/derec/unitedstates/50189653.pdf>

⁴ The Unity of Rwandans: Before the Colonial Period and Under the Colonial Rule, Under the First Republic. — Kigali: Republic of Rwanda, Office of the President of the Republic, 1999. — 85 p.

⁵ Twagilimana A. Historical Dictionary of Rwanda. — Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2015. — 358 p.

двигали идею о принадлежности тутси и хуту к разным расам. Они рассматривали тутси как представителей «хамитской» этнической группы, исторически мигрировавшей на территорию страны из региона Африканского рога, и воспринимали их как «более европейскую» группу населения. Дополнительным доказательством здесь якобы служил тот факт, что до колонизации тутси занимали руководящие роли (за что на самом деле изначально и получили своё обозначение) и по мнению колонизаторов имели более европейские черты (колонизаторами назывались такие черты, как узкий нос, маленькие губы, «европейская» фигура, более тонкие кости и более живой ум [André, 2018]).

Стремление конкретизировать связь Римско-католической церкви и германской колониальной администрации в вопросе квази-этнических стереотипов привело автора к ряду важных наблюдений. Как было отмечено ранее, с самого начала колониальной эпохи, с 1898 г., германская администрация сделала ставку на не прямое управление колонией, в связи с чем располагала крайне ограниченным штатом управленцев на территории Руанды. В этой связи существенной самостоятельностью продолжали пользоваться как королевский двор в целом, так и король Руанды в частности. Вместе с тем, с 1900 г. в Руанду начинают прибывать католические миссионеры, представлявшие подчинённое конгрегации евангелизации народов движение «Белые отцы»⁶; причём количество «Белых отцов» растёт стремительным образом. Очень быстро влияние католической церкви выходит за рамки исключительно религиозной сферы и распространяется на общественно-политическую жизнь, — открытие новых приходов позволяет миссионерам работать напрямую

с общественными лидерами на локальном уровне, чего, как мы помним, не делала немецкая администрация. Соответственно, деятельность католической миссии по развитию связей с местными общинами изначально была выгодна немецкой колониальной администрации, которая стремилась установить более плотный контроль над страной малыми силами.

При этом работа католической церкви в Руанде не ограничивалась центральными районами, — миссионеры активно действовали и на периферии, что служило также и на пользу руандийскому королевскому двору, который в свою очередь стремился, к дальнейшей централизации государства и установлению более жёсткого контроля над пограничными полувластными регионами на севере и юго-востоке страны. Религиозная и общественно-политическая работа католических миссионеров в отдалённых уголках страны позволила германской администрации получить больше власти и информации о происходящем на периферии колонии.

Широкое присутствие представителей католической миссии в Руанде позволило ей уже на ранних этапах своей деятельности собрать данные об обычаях различных групп населения страны и по-своему их переосмыслить, в результате чего социальные категории «тутси» и «хуту» были преобразованы в понимании церковных функционеров в этнические термины. В значительной степени именно за счёт получаемых со стороны многочисленных представителей католической церкви сведений о местной культуре и обычаях малочисленная германская колониальная администрация в полной мере приняла эту концепцию «на вооружение» [Court, 2016]. В свою очередь, сформулированная католическими миссионерами и воспроизве-

⁶ «Белые отцы» представляет собой католическое движение миссионеров, является обществом апостольской жизни в Римско-католической церкви. Организация была основана в 1868 г. и первоначально занималась воспитанием африканских сирот, однако позднее расширила профиль своей деятельности и стала, в числе прочего, проводить христианизацию традиционных африканских обществ, подчиняясь непосредственно Конгрегации евангелизации народов. (Missionaries of Africa (M. Afr.) White Fathers // GCatholic. — URL: <http://www.gcatholic.org/orders/030.htm>).

дённая германской администрацией схема этнического разделения общества на «элиты» тутси и «большинство» хуту была выгодна также и королевскому двору Руанды, состоявшему из тутси, таким образом ещё больше укреплявших свою власть.

При этом важно понимать, что влияние католической церкви на первом этапе было обусловлено тем, что католические миссионеры служили единственным источником информации для германских колониальных властей о происходившем в отдалённых районах страны, культуре, обычаях и быте руандийцев.

Отметим: первые протестантские миссии прибывают в Руанду лишь в 1904 г. [Court, 2016] и, не имея сравнимого с католиками человеческого и финансового потенциала, работают лишь в немногочисленных центральных районах страны, что не позволяет им на том этапе конкурировать с католической церковью ни по количеству приходов, ни по влиянию на колониальную администрацию, ни по числу последователей.

Переосмысленная и насаждённая немцами и церковью теория о различном этническом происхождении двух социальных групп заложила основу главного общественно-политического конфликта в Руанде в XX в. Представители католической церкви активно следовали этой теории и выделяли тутси за их внешние данные, продолжая поддерживать их назначение на все ключевые в стране должности.

Влияние папских представителей на территории колониальной Руанды в этот период стремительно возрастало. Местное население, прежде всего тутси, активно принимало христианскую веру, так как в глазах колониальных властей это было доказательством лояльности метрополии. Другими словами, принятие христианской веры повышало уровень «благонадежности» представителей местного населения в восприятии европейцев.

Отдельным инструментом влияния церкви на общество стало образование. К началу XX в. в Руанде не существовало образовательной системы в современном её понимании. Традиционное руандийское образование основывалось на устном семейном воспитании без посещения специализированных учреждений. В 1900 г. уже упомянутое мужское католическое миссионерское общество апостольской жизни «Белые отцы» (также известное как «Миссионеры Африки») открывает первое образовательное учреждение в стране, закладывая таким образом в основу образовательной системы Руанды значительное религиозное влияние [Mafeza, 2013]. В последующие годы католическая миссия продолжит развитие системы школьного образования страны, открыв больше образовательных учреждений, в которых будут обучаться дети руководителей-тутси.

В 1911 г. немцы помогают тутси подавить одно из первых восстаний хуту против притеснений, что становится первым свидетельством осложнения отношений между группами. События Первой мировой войны не обошли и этот регион, и находившиеся в соседнем Конго бельгийские военные вели успешные боевые действия против немецких войск на территории современных Руанды и Бурунди. Победа над немецкими войсками в регионе вкупе с общими итогами Первой мировой войны привела к тому, что после её окончания Бельгия получила от Лиги Наций мандат на управление двумя королевствами, которые входили в колониальную империю Германии, Руандой-Урунди⁷. Территория получила статус подмандатной бельгийской территории, а не колонии, однако по факту это привело к большему участию европейских властей в управлении Руандой.

Приход бельгийцев ознаменовал собой усиление роли католической церкви в руандийском обществе. Росло количество подконтрольных религиозным властям

⁷ Соответствует двум современным государствам: Руанде и Бурунди, которые в тот период имели общее наименование Руанда-Урунди.

образовательных учреждений [Mafeza, 2013]. Несмотря на дефицит информации, можно уверенно утверждать, что на 1920 г. на территории Руанды-Урунди работало 123 школы, в которых обучались шесть тысяч детей. В межвоенный период бельгийские власти пытались реализовать план расширения системы школьного образования, который предусматривал, что основным институтом, ответственным за управление школами, оставались религиозные учреждения, а власти лишь выделяли часть финансирования и контролировали процесс обучения⁸.

Также росло и общественное влияние Римско-католической церкви — в 1933 г. она начала издавать на языке киньяруанда первую и единственную на тот момент в стране газету «Kinyamateka»⁹. Ширилась практика ведения образовательных и просветительских проповедей и служб.

Светские колониальные власти продолжили социальное обоснование расовой теории, пригласив в 1920-ые гг. европейских учёных, которые проводили измерения черепов тутси и хуту и оценивали цвет их кожи, что способствовало закреплению тезиса об их различном этническом происхождении¹⁰. Под руководством церкви продолжилось развитие системы школьного образования: в 1905–1920-ые гг. миссиями было создано несколько десятков христианских школ. На государственном уровне развитие системы школьного образования ограничивается введением отдельных элементов правительственной финансовой помощи религиозным образовательным учреждениям, однако полноценные светские школы и учреждения высшего образования появятся в стране лишь в период после обретения независимости¹¹.

В 1931 г. при поддержке бельгийцев к власти в Руанде приходит Мутара III. В 1943 г. он становится первым королём, который принимает католическое христианство [Twagilimana, 2015: 199], что ещё больше поднимает авторитет католичества в стране. При этом к периоду 1930–1940-ых гг. в католических школах вводятся два различных образовательных курса, для хуту и для тутси¹². Хуту имели право на получение укороченного курса образования, основу которого составляла католическое религиозное учение, в то время как тутси могли получить более широкое образование (однако даже этот расширенный курс был в основном ограничен изучением основ государственной службы и религиозной составляющей¹³). Вплоть до 1950-ых гг. основную массу учеников составляли тутси; те немногочисленные хуту, которым удавалось получить образование, сталкивались со сложностями в трудоустройстве.

В 1931–1935 гг. по решению бельгийских властей все руандийцы получают идентификационные карточки с указанием имени, возраста и принадлежности к этнической группе¹⁴. Хотя этничность фиксировалась только на основе добровольного ответа, отныне она документально закреплялась за человеком и передавалась по наследству. Таким образом, именно в этот момент было окончательно разрушено традиционное социальное понимание терминов «хуту» и «тутси», описанное ранее, и закрепилось квази-этническое. По результатам «паспортизации» населения 84% граждан оказались хуту, 14% тутси, а 1% — представителями пигмеев тва.

Во время Второй мировой войны значительная часть бельгийской админи-

⁸ Rwanda, History & Background // The StateUniversity.com. — URL: <https://education.stateuniversity.com/pages/1276/Rwanda-HISTORY-BACKGROUND.html#ixzz7tWHuRqvx>

⁹ Monique A., Mpambara I. IMS assessment mission: The Rwanda media experience from the genocide: Report // International Media Support. — 2003. — Mar. — URL: <https://www.mediasupport.org/wp-content/uploads/2012/11/ims-assessment-rwanda-genocide-2003.pdf>; Kinyamateka. URL: https://kinyamateka.rw/#/isomero_ubibiko-bwa-kinyamateka

¹⁰

¹¹ Rwanda, History & Background.

¹² Monique, Mpambara.

¹³ Rwanda, History & Background.

¹⁴ The Meaning of “Hutu,” “Tutsi,” and “Twa”.

страции и колонистов, включая священнослужителей, были вынуждены выехать в Европу, откуда вернулись лишь ближе к концу 1940-ых гг. После окончания Второй мировой войны Руанда стала подмандатной территорией Бельгии — теперь уже в соответствии с решением ООН.

Вернувшиеся после войны европейцы иначе смотрели на систему управления страной, поддержав проведение в 1940–1950-ые гг. ряда реформ во многих сферах. Основной идеей этих реформ стала опора на этническое большинство — хуту (причины изменений в политике бельгийцев связаны скорее с ситуацией в Европе, чем в Руанде, а потому не являются темой этой статьи). В новых условиях католическая церковь начала осуждать дискриминацию хуту и продвигать идеи равенства. Также были отменены многие ограничительные меры в отношении хуту, им был дан широкий доступ к образованию, в результате чего началось формирование класса образованных хуту.

Вместе с тем, в целом бельгийский подход к развитию среднего образования в Руанде показал спорные результаты — на 1957 г. менее трёх процентов детей руандийцев окончили шесть классов школы. При этом церковное образование во взрослом возрасте к этому моменту смогли получить порядка 650 тыс. граждан страны¹⁵.

Важно отдельно подчеркнуть, что в Африке роль централизованной религиозной организации, каковой была католическая церковь, с момента её появления здесь и до настоящего времени имеет свои характерные черты. Религиозный лидер является крупным общественным деятелем, авторитетом, к чьему мнению прислушиваются. При этом храмы — не столько места общения с Богом, сколько центры общественной жизни и социализации людей. Здесь прихожане познают мир; здесь формируется их мировоззрение — во многом через проповеди и участие в богослужении: сло-

во священника имеет особый вес. На этой почве получение хуту равного доступа к церковному образованию приводит к началу их активной агитации против исторически сложившейся социальной иерархии; хуту выступают против привилегированного положения тутси, в результате чего отношения между группами ещё сильнее ухудшаются [Carney, 2013: 70–120]. Одним из случаев обострения общественной напряжённости в этот период стала публикация в конголезском журнале «Африканская пресса» анонимного рассказа руандийца-священника (хуту) об исторически несправедливом положении хуту в системе власти в стране. Последовавшая за этим серия спорных по содержанию статей привела к тому, что король и высокопоставленные чиновники-тутси были вынуждены объяснять, что до прихода колониальных властей тутси и хуту имели единую идентичность.

В 1957 г. хуту Грегуар Кайибанда, который ранее обучался в католической семинарии, а позднее занимал пост главного редактора первой в стране газеты «Kinyamateka», основывает первую политическую партию «Пармехуту»¹⁶ (Движение за эмансипацию хуту) и выпускает собственную радикальную программную книгу — «Манифест хуту». В ответ на это в 1959 г. тутси основывают партию «ЮНАР» (Национальный союз Руанды) [Prunier, 1998: 47], которая выступает за немедленное предоставление полной независимости страны от Бельгии под руководством существующей монархии тутси (короля Кигели V).

В 1959 г. после неудачного покушения на убийство Г. Кайибанды хуту проводят ответную силовую акцию «ветер разрушения», переросшую в революцию, в результате которой они убивают от 20 до 100 тыс. тутси, а около 150 тыс. тутси, включая Кигели V, бегут в 1959–1960 гг. в Уганду и восточные районы Конго¹⁷. В ходе револю-

¹⁵ Rwanda, History & Background.

¹⁶ Rwanda under German and Belgian control // Britannica. — URL: <https://www.britannica.com/place/Rwanda/Rwanda-under-German-and-Belgian-control#ref46772>

¹⁷ Kigeli V: Rwandan king with no throne // MONITOR.CO.UG. — 2014. — 15 mar. — URL: <https://www.monitor.co.ug/Magazines/PeoplePower/Kigeli-V--Rwandan-king-with-no-throne/689844-2245770-yr6l2qz/index.html>

ции 1959 г. и сопутствующего ей насилия католическая церковь не вмешивается в происходящее, что после смены власти позволяет руководству церкви, во всё большем количестве наполняемом хуту, очень быстро начать выстраивать новые отношения с политической элитой хуту.

Таким образом, в колониальный период католическая церковь поддержала попытки бельгийских властей обосновать достоверность «хамитской» теории происхождения тутси. Этническое «прочтение» социальных терминов было поддержано введением идентификационных карточек с закреплением этнической принадлежности. Церковь также создала в Руанде систему школьного образования, по собственной инициативе обеспечив неравные условия для обучения тутси и хуту. Другими словами, дискриминация в отношении хуту в период до конца 1940-ых гг. была одной из основ политики католической церкви в стране.

Лишь в период после Второй мировой войны церковь предприняла усилия к обеспечению равных прав хуту, что, к сожалению, в итоге привело к появлению обратной дискриминации, поляризации и радикализации общественно-политических настроений хуту и тутси, а затем — к захвату власти радикальными хуту.

Католическая церковь после обретения Руандой независимости

В 1962–1990-ые гг. в стране сменилось два тоталитарных политических режима хуту. Общими чертами их политики стало продолжение линии на выдавливание тутси из общественной жизни страны, выражавшееся в их дискриминации: увольнении, преследованиях, недопуску на работу и росту насилия в их адрес. На протяжении всего указанного периода сохраняется тен-

денция на бегство тутси из Руанды в соседние страны, прежде всего в Бурунди и Уганду.

Католическая церковь Руанды¹⁸ в это время расширяет собственное влияние в стране. Заканчивается процесс христианизации всего населения страны, издаются уже две религиозные газеты (помимо упоминаемой ранее газеты «Kinyamateka» в 1967 г., с периодичностью раз в два месяца начинает издаваться журнал «Dialogue»¹⁹), а руководство католической церкви устанавливает тесные, зачастую родственные, связи с правящими политическими деятелями [Кривушин, 2014]. В этот период католическая церковь становится выразителем интересов хуту.

Авторитетное положение церкви в руандийском обществе вкупе с тем, что большинство членов руководства церкви составляли хуту, обеспечило лояльность религиозного института проводимой властями дискриминационной политике в отношении тутси. Другими словами, в этот период имеет место определённое сращивание церковного и государственных институтов, что приводит к тому, что церковь утрачивает самостоятельный голос религиозного авторитета.

В начале 1990-ых гг. в Руанде происходит резкое обострение межэтнических отношений, сопровождаемое агрессивной пропагандой в СМИ и расколом политической элиты страны на сторонников примирения с тутси и «ястребов». После убийства в 1994 г. президента Руанды Ж. Хабьяриманы²⁰ к власти приходят сторонники жёстких мер, после чего пропаганда против тутси во всех сферах общества усиливается.

Этот предгеноцидальный период в Католической церкви Руанды также наблюдается отсутствие единой принципиальной позиции по вопросу национального примирения — религиозные деятели стремят-

¹⁸ Здесь важно ещё раз подчеркнуть, что после 1959 г. речь уже идёт не о деятельности Римско-католической церкви, а о Католической церкви Руанды после получения ею статуса самостоятельной церковной провинции.

¹⁹ Monique, Mpambara.

²⁰ Rwanda Genocide — April-July 1994 // Globalsecurity.org. — URL: <https://www.globalsecurity.org/military/world/war/rwanda.htm>

ся сохранить своё положение в турбулентный период²¹. Другими словами, церковь не становится мерилom нравственности и примирительным институтом, а напротив, подстраивается под текущие политические реалии, что в итоге де-факто способствует геноциду. Имеются сведения о том, что папский нунций Джузеппе Бертелло в предгеноцидальный период призывал местных католических епископов совместно выступить против нарастающего общественного раскола [Baum, Wells, 1997: 53–54]. В этот момент структурно²² руководящим органом Католической церкви Руанды является Конференция епископов, в которую входят восемь епископов (руководящих епархиями-суффраганами Бьюмба, Бутаре, Гиконгоро, Кабгайи, Кибунго, Ньюндо, Рухенгери и Чьянгугу) и один архиепископ (руководит архиепархией Кигали). Каждый епископ назначается папой римским, причём архиепископ является руководителем всей Конференции.

Согласно открытым источникам, в Руанде работает 195 приходских священников, причём больше всего приходов в архиепархии Кигали (31), а меньше всего — в епархии Рухенгери (13).

Нижестоящие органы власти католической церкви представляют собой разветвлённую структуру, куда входят Постоянный совет, Генеральный секретарь и его аппарат (включая заместителей по административно-финансовым и информационно-документальным вопросам), а также 18 епископальных комиссий и различные службы, в том числе епископальное бюро по инвестициям, газета «Киньяматека» и католическое Радио Мария. Главным инструментом влияния Ватикана во взаимоотношениях с Конференцией являлся способ назначения епископов прямым указом папы римского. В этой связи представляется, что нарушение этнического баланса между хуту и тутси среди епископов является одновременно ответственностью

руандийской элиты (в части выдвижения), и Ватикана (в части утверждения назначений и поощрения дисбаланса). Святой Престол в данном случае не смог предпринять действенных мер по недопущению сращивания церковной и светской руандийских элит.

Геноцид 1994 г. и постконфликтное урегулирование

Согласно проведённому в августе 1991 г. опросу, около 62,6% руандийцев, из которых хуту были 90%, определяли себя католиками, что с учётом роли церкви как мощного образовательного, социального и религиозного института позволяет говорить о её контроле над мировоззрением почти двух третей общества. Так, в период геноцида около 70% католических священников были тутси, в то время как среди руководящих церковью епископов семь из девяти были хуту [Theunis, 1995]. Можно предполагать, что в таких обстоятельствах Католическая церковь Руанды имела определённый социальный капитал для того, чтобы стать эффективным институтом примирения хуту и тутси, продвигая на службах объединительную риторику и выступая с единой позиции морального авторитета.

При этом следует учитывать, что руководство Католической церкви Руанды было тесным образом связано с Ж. Хабьяриманой и его семьёй, в том числе родственными или многолетними дружескими узами [Кривушин, 2014]. Популярность католической церкви преимущественно среди хуту и факт связи её руководства с политической элитой страны способствовали к тому, что церковь постепенно стала выразителем интересов не просто этой группы, но её наиболее радикальных представителей во власти. В результате церковь как институт, имея значительный примирительный потенциал, в силу клано-

²¹ Haworth M.T. Church and State in Rwanda: Catholic Missiology and the 1994 Genocide Against the Tutsi // Independent Study Project (ISP) Collection. — 2018. — № 2830. — URL: https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2830

²² Conference Episcopale du Rwanda // Eglise Catholique. — URL: <https://eglisecatholiquerwanda.org/en/>

ности сознания её руководства того периода, не смогла эффективно предотвратить трагедию.

Более того, отдельные священники-хуту накануне геноцида в ходе проповедей обращаются к религиозным образам, описывая (и тем самым ещё больше разжигая) конфликт хуту и тутси. Так, при характеристике тутси довольно популярным становится образ змей [Кривушин, 2022]. Упоминая это животное, религиозные деятели говорили о том, что оно проклято, а также о хитрости и коварстве, которые им мифологически присущи. Как утверждали католические священники, в такой ситуации «убийство змея» — это уничтожение зла, а не убийство в обычном его понимании. При этом часть священнослужителей из числа хуту открыто поддерживала политику преследования тутси и даже активно принимала в этом участие. Так, ярким примером такого поведения стал священник католической церкви Атаназ Серомба, который собрал на территории церкви 2 000 тутси, после чего запер их внутри и приказал снести церковь бульдозером, а выживших после этого — застрелить²³. Этот случай является не единственным зафиксированным. Он также позволяет выделить ещё одну характерную черту геноцида — использование территорий и зданий религиозных учреждений как мест массовой резни. Фактически в этот период произошла трансформация церквей и монастырей из «островков безопасности» в места массовых убийств. По оценкам ООН, всего в результате геноцида погибло около 800 тыс. человек²⁴.

Важно отметить, что в ходе геноцида со стороны религиозных деятелей звучали и призывы к миру. Так, глава Римско-католической церкви Иоанн Павел II неоднократно выступал с осуждением резни, одним из первых назвав её геноцидом. 17 апреля, через 10 дней после начала убийств, като-

лический епископат Руанды в обращении к международному общественному мнению и руандийцам также призвал прекратить резню и осудил совершаемые преступления [Кривушин, 2014].

На основании приведённых выше фактов можно сделать как минимум два разных вывода, которые отчасти пересекаются друг с другом. Во-первых, поведение епископов Католической церкви Руанды даёт основания предполагать, что до последнего момента их связи и собственное положение имели большее значение, чем усилия по примирению общества, поскольку призывы к миру были озвучены лишь через 10 дней после начала трагедии, когда стал понятен её истинный масштаб и её вероятные последствия. Таким образом, речь может идти о попытке епископов данным заявлением прикрыть ошибки прошлого в ситуации, когда они понимали неизбежность осуждения их участия в трагедии. Во-вторых, вероятно, что в Католической церкви Руанды того периода имел место серьёзный идейный раскол. Причём он имел место как на низовом уровне, между рядовыми священнослужителями, так и во взаимоотношениях руководства церкви и подчинённых.

С исследовательской точки зрения важно проследить позицию церкви в процессе национального примирения. Ввиду того, что христианские храмы по всей стране становились местами массовых убийств, власти страны предложили переоборудовать одну из церквей в каждой из провинций в мемориал жертв геноцида. Ватикан выступил категорически против этой инициативы [Кривушин, 2014], аргументируя свою позицию тем, что храмы являются местами богослужения и примирения хуту и тутси, а потому не должны быть монополизированы только одной частью населения для их использования в качестве склепов.

²³ Tumwebaze P. Inside Nyakibanda Seminary: How the Church is Moving on // The New Times Rwanda. — 2016. — 15 apr. — URL: <https://www.newtimes.co.rw/article/129036/News/inside-nyakibanda-seminary-how-the-church-is-moving-on>

²⁴ 25 лет геноциду против тутси в Руанде: как это было // ООН. — 2019. — 7 апр. — URL: <https://news.un.org/ru/story/2019/04/1352631>

В 1996 г. папа римский Иоанн Павел II в своём послании заявил о необходимости оценки со стороны Церкви поведения её представителей в ходе геноцида и призвал не защищать священнослужителей, виновных в преступлениях. Однако при этом он отверг ответственность Церкви как института за произошедшие события²⁵. В 2000 г. папа Иоанн Павел II отслужил торжественную мессу, в ходе которой попросил у Господа прощение за ряд грехов церкви в прошлом²⁶.

В постконфликтный период Католическая церковь Руанды тем не менее, принимала ряд шагов, направленных на содействие национальному примирению. В частности, речь идёт об участии Церкви с 1999 г. в работе Комиссии по национальному согласию и примирению, задачей которой было объединение разобщённого геноцидом общества и национальное примирение.

Также важную роль в процессе общенационального примирения сыграли так называемые католические суды «гачача»²⁷. В ходе традиционной процедуры бывший участник геноцида мог пройти процесс формального прощения со стороны родственников погибших руандийцев [Denis, 2019], что способствовало улучшению социальной ситуации в стране²⁸. Кроме того, церковь проводила серию католических служб, направленных на содействие национальному примирению руандийцев, а

также финансировала строительство домов для родственников жертв трагедии. Католическая церковь Руанды в лице Конференции католических епископов впервые официально извинилась за свою роль в геноциде в ноябре 2016 г.²⁹

Позиция официального Ватикана подвергалась в Руанде обширной критике, так как его первое лицо слишком долго хранило молчание по вопросу примирения. В 2014 г. по случаю 20-й годовщины трагедии папа римский Франциск призвал епископов страны работать над примирением и выразил уверенность, что церковь может сыграть важную роль в этом процессе³⁰. В 2017 г. понтифик принял президента Руанды Поля Кагаме. В ходе встречи, как сообщило Радио Ватикана, Франциск «вновь попросил прощения у Бога за грехи и недостатки Церкви и её членов, среди которых [были] священники, верующие мужчины и женщины, которые поддались ненависти и насилию»³¹. Озвученная официальным Ватиканом позиция может расцениваться как признание ответственности.

В 2016 г. извинения также были принесены Католической церковью Руанды в лице её конференции Католических епископов³².

Также была введена практика проведения совместных общественных работ на благо общины. По задумке властей, эти меры позволяют донести правду о событиях 1994 г. до граждан, примирить быв-

²⁵ Pope Says Church Is Not to Blame in Rwanda // The New York Times. — 1996. — 21 mar. — URL: <https://www.nytimes.com/1996/03/21/world/pope-says-church-is-not-to-blame-in-rwanda.html>

²⁶ Старцев С. Историческое покаяние // Независимая газета. — 2000. — 14 мар. — URL: https://www.ng.ru/world/2000-03-14/6_pokayanie.html?ysclid=lgwfzxpvk169374705

²⁷ Memorandum submitted by Dr Zac Nsenga / Embassy of the Republic of Rwanda // parliament.uk. — 2004. — URL: <https://publications.parliament.uk/pa/cm200405/cmselect/cmniaf/303/303we32.htm>

²⁸ Кроме того, существовали также и светские суды «гачача», основной задачей которых, в отличие от христианских, было проведение юридического процесса для установления факта виновности гражданина в преступлениях и назначения необходимого наказания. При этом и католические, и светские суды, несмотря на разность методов, работали над стабилизацией ситуации в стране и национальным примирением хуту и тутси.

²⁹ L'Eglise du Rwanda demande pardon au nom des chrétiens impliqués dans le génocide // RFI. — 2016. — 21 nov. — URL: <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20161121-eglise-rwanda-demande-pardon-nom-chretiens-impliques-le-genocide>

³⁰ Address of Pope Francis to the bishops of the episcopal conference of Rwanda on their ad limina visit // Vatican. — 2014. — 3 apr. — URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140403_ad-limina-rwanda.html

³¹ Папа римский попросил прощения за грехи католиков, совершенные во время геноцида в Руанде // ТАСС. — 2017. — 20 мар. — URL: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/4110725>

³² Католическая церковь Руанды извинилась за участие в геноциде / РИА «Новости». — 2016. — 21 ноя. — URL: <https://ria.ru/20161121/1481760895.html>

ших «палачей» и «жертв» между собой, а также позволить каждой общине начать совместную деятельность во благо своего развития. Наконец, с 2001 г. в Руанде Комиссия по национальному согласию и примирению, на постоянной основе проводит мониторинг ситуации в стране в сфере национального примирения, а также следит за реализацией указанного перечня мер и проводит опросы местного населения, публикуя соответствующие отзывы. Кроме того, отразить болезненные события геноцида помогают многочисленные произведения массовой культуры. 7 апреля решением ООН³³ считается в Руанде Международным днем памяти о геноциде.

Заключение

Итак, с 1890-ых гг. по 1962 г. католическая церковь являлась одной из основ немецкого, а потом и бельгийского колониального управления страной, причём в этот период наблюдался неуклонный рост её влияния в большинстве ключевых сфер общества. Именно на католической церкви в этот период во многом лежит ответственность за введение первичной сегрегации и дискриминации в сфере образования, а также внедрение как на уровне школ, так и в целом на общественном уровне ложной идеи о различном этническом происхождении двух социальных групп. Более 60 лет активного участия католической церкви в этом процессе (совместно с гражданской колониальной администрацией) привели сначала к закреплению привилегированного положения тутси, а позднее, в 1950-ые гг., к резкой и радикальной смене устройства государства, в результате чего

к власти пришли реваншистские хуту, считавшие тутси предателями и чужаками. В период после обретения независимости Руанды католическая церковь продолжала действовать в логике властей, фактически попустительствуя дискриминации, гонениям и насилию в отношении тутси. Подобная деструктивная историческая роль церкви в итоге способствовала трагическому развитию событий: вследствие обострения ситуации и прихода к реальной власти радикалов в стране произошёл геноцид. В период 100 дней трагедии церковные функционеры публично выступили с осуждением резни, однако в то же время католические священники по всей стране либо сами убивали, либо были соучастниками массовых насильственных преступлений. Вместе с тем, в постконфликтный период Католическая церковь Руанды реализовала ряд программ, направленных на национальное примирение. Показательно длительным стал период осознания и признания официальными структурами католической церкви Руанды и Ватиканом своей ответственности за произошедшее.

На основании проанализированного материала перспективным направлением дальнейших исследований представляется, во-первых, изучение истории межэтнических отношений в Бурунди в XX в. и роль католической церкви в их эволюции. В период после обретения независимости Бурунди в стране имели место схожие с руандийским геноцидом события, которые до сих пор не имеют однозначной правовой квалификации. Это позволит подойти к вопросу о систематизации данных по истории влияния института католической церкви на политические процессы в африканских странах в колониальный период.

Список литературы:

Кривушин И. Христианский храм как место геноцида (на примере Руанды) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 2022. — Т. 40, № 3. — С. 108–135. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-108-135>

³³ Программа просветительской деятельности «Геноцид тутси в Руанде в 1994 году и Организация Объединённых Наций» // ООН. — URL: <https://www.un.org/ru/preventgenocide/rwanda/day-of-reflection.shtml>

- Кривушин И.В. Церковь и геноцид в Руанде 1994 года // Новая и новейшая история. — 2014. — № 6. — С. 72–82.
- André C. Phrenology and the Rwandan Genocide // *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*. — 2018. — Vol. 76, № 4. — P. 277–282. <https://doi.org/10.1590/0004-282X20180022>
- Baum G., Wells H. *The Reconciliation of Peoples: Challenge to the Churches*. — Geneva: WCC Publications, 1997. — 206 p.
- Carney J.J. *Rwanda Before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*. — New York: Oxford University Press, 2013. — XI, 343 p.
- Court A. The Christian Churches, the State, and Genocide in Rwanda // *Missionalia*. — 2016. — Vol. 44, № 1. <http://dx.doi.org/10.7832/44-1-106>
- Denis P. Christian gacaca and official gacaca in post-genocide Rwanda // *Journal for the Study of Religion*. — 2019. — Vol. 32, № 1. <http://dx.doi.org/10.17159/2413-3027/2019/v32n1a1>
- Eltringham N. 'Invaders who have stolen the country': The Hamitic Hypothesis, Race and the Rwandan Genocide // *Social Identities*. — 2006. — Vol. 12, № 4. — P. 425–446. <https://doi.org/10.1080/13504630600823619>
- Erny P. *L'école coloniale au Rwanda, 1900–1962*. — Paris: L'Harmattan, 2001. — 255 p.
- Longman T. Church Politics and the Genocide in Rwanda // *Journal of Religion in Africa*. — 2001. — Vol. 31, № 2. — P. 163–186. <https://doi.org/10.2307/1581515>
- Mafeza F. The Role of Education in Combating Genocide Ideology in Post-Genocide Rwanda // *International Journal of Education and Research*. — 2013. — Vol. 1, № 10. — URL: <http://www.ijern.com/journal/October-2013/23.pdf>
- Prunier G. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. — London: C. Hurst & Co. Publishers, 1998. — 424 p.
- Rittner C., Roth J.K., Whitworth W. *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches*. — Newark: Paragon House, 2004. — 319 p.
- Theunis G. *Le rôle de l'Eglise Catholique dans les Evenements Recents // Les crises politiques au Burundi et au Rwanda*. — Paris: Karthala, 1995. — P. 289–298.
- Van't Spijker G. Religion and the Rwandan genocide // *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. — 2006. — Vol. 19. — P. 339–357. <https://doi.org/10.30674/scripta.67316>

References:

- André, C. (2018) 'Phrenology and the Rwandan Genocide', *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*, 76(4), pp. 277–282. <https://doi.org/10.1590/0004-282X20180022>
- Baum, G. and Wells, H. (1997) *The Reconciliation of Peoples: Challenge to the Churches*. Geneva: WCC Publications.
- Carney, J. J. (2013) *Rwanda Before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*. New York: Oxford University Press.
- Court, A. (2016) 'The Christian Churches, the State, and Genocide in Rwanda', *Missionalia*, 44(1). <http://dx.doi.org/10.7832/44-1-106>
- Denis, P. (2019) 'Christian gacaca and official gacaca in post-genocide Rwanda', *Journal for the Study of Religion*, 32(1). <http://dx.doi.org/10.17159/2413-3027/2019/v32n1a1>
- Eltringham, N. (2006) '“Invaders who have stolen the country”: The Hamitic Hypothesis, Race and the Rwandan Genocide', *Social Identities*, 12(4), pp. 425–446. <https://doi.org/10.1080/13504630600823619>
- Erny, P. (2001) *L'école coloniale au Rwanda, 1900–1962*. Paris: L'Harmattan.
- Krivushin, I. V. (2014) 'Church and Genocide in Rwanda in 1994', *Novaia i noveishaia istoriia*, (6), pp. 72–82. (In Russian).
- Krivushin, I. V. (2022) 'The Christian Temple as a Place of Genocide: The Case of Rwanda', *State, religion and church in Russia and worldwide*, 40(3), pp. 108–135. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-108-135>

- Longman, T. (2001) 'Church Politics and the Genocide in Rwanda', *Journal of Religion in Africa*, 31(2), pp. 163–186. <https://doi.org/10.2307/1581515>
- Mafeza, F. (2013) 'The Role of Education in Combating Genocide Ideology in Post-Genocide Rwanda', *International Journal of Education and Research*, 1(10). Available at: <http://www.ijern.com/journal/October-2013/23.pdf>
- Prunier, G. (1998) *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. London: C. Hurst & Co. Publishers.
- Rittner, C., Roth, J. K. and Whitworth, W. (2004) *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches*. Newark: Paragon House.
- Theunis, G. (1995) 'Le role de l'Eglise Catholique dans les Evenements Recents', in *Les crises politiques au Burundi et au Rwanda*. Paris: Karthala, pp. 289–298.
- Van't Spijker, G. (2006) 'Religion and the Rwandan genocide', *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 19, pp. 339–357. <https://doi.org/10.30674/scripta.67316>

Информация об авторе

Илона Юрьевна Хатагова — соискатель кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Ilona Yu. Khatagova — PhD 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 22.04.2023; одобрена после рецензирования 26.05.2023; принята к публикации 20.06.2023.

The article was submitted 22.04.2023; approved after reviewing 26.05.2023; accepted for publication 20.06.2023.

«ПУТЕШЕСТВИЕ ГЕРОЯ» В КОРЕЙСКОЙ КОНФУЦИАНСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: БИОГРАФИИ КИМ ЮСИНА И КУНЬЕ В КОНТЕКСТЕ МОНОМИФА ДЖ. КЭМПБЕЛЛА

Александр Валерьевич Соловьёв

Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, Москва, Россия

alexsolovievster@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2897-0909>



Аннотация. Впервые в отечественном (и мировом) корееведении биографии реальных исторических персонажей рассматриваются в рамках концепции мономифа («путешествия героя») Дж. Кэмпбелла. Прежде подобный подход практиковался лишь при изучении художественной прозы, целью же данного исследования является апробация оптики мономифа применительно к конфуцианским летописям. Критический анализ текста позволил заключить, что концепция мономифа вполне пригодна — с некоторыми оговорками — для описания исторического нарратива биографического раздела конфуцианской летописи «Самгук саги (Исторические записи Трёх государств)» — жизненные пути избранного героя, воплощающего идеал верноподданного, и его антагониста в целом следуют трёхчастной модели, предложенной Дж. Кэмпбеллом (исход — испытания — возвращение). Это позволяет заключить, что мощный автохтонный корейский культурный пласт способствовал складыванию в Корее периода Трёх государств и Объединенного Силла (традиционные даты: I в. до н.э. — X в. н.э.) специфического синкретического мировоззрения, в котором в единую систему интегрировались конфуцианство, буддизм и даосизм, и которое нашло своё отражение в официальном летописном своде, составленном в XII в. Своего рода «цементом», скреплявшим эти субстраты (при известной способности этих учений ассимилировать концепции друг друга) в изложении конфуцианского историографа, стал миф, задававший, вместе с конфуцианским канонам, принципы организации текста, сюжетные модели и способы подачи исторических событий. Восприимчивость корейского конфуцианства на этом историческом этапе к мифологии позволила мифологической космологии достаточно легко встраиваться в конфуцианский мироустроительный нарратив, а также работать с такими сюжетами, которые в классическом востоковедении прежде

считались табуированными для конфуцианской этики — в частности, с проявлениями Эдипова комплекса. Интерпретация истории как морально-этической драмы сближает официальную конфуцианскую историографию с политическим мифом в его современном истолковании и позволяет по-новому оценивать исторический текст.

Ключевые слова: путешествие героя, Самгук Саги, Силла, биография, историография, Ким Юсин, Кунье, архетипический образ, добродетель, политический миф

Для цитирования: Соловьёв А.В. «Путешествие героя» в корейской конфуцианской историографии: биографии Ким Юсина и Кунье в контексте мономифа Дж. Кэмпбелла // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 67–89. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-67-89>

Research article

HERO'S JOURNEY IN KOREAN CONFUCIAN HISTORIOGRAPHY: BIOGRAPHIES OF KIM YUSIN AND KUNGYE IN THE CONTEXT OF J. CAMPBELL'S MONOMYTH

Alexander V. Solovyov

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

alexsolovievster@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2897-0909>

Abstract. For the first time in Russian (and world) Korean studies, biographies of real historical characters are analyzed within the framework of the concept of monomyth (or *hero's journey*) coined by Joseph Campbell. Previously, such an approach was practiced only in the study of narrative prose. This paper focuses on practical evaluation of monomyth as a prism with regard to Confucian chronicles. Critical analysis of the text showed us to conclude that the concept of monomyth is quite suitable — with some reservations — for describing the historical narrative of the biographical section of the Confucian chronicle *Samguk sagi* (*Historical Record of the Three Kingdoms*). The research revealed life paths of the chosen hero, who embodies the ideal of a loyal subject, and his antagonist generally follow the three-part model proposed by Campbell (departure — initiation — return). This allows us to conclude that a powerful autochthonous Korean cultural stratum contributed to the formation of a specific syncretic worldview in Korea during the Three States and United Silla period (traditional dates: 1st century B.C. — 10th century A.D.), which integrated Confucianism, Buddhism and Taoism into a single system and was reflected in the official chronicle compiled in the 12th century. The Confucian historiographer's representation of these substrates (given a certain ability of these teachings to assimilate each other's concepts) was cemented by myth, which, together with the Confucian canon, set the principles of text organization, plot models, and ways of presenting historical events. The susceptibility of Korean Confucianism at this historical stage to mythology allowed mythological cosmology to integrate quite easily into the Confucian world-building narrative, and to deal with subjects that were previously considered taboo for Confucian ethics in classical Orientalism, such as the manifestations of the Oedipus complex. The interpretation of history as a moral and ethical drama brings official Confucian historiography closer to political myth in its modern interpretation and allows us to evaluate the historical text in a new way.

Keywords: Hero's journey, Samguk Sagi, Silla, biography, historiography, Kim Yusin, Kungye, archetypal image, virtue, political myth

For citation: Solovyov, A. V. (2023) 'Hero's Journey in Korean Confucian Historiography: Biographies of Kim Yusin and Kungye in the Context of J. Campbell's Monomyth', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 67–89. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-67-89>

Культурологи и литературоведы часто обращаются к идее путешествия героя, которая служит сюжетообразующим структурным элементом многих произведений. В антропологии эту идею концептуализировал Джозеф Кэмпбелл [Кэмпбелл, 2023]¹ в виде мономифа, описывающего «классические стадии общего для всех героев приключения» [Кэмпбелл, 2023: 35]. В отечественном корееведении концепцию путешествия героя для анализа сюжетной прозы использовала (без прямой отсылки к Кэмпбеллу) выдающийся литературовед и культуролог А.Ф. Троцевич². Обращается к ней — уже с отсылкой к работе Кэмпбелла — и И.В. Цой для того, чтобы уточнить определение героя, т.е. предмета своего исследования [Цой, 2021: 266–267]. Однако никогда прежде концепция путешествия героя не использовалась для анализа биографий в исторических хрониках³. Возможно, из-за несколько стереотипного восприятия конфуцианского летописания как объективистского текста, «обнимающего собой лишь совершенно определённые факты без всяких суждений и рассуждений»⁴. Мы, однако, не ставим перед собой задачу развивать дискуссию о позитивизме и субъективизме дальневосточной историографии, которая идет уже давно (представляется, что позиции дискутантов в ней больше зависят от их собственной культурной, языковой и идейной

традиции, чем от характера историописания на Дальнем Востоке⁵). Отметим лишь, что участники этой дискуссии полярно воспринимают и уровень драматизма исторического повествования — от полного отрицания драматической составляющей [Sato, 2007: 226] до, напротив, её выделения и подчёркивания, особенно в биографиях [Конрад, 1977: 508–509], демонстрирующих «единство истории и литературы»⁶.

Идеологически биографии в конфуцианских летописях выстраиваются вокруг тех или иных архетипических добродетелей (вассальной преданности — 忠, кор.: чхунъ; чувства долга/чести — 義, кор.: ый; сыновней почтительности — 孝, кор.: хё; человеколюбия — 仁, кор.: ин и др.). При этом сюжет их почти всегда развивается вокруг драматического личностного социально-этического конфликта, который разрешается точно так же, как и в сюжетной прозе — либо построением «образцового социума», либо «отрицанием социальной жизни вообще» [Троцевич, 1996: 6]. Герои исторических биографий, так же, как и герои корейской традиционной прозы, «либо идут по пути образцового социального поведения, либо ищут гармонию... в слиянии с истинной реальностью, которая лежит за пределами феноменального мира» [Цой, 2021: 267]. В результате формируются образы, которые И.В. Цой назвала «героями-формулами» [Цой, 2021: 267], но которые,

¹ Здесь мы пользуемся самым свежим русскоязычным изданием 2023 года, выверяя перевод по оригинальному изданию 2008 г.

² См., например: [Троцевич, 1996; Троцевич, 2004: 11–20].

³ Более того, как правило, путешествие героя в сюжетах, к которым обращались отечественные исследователи, практически всегда буквально — это физическое или аллегорическое перемещение в пространстве.

⁴ Гегель Г. Лекции по философии истории. — Санкт-Петербург: Наука, 2000. — С. 176.

⁵ См., например: [Соловьев, 2023а: 118–142].

⁶ Вяткин Р.В. Вступительная статья // Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Т. VII (Ле чжуань — Биографии). — Москва: Восточная литература, 1996. — С. 22.

на наш взгляд, было бы вернее называть архетипическими — образы преданных вассалов и мудрых советников, доблестных воинов, почтительных сыновей и дочерей и т.д. Именно такой видит первую миссию героя Кэмпбелл: «...совершить прорыв к ничем не замутнённому, праведному существованию, усвоить то, что К.Г. Юнг назвал **архетипными образами**» [Кэмпбелл, 2023: 20]⁷.

И если персонажи традиционной литературы предстают «носителями функций героев мифа» [Троцевич, 1996: 162], то герои биографий тем более на это способны, ведь исторический нарратив максимально приближается к мифу именно через выраженный драматизм, отвечающий на «потребность в значимости» через репрезентацию истории как *«морально-этической драмы»* [White, 1987: 22; Bottici, 2007: 212–213].

Следуя за трёхчастной моделью Дж. Кэмпбелла [Кэмпбелл, 2023: 35–36], мы проследим, как два главных антагониста древнейшей из дошедших до нас корейской летописи — «Самгук саги (Исторические записи Трёх государств)»⁸ — безупречный вассал, выдающийся полководец Ким Юсин и узурпатор и тиран Кунтэ, каждый по-своему (но очень похоже друг на друга) проходят свой «путь героя». Это позволит нам продемонстрировать не только сюжетные и структурные параллели между этими образами, но и выявить следы глубинного мифологического субстрата, усвоенного корейской конфуцианской историографией.

Разумеется, модель Кэмпбелла — не единственный и не безупречный образец для анализа морфологии мифа. Одна из ключевых претензий к Кэмпбеллу — его юнгианство: «Книги Кэмпбелла воспроизводят все слабости аналитической психологии... мифология втискивается в психобиологию личности» [Мелетинский, 1995: 71]. Наиболее яркий — фактически, разгромный — критический разбор мономифа предложил в 2004 г. Алан Дандес [Dundes, 2005]. Он упоминал и подмену «собственно мифа» у Кэмпбелла неопределённой комбинацией легенд, преданий и сказаний [Dundes, 2005: 392, 394], и произвольный отбор нарративов, и нестрогость определений [Dundes, 2005: 392, 394]⁹, и претензии на универсализм, который пытается объять всё и в результате не объясняет ничего [Dundes, 2005: 395].

Ключевой же проблемой мономифа Дандес полагал опору на архетипы, которые, с одной стороны, по определению самого Юнга, непознаваемы, а с другой — в силу претензии на универсальность — отрицают самобытность культур, культурное разнообразие и обесмысливают ойкиотипы [Dundes, 2005: 397–400]. Иными словами, концепция Кэмпбелла с точки зрения Дандеса почти лишена верифицируемой объяснительной силы.

Однако целью нашей работы является не столько изучение мифологических мотивов в *Ёльчон*, сколько выявление их. Пока что мы лишь предполагаем, что официальная конфуцианская историография может содержать отсылки к мифологическому

⁷ Оставляя в стороне так, похоже, и не завершившуюся дискуссию о том, как различать понятия «архетипический образ» и «архетип» (и стоит ли их различать вообще), здесь мы будем чаще обращаться к понятию «архетипический образ», исходя из того, что, во-первых, в биографиях мы имеем дело с репрезентацией героев историографом (т.е. с *представлением* историографа о герое, сформированным в соответствии с каноном), а во-вторых, в силу — как мы покажем — довольно сложной, многокомпонентной и синкретической природы этих образов, состоящей отнюдь не только из конфуцианского субстрата.

⁸ Составлена группой придворных историографов государства Корё под руководством Ким Бусика (1075–1151) в середине XII в. (дата издания — 1145 г.); описывает события с I в. до н.э. по IX в. н.э.

⁹ В этом Дандес совершенно прав. Кэмпбелл вообще не даёт термину «мономиф» ничего похожего на академическое определение, отождествляя его описательно с путешествием или миссией героя, состоящей из трёх этапов, воспроизводящих обряды перехода: уединение — инициация — возвращение [Кэмпбелл, 2023: 30]. Там же он указывает, что заимствовал этот термин из романа Джеймса Джойса «Поминки по Финнегану» [Кэмпбелл, 2023: 313, прим. 36]. Дандес указывает ещё на один возможный источник вдохновения для Кэмпбелла — эссе Свами Нихилананды о Рамакришне, в которой есть размышление о тысяче имен Рамы (образ тысячеликого героя вполне мог восходить к этому образу) [Dundes, 2005: 394].

мотиву путешествия героя, а концепция Кэмпбелла позволит выявить эти отсылки. И если мы их обнаружим, то сможем понять не столько что собой представлял изначальный корейский мифологический субстрат во всей его полноте, сколько то, насколько конфуцианской историографической обработке этого субстрата сохранились следы мифологического восприятия мира и мифологического мышления.

По той же причине мы крайне редко — и исключительно в иллюстративных целях — в этой статье обращаемся к концепции В.Я. Проппа. Ещё в «Морфологии сказки» он пришёл к выводу о том, что «волшебная сказка в своих морфологических основах представляет собою миф»¹⁰, но подходить даже не ко всему корпусу, а хотя бы к одной отдельной биографии в *Ёльчон* изначально как к мифу нам представляется преждевременным¹¹.

Кроме того, Пропп вводит серьёзное структурное ограничение: последовательность функций в сказке всегда одинакова («Морфология», с. 31) — как на макроструктурном уровне, так и на микроструктурном (отдельные функции могут выпадать из последовательности, но не более), в то время как у Кэмпбелла лишь на макроуровне (стадии) должна соблюдаться последовательность, а на микроуровне (этапы) она может нарушаться.

Наконец, именно образ «путешествия героя» использовался при изучении корейской литературы (см. отсылки к Троцевич и Цой), и в данной статье нам хотелось подчеркнуть преемственность отечественных исследований.

Идеальный герой и хрестоматийный злодей

Ким Юсин — безусловно, центральная фигура биографического раздела «Самгук саги». Его жизнеописанию посвящено целых три свитка-главы (кор.: *квон*), что противоречит традиционным принципам составления биографических описаний, заложенному Сыма Цянем в «Ши цзи», когда жизнеописаниям даже самых значительных исторических лиц в жанре «моно-биографий» (термин В.М. Алексеева) отводилась максимум одна глава, да и то далеко не всегда¹². Это объясняется как ключевую ролью выдающегося полководца и государственного деятеля периода расцвета государства Силла (57 г. до н.э. — 935 г. н.э.) в процессе объединения Корейского полуострова, так и тем, что Ким Бусик располагал богатейшим историографическим материалом о своём герое — составленными в 10 квонах (свитках, главах — *кван*) Ким Чанчхоном «Записями о деяниях [Ким Юсина] (行錄)».

Кунъе же, в полном соответствии с каноном¹³, разделил с другим узурпатором и тираном, Кён Хвоном, последний, десятый квон биографического раздела «Самгук саги». Однако объём жизнеописаний обоих этих персонажей предоставляет все возможности для того, чтобы отследить их драматическую судьбу, их «путешествие».

И Ким Юсин, и Кунъе принадлежали к высшим слоям родовитой силлаской аристократии. Род Ким Юсина, согласно семейному преданию, восходил к Ким Суро, легендарному основателю протогосудар-

¹⁰ Пропп В.Я. Морфология сказки. — Ленинград: «ACADEMIA», 1928. — С. 100.

¹¹ Для Проппа изначально неотъемлемым атрибутом сказки случит нарратив о чудесном. Т.е. с формальной точки зрения официальная конфуцианская историография «Самгук саги» находится вне этих пределов, поскольку позитивистский, рациональный (на первый взгляд), характер официальной конфуцианской историографии отвергает «волшебство» сказки на морфологическом уровне — («Учитель никогда не говорил о чудесах... и духах» (Конфуций. Суждения и беседы «Лунь юй» / Пер. Лукьянов А.Е., Абраменко В.П. — Москва: Шанс, 2019.С 7-21),— а вот, допустим, истории из «Самгук юса» гораздо больше подходят как материал для исследования по Проппу.

¹² Вяткин, с. 13.

¹³ Парные жизнеописания (иногда в китайской традиции именуемые *хэ чжуань*) — достаточно распространённый формат биографий. Герои объединялись в них либо по признаку родственной близости, либо по общности (или, наоборот, полярности) судьбы или устремлений — см.: (Вяткин, с. 14–15).

ства Кымгван-гук, которое позже вошло в состав Силла, а через него — к сыну Хуанди Шао-хао Цзинь-тянь ши¹⁴. Кунъе же был сыном 47-го вана Силла Хонана (или 48-го вана Кёнмуна). Действовали герои в разные периоды и с противоположным результатом: Ким Юсин в VI в. н.э. объединил земли Корейского полуострова под властью государства Силла, разгромив совместно с армиями Танского Китая его конкурентов — Когурё и Пэкче, а Кунъе в IX в. н.э. принял непосредственное участие в падении Силла, основав на его руинах своё царство, которое, впрочем, просуществовало очень недолго.

Трёхчастная структура путешествия героя, предложенная Кэмпбеллом, подразумевает, что каждая часть — *удинение или исход, испытания и победы, возвращение*, в свою очередь делится на несколько эта-

пов. Анализ жизнеописаний Ким Юсина и Кунъе позволил выделить эпизоды, которые типологически вполне соответствуют кэмпбелловской модели. Для удобства читателя мы свели результаты анализа в схему, которая облегчает их сопоставление (см. Таб. 1). К историям двух протагонистов мы добавили приведённые в их жизнеописаниях истории их спутников — Ким Чхунчу и Ван Гона, параллелизмы между судьбами которых (и тот, и другой — будущие государи: Тхэджон-Муёль, 29-й ван Силла, в правление которого было разгромлено государство Пэкче; и Тхэджо, ван-основатель государства Корё, ставшего, в изложении «Самгук саги», легитимным преемником Силла) оттеняют параллелизмы «путешествия героя» Ким Юсина и Кунъе. Далее мы пошагово¹⁵ представим эти эпизоды и прокомментируем их.

Таблица 1. Этапы «Путешествия героя» Ким Юсина, Кунъе и их спутников — Ким Чхунчу и Ван Гона

Мономиф	Ким Юсин	Ким Чхунчу	Кунъе	Ван Гон (Тхэджо)
<i>Исход</i>				
Зов к странствиям	[преисполнился] благородным гневом и решимостью отразить нападения врагов	Убийство дочери (пропповская «беда»)	Получил знамение от ворона-«глашатая приключения» — иероглиф (знак) 王 ван («государь»)	Обращение вассалов Кунъе с призывом свергнуть тирана
Отвержение зова	Все трое безоговорочно принимают зов, демонстрируя «добровольное смирение», т.е. готовность принять на себя роль, которую им предлагает мифотворец/историограф			«...я не осмелюсь стать двоедушным [предателем], чтобы, будучи подданным, занять место государя»
Сверхъестественное покровительство	Множественные примеры	Притча о черепахе и зайце	Притязает на таковое (вплоть до провозглашения себя Буддой)	Пророчество на зеркале
Первый порог	Таинственный старик по имени Нансын поначалу несколько раз отвергает просьбы Ким Юсина о помощи, испытывая его		Уход от кормилицы, пострижение в монахи	

¹⁴ Шао-хао — имя легендарного государя древнего Китая, чье правление, с точки зрения теории «пяти первоэлементов» (кит. *усин*, кор. *охэн*), соотносилось с «металлом» (кит.: *цзинь*, кор.: *кым/ким*). Клановые имена («фамилии») как правителей Силла второй половины IV — нач. X в. (считавших себя потомками легендарного Ким Альджи — к этой кровной линии принадлежал и Ким Бусик), так и государей Кымгван-гук, также записывались иероглифом 金 «металл» (совр. кор.: *ким*). Это давало образованной части правящего класса Силла конца VI — начала X в. основание связывать генеалогию силласких и каяских правителей с персонажами древнекитайского мифологии (см.: Ким Бусик. Самгук саги. В 3 т. Т. 3. Разные описания. Биографии. / Изд. текста, пер., вступ. ст., коммент., прил. под общ. ред. М.Н. Пака и Л.Р. Концевича. — Москва: Восточная Литература, 2002. — С. 180, коммент. 9).

¹⁵ Приведенная в статье таблица не отражает точную последовательность событий в жизнеописаниях, однако надо учитывать, что различные мифологические нарративы не обязательно должны точно следовать модели Кэмпбелла (он и сам об этом говорит — см.: [Кэмпбелл, 2023: 199–200]; важно то, что эти этапы можно выделить из повествования и они, как правило, вписываются в ограничения по более крупным стадиям).

Во чреве кита	Пребывание в пещере (уединение в храме) (повторяющийся сюжет, «путь героя в миниатюре»)	Пребывание в плену в Когурё	Мотив самоуничтожения мятежника	-
Испытания и победы				
Путь испытаний	Череда сражений в «посюстороннем мире» и постепенный рост славы и влияния	Дипломатическая миссия в Когурё во исполнение мести за дочь; дипломатическая миссия в Танском Китае	Череда сражений в «посюстороннем мире» и постепенный рост славы и влияния	Череда сражений в «посюстороннем мире» и постепенный рост славы и влияния
Встреча с Богиней	Элемент отсутствует в «Самгу саги». В «Самгук юса» — встреча и общение с девушками-духами гор, которые раскрывают герою тайну			Жена присоединяется к просьбам вассалов Кунье и в конце концов уговаривает Ван Гона возглавить восстание и сама подносит ему доспех
Женщина-искусительница		В «Самгук юса» — младшая сестра Ким Юсина	Убил жену	
Примирение с отцом	Обратный сюжет — приказал казнить собственного сына за малодушие		Изрубил мечом изображение своего предка; убил детей (которых прежде назвал именами бодхисаттв)	
Апофеоз	Познание Воли Неба и своего предназначения;	Успешное завершение дипломатических миссий	Провозглашение себя Буддой Майтрейей	Ван Гон, возвращающийся из тьмы (смуты), что является источником образов дня, приносит с собой знание тайны гибели тирана
Вознаграждение в конце пути	Объединение государства; достижение «малого благоденствия»; многочисленные награды; прижизненное и посмертное признание	Возможность отомстить за дочь; обретение её останков	Зеркало с пророчеством, которое для Кунье истолковывают заведомо ложно	Доспех, который приносит Ван Гону его жена; Прекращение смуты и основание нового государства
Возвращение				
Отказ от возвращения	Изначально защищён от этой опасности своей миссией		Отрицание пророчества	
Волшебное бегство	Переправа через реку Пхёха; Бегство будущей матери Ким Юсина (также пропповский сюжет похищения невесты).			
Спасение извне		Притча о черепахе и зайце; Известие о том, что Ким Юсин собрал отряд для спасения Ким Чхунчху.		
Пересечение порога в мир повседневности	Выход из пещеры (храма) с новым знанием, волшебным мечом и т.д.			Следуя мольбам вассалов Кунье, возглавляет восстание против тирана
Властелин двух миров	Трижды проходит мимо дома, не останавливаясь, по пути в бой			

Свобода жить	Ким Юсин познал Волю Неба (и свободно — и верно — толковал её). Стал идеалом верноподданного	Ким Чхунчху становится государем	Самомнение о собственной исключительности приводит к бесславной смерти	Ван Гон становится государем-основателем
--------------	--	----------------------------------	--	--

Исход

Этот этап начинается с зова к странствиям — судьба призывает героя покинуть привычный для него профанный мир и устремиться в область неизвестного¹⁶. Зов может прийти извне, через вестника, «глашатая приключения», но герой может отправиться в приключение и по своей воле. Так, Ким Юсин действует по собственному волеию: «Он ...[преисполнился] благородным гневом и решимостью отразить нападения врагов» (慷慨有平寇賊之志)¹⁷; Кунье получает послание от мистического вестника — ворон роняет в чашку для подаяний, которую Кунье, бывший тогда буддийским монахом, держал в руках, кусок костяной закладки с иероглифом 王 — ван (государь)¹⁸ (嘗赴齋 行次有烏鳥 銜物 落所持鉢中 視之牙籤 書「王」字). Ким Чхунчху начинает своё путешествие, получив известие о пропповской беде — его дочь и зять были убиты при нападении пэкхесцев на силласкую область Тэрянджу¹⁹ (нападения врагов в биографии Ким Юсина — такая же пропповская беда), а для Ван Гона «глашатаями приключения» становятся подданные Кунье, которые, не в силах более выносить его жестокость и распушенность,

обратились к Ван Гонгу с просьбой выступить против тирана²⁰.

Порой герой может отвергать зов, пытаясь отказаться от своей судьбы. Этот этап легко обнаружить в истории Ван Гона — поначалу он гневно отвергает призывы вассалов Кунье: «...я не осмелюсь стать двоедушным [предателем], чтобы, будучи подданным, занять место государя. Это называется мятежом!» (不敢有二心 夫以臣替君 斯謂革命), одновременно выказывая сомнение в своих способностях: «по правде, я не имею добродетелей, чтобы осмелиться вершить дела, равные деяниям основателей Шан-Инь и Чжоу!»²¹ (予實否德 敢效殷周之事乎?). Остальные герои зов принимают безоговорочно, «добровольно смиряясь со своей судьбой» [Кэмпбелл, 2023: 19], т.е. принимая ту роль, которую им уготовил историограф-мифотворец²². Впрочем, примеры подобного отвержения зова можно найти в других случаях (войска могут колебаться перед сложной переправой²³, генералы могут опасаться отправиться в поход²⁴, а сын Ким Юсина, Вонсуль, уступив уговорам слуги и проявив малодушие перед лицом смертельной опасности, вышел из боя, не решившись пожертвовать собой)²⁵.

¹⁶ Похожий элемент — беду — как ключевой мотив к началу приключения выделяет в сказочном повествовании и В.Я. Пропп (см.: Пропп, 1986: 46).

¹⁷ Ким Бусик, 2002: 121. Здесь и далее оригинальный текст «Самгук саги» воспроизводится по: 鄭求福, 盧重國, 申東河, 金泰植, 權惠永. [Чон Губок, Но Джунгук, Син Донха, Ким Тхэсик, Квон Догён] 譯註 三國史記, 5권 [Аннотированные «Исторические записи Трёх государств». В 5 томах]. — 韓國 精神文化研究院. — 1996–1998. (на корейском).

¹⁸ Там же, с. 194.

¹⁹ Там же, с. 122.

²⁰ Там же, с. 198.

²¹ Там же, с. 198.

²² Тема историографа (а особенно, конфуцианского историографа) как мифотворца, слишком масштабна, поэтому здесь мы ограничимся лишь упоминанием о ней.

²³ Ким Бусик, 2002, с. 133.

²⁴ Там же, с. 135–136.

²⁵ Там же, с. 139.

В подобных случаях главный герой либо исправляет ситуацию сам, либо выступает в особой роли, которую Кэмпбелл не выделяет. Это роль привратника — не «стража врат», с которым герою предстоит сразиться у *первого порога*, но именно привратника. *Привратник* сам способен оценить потенциального героя и сформировать для него зов к странствиям. Так, Кунье становится *привратником* для Ван Гона, ибо оценил и приблизил того, а потом создал условия, которые вынудили Ван Гона вступить на «путь героя». Ким Юсин выступает в качестве *привратника* несколько раз, отдавая своим подчинённым приказы, исполнение которых сопряжено со смертельной опасностью (и путешествием в неведомое), но позволяет новым героям проявить себя и стяжать немалую славу (зачастую — посмертно). Среди таких эпизодов — обращение Ким Юсина к своим офицерам Пинён-джа, Ёльги и др.²⁶

Принявший зов к странствию герой может рассчитывать на *сверхъестественную помощь* — появление мистического защитника или покровителя, который указывает верный путь, порой сопровождает героя или наделяет его волшебными предметами. В биографии Ким Юсина можно найти немало случаев такого покровительства. Это и таинственный старик по имени Нан-сын, обучивший Ким Юсина «сокровенным приёмам [волшебства] (方術)»²⁷; обращение самого Ким Юсина за помощью к даосскому «Небесному властителю» (天官) на горе Инбаксан²⁸; обращение за помощью к потусторонним силам при осаде когурёс-

сами и мохэ крепости Пукхансансон («человеческие силы уже исчерпаны, но неведомые — могут помочь [нам]»²⁹ (人力既竭 陰助可資). Наконец, дом Ким Юсина охраняет «дружина духов»³⁰, (陰兵) уход которой знаменует приближение его кончины.

Кунье также притязает на сверхъестественное покровительство — причём самого высокого порядка: «Сонджон (монашеское имя Кунье — *авт.*) провозгласил себя Майтреей — Буддой грядущего (кор.: Мирык), на голове носил золотую корону, а на теле — монашескую накидку. Старшего сына он назвал Чхонгван-посаль (бодхисаттва Чистого света), а младшего — Сингван-посаль (бодхисаттва Божественного света)» (善宗自稱彌勒佛 頭戴金幘 身被方袍 以長子為青光菩薩 季子為神光菩薩). Он сам писал сутры, но «слова их были лживы и рассказывали они о делах неканонических»³¹ (其言妖妄 皆不經之事).

В биографии Ким Чхунчху также можно найти приметы покровительства свыше. Пребывая в качестве заложника вана королевства Когурё, куда он отправился просить войска для нападения на Пэкче, чтобы отомстить за смерть своей дочери, Ким Чхунчху услышал от симпатизировавшего ему когурёского сановника притчу о черепахе и зайце. С помощью этой притчи, в которой сначала черепаха с помощью хитрости выманивает зайца посетить дворец дракона Восточного моря (его заболевшей дочери в качестве лекарства потребовалась печень зайца), а потом тот — тоже с помощью хитрости — избегает печальной участи [Ким Бусик, 2002: 123]³², сановник

²⁶ Там же, с. 125, 133.

²⁷ Там же, с. 121.

²⁸ Там же, с. 122.

²⁹ Там же, с. 131.

³⁰ Там же, с. 137.

³¹ Там же, с. 196. Мироззрение Кунье формировалось прежде всего в буддийском монастыре Седальса, где он провёл свое отрочество и юность. Центральной фигурой буддийского пантеона в Седальсе был бодхисаттва Авалокитешвара, а поклонение Майтрее было одним из центральных буддийских культов в Силла как минимум с VII в. н.э. Храмы Седальса и Хыннёнса стали источником авторитета и силы Кунье, а монахи этих монастырей были среди его ближайших сподвижников (см.: [김택균, 2004: 57–92]).

³² Ким Бусик, 2002, с. 123. Эта притча восходит к буддийской джатаке об обезьяне и крокодиле (в дальневосточном изложении они превратились, соответственно, в зайца и черепаху). Обезьяна (и заяц) — одно из воплощений Будды.

намекал Ким Чхунху на способ выйти из затруднительного положения. Буддийские корни этой притчи, а также соотнесение самого Ким Чхунху в этом контексте с зайцем — одним из воплощений Будды — можно считать признаками такого божественного покровительства.

Судьба Ван Гопа связана с пророчеством, начертанном на зеркале, которое некий странник «необычной наружности, облачённый в древнее платье» (狀貌魁偉 鬢髮盡白 着古衣冠) продал осевшему в Силла танскому торговцу Ван Чанцзиню. Древние стихи, проявившиеся на зеркале под солнечным светом, предрекали падение Кунъе и возвышение Ван Гопа (в истолковании «ученых мужей», которые не рискнули раскрыть суть этого пророчества самому Кунъе, доложив ему «вымышленные слова» (迺飾辭告之))³³.

Следующий этап путешествия героя — это преодоление первого порога, врат в царство потустороннего. Этот порог охраняет страж, стоящих на рубеже миров — мира обыденности и мира неизведанного. Герой должен победить этого стража, но, как правило, попытка просто его превозмочь заканчивается неудачей, ибо для победы герою необходимо отказаться от своего Эго, отрешиться от стереотипных, профанных представлений о себе и об окружающем мире.

Для Ким Юсина таким стражем становится уже упомянутый таинственный старик Нансын, к которому Ким Юсин обращался с просьбой научить его магии: Нансын несколько раз отвергает просьбы Юсина, испытывая его целеустремленность и чистоту помыслов. В итоге Ким Юсин убеждает Нансына, и тот учит его «сокровенному искусству волшебства» (方術). Для Кунъе порогом могли быть два эпизода — уход в десятилетнем возрасте от кормилицы, которая втайне выращивала ребёнка, приговорённого государем к смерти, или же уход в монастырь (одна из устойчивых метафор литературного иероглифического языка, обозначающих уход в монастырь — 出家 — дословно переводится «покинуть семью (род, дом)», то есть «покинуть (обыденный) мир»).

Переступив порог, герой попадает в метафорическое *чрево кита*. Он умирает для одного (обыденного) мира, чтобы родиться в другом. Сходный символизм и у пребывания в пещере³⁴, и уединения в храме (заброшенном или действующем). В биографии Ким Юсина — это повторяющийся сюжет: он неоднократно медитирует в пещерах и храмах, обращаясь к потусторонним силам, и выходит оттуда либо с волшебным оружием, либо с новыми сокровенными знаниями³⁵. В этих эпизодах Ким Юсин фактически совершает полный

³³ Ким Бусик, 2002: 197–198. Текст самого пророчества выглядел так: 上帝降子於辰馬 先操鷄後搏鵄 於巳年中二龍見 一則藏身青木中 一則顯形黑金東 (литературный перевод: «[Верховный владыка] Шан-ди ниспослет сына на земли Чин и Ма, чтобы сначала схватить курицу, а потом поймать утку. В год Змеи появятся два дракона — один скроется в синем (зеленом) дереве, второй проявится в черном железе на Востоке» (Ким Бусик, 2002: 197). Анализ текста пророчества см.: [Solovyov, 2001: 18–19].

³⁴ Считается (см., например, [Dundes, 2005 :196]), что в дальневосточной мифологической традиции сюжета инициации героя через поглощение и извержение его монстром в «чистом виде» нет (записанные в XX в. сходные сюжеты корейского фольклора являются, скорее всего, народной интерпретацией христианского мифа об Ионе (см.: [Grayson, 2012: 261–262])). М.И. Никитина, однако, обнаруживает сюжеты поглощения героини (госпожи Суро) и возвращения её морским драконом и связывает этот сюжет с образом чудо-черепахи, которая зачинает в своей голове ребенка и выплевывает (исторгает) его на свет [Никитина, 2001: 13–15]. Как бы то ни было, и чрево кита, и пещера (и даже уединённый храм ночью) устойчиво аллегорически ассоциируются с лоном — отсюда мотив рождения, возрождения, перерождения героя: медведица, будущая мать мифологического основателя Кореи Тангуна, должна была провести несколько дней в пещере, чтобы превратиться в женщину (Ирён. Оставшиеся сведения [о] трёх государствах (Самгук юса) / Пер. с ханмуна, вступ. ст., коммент. и указ. Ю.В. Болтач. — Санкт-Петербург: ИД «Гиперион». — С. 199); богиня Аматерасу, напуганная разгульным поведением своего брата Сусаноо, скрывается от него (и от мира) в пещере, чтобы возродиться к миру, выйдя из неё (Кодзики — Записи о деяниях древности / Пер., коммент. Е.М. Пинус. — Санкт-Петербург: ШАР. 1993. — С. 55–57).

³⁵ Ким Бусик, 2002: 123, 131, 132.

цикл «путешествия героя» [Кэмпбелл, 2023: 31] и выполняет обе важнейших миссии — удаляется от внешнего мира, совершая прорыв к праведному существованию, и возвращается в мир, чтобы «преподать нам урок, который сам усвоил, о том, как возродиться» [Кэмпбелл, 2023: 23]. Для Ким Чхунху метафорическим чревом кита, очевидно, является пребывание в плену в Когурё — он возвращается оттуда, одержав и духовную, и дипломатическую победы³⁶.

В биографии Кунъе образ чрева кита не выражен явно, однако, если принять, что «переход порога — это разновидность самоуничтожения» [Кэмпбелл, 2023: 77], то можно допустить, что сам по себе мятеж против законного государя с целью узурпации власти («Сонджон решил... собрать людей (мятежные войска) для того, чтобы реализовать свои устремления» (善宗謂乘亂聚衆可以得志)³⁷ есть постоянный процесс самоуничтожения — и морального, и физического. А раз так, то Кунъе пребывает во чреве кита практически всё время — с тех пор как поднял мятеж.

Испытания и победы

На этой стадии мифа герой проходит череду приключений на пути к инициации. Кэмпбелл иллюстрирует *путь испытаний* рассказом о шаманских практиках у саамов [Кэмпбелл, 2023: 84–86]³⁸. На первый взгляд, испытания, которые проходят Ким

Юсин и Кунъе вместе со своими спутниками, происходят в мире обыденности — это череда сражений и побед, описание которых занимает значительную часть их биографий. Однако если учесть, что цели и Ким Юсина, и Кунъе имеют мироустроительное (т.е. сакральное) значение, то их сражения и победы в «посюстороннем» мире есть лишь отражение их пути в мире потустороннем.

Показательно, что Ким Бусик описывает военные успехи Кунъе в комплиментарном ключе: Кунъе и его сподвижники «делили с офицерами и солдатами радости и горе, трудности и досуг, так что даже награды и взыскания [раздавались] сообща, а не личным [решением командира], поэтому войска были всецело преданы ему и обращались как к генералу (чангуну)» (與士卒同甘苦勞逸至於予奪公而不私是以衆心畏愛推為將軍)³⁹. Здесь Кунъе не выглядит абсолютным злодеем — хотя его изначально недостойные устремления предопределяют его неизбежный крах.

Следующие этапы путешествия героя можно представить как триединую структуру преодоления эдипова комплекса: *встреча с богиней, женщина-искусительница*⁴⁰ и *примирение с отцом*. Это приключение «обычно представляется как мистический брак победоносного героя — души с царственной Богиней мира» [Кэмпбелл, 2023: 91], который «символизирует полное господство героя над жизнью, ибо женщина есть жизнь, а герой — познавший её

³⁶ Ким Чхунху поначалу стойко отвергал требования когурёского вана вернуть ему ранее завоёванные у Когурё земли, демонстрируя примерную вассальную преданность — 忠 — своему государю. Потом, выслушав притчу о зайце и черепахе, он дал ложное обещание испросить разрешение на возврат этих земель у своего государя. Ван Когурё был этим удовлетворён — и отпустил Ким Чхунху, дав ему войска (Ким Бусик, 2002: 122–123).

³⁷ Ким Бусик, 2002, с. 195.

³⁸ Элементы шаманского субстрата в образе Ким Юсина отмечали и В. Тихонов, назвавший Ким Юсина «...шаманом-покровителем и духовным лидером своего общества» [박노자, 1995: 257], и Р. МакБрайд [McBride, 1998: 139]. Такая интерпретация, правда, вызывает определённый скепсис у других корееведов — так, авторы перевода *Ёльчон* на английский язык На Санджун, Ю Джинсук и Син Джонъсу посчитали эту оценку «несколько амбивалентной» [Na, You, Shin, 2018: 200]. Но в контексте мономифа она представляется вполне уместной.

³⁹ Ким Бусик, 2002: 195

⁴⁰ В самой биографии Ким Юсина образ женщины-искусительницы не встречается, но в неофициальной летописи, составленной буддийским монахом Ирёном в конце XIII в. — «Самгук юса (Оставшиеся сведения о Трёх государствах)» (Ирён, с. 276–278), и в разделе «Основные записи Силла» «Самгук саги» (Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Силла / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. — Москва: Вост. Лит., 1959, 2001. — С. 165), рассказывается о хитроумной интриге Ким Юсина, в результате которой Ким Чхунху женился на его младшей сестре — в этом рассказе та выступает в ипостаси женщины-искусительницы, а сам Ким Юсин — в образе откровенного трикстера, который не слишком соответствует благородному идеалу, выведенному в *Ёльчон*.

господин», обретший в испытаниях силу, достаточную для того, чтобы «полностью обладать матерью-разрушительницей, своей суженой. В этот момент он узнаёт, что он и отец едины: он занимает место отца» [Кэмпбелл, 2023: 100]. Более того, на следующем этапе — в апофеозе — герой постигает, что мужская и женская ипостаси есть не противоположности, а части единого целого, как и вечность и время, что они тождественны друг другу, а герой тождественен им: «обе они суть одно и то же, каждая есть и то, и другое, и двойственная форма является лишь следствием иллюзии, которая сама по себе, однако, ничем не отличается от просветления» [Кэмпбелл, 2023: 140].

Именно такая откровенно психоаналитическая трактовка мифа (иллюстрируя этап апофеоза, Кэмпбелл обращается к образу двуполого или андрогинного бодхисаттвы и приводит примеры других двуполых божеств и героев [Кэмпбелл, 2023: 125–133]) — равно как и другие отсылки Кэмпбелла к комплексам и травмам — нередко вызывает упомянутую выше критику со стороны антропологов и фольклористов. Для востоковеда же сама идея о том, что в официальная конфуцианская историография может эксплуатировать тему Эдипова комплекса сродни ереси — ибо «отец да отцовствует, сын да сыновствует»⁴¹, а «для женщины существует правило подчиняться троим мужчинам (до замужества — отцу, после замужества — мужу, после смерти мужа — старшему сыну)»⁴², поэтому никакая тождественность между ними невозможна. «Мистический брак героя с матерью-жизнью» — святотатство.

Впрочем, в сюжетной литературе исследователи часто обнаруживают мифологический мотив мистического брака. Так, А.Ф. Троцевич выделила в сюжетах мифов об основателях корейских государств единый сюжет — миф о смерти-рождении божества плодородия, в котором участники рождения — пара антагонистов: солярный отец и хтоническая мать, причём природа отца и сына — одинаковы. Миф нацелен на мироустройство — «переход от хаоса к гармонии завершается не борьбой и победой носителя доброго начала над силами зла, а брачной связью двух противоположных героев и рождением молодого устроителя» [Троцевич, 1996: 161–162]⁴³.

Однако проблематика конфликта с отцом (без которого примирение с ним невозможно) и уж тем более отцеубийства в конфуцианском культурном ареале традиционно считается табуированной даже для литературы — что уж говорить об официальной историографии, в которой отцеубийство может трактоваться исключительно как одно из тяжчайших преступлений. Исследователи обычно полагают, что сыновняя почтительность — одна из ключевых конфуцианских добродетелей — вместе с жёсткой стратификацией общества вытеснила из фокуса внимания дальневосточных авторов (и даже из психологии людей конфуцианской культуры) проблему конфликта с отцом (тем более — конфликта «эдипового» типа) [Gu, 2006: 163–195].

В какой-то мере это справедливо, однако при внимательном изучении текста «Самгук саги» можно обнаружить на удивление много эпизодов, которые трактуются вполне в кэмпбелловско-фрейдистском

⁴¹ Фрагмент одного из известнейших афоризмов Конфуция о принципах управления государством (君君, 臣臣, 父父, 子子) — см., например: Конфуций. Суждения и беседы «Лунь юй» / Пер. Лукьянов А.Е., Абраменко В.П. — Москва: Шанс, 2019. — С. 12–11.

⁴² Ким Бусик, 2002: 139

⁴³ Кроме того, мотивы мистического брака и андрогинности можно найти в триаде Хванин-Хванун-Тангун в мифе о первопредке корейцев, а также — как ни странно — в политической мифологии современной КНДР. Принятое в Северной Корее уважительное обращение к Ким Ирсену «обои», которое обычно передают как «Отец нации», вообще-то переводится «родитель» и объединяет две морфемы — «отец» и «мать» (см.: [Асмолов, Соловьёв, Лебедев, 2022: 132]).

духе. Самые яркие из них — в биографии Кунье. Его рождение сопровождали неблагоприятные знамения, а на свет он появился уже с зубами. Отец приказал убить младенца, но кормилица спасла его (правда, повредив при этом ему глаз)⁴⁴. Позднее, уже объявив себя ваном (государем), Кунье увидел на стене в храме Пусокса «изображение (фреску) вана Силла, выхватил меч и изрубил изображение. Рубцы [на фреске] остались до сих пор» (見壁畫新羅王像 發劍擊之 其刃迹猶在)⁴⁵. Символическое убийство государя-отца (совершенно неважно, было ли это изображение портретом биологического отца Кунье — в конфуцианской этической системе государь является символическим отцом для всех своих подданных⁴⁶) сыном, которого отец-государь обрёл на смерть в младенчестве — сюжет, вполне подходящий для психоанализа⁴⁷.

Другой яркий сюжет — убийство Кунье своей жены и детей. «Супруга [Кунье] госпожа Кан строго увещевала вана за многочисленные беззакония. Ван [за это] возненавидел её и сказал: “Ты почему развратничаешь с другими?” Госпожа Кан ответила: “Да разве такое могло случиться?!” Ван ответил: “Мне это открылось божественным провидением!” И тогда он раскалил на пылающем огне железный пест⁴⁸, ударил её в тайное место и убил, а потом убил и обоих её детей» (夫人康氏以王多行非法 正色諫之 王惡之曰: 「汝與他人奸 何耶?」 康氏曰: 「安有此事?」 王曰: 「我

以神通觀之」 以烈火熱鐵杵撞其陰殺之 及其兩兒)⁴⁹. Сексуальная подоплека эпизода («тайное место» — эвфемизм для обозначения паха⁵⁰) здесь просто бросается в глаза, а связь между символическим соитием (раскалённый пест/палица ассоциируется с фаллосом) и смертью может свидетельствовать об обращении к самым темным глубинам подсознательного.

Участие жены в судьбе Ван Гона диаметрально противоположно. Когда Ван Гон отказал вассалам Кунье, призывавшим его возглавить выступление против тирана, его супруга, госпожа Ю, обратилась к нему с такими словами: «Истари повелось, что человеколюбивый побеждает жестокого. Сейчас, [когда я] услышала Ваш разговор, даже [мне], женщине, стало обидно. Что же скажете Вы — великий муж?! Раз сейчас так изменились настроения людей, значит, нужно следовать велению Неба!» (以仁伐不仁 自古而然 今聞衆議 妾猶發憤 況大丈夫乎 今羣心忽變 天命有歸矣) Затем она сама подала ему доспех⁵¹. Разумеется, самое очевидное толкование этого эпизода — проявление конфуцианской верности. Однако этот эпизод можно сопоставить с рассказом об ирландском царе Эоахиде, его пяти сыновьях и уродливой старухе-хранительнице колодца, которым Кэмпбелл иллюстрирует тезис о природе власти (старуха требовала за воду поцелуй; сыновья Эоахида один за другим отказывались целовать страшилище, пока один из них, Ниал, не

⁴⁴ Ким Бусик, 2002, с. 194

⁴⁵ Там же, с. 196

⁴⁶ См., например, отрывок из «Песни об умиротворении подданных», которая приводится в «Самгук юса»: «Государь — отец. // Вассал — любимая мать. [А стало быть], подданные — малые дети; а если так считать, // То подданных-то и любить...» [Никитина, 1982: 17]. Другой вариант перевода — см. (Ирён, 2018: 329).

⁴⁷ Мин Дон Гу отмечает, что следы Эдипова комплекса можно обнаружить и в классической китайской историографии — у Сыма Цяня, в жизнеописании одного из совершенноумудрых государей древности, Шуня [Gu, 2006: 169–170]. «Отец Шуня Гу-соу был склонен к порокам, мачеха — сварлива, а младший брат Сян — заносчив, и все они хотели убить Шуня. Но Шунь покорно следовал [их воле], не нарушая сыновнего долга, дружески относился к младшему брату и почтительно к мачехе. Когда хотели убить Шуня, то не находили его, когда же [от него] что-то требовали, он всегда оказывался рядом» (Сыма Цянь. Исторические записки. Том I / Пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. — Москва: Восточная литература, 1972. — С. 142).

⁴⁸ Одно из значений используемого здесь иероглифа 杵 (совр. кор.: чо) — действительно «пест», но есть и другое — палица, боевая дубина или шест.

⁴⁹ Ким Бусик, 2002, с. 197.

⁵⁰ Использованное здесь в оригинале сочетание иероглифов (陰殺) может означать просто «тайное (потайное) убийство», но во всех известных автору переводах используется тот или иной вариант понятия «тайное место».

⁵¹ Ким Бусик, 2002, с. 198.

поцеловал и не обнял её — и тогда старуха превратилась в прекраснейшую деву по имени Королевская Власть». «Богиня, — пишет Кэмпбелл, — требует, чтобы герой был наделён тем, что трубадуры и менестрели называют «милостью сердечной» [Кэмпбелл, 2023: 97–98]. Милосердие — необходимое условие постижения любви, «которая есть сама жизнь, устремленная в вечность» [Кэмпбелл, 2023: 97–98]. Созвучие «милости сердечной» с конфуцианским человеколюбием, к которому апеллирует супруга Ван Гона, призывая его понять, что выступить против Кунъе — значит следовать велению Неба, достаточно очевидно. Фактически, в этой ситуации госпожа Ю выступает в роли кэмпбелловской богини, одаряя героя (Ван Гона) «божественным эликсиром» (см. ниже) — знанием, пониманием воли Неба.

В биографии Ким Юсина также можно обнаружить яркий конфликт отца и сына: Ким Юсин приказал казнить своего сына Вонсуля, который бежал с поля боя и тем самым «не только оскорбил государево веление, но и предал заветы нашего рода!» (不惟辱王命 而亦負家訓 可斬也)⁵². Государь, правда, Вонсуля простил — но не его семья. Он так и не посмел показаться на глаза отцу, а мать отказывалась видеть его и говорить с ним и после кончины Ким Юсина. Много позже Вонсуль, доблестно сражаясь, сумел смыть с себя позор, но «горюя о том, что родители не простили его, он до само-

го конца своих дней отказывался состоять на [государственной] службе» (以不容於父母 憤恨不仕 以終其身)⁵³. Примеры подобного — и противоположного — рода есть не только в жизнеописаниях, но и в основных записях (*Понги*), сосредоточенных на деяниях государей⁵⁴.

Достигнув апофеоза своего путешествия, герой, полностью отринувший свою самость и принявший, что «не только Вечный живет в нём, но и то, что и он, и всё сущее и есть Вечный» [Кэмпбелл, 2023: 137], получает из рук богини награду — чудодейственный эликсир, источник жизни, Абсолютное знание и т.д. И в этом человек-герой становится не просто подобен богам, но «проникает выше их, в ту пустоту, что была их истоком, их жизнью» [Кэмпбелл, 2023: 157]⁵⁵. В нашем случае на этом этапе фиксируется морально-этический антагонизм главных героев. Ким Юсин максимально приближается к архетипу конфуцианского идеала *цзюнь-цзы*⁵⁶ — он постиг волю Неба и может толковать её, давая мудрые советы государю; он прозревает собственное будущее и не испытывает сомнений. Его земной наградой становится — в полном соответствии с конфуцианским канонам — признание и верное использование: Ким Юсина в Силла «приближая, не держали на расстоянии; доверяя поручения, не сомневались; планы [Юсина] находили отклик, а к его словам [прислушивались]; его не тревожили недоверием... Поэтому Юсин смог

⁵² Там же, с. 138.

⁵³ Там же, с. 139.

⁵⁴ М.И. Никитина выделяет предание о Чумоне и его сыне Юри (Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. — Москва: Вост. Лит., 1995. С. 38) как описание ритуала Признания Отцом своего Сына, в котором Признание, полученное после прохождения сыном испытаний, придает ему божественный статус [Никитина, 2001: 110, 131–132].

⁵⁵ Эпизод из биографии Ким Юсина, который подходит под кэмпбелловский этап *встречи с богиней* — общение Ким Юсина с девами-духами гор, раскрывающими ему важную тайну — Ким Бусик в свой летописный свод не включил. Этот эпизод известен нам из другой, неофициальной летописи, составленной буддийским монахом Ирёном в конце XIII в. — «Самгук юса (Оставшиеся сведения о Трёх государствах)» (Ирён, с. 273–274). Ирён пользовался теми же источниками, что и Ким Бусик, поэтому мы имеем все основания полагать, что Ким Бусик знал об этом эпизоде, но намеренно не включил его в биографию своего героя при том, что, как мы уже видели, иные случаи сверхъестественного покровительства историограф упоминает.

⁵⁶ Ким Бусик не называет Ким Юсина *цзюнь-цзы* напрямую (в конце концов, сам Конфуций не считал себя *цзюнь-цзы* — см.: (Конфуций, с. 7:33, 34), но приводит слова танского императора Тай-цзуна о том, что «Силла — страна благородных мужей». Этот комплимент император произнес в ответ на рассказ Ким Чхунчху о Ким Юсине. Рассказ, разумеется, был выдержан в духе строгого конфуцианского этикета — Ким Чхунчху скромно признавал некоторые заслуги и способности Ким Юсина, но уверял Тай-цзуна, что Силла в борьбе с внешними врагами может положиться только на «величие Небесного императора» (Ким Бусик, 2002, с. 125).

осуществить свои планы. Соединив силы и замыслы со Старшим государством (Китаем), он объединил Три земли (три государства) и превратил их в один дом, смог завершить свою жизнь, обрета и заслуги, и имя» (觀夫新羅之待庾信也 親近而無間 委任而不貳 謀行言聽 不使怨乎不以...。故庾信得以行其志 與上國協謀 合三土為一家 能以功名終焉)⁵⁷.

Для Ким Чхунху апофеозом и наградой можно считать успешное завершение дипломатической миссии, возможность отомстить за смерть дочери и — в конце концов — обретение её останков.

Апофеозом путешествия Кунъе становится двойное узурпаторство — он провозглашает себя и государем, незаслуженно присваивая себе Мандат Неба (поэтому это действие, происходящее, на первый взгляд, в обыденном мире, на деле совершается в мире горнем), и Майтрейей. Это тот порог, перешагивая который, ведомый фальшивым, своекорыстным самомнением о собственной исключительности [Кэмпбелл, 2023: 194], герой превращается в чудовище, в тирана-монстра. «Безраздельно властвующее эго этого тирана становится проклятием и для него, и для его мира» [Кэмпбелл, 2023: 19], что формирует запрос на появление героя, который вступит в битву с тираном.

Таким героем становится Ван Гон, который возвращается из тьмы (смуты), что является источником образов дня и приносит с собой знание тайны гибели тира-

на (символическим материальным воплощением этого знания становится доспех, который подносит Ван Гон его жена). Награда для этих тесно связанных героев едина: это пророчество на зеркале, проявляющееся под светом солнца — только для Ван Гона это Дар, а для Кунъе — Воздаяние. Фальшивый герой получает ложно истолкованное пророчество, настоящий — подлинное⁵⁸.

Возвращение героя

Вместе с даром богов герой мономифа получает свою вторую миссию — вернуться «к обыденной жизни с бесценным сокровищем, которое он приобрёл и которое несёт жизнь всему сущему» [Кэмпбелл, 2023: 159]. Однако бывает так, что герой отказывается исполнять эту миссию, сомневаясь либо в своих силах, либо в готовности мира принять новое откровение. В результате герой насовсем удаляется от бренного мира. Отголоски такого *отказа от возвращения* в конфуцианских жизнеописаниях можно найти в рассказах о тех, кто по тем или иным причинам (либо, как Вонсуль, из стыда, либо, как выдающийся конфуцианский ученый Чхве Чхивон, из-за не востребоваемости⁵⁹) отказывается от службы, предпочитая вести жизнь отшельника или скитальца⁶⁰.

В нашем случае Кунъе, провалившему испытание героя и остающемуся «во чреве кита», символически было отказано в воз-

⁵⁷ Ким Бусик, 2002, с. 140–141.

⁵⁸ Зеркало — чрезвычайно значимый символ в дальневосточной мифологии и онтологии. Кэмпбелл упоминает зеркало как символ мира, сферу отражённого образа, в котором божество видит собственную славу [Кэмпбелл, 2023: 173]. В конфуцианской историографии зеркало — символ объективности, а сама история — это нормативное зеркало для всей Ойкумены [Sato, 2007: 225]. Многие исторические труды имеют слово «зеркало» в названии — например, знаменитая работа Сыма Гуана 資治通鑑 «Цзы чжи тун цзянь» («Всеобщее зеркало, управлению помогающее»), которая, наравне с «Ши цзи», была своего рода нормативно-методологическим образцом для Ким Бусика — в тексте «Самгук саги» насчитывается почти 70 цитат из «Всеобщего зеркала» [McBride, 2013: 506]. Очень важную роль зеркало играет и в буддизме — оно символизирует сознание (см., например, историю известной стихотворной полемики будущего шестого патриарха чань-буддизма Хуй-нэна с учеником пятого патриарха Шэньсю, центральным элементом которой является отсылка к зеркалу).

⁵⁹ Ким Бусик, 2002, с. 169.

⁶⁰ На этом поприще герои отправляются в особую разновидность путешествия, которое описывается очень многозначным термином «ю» (遊), имеющим сложное синкретическое наполнение и очень широкий спектр трактовок. Подробнее об этом см.: [Соловьев, 2023b: 73–84]. Показательно, что тот же иероглиф используется и в названии жанра *мон ю нок* (夢遊錄) — «путешествия во сне», в которых герой во сне «отправляется в иной мир, который оказывается гораздо совершеннее и справедливее того, где он сам живёт» [Троцевич, 2004: 12]. Удивительно созвучно такому путешествию и восклицание Конфуция: «О, как я опустился! Давно уже во сне не вижу Чжоугуна» (Конфуций, 7:5).

вращении — толкователи сообщили ему ложную версию, и он «беспредельно рас- свирепел», что стало последней каплей для его вассалов. Именно после этого они обра- щаются к Ван Гонгу с предложением выступить против тирана⁶¹. Ким Юсин же, на наш взгляд, изначально обладает иммунитетом от невозвращения, поскольку изначально действует в интересах общего блага: его цели подчеркнуто социальны, а их внешняя брэнность (отразить нападения враждебных государств) опровергается словами самого Ким Юсина, который, подводя итоги своего путешествия на смертном одре (и одновременно наставляя государя), в числе прочего сказал: «Хотя не достигли ещё Великого Благополучия (*тхэпхён*), но малый (временный) мир установлен» (雖未至太平 亦可謂小康)⁶².

В этой фразе фигурируют два важнейших для конфуцианской социальной космологии понятия: Великое Благополучие (太平) и «малый мир/малое благоденствие» (小康)⁶³. Первое, даосское по происхождению⁶⁴, было переосмыслено конфуцианцами на рубеже нашей эры в принцип периодизации становления миропорядка: от упадка и смуты через период приближающегося спокойствия к установлению Великого Благополучия. Как и даосы, конфуцианцы полагали, что такая эпоха была в прошлом, во время правления совершенномудрых государей. Однако она возможна и к её достижению нужно стремиться. Позднее, в учении тайпинов (1850–1864) идея Великого Благополучия была объ-

единена с другой основополагающей идеей (также, по всей вероятности, даосского происхождения) — Великого Единения (大同 — кит.: *датун*)⁶⁵ — эпохой, когда Поднебесная принадлежала всем (天下為公). А «малое благоденствие» (состояние общества, регулируемого пятью постоянствами — кит.: *у чан*) — этап исторического состояния общества, хотя и утратившего Великое Единение, но всё равно гармоничного: «Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-тан, Чжоу-гун — все в соответствии с ними избирались [на трон]. Из этих шести благородных мужей, не было ни одного, кто не радел бы о ритуале (禮 *ли*). Посредством его проявляли свой долг (義 *и*), [на нём] основывали свою веру (信 *синь*), [по нему] определяли совершенные промахи, блюди человеколюбие (仁 *жэнь*) и ратовали за уступчивость, тем самым являли народу постоянство (常 *чан*)... Это и есть *сяокан* — малое благоденствие»⁶⁶.

Ким Юсин, говоря об установлении «малого благоденствия», просил государя сохранить достигнутое и поступать так, чтобы «наверху, в правительстве, [царили бы согласие и] мир, а внизу народ и всё сущее [пребывали бы] в благополучии и спокойствии. [Тогда] не будет ни стихийных бедствий, ни смут, и основы государственности останутся неувядаемыми» (使朝廷和於上 民物安於下 禍亂不作 基業無窮 則臣死且無憾)⁶⁷. Иными словами, гармонизация общества (мира обыденности) способствует гармонизации всей Поднебесной, включая и мир горный.

⁶¹ Ким Бусик, 2002, с. 198.

⁶² Там же, с. 137.

⁶³ Вариант «малое благоденствие», на наш взгляд, более корректен.

⁶⁴ Каноническая даосская интерпретация этого понятия дается в трактате «Тай пин цзин», составленном в первых веках нашей эры. «Великое спокойствие» («Великое равновесие», «Великое равенство») — идеальное утопическое состояние общества, которое следует гармонии космоса, при котором уравновешены все интересы и потребности. Согласно трактату, такая гармония была реализована в «совершенной древности», но позже утрачена. (См. Торчинов Е.А. «Тай пин цзин». Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006. С. 424). Один из вариантов «конфуцианизированного» перевода этого термина — «Великое благоденствие» (см. там же), поэтому мы, цитируя, оставили без изменений синонимичный термин В.М. Тихонова «Великое Благополучие».

⁶⁵ Терехов А.Э. «Тай пин». Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. С. 600–602.

⁶⁶ Ли цзи [Записи ритуалов] // Шисань цзин чжу шу [Тринадцать канонов с комментариями и пояснениями к комментариям]. Пекин, 1983. Т. 2. С. 1414. Цит. по: [Лукьянов, 2014: 124].

⁶⁷ Ким Бусик, 2002, с. 137.

Порой возвращение героя может принимать форму *волшебного бегства* — если герой, допустим, похитил свой эликсир или вызвал неудовольствие потусторонних сил каким-либо иным образом [Кэмпбелл, 2023: 163–165]. Во время бегства герой сбивает погоню со следа или замедляет её с помощью хитрости и волшебства. Такие сюжеты характерны, в частности, для русских сказок — но их можно обнаружить и в биографии Ким Юсина. Зимой 662 г., доставив припасы танской армии, осаждавшей когурёские города, Ким Юсин с отрядом возвращался в Силла. Когурёсцы устроили засаду, желая внезапно напасть на Ким Юсина, но он с помощью хитрости сумел отвлечь погоню, удачно переправился через реку Пхёха и внезапно контратаковал, подловив противника на переправе⁶⁸. Похожий сюжет бегства при участии потусторонних сил разыгрывается и в самом начале биографии героя — речь идёт о бегстве его матери Манмён к своему возлюбленному, отцу Ким Юсина Ким Сохёну. Отец Манмён, узнав о том, что молодые люди «сошлись без всяких посредников (сватов)», пришёл в ярость и запер её в отдельном помещении, приставив к ней охрану. «Неожиданно молния ударила по двери этой комнаты, поэтому страж страшно испугался и растерялся, а Манмён выбралась через окошко [в стене], встретила с Сохёном и отправилась в уезд Манно» (忽雷震屋門 守者驚亂 萬明從竇而出 遂與舒玄赴萬弩郡)⁶⁹. Этот сюжет также перекликается с проповедским сюжетом о заключении (изоляции) девушки, которую должен освободить её суженый⁷⁰ [Пропп, 1986: 42–43].

На этапе возвращения герою может потребоваться *помощь (спасение) извне* — «посланник мира обыденного должен вернуться к нему и увести его за собой» [Кэмпбелл, 2023: 169]. Для Ким Чхунху такой помощью стала как притча о черепахе

и зайце, подсказавшая ему стратегию поведения (выше мы приводили её как пример божественной помощи, однако сказителем этой притчи был именно посланник обыденного мира — когурёский сановник), так и известие о том, что Ким Юсин во исполнение клятвы, которую он и Ким Чхунху принесли друг другу перед тем, как тот отправился в Когурё, собирает войско, чтобы освободить его из плена⁷¹.

Следующий важный этап путешествия героя — это *преодоление порога и возвращение домой*. Главное препятствие на этом пути — «разрыв между непривычными и новыми добродетелями и теми, которыми живёт деградировавшее человечество» [Кэмпбелл, 2023: 178] (в случае с конфуцианским мироустройством — между возстановленными в исконном виде истинными добродетелями века совершенномудрых государей и «девальвировавшимся» их изводом). Этот разрыв может, во-первых, склонить героя к тому, чтобы не возвращаться в обыденный мир вовсе, как уже обсуждалось выше, а может — по небрежению героя — уничтожить добытые им сакральные знания, как это произошло с ирландским героем Ойсеном [Кэмпбелл, 2023: 180–181]. Неосторожное соприкосновение с обыденным профанным миром профанирует обретенное знание.

Как мы показали выше, Ким Юсин на протяжении своей жизни совершил несколько таких «микроциклов», удаляясь от мира обыденности в потусторонний мир и успешно возвращаясь оттуда с новым знанием. Для Ван Гона преодолением такого порога становится согласие возглавить выступление против Кунъе — так он завершает свой цикл становления героя.

Перейдя порог возвращения, герой обретает «свободу перемещаться в любом направлении через границу миров» [Кэмпбелл, 2023: 185]. Эта способность

⁶⁸ Там же, с. 133–134.

⁶⁹ Там же, с. 121.

⁷⁰ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. — Л.: Изд-во Ленинградского Ун-та, 1986. — С. 42–43.

⁷¹ Ким Бусик, 2002, с. 123–124.

входить в лиминальное (промежуточное, пограничное) состояние⁷² по своей воле трудно считать качеством конфуцианского героя, поскольку для Конфуция переход через границу миров — одно из тягчайших прегрешений: «нарушение пределов (норм) — 過» [Keung, 2002: 77]. Куда лучше она сочетается с даосско-буддийским «путешествием-игрой» ю (遊), которое мы упоминали выше.

Ло Юэткиун⁷³ отмечал, что даосский классик Чжуан-цзы, охотно обращавшийся к этому понятию, интерпретировал его в том числе как систему странствий тела и духа в разных метафорических планах бытия вплоть до путешествия разума и духовного обращения в даосском воображаемом мире [Keung, 2002: 82]. В этих путешествиях премудрый⁷⁴ даос легко пересекает границы тварного мира (или даже вовсе их не замечает), мира людей, по которому путешествовал Конфуций, а единственным его спутником становится само Дао [Keung, 2002: 88].

Ким Юсина с понятием ю (遊) связывает его принадлежность к аристократическому корпусу хваранов, занятия которых («игры-гуляния», т.е. «путешествия») описывались этим иероглифом⁷⁵. Давая смертельно опасное задание своему подчинённому Ёльги, Ким Юсин вспоминает об их общем хваранском прошлом: «Я ещё в детстве играл с тобой (吾少與爾遊)»⁷⁶. Синкретический характер мировоззрения хваранов позволял объединять в одну систему

взглядов и конфуцианские, и буддийские, и даосские добродетели.

Другой эпизод пребывания Ким Юсина в ипостаси властелина двух миров в его биографии помещён сразу за историей об освобождении Ким Чхунчху из заточения в Когурё. В тот период происходят практически безостановочные столкновения с войсками государства Пэкче, и Ким Юсин, едва выполнив очередной приказ, получает новый — и отправляется на битву, не заглядывая домой. Так происходило трижды. «В это время домашние вышли за ворота и ждали, что он войдет, но Юсин миновал ворота дома и двинулся [дальше], не оглядываясь. Лишь отъехав на расстояние примерно пятидесяти шагов, он остановил лошадь и приказал принести рисового отвара из дома. Отведав его, [Юсин] сказал: «Вкус воды в нашем доме такой же, как и прежде»» (庾信過門 不顧而行 至五十步許 駐馬 令取漿水於宅 噉之曰: 「吾家之水 尚有舊味」)⁷⁷.

Разумеется, самая очевидная трактовка этого эпизода — в строго конфуцианском духе — демонстрация предельного проявления вассальной преданности (忠). Тем более, что завершается он демонстрацией воодушевления войск: «Тут все воины сказали: «Если так поступает полководец, то как мы сможем пожаловаться на разлуку с родными?»» (於是 軍衆皆云: 「大將軍猶如此 我輩豈以離別骨肉為恨乎」), за которой следует военный триумф (пэкчесцы отступили, устранившись решимости силласких

⁷² Обычно, описывая миномиф, исследователи вслед за Арнольдом ван Геннепом лиминальной называют его вторую стадию (см.: Калина, Н. Миф в современном мире. Вступ. ст. в: [Кэмпбелл, 1997: 9]). Однако властелин двух миров также находится в лиминальном состоянии — во всяком случае, по отношению к этим мирам; подобно коту Шрёдингера он одновременно и присутствует, и отсутствует в них. По отношению к себе на этой стадии он, конечно, уже лишён двойственности: «Полностью исчезают его собственные амбиции, он больше не стремится к обыденной жизни, а с готовностью принимает всё, что может в нём произойти, то есть он обретает анонимность. Закон живёт в нём с его искреннего согласия» [Кэмпбелл, 2023: 193].

⁷³ Так должно звучать его имя (勞悅強 — Lo Yuet Keung) на кантонском диалекте. На мандарине — Лао Юэцян.

⁷⁴ Этот перевод термина 聖人 (кит. шэн жэнь; кор. сонъин) заимствован в: (Лао Цзы. Дао дэ цзин. Канон о Дао и дэ / Пер. с кит. В. В. Башкеев. — Москва: АСТ: ОГИЗ, 2023. — 240 с.), где он вводится как альтернатива конфуцианскому «совершенному мудрому». Такой вариант нам представляется весьма оправданным и удачным — тем более в свете полемики Чжуан-цзы с Конфуцием, деталей которой мы здесь касаться не будем.

⁷⁵ Ким Бусик, 2002, с. 286–287.

⁷⁶ Там же, с. 133.

⁷⁷ Там же, с. 124.

войск)⁷⁸. К тому же в нём угадывается аллюзия на Мэн-цзы: «Когда было спокойное время, Юй и Цзи трижды проходили мимо ворот своих домов и не заходили в них, настолько были заняты общественными делами»⁷⁹.

Однако в контексте мономифа этот эпизод можно рассматривать немного иначе. Пребывая на мироустроительной миссии по приказу государя (т.е. исполняя Волю Неба, а, значит, духовно находясь в мире горнем), Ким Юсин отказывается переступить порог дома (пересекать границу миров), опасаясь подорвать статус миссии столкновением с обыденностью. Вместе с тем, он способен показать себя своим домочадцам, пребывающим в этом обыденном мире, и даже опосредованно взаимодействовать с ними. Поскольку это действие повторяется несколько раз, оно приобретает характер ритуального, а значит — мифологического. Принимая же воду (рисовый отвар) из дома, Ким Юсин в наименьшей степени рискует подвергнуть свою миссию профанации, поскольку вода в даосизме — мощнейшая «волшебная» субстанция, наделённая огромной силой: «Высшая добродетель подобна воде — вода искусно приносит пользу всей Тьме Вещей безо всякой борьбы (напомним, в этом случае силласцы победили без боя — *авт.*). И находится при этом в местах, ненавидимых большинством людей. А потому — близка к Дао»⁸⁰.

Заключительная стадия путешествия героя — *свобода жить* — предполагает, что герой, «примилив индивидуальное сознание со вселенской волей, осознает истинную взаимосвязь преходящих явле-

ний времени и вечной жизни» [Кэмпбелл, 2023: 194]. В конфуцианском каноне — это максимальное приближение к состоянию *цзюнь-цзы*, который демонстрирует единство намерений (устремлений) и действий, осознанно следуя Воле Неба. Конфуций говорил о себе: «В 15 лет я устремился к учёбе. В 30 лет стал самостоятельным. В 40 лет освободился от сомнений. В 50 лет познал веления Неба. В 60 лет стал проникновенен слухом. С 70 лет следуя желаниям сердца и не нарушая правил»⁸¹.

В нашем случае Ким Юсин, ставший идеалом верноподданного (т.е. максимально приблизившийся к состоянию *цзюнь-цзы*), свободно — и верно — понимает и толкует Волю Неба, действуя согласно этой Воле. Ким Чхунху и Ван Гон занимают престол (т.е. получают Мандат Неба), причём последний (происходивший из семьи торговцев, или, по некоторым данным, бывший потомком когурёской аристократии) становится основателем новой династии. На долю же Кунье, павшего жертвой иллюзии о собственной исключительности и не сумевшего примирить свои амбиции со вселенской волей, остаётся — на первый взгляд — лишь бесславная смерть. Однако оценка, которую ему даёт Ким Бусик («он был... собирателем народа для Тхэджо (тронное имя Ван Гона)» (但為之歐民者也)⁸²), говорит о том, что и на долю тирана в конфуцианском мироустроительном мифе может выпасть конструктивная миссия.

Заключение. Герой и миф

Частично повторив вслед за Ким Юсином и Кунье их путешествия, мы можем

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Мэн-цзы / Предисл. Л.Н. Меньшикова. Пер. с китайского, указ. В.С. Колоколова. Под. ред. Л.Н. Меньшикова. — Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1999. — С. 124. Представляется, однако, что этот перевод не совсем корректен. Комментируя этот эпизод из «Самгук саги», авторы английского перевода передают фразу Мэн-цзы (禹稷當平世 三過其門而不入) так: «Yu and Ji, in an age when the world was being brought back to order, thrice passed their doors without entering them (Ю и Цзи, в пору, когда мир приводили к порядку, трижды проходили мимо своих дверей, не входя в них)» [Na, You, and Shin, 2018: 216, прим. 89]. Ведь если бы мир уже был в спокойствии и порядке (в гармонии), то откуда бы возникла потребность в столь ревностном и самоотверженном служении?

⁸⁰ Лао Цзы, с. 84.

⁸¹ Конфуций, 2:4.

⁸² Ким Бусик, 2002, с. 286–287

сделать несколько выводов. Прежде всего, репрезентацию биографий реальных исторических персонажей вполне можно рассматривать в рамках мономифа — «путешествие» и архетипического героя, и архетипического злодея выстраивается по схожему сценарию, когда «мифологическая модель организует повествование и определяет взаимодействия персонажей» [Цой, 2021: 267]. Можно спорить о том, имели ли деяния Ким Юсина и Кунъе локальное или универсальное значение (по версии Кэмпбелла, лишь во втором случае их путешествие становится истинным мономифом [Кэмпбелл, 2023: 37])⁸³, однако в любом случае «морфология приключений» этих героев в целом соответствует морфологии мономифа.

Путешествие исторических героев, как и литературных, идёт по пути «от неустроенности через испытания к устроению» [Троцевич, 1996: 6] или к краху. Ключевая особенность историографического «путешествия» в том, что природа этой неустроенности всегда социальна — ведь даже Кунъе отважился реализовать свои неблагоприятные устремления, «видя, как слабеет и клонится к упадку Силла, когда управление [государством] стало безобразным, народ разбежался...» (見新羅衰季 政荒民散)⁸⁴. При этом историографический герой совершенно необязательно будет проходить через фундаментальный очищающий катарсис, демонстрируя уничтожение своего эго. Если он, как в случае с Ким Юсином, изначально является цельной личностью и обладает чистыми устремлениями, его путь будет похож на постоянное линейное возвышение (если же герой становится архи-злодеем, то его ждёт закономерный крах). Но ведь и для героев художественной прозы мотив преодоления внутреннего разлада через отрешение от собственного «я» не является строго обязательным: «Во время путешествия герой *демонстри-*

рует свои достоинства (курсив наш — авт.) либо пересматривает свой прошлый жизненный путь» [Троцевич, 2004: 12].

Ярко выраженная дидактическая составляющая официального летописного свода — это мироустроительный нарратив, то есть рассказ о *политическом*, во всяком случае, в рамках обыденного мира. Однако в силу того, что политическое (т.е. способность к мироустроительству) определяется способностью/неспособностью героя верно истолковать Волю Неба (получить волшебный эликсир в метафоре Кэмпбелла) и действовать в соответствии с ней, то этот нарратив неизбежно будет приобретать мифологический характер. Но и сюжетная проза Кореи, по крайней мере с XV в., могла иметь (и имела) и дидактический характер, и политический протест в подтексте [Троцевич, 2004: 12–14].

Биографии, оставаясь элементом нормативной конфуцианской историографии, отражали чрезвычайно разнообразные культурные субстраты. Поэтому жизнеописание Ким Юсина, вполне конфуцианское по форме, выглядит «удивительно неконфуцианским» [McBride, 1998: 139] по содержанию — в ней обнаруживается и буддийский пласт, и даосская магия, и мощный автохтонный культурный субстрат. Основной же и «цементом», скрепляющим разнородные пласты, выступает миф. Разумеется, такому синкретизму благоприятствует и способность конфуцианства ассимилировать, переосмысливать и перетолковывать «чужеродные» идеи, но даже сама эта способность обеспечивается восприимчивостью корейского конфуцианства к мифологии. В XII в., по всей видимости, оно ещё не было настолько ригидным — куда более строгая неоконфуцианская доктрина ещё только формировалась в Китае, а в Корее она утверждается веком позже, трудами Ан Хяна (1243–1306) и Пэк Иджона (1247–1323).

⁸³ В нашем случае, скорее, первое, чем второе, но и в этом случае в рамках корейской «мини-Ойкумены» они имели определяющее значение, а в рамках общеконфуцианской системы добродетелей, вне которой конфуцианский историк мыслить просто не мог — универсальное, в силу универсальности этих добродетелей.

⁸⁴ Ким Бусик, 2002, с. 195.

Масштабы одной статьи не позволяют рассмотреть вторую — космогоническую — часть мономифа, но такое исследование представляется достаточно любопытным. Могут ли сюжеты о сотворении и гибели мира реализоваться в рамках философской системы, которая «отсекла космогонию, оставив для своих построений заключительную фазу космогонии — космологию, т. е. космос в его ставшем виде» [Лукьянов, 2014: 112]? Возможно, герои мономифа всё же имеют шанс, поскольку конфуцианство «отсеченную космогонию мифического времени антропоморфизиро-

вало, историзировало и под видом перво-предков внесло в космологическую структуру, расположив их по небесному своду» [Лукьянов, 2014: 112]. Череда метаморфоз кэмпбелловских героических архетипов вместе с мифом о предречённом конце (который становится провозвестником нового рождения) может позволить взглянуть на саму конфуцианскую историографию как на культурный архетип, основу национального политического мифа, основу идентичности, а также понять роль историографа как мифотворца.

Список литературы:

- Асмолов К.В., Соловьёв А.В., Лебедев В.В. Элементы домодерна, модерна и постмодерна в политическом мифе КНДР: опыт конструктивистского анализа // Модернизация Кореи: политика, экономика, общество, культура. — Москва: ВЦИОМ, 2022. — С. 116–139.
- Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. — Москва: Наука, 1977. — 622 с.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. — Санкт-Петербург: Питер, 2023. — 352 с.
- Лукьянов А.Е. "Ши цзин": архетип конфуцианской культуры и философии // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. — 2014. — Т. 1, № 4. — С. 109–130.
- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. — Москва: Восточная литература, 1995. — 408 с.
- Никитина М.И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. — Москва: Наука, 1982. — 326 с.
- Никитина М.И. Миф о женщине-солнце и ее родителях и его «спутники» в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран. — Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. — 560 с.
- Соловьёв А. В. Российский «ориентализм» против корейского «позитивизма»: к переводу биографий (Ёльчон) из «Исторических записей Трёх государств (Самгук саги)» на английский язык // Ориенталистика. 2023а. — Т. 6. № 1. — С. 119–142. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-1-119-142>
- Соловьёв А.В. Игры, в которые играли хвараны: категория ю (遊) и ее интерпретации в «Самгук саги» Ким Бусика // Корееведение в России: направление и развитие. — 2023b. — Т. 4, № 2. — С. 73–84.
- Троцевич А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. — Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — 208 с.
- Троцевич А.Ф. Функции «путешествия героя» в корейской сюжетной прозе // Вестник Центра корейского языка и культуры. — 2004. — № 7. — С. 11–20.
- Цой И.В. Путь героя (антигероя) в современной южнокорейской прозе XX – начала XXI в. (в сравнении с традиционной литературой) // Современные проблемы Корейского полуострова. — Москва: ИДВ РАН, 2021. — С. 264–275. <https://doi.org/10.48647/IFES.2021.27.41.026>
- Bottici C. A Philosophy of Political Myth. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — 294 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>
- Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004) // Journal of American Folklore. — 2005. — Vol. 118, No. 470. — Pp. 385–408. <https://doi.org/10.1353/jaf.2005.0044>
- Grayson J.H. Myths and Legends from Korea: An Annotated Compendium of Ancient and Modern Materials. — London: Routledge, 2012. — 454 p. <https://doi.org/10.4324/9780203358382>
- Gu M.D. The filial piety complex: variations on the Oedipus theme in Chinese literature and culture // The Psychoanalytic quarterly. — 2006. — Vol. 75, No 1. — Pp. 163–195. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2006.tb00036.x>

- Keung L.Y. Wandering and Imaginal Realms in Analects and Zhuangzi // *Monumenta Serica*. — 2002. — Vol. 50, No. 1. — Pp. 75–93. <https://doi.org/10.1080/02549948.2002.11731373>
- McBride R.D. Hidden Agendas in the Life Writings of Kim Yusin // *Acta Koreana*. — 1998. — Vol. 1. — Pp. 101–142.
- McBride Richard D. The Structure and Sources of the Biography of Kim Yusin // *Acta Koreana*. — 2013. — Vol. 16, No. 2. — P. 497–535. <https://doi.org/10.18399/acta.2013.16.2.008>
- Na S., You J., Shin J. Chapter 41, 42, and 43 of the Samguk sagi: An Annotated Translation of Biography of Kim Yusin // *The Review of Korean Studies*. — 2018. — Vol. 21, No. 1. — Pp. 191–262.
- Sato M. 6. The Archetype of History in the Confucian Ecumene // *History and Theory*. — 2007. — Vol. 46, No. 2. — Pp. 218–232. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2007.00403.x>
- Solovyov A.V. Biographies in Samguk Sagi. Literature vs. History? // *History, Language and Culture in Korea. Proceedings of the 20th Conference of the Association of Korean Studies in Europe (AKSE) (Comp. by Youngsook Pak and Jaehoon Yeon)* — London: Saffron Books (Eastern Art Publishing), 2001. — P. 15–20.
- White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987. — 260 p.
- 김택균 [Ким Тхэккюн]. 弓裔와 世達寺 [Кунье и монастырь Седальса] // *史學研究* — 2004 — no.75. — С. 57–92. (на корейском).
- 박노자 [Тихонов В.М.] 『三國史記』 列傳 金庚信條가 內包하는 意義 [Значение биографии Ким Юсина в «Самгук саги»] // *인화사학연구 [Journal of Korean Association of Art History Education]*. — 1995. — № 22 — С. 225–258 (на корейском).

References:

- Asmolov, K. V., Solovyov, A. V. and Lebedev, V. V. (2022) 'Elements of the Pre-Modernism, Modernism and Postmodernism in the Political Myth of the DPRK: A Constructivist Take', in *Modernization of Korea: Politics, Economy, Society, Culture*. Moscow: VCIOM Publ., pp. 116–139. (In Russian).
- Bottici, C. (2007) *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>
- Campbell, J. (2008) *The Hero with a Thousand Faces*. Novato: New World Library. (Russ. ed.: (2023) Tsyachelikii geroi. Saint Petersburg: Piter Publ.).
- Dundes, A. (2005) 'Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)', *Journal of American Folklore*, 118(470), pp. 385–408. <https://doi.org/10.1353/jaf.2005.0044>
- Grayson, J. H. (2012) *Myths and Legends from Korea*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203358382>
- Gu, M. D. (2006) 'The Filial Piety Complex: Variations on the Oedipus Theme in Chinese Literature and Culture', *The Psychoanalytic Quarterly*, 75(1), pp. 163–195. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2006.tb00036.x>
- Keung, L. Y. (2002) 'Wandering and Imaginal Realms in the Analects and Zhuangzi', *Monumenta Serica*, 50(1), pp. 75–93. <https://doi.org/10.1080/02549948.2002.11731373>
- Kim, T.-G. (2004) 'Goongyae and Sedal Temple', *Journal of Korean Association of Art History Education*, (75), pp. 57–92. (In Korean).
- Konrad, N. N. (1977) *Izbrannye Trudy. Sinologiya* [Selected Works. Synology]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Lukyanov, A. E. (2014) 'Shi Jing: Poetical and Philosophical Archetype', *Peoples and cultures of the orient. Researches and translations*, 1(4), pp. 109–130. (In Russian).
- McBride, R. D. (1998) 'Hidden Agendas in the Life Writings of Kim Yusin', *Acta Koreana*, 1, pp. 101–142.
- McBride, R. D. (2013) 'The Structure and Sources of the Biography of Kim Yusin', *Acta Koreana*, 16(2), pp. 497–535. <https://doi.org/10.18399/acta.2013.16.2.008>
- Meletinsky, E. M. (1995) *Poetika mifa* [Poetics of the Myth]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. (In Russian).

Na, S., You, J. and Shin, J. (2018) 'Chapter 41, 42, and 43 of the Samguk sagi: An Annotated Translation of Biography of Kim Yusin', *The Review of Korean Studies*, 21(1), pp. 191–262.

Nikitina, M. I. (1982) *Drevnyaya koreiskaya poeziya v svazi s ritualom i mifom* [Ancient Korean poetry in relation to ritual and myth]. Moscow: GRVL Publ. (In Russian).

Nikitina, M. I. (2001) *Mif o zhenstchine-solntse i ee roditelyah i ego "sputniki" v ritualnoi traditsii drevnei Korei i sosednih stran* [The myth of the sun-woman and her parents and its 'companions' in the ritual tradition of ancient Korea and neighboring countries]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ. (In Russian).

Sato, M. (2007) '6. The Archetype of History in the Confucian Ecumene', *History and Theory*, 46(2), pp. 218–232. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2007.00403.x>

Solovyov, A. V. (2001) 'Biographies in Samguk Sagi. Literature vs. History?', in *History, Language and Culture in Korea. Proceedings of the 20th Conference of the Association of Korean Studies in Europe (AKSE) (Comp. by Youngsook Pak and Jaehoon Yeon)*. London: Saffron Books (Eastern Art Publishing), pp. 15–20.

Solovyov, A. V. (2023) 'Russian orientalism vs. Korean positivism: reflections on the translation of biographies (Yölchön) from the Historical Records of the Three Kingdoms (Samguk Sagi) into English', *Orientalistica*, 6(1), pp. 119–142. (In Russian). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-1-119-142>

Solovyov, A. V. (2023) 'Games Played by the Khwarangs: Category You (遊) and Her Interpretations in "Samguk Sagi" by Kim Busik', *The journal of direction and development of Korean studies in Russia*, 4(2), pp. 73–84. (In Russian).

Tikhonov, V. M. (1995) 'Samguk sagi yeoljeon Kim Yusin joga naepohaneun uiui' [Significance of the Biography of Kim Yusin], *Ihwasahak yeongu*, (22), pp. 225–258. (In Korean).

Trotsevich, A. F. (1996) *Mif i syuzhetnaya proza Korei* [Myth and Narrative Prose of Korea]. Saint Petersburg: Center Peterburgskoe vostokovedenie Publ. (In Russian).

Trotsevich, A. F. (2004) 'Funktsii «puteshestviya geroya» v koreyskoy syuzhetnoy proze [Functions of travel of a hero in Korean narrative prose]', *Proceedings of the Center for Korean Language and Culture*, (7), pp. 11–20. (In Russian).

Tsoy, I. (2021) 'The path of the hero (antihero) in contemporary Korean prose of the 20 - early 21 century (in comparison with traditional literature)', in *The current problems of the Korean peninsula*. Moscow: IDV RAN Publ., pp. 264–275. (In Russian). <https://doi.org/10.48647/IFES.2021.27.41.026>

White, H. (1987) *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Информация об авторе

Александр Валерьевич Соловьёв — заместитель главного редактора, журнал «Россия в глобальной политике»; приглашенный преподаватель, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики Москва, 119017, М. Ордынка ул., д. 17, каб. 406. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Alexander V. Solovyov — Deputy Editor-in-Chief, Russia in Global Affairs magazine; Visiting Lecturer, National Research University Higher School of Economics, M. Ordynka, 17, #406, Moscow, Russia, 119017 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 11.07.2023; одобрена после рецензирования 15.08.2023; принята к публикации 31.08.2023.

The article was submitted 11.07.2023; approved after reviewing 15.08.2023; accepted for publication 31.08.2023.



Исследовательская статья

УДК 008 811.581 304.2 316.722

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-90-103>

ОБРАЗ ВОСПРИЯТИЯ РОССИИ И РУССКИХ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

Екатерина Владимировна Сенина¹, Ксения Александровна Полякова²

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

¹ e.senina@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4724-7890>

² ksenia.china@yandex.ru



Аннотация. Образ восприятия стран и народов, — тема, изучение которой в последнее десятилетие набирает обороты в истории, литературоведении, этнопсихологии, журналистике, импедиментологии и других областях научного знания. Образ восприятия моделируется этническими, религиозными, политическими, идеологическими и художественными фреймами воспринимающего сознания. В связи с развитием российско-китайских отношений тема «добраивания» востоковедения по азимуту философско-

культурологической проблематики сегодня особенно актуальна. В данной статье рассмотрен образ восприятия России и русских в Китае по результатам опросов 2021–2022 гг., проведенных авторами. Опрос содержал вопросы открытого типа, касающиеся ассоциаций, связанных с Россией, символами страны, именами известных русских, с русским характером и российскими городами. Анализ результатов опроса позволил сделать вывод, что образ восприятия России у китайцев во многом зависит от личного опыта общения с русскими. У китайцев, не бывавших в России, образ нашей страны тесно связан с образом Советского Союза, они имеют смутное представление о современной жизни россиян, но неплохо знакомы с творчеством русских классиков — писателей, композиторов. Китайцы, постоянно проживающие на территории Российской Федерации, более осведомлены как о классической, так и о современной культуре россиян. Кроме того, в формировании нынешнего образа восприятия России в Китае большую роль играет личность Президента В.В. Путина. Полученные данные помогли выявить и подтвердить определенные исторические закономерности и стереотипы, касающиеся восприятия русского характера. Новизна исследования состоит в дополнении и уточнении уже имеющихся в научных публикациях данных об образе восприятия России и русских китайцами.

Ключевые слова: образ восприятия России, российско-китайские отношения, символ России, русский характер, национальные символы

© Сенина Е.В., Полякова К.А., 2023

Для цитирования: Сенина Е.В., Полякова К.А. Образ восприятия России и русских в современном Китае // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 90–103. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-90-103>

Research article

CULTURAL-PERCEPTIONS OF RUSSIA AND RUSSIANS IN CHINA TODAY

Ekaterina V. Senina¹, Kseniia A. Poliakova²

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

¹ e.senina@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4724-7890>

² ksenia.china@yandex.ru

Abstract. The study of cultural-perception of countries and peoples' has been gaining momentum in history, literary studies, ethnopsychology, journalism, imagology and other fields of scientific knowledge over the past decade. The cultural-perception is constructed by ethnic, religious, political, ideological and artistic frames of perceptual consciousness. In connection with the development of Russian-Chinese relations, the topic of rethinking Oriental studies in line with the framework of the studies of philosophical and cultural problems is especially relevant today. The novelty of the research consists in updating the data already available in scientific publications on the cultural-perception of Russia and Russians by the Chinese. This article examines the cultural-perception of Russia and Russians in China based on the results of polls conducted by the authors in 2021–2022. The poll contained open-ended questions concerning associations with Russia, symbols of the country, names of famous Russians, the Russian character, and Russian cities. The data obtained helped to identify and confirm certain historical patterns and stereotypes concerning the perception of the Russian character. The analysis of the poll results showed that Chinese people's perceptions of Russia depend largely on their personal experience with Russians. The Chinese who have not been to Russia have an image of our country closely associated with that of the Soviet Union; they have a vague idea of contemporary life in Russia but are quite familiar with the works of Russian classic writers and composers. The Chinese permanent residents of the Russian Federation are more aware of both the classical and contemporary culture of the Russians. In addition, the personality of Russian President Vladimir Putin plays an important role in shaping the current perception of Russia in China. Putin's personality plays an important role in shaping the current perception of Russia.

Keywords: the cultural-perceptions of Russia, Russian-Chinese relations, symbol of Russia, Russian character, national symbols

For citation: Senina, E. V., Poliakova, K. A. (2023) 'Cultural-Perceptions of Russia and Russians in China Today', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 90–103. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-90-103>

Введение

В последние годы российско-китайские отношения в сфере высокой политики достигли больших успехов и характеризуются, как «лучшие за всю историю» и «являются образцом межгосударственных отношений»¹. Подходы России и Китая по вопросам международных проблем и мирового порядка во многом близки. Президент России В.В. Путин и Председатель КНР Си Цзиньпин систематично проводят встречи и переговоры, обращаясь друг к другу как «дорогой друг», «мой дорогой старый друг» (我亲爱的老朋友)². В условиях тесного всеобъемлющего партнёрства и сотрудничества становится всё более важным вопрос, как именно представляют Россию китайцы? Что думают о россиянах? Насколько устойчивы ли эти образы?

Тема образа России и образа восприятия России в Китае в последние десятилетия активно исследуется в отечественной и зарубежной науке. Данной проблеме посвящены отечественные труды по истории³, литературе⁴ [Забияко, Сенина, 2021; Забияко, 2016], социологии, религиоведению [Забияко, Кобызов, Понкротова, 2009]. Историю восприятия и факторы, повлиявшие на особенности восприятия России в Китае почти за четыре века взаимодействия представлены в труде академика С.Л. Тихвинского [Тихвинский, 2008]. С позиций социокультурного взаимодействия этот вопрос изучает Н.А. Самойлов [Самойлов, 2014], а с позиции «китаизированного марксизма», обращаясь к ана-

лизу китайских источников, представляет Россию в «китайском зеркале» Ю.М. Галенович [Галенович, 2010]. Интерес для нашей работы представляют труды Н.В. Тен⁵, в которых исследована система представлений о России и русских в Китае на рубеже веков (1991–2010 гг.) и представлен комплексный анализ на основе различных источников информации. Концептуально значим для нашей работы коллективный труд «Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке» [Забияко, Кобызов, Понкротова, 2009], в котором подробнейшим образом рассмотрены этномиграционные и этнокультурные аспекты взаимодействия русских и китайцев, реконструирован образ России и русских в сознании китайцев Дальневосточного приграничья, а основное внимание уделено ментальности китайцев, стереотипам восприятия, категориям «свой»–«чужой» и т.д. Важным источником информации об образе «другого» на стыке двух культур является работа «Русские и китайцы: образ “другого”» ученого-россиеведа, лингвиста, профессора Ли Иннань [Ли Иннань, 2010], знающая и понимающая «изнутри» и китайскую, и русскую культуры. В то же время, сегодня ведутся активные исследования медийного контента, в котором раскрывается образ России в Китае [Надежкина, 2021; 2022]. Среди зарубежных исследований можно отметить фундаментальный труд китайского ученого Ли Суй-аня «Образ России в Китае 1949–2009 гг.» [李随安, 2012], а также работы Цзинь Гана [金钢, 2009], Чэнь Сяоланя [陈晓兰, 2009] и др.

¹ Денисов А.И. Нынешние российско-китайские отношения — лучшие за всю их историю // Международная жизнь. — 2019. — № 2. — URL: <https://interaffairs.ru/jauthor/material/2148>

² Российско-китайские переговоры // Президент России. — 2022. — 30 дек. — URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/70303>; 习近平同普京举行视频会晤：中俄新时代全面战略协作伙伴关系更加成熟 坚韧 [Си Цзиньпин провёл видеовстречу с Путиным: китайско-российские отношения всеобъемлющего стратегического партнёрства в новую эпоху более зрелые и устойчивые] // Baidu. — 2022. — 30 дек. — URL: <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1753649105221306058&wfr=spider&for=pc>

³ Владимирова Д.А. Проблемы этнокультурного взаимодействия и взаимовосприятия китайцев и русских на российском Дальнем Востоке и Северо-Востоке Китая (вторая половина XIX – начало XXI в.): диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.03. — Владивосток, 2005. — 225 с.

⁴ Сенина Е.В. Образы взаимного восприятия русских и китайцев в русской и китайской литературе и публицистике первой половины XX в.: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.01.01. — Москва, 2018. — 247 с.

⁵ Тен Н.В. Образ России в современном Китае: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.03. — Москва, 2012. — 303 с.

Теоретической и методологической базой в рамках изучения данной темы послужили отечественные труды по философии и религиоведению [Забияко, Кобызов, Понкратова, 2009], имагопоэтике [Трыков, 2015; Забияко, Сенина, 2021], имагологии, этнопсихологии [马得勇, 2022; Ощепков, 2010; Стефаненко, 2004] и др.

Согласно психологическим трактовкам, «образ восприятия» — отражение в идеальном плане внешнего объекта, воздействующего на органы чувств⁶. «Восприятие» же как таковое трактуется как «субъективный образ предмета, явления или процесса, непосредственно воздействующего на анализатор или систему анализаторов»⁷. «Образ» — одно из ключевых понятий в трудах философов, филологов, психологов, искусствоведов. Согласно классическим философским трактовкам, образ «...являет нашему взору не абстрактную сущность, а конкретную её действительность»⁸. Итак, образ — это «явление, возникающее как результат запечатления одного объекта в другом, выступающем в качестве воспринимающей формации — духовной или физической; образ есть претворение первичного бытия в бытие вторичное, отраженное и заключённое в чувственно доступную форму»⁹.

В нашем исследовании воспринимающей стороной выступает население Китая, решающим условием рассмотрения которого в качестве конкретной целостности является выделение такого консолидирующего данную общность феномена, как национально-культурное сознание и его реализация в самосознании. Суть работы подобного социального интегратора заключается «в понимании и переживании группой» феномена своей общности [Забияко, 2009: 124]. Важнейшими факторами формирования образов восприятия

при взаимодействии культур является: национально-культурная картина мира, культурные константы, механизмы межкультурных отношений (среди них выделяются: стереотипизация — авто- и гетеростереотипы, рефлексия, культуроцентризм, каузальная атрибуция и т.д.). Так как национально-культурные стереотипы — это образы социальных объектов, всецело зависящие от воспринимающего субъекта, то возникает «зеркальный образ» или «образ взаимного восприятия». Под образом взаимного восприятия мы понимаем явление, возникающее как результат формирования дифференцированного целостного представления о «другом» у представителей контактирующих культур, зависящее от картины мира воспринимающих субъектов, пространственно-временных условий, национально-культурного и этнического сознания, констант и стереотипов, прошлого опыта, собственных оценок и установок [Забияко, Сенина, 2021: 166–171]. Образы восприятия друг друга зависят также от качества двусторонних отношений (и наоборот, качество этих отношений испытывает влияние образов и стереотипов, сложившихся у каждой стороны-участницы).

Китайские исследователи отмечают, что осмысление образа восприятия России и русских в Китае помогает китайцам лучше понять самих себя: «Изучая и оценивая образ России в Китае, можно узнать об обычаях, идеях, уровне жизни, моральных ценностях, а также ментальности, психологии, мотивации и потребностях китайцев» [李随安, 2012]. Кроме того, понимание содержания и особенностей формирования образа восприятия России в Китае (и в сознании китайцев) может помочь при проведении переговоров и построении деловых отношений с Китаем.

⁶ Зинченко В.П. Образ восприятия // Большой психологический словарь / под ред. Б.Г. Мещярикова, В.П. Зинченко. — Москва: АСТ, 2008. — С. 305.

⁷ Зинченко В.П. Восприятие // Большой психологический словарь / под ред. Б.Г. Мещярикова, В.П. Зинченко. — Москва: АСТ, 2008. — С. 106–107.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 3. — Москва: Искусство, 1968. — С. 345.

⁹ Забияко А.П. Образ // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. — Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. — С. 102.

Принимая тезис о том, что национально-культурное самосознание русских и китайцев в совокупности с различными субъективными факторами формируют климат российско-китайских отношений, можно выделить в качестве *объекта* данного исследования национально-культурное самосознание китайцев, интересующее нас прежде всего с точки его специфики в плане присущих ему массовых настроений. *Предметом* исследования выступили опосредованные китайским восприятием особенности России и русских. Исследование охватило образы России и упрощающие их стереотипы, — как сформировавшиеся на основе исторического опыта, так и ситуативные, сформировавшиеся под влиянием текущих обстоятельств. В течение 2021–2022 гг. нами был проведён интернет-опрос 102 китайцев с целью изучения образа восприятия России, реконструкции особенностей национально-культурного сознания китайцев в аспекте выявления присущих им коллективных представлений о России и русских, а также уточнения построенных на этих представлениях поведенческих мотиваций. Долгосрочная цель развития этого проекта — наметить эскиз существующих закономерностей, уточнить имеющиеся сходства и различия путём сравнения «свежих» данных — с уже сформировавшимся за долгие годы образом восприятия России и русских. Инструментарий исследования — анкетный интернет-опрос открытого типа на китайской платформе Tencent (腾讯问卷系统) (на китайском языке). Выборка случайная — из списка для групп широкого покрытия (приглашение к участию отобранных респондентов, для групп, широкодоступных через Интернет, в нашем случае большая часть — студенты). В результате опроса респонденты были поделены на три группы: те, кто проживает в России (15 чел.), те, кто был в России хотя бы один раз (38 чел.), и те, кто никогда не был в России (49 чел.). В ходе опроса удалось выявить некоторые закономерности между посещением респондентом России и тем, какой представляется ему Россия. При опросе также собирались данные о поле (42 — муж., 60 — жен.) и возрасте: 18 лет и младше (14 чел.),

19–35 лет (82 чел.), 36–50 лет (4 чел.), 51 год и старше (2 чел.). Авторы отмечают, что не претендуют на комплексное всестороннее исследование *всех* представлений, которое дало бы исчерпывающий ответ о специфике материала по всем группам китайского общества. Вместе с тем, распределение по вектору «посетил РФ» — «не посетил РФ» позволяет уточнить значение этого фактора при исследовании образа России в Китае и его влияние по крайней мере на некоторые группы респондентов.

Ассоциации

На первый вопрос анкеты «С чем у вас ассоциируется Россия?» респонденты, посетившие Россию, отвечали: «Красная площадь», «водка» (伏特加 fútèjiā), «боевой народ / воинственный народ / боевая нация» (战斗民族 zhàndòu mínzú), «медведь», «Путин», «холодно», «снег»; респонденты, проживающие в России, в основном вспоминали «холод», «боевой народ/воинственный народ», «медведя», «культуру и искусство» и «Путину»; среди тех, кто никогда не был в России, наиболее популярными оказались следующие ответы: «СССР» (苏联 sūlián), «боевой народ / воинственный народ / боевая нация», «медведь», «водка», «Путин», «вооружённые силы», «красивые девушки». Здесь и далее слова расположены по частотности в порядке убывания.

Все три группы вспоминали такие слова, как «Путин», «боевой народ / воинственный народ / боевая нация», «медведь». Остановимся на каждом подробнее. Частотность слова «Путин» говорит о влиянии личности Президента РФ на формирование образа восприятия страны. Авторы статьи «Образ России в китайских СМИ» [Кошкарлова, Мукушев, 2021] проанализировав публикации крупнейших китайских СМИ, выявили наиболее интересующие китайскую аудиторию темы, среди которых «была личность Владимира Путина и его участие в международной политике» и «боевая нация» [Кошкарлова, Мукушев, 2021: 90]. Частое упоминание президента Путина, его участие во встречах и переговорах лидеров РФ и КНР в китайских СМИ,

нередко персонифицирует образ восприятия России: страна ассоциируется с личностью. Как отмечала Н.В. Тен, представления китайцев о России начали сводиться к деятельности лидера страны начиная с 1950-ых гг., зачастую определяясь его личными качествами. Важной причиной формирования положительного образа Владимира Путина в Китае ещё с 2000 г. являлась его позиция в вопросе развития современных российско-китайских отношений¹⁰, данная установка сохраняется и в нынешнее время. На основании этих данных можно предположить, что восприятие образа того или иного лидера государства в Китае зависит от его позиций по вопросам отношений с КНР: образ восприятия страны в целом тесно связан с личностью руководителя страны. К слову, это коррелирует с неприкосновенной константой в ментальности русских «образ покровителя» [Стефаненко, 2004: 149].

«Боевая нация». Отметим, что такие образы, как «боевой народ / воинственный народ / боевая нация», фигурируют не только в социальных сетях и в повседневной жизни китайцев, но и в официальных СМИ. «Боевая нация» — это неофициальное название русских, которое характеризует их как людей с большой выносливостью, силой воли, стремлением к преодолению жизненных преград и другими положительными для китайцев качествами [Кошкарлова, Мукушев, 2021: 91]. Следует отметить, что русские — единственная нация, которой китайцы дали второе название. Оно стало распространяться в китайских соцсетях, начиная с 2013 г. в контексте ухудшения китайско-американских отношений и усиления российско-китайского сотрудничества в разных сферах, в том числе военной. Наименование окончательно закрепилось за русскими после «Крымской весны» (2014). Называя русских «боевой нацией», китайцы делали акцент на геро-

изме и бесстрашии русских. Интересно, что в 2016 г. в китайском Интернете началась инициированная правительством кампания по дискредитации тенденции применения этого образа к русским: правительство ставило целью донести до граждан, что именно китайцы являются настоящей «боевой нацией», героев следует искать среди китайского народа. Поэтому с 2016 г. «боевая нация» стала интернет-мемом [Evdokimov, Savkin, 2021: 1494].

«Медведь». В китайской традиционной культуре медведь (熊xióng «сюн») упоминался как тотемное животное ещё во времена династии Ся (2070–1765 гг. до н. э.); фигурировал этот образ и в исторических трактатах: «Книга гор и морей» (山海经 shānhǎijīng «Шань хай цзинь», 476–20 гг. до н. э.), «Исторические записки Сыма Цяня» (史记 Shǐjì «Ши цзи», 104 г. до н. э.) и др. В древности считалось, что медведь обладает великой и невероятной силой «смерти и возрождения», так как он может не есть и не двигаться несколько месяцев, а после пробуждения полон сил. Эти качества медведя давали основание обожествлять его. Императоры древнего Китая даже брали вторые имена, содержащие в себе иероглиф 熊xióng «сюн» / «медведь». Например, у легендарного Жёлтого императора / Хуан-ди (黄帝) — основателя даосизма и первопредка всех китайцев было второе имя 有熊氏 yǒuxióng shì Юсюн Ши. А у основателя династии Чжоу — Цзянь Цзянь (姜子牙) одно из имен было 飞熊 fēixióng Фэй Сюн. Существовали поверья, что если беременной женщине снится «сюн» / «медведь», то у неё родится сын, а если медведь снится императору, то у него будет способный и верный министр¹¹. Однако со временем эти коннотации претерпели значительные изменения, возник противоположный образ медведя. В настоящее время в китайском языке со словом «медведь» связаны значения «крупное, глупое, неуклюжее, про-

¹⁰ Тен, с. 116.

¹¹ 白双法 [Бай Шуанфа] 汉字文化。今日解字『熊』：其实人家一点也不“熊”！[Культура китайских иероглифов. Нынешняя интерпретация слова «медведь»: на самом деле люди вовсе не «медведи»!] // 双法字理 [Шуанфа цзыли]. — 2013. — 9 ноя. — URL: https://www.sohu.com/a/274370383_648695

стодушное и даже бесполезное животное» [Линь Сюе, 2019: 179]. Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что, ассоциируя Россию с «медведем», китайцы неизбежно переживают амбивалентность этого образа, сложившуюся в самой китайской культуре.

С другой стороны, немного забежав вперёд, в раздел о символах России в сознании китайцев, подчеркнём: «медведь» как символ России фигурирует в КНР как изображение на различных эмблемах. Например, наглядным, легко воспринимаемым и широко распространённым символическим образом является эмблема с изображением панды и бурого медведя, символизирующего годы Китая в России и годы России в Китае. Эта эмблема явно демонстрирует официально закреплённое преобладание позитивной коннотации по отношению к образу «медведя». Как видим, зооморфная метафора «медведь», твёрдо укрепившаяся в сознании китайцев (как, впрочем, и других народов) в качестве неофициального символа России, может восприниматься по-разному в зависимости от политического дискурса, текущей обстановки, собственных установок, прошлого опыта, знаний, а также индивидуально-психологических особенностей воспринимающего субъекта.

«Водка». Примечательным является тот факт, что многие респонденты, никогда не посещавшие Россию, или те, кто был здесь непродолжительное время, называли в качестве ассоциации со страной слово «водка»; в то же время китайцы, постоянно проживающие на территории России, «водку» не упоминали. Это расхождение позволяет предположить, что данный стереотип уходит из «ментальной карты» представлений о стране после продолжительного нахождения в России.

При этом в самом Китае «водку» называют продуктом социальной культуры русских, который напрямую связан с русским характером. В некоторых источниках отмечается, что «водка» в привязке к русскому характеру отождествляется со смелостью, гостеприимством, отвагой, с одной стороны, и с безынициативностью, злобой, несдержанностью, с другой¹², — тем самым «водка» выступает неким фреймом, в ко-

торый укладывается собирательный образ русского человека с положительными и отрицательными чертами характера, что свойственно и китайскому дуализму.

«СССР». Многие респонденты, никогда не посещавшие Россию, упоминали о своей ассоциации с «СССР» (в отличие от двух других групп, то есть в отличие от граждан КНР, бывавших в России и проживавших там). Стоит подчеркнуть: в целом китайцы воспринимают Россию как правопреемницу Советского Союза. Большая часть респондентов, выделивших ассоциацию «СССР» — молодые люди (до 18 — 3 чел., 19–35 лет — 46 чел., 36–50 лет — 1 человек), то есть их сознательный возраст приходится на период после распада Советского Союза; они не застали ни подъёма, ни спада советско-китайских отношений, не испытывают ностальгии к СССР. Можно уверенно предположить, что образ Советского Союза передан им старшим поколением, которое изучало марксизм-ленинизм и всемирную историю в школе и в университете. Соответственно, большая часть знаний о России сформировалась у старшего поколения на основе истории XX в., коммунистической идеологии и других атрибутов образа Советского Союза. Как следствие, «исторический» образ России в сознании части китайского общества накладывается на текущую повестку, что определяет характер её ожиданий (но в случае столкновения с реальностью, вероятно, существенно меняется, переструктурируется или вовсе исчезает).

Другие образы. В отличие от двух других групп, респонденты, никогда не посещавшие Россию, не говорили о холодной погоде, но упоминали красивых девушек. Источник наличия данных образов не выявлен.

Символ России

На вопрос «Что является символом России?» подавляющее большинство респондентов, охваченных нашим исследованием, ответило: «медведь». Также респонденты, посещавшие Россию, упомянули такие слова, как «Красная площадь», «водка», «двуглавый орёл», «Путин», «холод». Кроме мед-

ведя, респонденты, никогда не бывавшие в России, ответили, что символом страны являются «Советский Союз» и связанные с ним понятия («коммунизм», «большевики», «Ленин» и пр.), «холод», «сила», обратили внимание на внешность и красоту русских: «высокие красивые девушки», «высокие люди с белой кожей», «высокая переносица» (高鼻梁).

«Двуглавый орёл». Респонденты, проживающие в России, упомянули «двуглавого орла». Никогда не бывавшие в России китайцы не упоминали двуглавого орла в качестве символа России. Это заставляет предположить, что они хуже осведомлены о гербе России, чем их соотечественники, которые были в России или проживают в России в настоящий момент и чей образный ряд пополнил данный символ, широко распространённый в официальном и неофициальном (прежде всего, визуальном) контенте: в документах, наружной рекламе и т.д.

«Медведь». Как уже отмечалось, рассмотренный выше образ «медведя» фигурирует в ответах и как символ России. Упоминание «медведя» в народных сказках, художественной литературе, присутствие на полотнах известных российских художников — всё это способствует закреплению образа медведя в сознании китайцев в качестве символа страны: «Образ медведя нередко используется российским правительством, чтобы показать страну как сильное, гостеприимное государство. Например, Медвежонок Миша был символом Летних Олимпийских Игр-1980 в Москве, Белый Мишка — символом Олимпиады-2014 в Сочи, медведь часто изобра-

жается на стойках и баннерах российских представителей на международных выставках»¹³.

Интересно, что в качестве символа страны **Красную площадь** указали только респонденты, посещавшие Россию, но не проживающие здесь. Можно предположить, что включение этого символа в образный ряд, ассоциируемый с Россией, связано с опытом посещения этого места: Красная площадь является сердцем России, важнейшим туристическим объектом, который в первую очередь посещают иностранные туристы, бывая в Москве.

В целом в ответах на второй вопрос сохраняются тенденции, выявленные при анализе ответов на первый вопрос: только респонденты, не бывавшие в России, упоминают Советский Союз, акцентируют внимание на внешности русских девушек.

Известные русские

На вопрос «Каких известных русских Вы знаете?» более половины опрошенных написали фамилию **Президента РФ**. Респонденты, посещавшие Россию, упоминали Л.Н. Толстого, А.С. Пушкина, П.И. Чайковского, Ф.М. Достоевского, М. Горького. Упоминание **классиков русской литературы** можно объяснить тем, что в китайскую школьную программу¹⁴ входят произведения русских классиков. Для старших школьников к обязательному прочтению рекомендованы: «К морю», «Если жизнь тебя обманет» А.С. Пушкина, «Воскресение» Л.Н. Толстого, «Песня о Буревестнике» М. Горького¹⁵; для ознакомительного чтения — «Преступление и наказание»

¹² 伏特加酒 俄罗斯的传统酒精饮料 [Водка. Русский традиционный алкогольный напиток] // Baidu.com. URL: <https://baike.baidu.com/item/%E4%BC%8F%E7%89%B9%E5%8A%A0%E9%85%92/1272654>

¹³ 何雨濛 [Хэ Юмэн] 浅析俄罗斯文化中“熊”的形象 [Краткий анализ образа «медведь» в русской культуре] // 北方文学 [Северная литература] — 2019 — № 23 — URL: https://wenku.baidu.com/view/92a68626a7e9856a561252d380eb6294dd8822ca?fr=xueshu&_wkt=1683823124563

¹⁴ Основные положения учебной программы по языку и литературе для средней школы старшей ступени (экспериментальный переработанный вариант) // Сайт издательства «Язык и литература» («Юйвэнь чубаньшэ») при Министерстве образования КНР. — URL: <http://www.ywcb.com/index.do>

¹⁵ 高中生必读书目 (精选38本) [Список обязательной литературы для старшеклассников (38 избранных книг). — 2023 — 11 мая. — URL: <http://jiaoyu.wyoyoujk.com/x/40427.html>; 部编本初中、高中语文教材目录 (全) [Полный список литературы для чтения в средней и старшей школе старшей ступени, составлен Министерством образования КНР]. — 2021 — 1 июля. — URL: <https://zhuanlan.zhihu.com/p/385852282>

Ф.М. Достоевского, «Евгений Онегин» А.С. Пушкина, «Война и мир» Л.Н. Толстого и др. В списке имён известных русских также оказалась Мария Шарапова, которая обрела известность среди китайцев благодаря успешному выступлению на турнирах WTA, проходивших в 2017–2019 гг. в Китае (2017 г. — Тяньцзинь, 2018 и 2019 гг. — в Шэньчжэне).

Респонденты, никогда не бывавшие в России, называли имена П.И. Чайковского, Л.Н. Толстого, А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, также они упоминали В.И. Ленина и И.В. Сталина. Имена последних, по данным интервью, проведённых одним из авторов данного исследования, Е.В. Сениной, известны респондентам из курса по марксизму-ленинизму. Как известно, идеологический фрейм играет важную роль в воспитании молодого поколения китайцев, — не удивительно, что нередко в ходе бесед с учащимися (от 20 до 35 лет) можно отметить, как идеализируются образы Ленина и Сталина в сознании китайцев¹⁶. Данная группа опрошенных отметила и некоторых российских артистов — *Полину Гагарину, группу Любэ, певицу Максим*. Любопытно: упоминая группу Любэ, респонденты отметили, что в настоящее время «в Китае нет такой патриотической группы». Респонденты упомянули российских государственных и политических деятелей, «популярных сегодня в Китае», — министра иностранных дел Российской Федерации С.В. Лаврова и министра обороны Российской Федерации С.К. Шойгу, что свидетельствует об осведомлённости и интересе к текущим российским политическим событиям.

Респонденты, проживающие на территории России, отметили русских классиков: А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, А.П. Чехова. Как и вышеупомянутых классиков русской литературы, произве-

дения А.П. Чехова «Хамелеон» и «Человек в футляре» изучаются в средних и старших классах китайских школ¹⁷. В данной группе опрошенных также были упомянуты В.И. Ленин и И.В. Сталин. Кроме того, респонденты вспомнили известных современных российских артистов (несколько расширив этот список по отношению к тем, кто никогда не бывал в России): *Полину Гагарину, Моргништерна, Егора Крида, певицу Максим* и др. Можно сделать вывод, что благодаря владению русским языком (а в данной группе все опрошенные владели русским языком, хотя, напомним, опрос вёлся на китайском языке) респондентам последней группы доступна современная культура России.

Русский характер

Мы попросили респондентов перечислить не менее трёх положительных качеств русских. Большая часть респондентов из трёх групп написали слово 热情 «радушие» (именно этим словом характеризовали русских ещё в 1920-ые гг.) тем самым анкетированные подчеркнули теплоту, сердечность, гостеприимство русских [Сенина, 2017: 160]. Многие обращали внимание на то, что внешне русские кажутся равнодушными и холодными, но на самом деле обладают душевной теплотой. Китайцы объясняют этот феномен тем, что русские сочетают в себе особенности как западного, так и восточного народа. Также большинство опрошенных отметило прямоту и искренность русских. Респонденты описывали эти качества разными словами, содержащими морфемы 直, 爽, 诚 и пр. (например, слова 直爽 zhíshuǎng «откровенный», 好爽 hǎoshuǎng «открытый», 真诚 zhēnchéng «искренний», 直率 zhíshuài «прямодушный», 正直 zhèngzhí «правдивый» и другие).

¹⁶ Материалы полевых наблюдений. 2011–2022 гг. Архив Е.В. Сениной.

¹⁷ 普通高中课程标准实验教科书·外国优秀短篇小说选读·教学资源 [Стандартный экспериментальный учебник для средней школы. Избранные произведения зарубежных писателей. Учебные материалы] // 语文出版社教材研究中心编 [Под редакцией Центра исследования учебников издательства Язык и литература] — Пекин — 2019.6. — URL: <https://ziyuan.shuzyuwen.com/qbzy/videoshow/17326.html>

Респонденты, никогда не посещавшие Россию, также отмечали храбрость, открытость и силу духа русских, в то время как респонденты, бывавшие в России, больше подчёркивали храбрость и дружелюбие русского человека. Проживающие в России китайцы отмечали упорство, смелость, решительность, щедрость и гостеприимство русских.

По мнению китайцев щедрость, гостеприимство и открытость русских нередко связывают с обширностью территории и богатыми ресурсами¹⁸, а храбрость и сила духа являются элементами образа русских как «боевой нации»¹⁹.

Только респонденты, посещавшие Россию, но не живущие в нашей стране, отметили дружелюбие русских.

Для конкретизации портрета русского человека респонденты перечислили и *отрицательные качества* русских. Во-первых, респонденты трёх групп выделили прямолинейность (как отрицательное качество), большинство ответов содержало слова с морфемой 直 (直接 «непосредственный», 直率 «прямодушный»). Во-вторых, многие отмечали холодность (冷漠 «безразличный, равнодушный, холодный») русских, подчёркивали, что русские не любят смеяться (不喜欢笑). Холодность русских нередко противопоставляется их радушию и гостеприимству. Так подчёркивается противоречивость русского характера, именно в этом контексте китайцы обращают внимание на то, что русский характер сочетает качества как «людей Запада», так и «людей Востока» (东西方)²⁰: например, в русском характере сочетаются воображение, присущее Западу, и рациональность Востока (东方的理性与西方的想象在自己的身上结合起来) [宋瑞芝, 宋佳红, 2001: 84]. Как известно, в традиционной китайской культуре то, что европеец назвал бы «золотой середи-

ной», является одной из традиционных ценностей (中庸). Поэтому дуальность, двойственность русского характера могут трактоваться в Китае как необоснованные метания из крайности в крайность. Это предположение подтверждают данные опроса: респонденты из групп, не проживающих на территории России, постоянно писали о том, что русские часто воспринимают всё слишком радикально, доводят простые вещи до крайности.

Следует отметить, что многие респонденты, проживающие в России, упоминали, что русские относятся к иностранцам с недоверием, что у русских есть предрассудки и предубеждения относительно иностранцев. Например, гости выпусков подкаста «Серый Мокко» о жизни китайцев в России нередко говорят, что русские относятся к ним с подозрением, зачастую всерьёз боятся, что китайцы захватят Дальний Восток (см. подробнее — подкаст «Серый Мокко 俄罗斯灰摩卡»)²¹.

Российские города

На вопрос, *какие российские города знают* респонденты, почти все в своих ответах указали *Москву* и *Санкт-Петербург*.

Многие респонденты, посещавшие Россию, упоминали *Екатеринбург*, *Сочи*, *Казань*, *Нижний Новгород* и *Владимир*. Респонденты, которые никогда не были в России, помимо Москвы и Санкт-Петербурга отмечали *Екатеринбург*, *Владивосток*, *Волгоград*. Следует обратить внимание, что многие из респондентов этой группы писали не «Санкт-Петербург», а «*Ленинград*», не «Волгоград», а «*Сталинград*». Иными словами, китайцы не уделяют внимания тому, что города, известные героической обороной в годы Великой Отечественной войны, поменяли названия. Можно пред-

¹⁸ 金兆泽[Цзинь Чжаоцзе] 浅谈俄罗斯人性格的形成因素以及性格特征[О факторах формирования и личностных характеристиках россиян] // 青春岁月 [Цинчунь суйюэ] — 2013— No 2. — P. 1.

¹⁹ 赵文君 [Чжао Вэньцзюнь] 我眼中的战斗民族 [Боевая нация в моих глазах] // 神州学人[Шэньчжоу сюэжэнь]. — 2018. — No 1. — Pp. 36–37.

²⁰ Об этом: 荣洁 [Жун Цзе] 俄罗斯民族性格和文化[Характер и культура русских] // 俄罗斯东欧中亚研究, [Исследование России, Восточной Европы и Центральной Азии] — 2005 — № 1.

²¹ Серый Мокко 俄罗斯灰摩卡 — URL: <https://taplink.cc/greymocha>

положить, что респондентам могут быть знакомы произведения известных китайских поэтов и писателей, написанные в середине XX в., посвященные этим городам: Го Можо «Ода Советской Красной Армии», Юань Шуйпо «Песни о Сталинграде», «Весть о победе под Сталинградом» и др. Вторая гипотеза — антропонимическая — сводится к удобному и понятному для китайцев произнесению фамилий Ленин (列宁 Lièníng) и Сталин (斯大林 Sīdàlín), от которых образованы топонимы Ленинград (列宁格勒 Liènínggélè), Сталинград (斯大林格勒 Sīdàlín'gélè). И третье — историческая память. Старшее поколение китайцев до сих пор использует именно эти именованья городов, вероятно, передавая это знание младшему поколению. Можно сделать вывод, что китайцы не разграничивают советское прошлое и современную Россию (Санкт-Петербург/Ленинград), а также не градуируют советскую историю (Волгоград/Сталинград); их знания о российских городах в основном почерпнуты из школьной и университетской программы по истории и от старшего поколения. Проживающие на территории России респонденты в основном упоминали такие города, как *Казань, Екатеринбург, Владивосток, Сочи и Мурманск*. Также стоит обратить внимание, что небольшая часть каждой группы респондентов упоминала *Мурманск* — город, в котором можно увидеть северное сияние.

Стоит отметить, что о городе Сочи китайцы узнают благодаря изучению в школе романа Н. Островского «Как закалялась сталь». Проведение Зимних Олимпийских игр в 2014 г. в Сочи также оказало благоприятное влияние на появление этого образа в Китае²².

На последний вопрос «Если бы у Вас была возможность поехать в любое место России, куда бы Вы поехали?» лидерами ответов в каждой из трёх групп были *Москва,*

Санкт-Петербург, Сочи, Кавказ. Также многие респонденты упоминали *Мурманск*, опять же имея в виду «место, где можно увидеть северное сияние».

Кроме того, респонденты, посещавшие Россию, писали, что хотели бы поехать в *Екатеринбург*, а респонденты, никогда не бывавшие в России, — в *Сталинград* (ныне — Волгоград). Никогда не посещавшие Россию респонденты, которые упомянули Сталинград, были моложе 36 лет.

В целом города России, о которых знают респонденты и в которые они хотели бы поехать, находятся в регионах с наибольшим туристическим потоком из Китая²³.

Заключение

В результате рассмотрения случайной выборки, ранжированной по степени глубины личного опыта посещения России и знакомства с её культурой, можно констатировать, что существующий в сознании китайцев образ восприятия России и русских в первую очередь характеризует самих китайцев. Этот опыт является проекцией представлений о России и русских в контексте бытующих стереотипов; в ходе личного знакомства со страной одни образы и стереотипы вытесняются или даже полностью отмирают («водка»), их место занимают другие образы и стереотипы. Однако все они отражают и некоторые значимые для китайцев стороны российской действительности и ментальности русских.

Результаты опроса также показывают, что образ восприятия России у китайцев во многом зависит не только от личного опыта посещения страны, но и от общения с русскими, от уровня образования и общего фона знаний истории и литературы. В целом у респондентов, которые никогда не были в России, её образ тесно связан с образом Советского Союза. В отличие от

²² 路易斯, 袁晨雨 [Лу Исы, Юань Чэньюй] 索契冬奥之后 [После Олимпийских игр в Сочи] // 旅游世界 [Tourism World] — 2014. — No 3. — Рр. 44–57.

²³ Определены наиболее популярные у китайских туристов регионы России // Ассоциация Туроператоров. — 2021. — 21 дек. — URL: <https://www.atorus.ru/news/press-centre/new/58155.html>

китайцев, проживающих в России, остальные жители КНР имеют смутное представление о современной жизни в России, но осведомлены об именах русских писателей-классиков, композиторов, то есть в их сознании преобладают образы, которые базируются на знаниях школьной программы, а также на традициях культурного взаимодействия между странами. Кроме того, в формировании нынешнего образа восприятия России большую роль играет политический фрейм. Популярность Президента В.В. Путина в Китае оказывает положительное влияние на образ восприятия

России как страны. Что же касается конкретных качеств представителей русской культуры, китайцы воспринимают русских как *сильных людей с твёрдой волей*. В то же время китайцы отмечают *двойственность* русского характера: указывают на холодность, равнодушие, недоверие к иностранцам и вместе с тем подчёркивают гостеприимство, радушие и дружелюбие. Эти характеристики в большей степени остаются неизменными на протяжении многих десятилетий и отражают специфические установки китайцев по отношению к русским.

Список литературы:

- Галенович Ю.М. Взгляд на Россию из Китая: прошлое и настоящее России и наших отношений с Китаем в трактовке китайских ученых. — Москва: Время, 2010. — 304 с.
- Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. — Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. — 437 с.
- Забияко А.А., Сенина Е.В. Художественный образ восприятия инокультуры как категория имагопоэтики // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. — 2021. — Т. 18, № 1. — С. 166–171. <https://doi.org/10.31079/1992-2868-2021-18-1-166-171>
- Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. — Благовещенск: Амурский гос. ун-т., 2009. — 412 с.
- Кошкарлова Н.Н., Мукушев И.О. Образ России в китайских СМИ // Политическая лингвистика. — 2021. — № 3. — С. 87–100. https://doi.org/10.26170/1999-2629_2021_03_08
- Ли И. Русские и китайцы: образ «другого» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Т. 9. — Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. — С. 140–147.
- Сюе Л. Русский «медведь» и китайский «лун»*: зоометафора в русском и китайском политическом дискурсе // Политическая лингвистика. — 2019. — № 5. — С. 177–184. <https://doi.org/10.26170/pl19-05-19>
- Надежкина Е.С. Анализ процесса формирования политического имиджа Российской Федерации в 2000–2005 гг. на основе исследования новых медиа-платформ КНР // Культура и текст. — 2022. — № 1. — С. 224–242. <https://doi.org/10.37386/2305-4077-2022-1-224-242>
- Надежкина Е.С. Имидж России в “новых медиа” Китая: анализ социальной платформы Douban // Культура и цивилизация. — 2021. — Т. 11, № 5-1. — С. 219–229. <https://doi.org/10.34670/AR.2021.34.11.027>
- Ощепков А.Р. Имагология // Знание. Понимание. Умение. — 2010. — № 1. — С. 251–253.
- Самойлов Н.А. Россия и Китай в XVII – начале XX века: тенденции, формы и стадии социокультурного взаимодействия. — Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2014. — 368 с.
- Сенина Е.В. Образ России и русских в «Путевых заметках о новой России» Цюй Цюбо // Проблемы Дальнего Востока. — 2017. — № 4. — С. 158–166.
- Стефаненко Т.Г. Этнопсихология. — Москва: Аспект Пресс, 2004. — 368 с.
- Тихвинский С.Л. Восприятие в Китае образа России. — Москва: Наука, 2008. — 246 с.
- Трыков В.П. Имагология и имагопоэтика // Знание. Понимание. Умение. — 2015. — № 3. — С. 120–128. <https://doi.org/10.17805/zpu.2015.3.10>

Evdokimov A.N., Savkin D.A. The Linguistic Concept «Russians Are a Fighting Nation» as a Tool to Manage Chinese Social Consciousness // *Journal of Siberian Federal University Humanities & Social Sciences*. — 2021. — Vol. 14, № 10. — P. 1486–1498. https://doi.org/10.26170/1999-2629_2021_03_08

李随安 [Ли С.] 《中国的俄罗斯形象:1949–2009》 [Образ России в Китае: 1949–2009]. 黑龙江: 黑龙江教育出版社, 2012, 487页. (На китайском).

马得勇 [Ма Дэюн, Лу Ичжоу]. 陆屹洲. 国家形象形成的心理分析 [Психологический анализ формирования национального имиджа] // *国际政治科学* [Международная политология]. — 2022. — Vol. 7, No. — P. 114–148. (На китайском).

宋瑞芝, 宋佳红 [Сун Жуйчжи, Сун Цзяхун]. 论地理环境对俄罗斯民族性格的影响 [О влиянии географии на национальный характер России] // *湖北大学学报(哲学社会科学版)* [Журнал Хубэйского университета (издание по философии и социальным наукам)]. — 2001— № 1. — С. 85–88. (На китайском).

金钢 [Цзинь Ган]. 现代东北文学中的俄罗斯人形 [Образ русских в современной северо-восточной китайской литературе] // *求是学刊* [Поиск истины]. — 2009. — № (036) 004. — С. 100–106. (На китайском).

陈晓兰 [Чэнь Сяолань]. 两个苏联—20世纪30年代旅苏游记中的苏联形象 [Два СССР — образ Советского Союза в путевых заметках 30-х гг. 20 века] // *文学评论* [Литературное обозрение]. — 2009. — № 3. — С. 21–26. (На китайском).

References:

Chen, X. (2009) 'Liang ge Sulian — 20 shiji 30 niandai lv Su you ji zhong de Sulian xingxiang [Two USSR — The Image of the Soviet Union in the Travel Notes of the 30s of the 20th century]', *Wenxue pinglun*, (3), pp. 21–26. (In Chinese).

Evdokimov, A. N. and Savkin, D. A. (2021) 'The Linguistic Concept «Russians Are a Fighting Nation» as a Tool to Manage Chinese Social Consciousness', *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 14(10), pp. 1486–1498. https://doi.org/10.26170/1999-2629_2021_03_08

Galenovich, Y. M. (2010) *Vzglyad na Rossiyu iz Kitaya: proshloe i nastoyashchee Rossii i nashih otnoshenij s Kitaem v traktovke kitajskih uchenyh* [A look at Russia from China: the Past and Present of Russia and Our Relations with China in the Interpretation of Chinese Scientists]. Moscow: Vremya Publ. (In Russian).

Jin, G. (2009) 'Xiandai dongbei wenxue zhong de Eluosi ren xingxiang [The Image of Russians in Modern Northeast Chinese Literature]', *Qiu shi xue kan*, ((036)004), pp. 100–106. (In Chinese).

Koshkarova, N. N. and Mukushev, I. O. (2021) 'Russia's Image in Chinese Mass-Media', *Political linguistics*, (3), pp. 87–100. (In Russian). https://doi.org/10.26170/1999-2629_2021_03_08

Li, S. (2012) *Zhongguo de Eluosi xingxiang: 1949–2009* [The image of Russia in China: 1949–2009]. Heilongjiang: Heilongjiang jiaoyu chu ban she Publ. (In Chinese).

Li, Y. (2010) 'Russkie i kitajcy: obraz «drugogo» [Russians and Chinese: the Image of the "Other"]', in *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhakh. Russkiye i kitajtsy: regional'nyye problemy etnokul'turnogo vzaimodeystviya*. T. 9. [Russia and China on the Far Eastern borders. Russians and Chinese: regional problems of ethnocultural interaction. Vol. 9]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t. Publ., pp. 140–147. (In Russian).

Ma, D. and Lu, Y. (2022) 'Guojia xingxiang xingcheng de xinli fenxi [Psychological Analysis of National Image Formation]', *Quarterly Journal of International Politics*, 7(1), pp. 114–148. (In Chinese).

Nadezhkina, E. S. (2021) 'The Image of Russia in China's New Media: an Analysis of the Douban Social Platform', *Kul'tura i civilizaciâ*, 11(5–1), pp. 219–229. (In Russian). <https://doi.org/10.34670/AR.2021.34.11.027>

Nadezhkina, E. S. (2022) 'Analysis of the Russian Political Image Formation Process in China in 2000–2005 Based on the Study of the PRC New Media Platforms', *Culture and Text*, (48), pp. 224–242. (In Russian). <https://doi.org/10.37386/2305-4077-2022-1-224-242>

Samoylov, N. A. (2014) *Rossija i Kitaj v XVII – nachale XX veka: tendencii, formy i stadii sociokul'turnogo vzaimodeystviya* [Russia and China in the 17th – early 20th centuries: Tendencies, Forms and Stages of Socio-Cultural Interaction]. Saint Petersburg: Izd-vo SPbGU Publ. (In Russian).

Senina, E. V. (2017) 'The Image of Russia and Russians in the Travel Notes about New Russia by Qu Qiubai', *Far eastern studies*, (4), pp. 158–166. (In Russian).

Song, R. and Song, J. (2001) 'Lun dili huanjing dui Eluosi minzu xingge de yingxiang [On the Influence of Geographical Conditions over Russian Character]', *Journal of Hubei University Philosophy and Social Science*, 28(1), pp. 82–85. (In Chinese).

Stefanenko, T. G. (2004) *Jetnopsihologija* [Ethnopsychology]. Moscow: Aspekt press Publ. (In Russian).

Tikhvinsky, S. L. (2008) *Vospriyatie v Kitae obraza Rossii* [Perception in China the Image of Russia]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Trykov, V. P. (2015) 'Imagology and Imagopoetics', *Znanie Ponimanie Umenie*, (3), pp. 120–129. (In Russian). doi: 10.17805/zpu.2015.3.10.

Xue, L. (2019) 'Russian Bear and Chinese Long: Zoological Metaphor in Russian and Chinese Political Discourse', *Political Linguistics*, (5), pp. 177–184. (In Russian). <https://doi.org/10.26170/pl19-05-19>

Zabiyako, A. A. (2016) *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Harbina* [The Mentality of the Far Eastern Frontier: Culture and Literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk Publ. (In Russian).

Zabiyako, A. A. and Senina, E. V. (2021) 'Imagery Perception of Foreign Culture as a Category of Imagological Poetics', *The Humanities And Social Studies In The Far East*, 18(1), pp. 166–171. (In Russian). <https://doi.org/10.31079/1992-2868-2021-18-1-166-171>

Zabiyako, A. P., Kobyzov, R. A. and Ponkratova, L. A. (2009) *Russkie i kitajcy: etnomigracionnye processy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigration Processes in the Far East]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t. Publ. (In Russian).

Информация об авторах

Екатерина Владимировна Сенина — кандидат филологических наук, доцент кафедры китайского, вьетнамского, тайского и лаосского языков МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Ксения Александровна Полякова — студентка факультета Международных экономических отношений МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Ekaterina V. Senina — PhD in Philology, Associate Professor at the Department of Chinese, Vietnamese, Thai and Laotian languages, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Kseniia A. Poliakova — student, School of International Economic Relations, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 18.05.2023; одобрена после рецензирования 07.07.2023; принята к публикации 10.08.2023.

The article was submitted 18.05.2023; approved after reviewing 07.07.2023; accepted for publication 10.08.2023.



НІС SUNT DRACONES: «ЧУЖОЕ» ПРОСТРАНСТВО В АНГЛИЙСКОЙ И РУССКОЙ КАРТИНЕ МИРА В ЗЕРКАЛЕ ПЕЙОРАТИВНОЙ ТОПОНИМИИ АНГЛИЙСКОГО И РУССКОГО ЯЗЫКОВ

Евгений Владимирович Романин

Независимый исследователь, Санкт-Петербург, Россия
st027419@student.spbu.ru



Аннотация. В данной статье рассматривается восприятие «чужого» пространства в картине мира носителей английского и русского языка на материале пейоративных названий чужих стран и городов. Источником поиска материала для исследования послужили англоязычные и русскоязычные интернет-порталы как среда, особенно благоприятная для бытования и сбора языкового материала подобного рода вследствие эффекта «сетевого растормаживания». На основании анализа внутренней формы слова и стадийной модели дихотомии «свой — чужой» с постепенным переходом от биологического к культурному, предложенной В.Г. Лысенко, предпринимается попытка вывести основные схемы, по которым строятся уничижительные топонимы, а затем — сравнить характеристики, которое получают «иные земли» в рамках англоязычного и русскоязычного ксенофобического дискурса, и по мере возможностей выстроить целостный образ концепта «чужого пространства» в английском и русском коллективном мировосприятии. В результате исследования в английском и в русском языках найдено большое количество отрицательно окрашенных топонимов. Они проявляют явно сходные черты и в формальных особенностях словообразования, и в семантике, однако фиксируются и некоторые специфические моменты, из чего можно вывести сходства и различия в английском и русском восприятии концепта «чужого пространства». В целом выявлено значительное сходство между английскими и русскими уничижительными именами мест: в обеих картинах мира иной топос предстаёт как уродливое, неприятное место, где живут люди (а иногда и не совсем люди), наделённые странными, аномальными, пищевыми привычками и противоестественными сексуальными предпочтениями, где пространство само по себе искажено и ущемлено.

Ключевые слова: своё, чужое, пространство, ксенофобия, пейоративная лексика, топонимия, английский язык, русский язык

Для цитирования: Романин Е.В. Hic Sunt Dracones: «Чужое» пространство в английской и русской картине мира в зеркале пейоративной топонимии английского и русского языков // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 104–123. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-104-123>

Research article

HIC SUNT DRACONES: FOREIGN SPACE IN THE ENGLISH AND RUSSIAN WORLDVIEW AS REFLECTED BY THE PEJORATIVE TOPONYMY OF THE ENGLISH AND RUSSIAN LANGUAGES

Evghenii V. Romanin

Independent researcher, Saint Petersburg, Russia
st027419@student.spbu.ru

Abstract. The article examines the perception of the *foreign* space in the English and Russian native speakers' worldviews based on the pejorative names of foreign countries and cities. English-language and Russian-language Internet sites were used as the source of data for the research, since this environment is especially favorable for the existence and collection of language material of this kind due to the online disinhibition effect. Based on the analysis of the inner form of the word and the stadial model of the *Us—Them* dichotomy with a gradual transition from the biological to the cultural, proposed by V. G. Lysenko, an attempt is made to derive the main patterns of making derogatory toponyms, and then to compare the characteristics that *foreign lands* receive within the English and Russian xenophobic discourse, and, as far as possible, to build a holistic image of the concept of *foreign space* in the English and Russian collective worldview. As a result of the study, a large number of negatively marked toponyms were found in the English and Russian languages. They show clearly similar features both in the formal peculiarities of word formation and in semantics, however, some specificities are also found, which makes it possible to deduce similarities and differences in the English and Russian perception of the concept of *foreign space*. In general, a significant similarity between English and Russian pejorative names of places is revealed: in both worldviews, different topoi appear as an ugly, unpleasant place inhabited by people (and sometimes not quite people) demonstrating weird, abnormal eating habits and perverted sexual preferences, where the space itself is distorted and defective.

Keywords: own, *foreign* space, xenophobia, pejorative vocabulary, toponymy, English language, Russian language

For citation: Romanin, E. V. (2023) 'Hic Sunt Dracones: *Foreign* Space in the English and Russian Worldview as Reflected by the Pejorative Toponymy of the English and Russian Languages', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 104–123. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-104-123>

Введение

Дихотомия «своего» и «чужого» является одной из основообразующих бинарных оппозиций, присутствующих в любой культуре и несущих при этом ярко выраженный оценочный характер. Одним из главных элементов оппозиции «свой — чужой» выступает пространственное противопоставление. Практически во всех культурах «свое» пространство связывается с понятиями порядка и защищённости, тогда как для «чужого» характерны хаос и опасность. Вопросами дихотомии «свой — чужой», в том числе её пространственным измерением, занимались такие зарубежные и отечественные специалисты, как Г. Зиммель, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, К. Леви-Стросс, М. Хайдеггер, М. Бубер, Ж. Деррида, Э. Левинас, Ж. Лакан, Б. Вальденфельс, П. Рикёр, М. Фуко, Э. Саид, Ч. Спивак, Э. Янг, Х. Бхабха, Вяч.Вс. Иванов и В.Н. Топоров, Ю.М. Лотман, Ю.С. Степанов, А.Б. Пеньковский, В.Г. Лысенко, О.С. Якушеникова, Е.Г. Брунова и многие другие.

Как всё угрожающее и неприятное, в языке чужая местность часто получает имя, наделённое отрицательной окраской. Исходя из этого положения, материальным выражением восприятия заграничного пространства в английской и русской картине мира могут в том числе служить многочисленные пейоративные топонимы (далее — ПТ), встречающиеся в английском и русском языках в рамках ксенофобического дискурса. Вопросы ксенофобного языкового инвентаря разбирали многие специалисты — А. Робак, И.Л. Аллен, Э.Э. Эриксон, В.И. Карасик, А.С. Архипова, А.И. Грищенко, Н.А. Николина, Я. Довгополь, Т.А. Цебровская и др., но дело в основном касалось наименований самих представителей чуждых групп (преимущественно этнических), тогда как имена мест их проживания, как правило, обходились стороной. Между тем, образ «чужого» находит своё отражение не только непосредственно в имени для него, но и в отрицательно окрашенных наименованиях территорий, населённых чужаками, а анализ внутренней формы таких топонимов, по нашему мнению, способен пролить свет на восприятие чуждого топоса, харак-

терное для мирозерцания рассматриваемых лингвокультурных общностей, так как, по нашей рабочей гипотезе, именно в них наиболее полно должна воплотиться идея «чужого» пространства, хаотического, непонятного и враждебного (в противоположность «своему» — упорядоченному, понятному и безопасному).

Конечная цель исследования — составить корпус таких топонимов для английского и русского языков, провести сравнительный анализ и на основании этого сравнения сформулировать общие и специфические свойства, характерные для концепта «чужого пространства» в английском и русской этнокультурной картине мира.

Объект исследования — пейоративы английского и русского языка, употребляемые по отношению к «чужому» пространству: названия других стран (при этом иногда «своих» с языковой точки зрения — как английский, так и русский можно считать плюрицентрическими языками), важнейших городов на «чужой» территории и некоторых других топонимов. Предмет исследования — модели, по которым строятся пейоративные топонимы в данных языках, и создаваемый на их основе образ чуждого топоса.

С теоретической точки зрения данное исследование будет интересно широкому кругу специалистов — не только русистов и англистов, но и всех, в чей круг научных интересов попадает дихотомия «своего» и «чужого» (лингвистов, этнографов, этнологов, культурологов, антропологов, и прочих).

С практической точки зрения исследование послужит более глубокому пониманию и более успешному поиску средств для решения этнокультурных и этноконфессиональных конфликтов в современном мире.

Источником для поиска изучаемой группы лексики послужили англоязычные и русскоязычные интернет-порталы как среда, особенно благоприятная для бытования и сбора языкового материала подобного рода вследствие эффекта «сетевого растормаживания» [Suler, 2004]. В ходе исследования были собраны пейоративные топонимы по отношению к чужим странам,

произведён анализ их внутренней формы, способа образования и семантики; на основании полученных данных было установлено, какими общими и специфическими чертами обладают в рамках указанных языковых картин мира концепт «чужого» вообще и образ чужого пространства в частности. Согласно результатам, и в английском, и в русском языках наблюдается большое количество отрицательно окрашенных топонимов. В целом они проявляют явно сходные черты и в формальных особенностях словообразования, и в семантике, однако фиксируются и некоторые специфические моменты, из чего можно вывести сходства и различия в английском и русском восприятии концепта «чужого пространства»¹.

Историческое развитие образа «чужого» пространства в русской и английской концептуальной картине мира

В картине мира древних славян, восстановленной Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым, дихотомия «своё — чужое» соседствует и в некотором смысле материально воплощается в противопоставлении «дом — лес». Оно «может быть истолковано в социально-экологическом плане как противопоставление [пространства, — *Е.Р.*] освоенного человеком, ставшего его хозяйством, [пространству, — *Е.Р.*] неосвоенному им», то есть дом соответствует «своему», а лес, иначе говоря, дикий, неподконтрольный человеку топос — «чужому» [Иванов, Топоров, 1966: 168]. Центром «своего» пространства является очаг, где происходит преобразование сырого, нечистого, неосвоенного в варёное, чистое и освоенное — напомним, что особую важность дихотомии сырой и обработанной пищи для понимания мифологического сознания отмечал ещё К. Леви-Стросс [Леви-Стросс, 2006]. Что касается чужого пространства, то это

может быть как собственно лесная чаща, так и иные «выморочные» места: «все стоячие воды (болота, омуты, пруды, озёра, трясины), овраги, трущобы, а также распустья, перекрёстки, границы полей и т.д.» [Иванов, Топоров, 1966]. Означенное противопоставление физически воплощается в образах человека и зверя (в частности, медведя), домового и других духов, связанных с различными частями дома и двора, лешего и т.п. Похоже, именно с этим противопоставлением должно связывать тот факт, что колдуны, осуществляющие символическую связь этого — «своего» — мира с потусторонним, миром «чужого», наряжались в звериные шкуры, олицетворяя собой полулюдей-полузверей (по выражению Иванова и Топорова — «гибридов») — находящихся на границе «своего» и «чужого».

Тему чужого пространства в русской культуре развивает Ю.М. Лотман. В статье «Понятие границы» Лотман пишет, что всякая культура начинается с разбиения мира на внутреннее («своё») и внешнее («их») пространство, которые предстают соответственно как космос и хаос. При этом человек изначально погружён в реальное, данное ему природой пространство, но это оказывает непосредственное влияние на то, как он моделирует мир в своём сознании. Юрий Михайлович отмечает, что и само пространство за пределами семиосферы (под этим термином подразумевается «культурное пространство», в пределах которого осуществляется знаковая коммуникация и становится возможным семиозис, то есть процесс функционирования знаков культуры и культурных текстов) мыслится как своеобразный «антимир», хаотичный и лишённый внятной структуры, населённый всяческими чудовищами и inferнальными силами. При этом «...“нормальное” пространство имеет не только географические, но и временные границы. За его чертой находится ночное

¹ Следует оговориться, что в статье использован материал, собранный до начала Специальной военной операции — за последнее время корпус пейоративной топонимики расширился настолько, что для её рассмотрения потребовалось бы несколько полноразмерных статей.

время. К колдуну, если он требуется, приходят ночью. В антипространстве живет разбойник: его дом — лес (антидом), его солнце — луна (“воровское солнышко”, по русской поговорке), он говорит на анти-языке, осуществляет анти-поведение (громко свистит, непристойно ругается), он спит, когда люди работают, и грабит, когда люди спят, и т. д. [...] “Ночной мир” города также расположен на границе пространства культуры или за её чертой. Этот травестированный мир ориентирован на антиповедение» [Лотман, 1996: 266].

Представления о «своём» и «чужом» пространствах, существующие в английской культуре, точно так же уходят корнями в глубокую древность, во времена прагерманского единства, когда вселенная членилась на Мидгард и Утгард. Как пишет Е.Г. Брунова, «модель сакрального центра в древнеанглийском языке кодируется общегерманским концептом срединного мира, ср. др.-англ. *middan-geard*, др.-сев. *mið-garðr*, др.-в.-нем. *mitti-gar(t)*, гот. **midjun-gards* “земля, мир, вселенная”, что можно также интерпретировать как “среднее огороженное пространство”. [...] Это средний мир в вертикальном измерении (мир людей, которые живут на земле и под небом) и середина мира в горизонтальном измерении (своя земля, отгороженная от чужого и враждебного)» [Брунова, 2007: 35]. В той же работе приводятся примеры того, какие следы реликтовых мифопоэтических представлений о сакральном и безопасном центре и опасной периферии содержит современный английский язык. Это выражается в изоморфизме между подпространствами своего мира, когда центр приравнивается к дому, а дом — к своей стране, своей земле: *Home Counties* (графства, окружающие Лондон), *home port* (порт приписки, букв. «домашний»), *home page* (начальная страница сайта — сейчас и в русском языке используется калька «домашняя страница»), *to be / to feel at home in / with smth.* «хорошо владеть чем-л.» — и параллельно с этим *to be all abroad* «быть в замешательстве, заблуждаться», букв. «вне дома, за границей»; *far-out* «не от мира сего», букв. «далекий и внешний» и т.д. [Брунова, 2007: 39–40]. На примере фразеологического материала,

проанализированного Е.Г. Бруновой, хорошо прослеживается ассоциация «своего» пространства с упорядоченным Космосом, «чужого» же — с дезорганизованным Хаосом.

Яркой иллюстрацией подобной концептуализации пространства, присущей уже более поздней общеевропейской христианской культуре средних веков, частью которой были и Англия, и Русь, впоследствии ставшая Россией, могут служить географические карты тех времён — инструменты скорее символического, чем практического познания мира. На средневековых *mappe mundi*, отражающих мышление их составителей (во многом ещё мифологическое), чётко прослеживается разница между освоенным и неосвоенным топосом. Если в пределах обжитых земель изображаются города, поля, деревья и люди, занятые сельскохозяйственным трудом, то чем дальше от центра ойкумены, тем фантастичнее становятся сюжеты. Дальние страны населяются всевозможными диковинными существами: пигмеями и великанами, кинокефалами — людьми с пёсыми головами, блеммиями, лишёнными голов, чьи лица располагались прямо на туловище, панотиями — карликами с огромными растопыренными ушами, а кое-где составители карт ограничиваются и вовсе лаконичными надписями «*Hic sunt dracones*» (здесь обитают драконы — *лат.*) [Даркевич, 2016]. Затем, в эпоху Великих географических открытий, известный мир понемногу стал расширяться, и вроде бы по мере его расширения менялись представления о пространстве — однако мифологическим воззрениям часто свойственно не растворяться без следа, а «затаиваться на время», уходить под спуд и продолжать пассивное существование в глубинах народного сознания, время от времени прорываясь наружу, подтверждением чему призвано служить настоящее исследование.

Таким образом, в диахронической перспективе мы можем наблюдать явный изоморфизм представлений англичан и русских (точнее, носителей английской и русской концептуальной картины мира) о «своём» и «чужом» пространстве: в обеих

картинах мира «свое» соотносится с домом, порядком и защищённостью, тогда как «чужое» — со внешним миром, хаотичным и опасным. В нашем исследовании принята попытка проанализировать, что представляет собой образ чужой земли на синхронном срезе — и как будет показано далее, сознание носителей современной культуры по-прежнему хранит отголоски того мировосприятия.

Особенности и функции пейоративной топонимики

Исследования отрицательно окрашенных названий мест в русском языке ранее проводились на материале микро-топонимики. Как пишет Е.И. Феоктистова, ссылаясь на данные «Словаря областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении» А.И. Подвысоцкого, «появление этих топонимов обусловлено характером самих географических объектов. Пейоративные названия получают те географические объекты, которые опасны (болото-зыбун) или просто неудобны (далёкий покос, река с мутной, невкусной водой, высокая гора с трудным подъёмом) для человека. Так, можно с уверенностью говорить о пейоративном значении топонима Чёртова Лопатка (Свердл.). Это название образно и обозначает опасное для человека место (болото-зыбун). То же касается и гидронима Чёртова Ламбина, называющего “озеро близ г. Колы, весьма глубокое, в котором, по суеверию, опасно купаться, так как чёрт за ноги утаскивает”» [Феоктистова, 1979: 79]. Автор отмечает, что в пейоративном топониме обычно закладывается отрицательная характеристика именуемой местности: «приписываемая им принадлежность к определённому животному или сверхъестественным силам говорит о хозяйственной непригодности данных географических объектов или даже об опасности их. Эпитеты чёртов, волчий, собачий употребляются в данном случае как оценочные» [Феоктистова, 1979: 81]. Приняв данную посылку за истину, можно констатировать, что пейоративные топонимы выполняют

как эмотивную (выражение неприязни), так и в некотором смысле информативную функцию (содержат в себе предупреждение). На примерах, приведённых далее, посмотрим, приложим ли этот тезис к топонимам, называющим «чужое» пространство — большинство из которых относится к макротопонимике и представляет собой названия стран, городов и континентов.

Методология исследования

В основе нашей методологии лежит стадияльная модель дихотомии «свой — чужой», разработанная отечественным культурологом и антропологом Викторией Георгиевной Лысенко. В.Г. Лысенко считает, что для всестороннего понимания данного явления его следует рассматривать сквозь призму поэтапного перехода от эволюционно заложенного органического неприятия до сознательного отторжения, вызванного несовпадением ценностных ориентиров. По мнению исследователя, стадиями такого перехода, вне зависимости от конкретной культуры, выступают следующие модели: этологическая, мифологическая, модель антиподов, модель рас, естественного состояния, детского состояния, пассеистическая и гетеротопическая [Лысенко, 2010].

Первая в ряду **этологическая**, она же **низовая ксенофобская**, модель задаёт биологически заложенные отторжение и настороженность к чужаку как к субъекту угрозы для «своей» группы. Гипотетическим эволюционным корнем этой модели может служить инстинктивное избегание иноплеменников как потенциальных носителей новых (а стало быть, опасных — по причине отсутствия иммунитета) болезнетворных микробов. Чужое связывается с агрессией, коварством, злонамеренностью, представители чуждой группы безобразны телесно и духовно, злы и враждебны по определению; в доведённом до логического завершения виде эта модель подразумевает выведение чужака за рамки человеческого рода и в предельно сжатом варианте может быть сформулирована как *мы — люди, они — нелюди*.

В рамках **мифологической (фантастической)** модели «чужак» мыслится как архетипический нарушитель всех норм и правил в противовес «своему», чей образ жизни есть живое воплощение данных норм и правил. Функция «своего» и «чужого» в культуре таким образом — самоутверждение в собственной нормальности. Мифологический образ «чужого» воплощает юнговский архетип Тени, «совокупностью всех низших черт характера в людях» [Юнг, 1997: 354]. Чужак представляется нарушителем всякого рода культурных табу. На фоне причудливых и диковинных обычаев и привычек чужаков «свои» традиции, «свой» образ жизни представляются единственно верными и разумными. Предельная формулировка: *мы — правильные, они — неправильные.*

В случае смежной с предыдущей модели **антиподов** «чужое» мыслится как нравственная антитеза «своему», своего рода антипример для подражания. В данном случае «своё» представляется средоточием позитивных свойств, в то время как «чужому» приписываются все негативные черты. В пример подобной модели В.Г. Лысенко приводит средневековую религиозную картину мира: наша вера — единственно правильная, все прочие же суть язычники, еретики и неверные. В этой модели на первый план тоже выходит образ чужого как нарушителя табу, однако если «мифологический» чужак нарушает табу просто по определению, то чужак-«антипод» предаётся этому занятию в силу имманентно присущей ему моральной ущербности. Предельная формулировка: *мы — праведники, они — грешники.*

Далее следует **расовая** модель: чужой осмысляется как принадлежащий иному подвиду, при этом чаще всего стоящему на низшей физической и умственной ступени развития. Первые расовые концепции, связанные с проблемой «своего» и «чужого» в культуре, выдвигались ещё древнегреческими философами, однако основной расцвет она пережила в Новое время в связи с колониальными захватами. Основоположник расово-антропологической школы, французский философ Ж.А. де Гобино отстаивал идею о наличии коренной раз-

ницы между расами — не только в смысле внешнего несходства, но и в интеллектуальном плане. Позднее расовые различия и продиктованный ими этноцентризм привлекают внимание Г. Лебона, Х.С. Чемберлена и идеологов германского национал-социализма. «Свои» в рамках данной модели неизменным образом относятся к высшей, более продвинутой расе и самими законами мироздания предназначены властвовать над инородцами, к которым неприменимы какие-либо законы морали. Предельная формулировка: *мы — высшие, они — низшие.*

При действии модели **детского состояния (инфантильной)** на «чужого» смотрят как бы глазами взрослого человека на ребёнка, он мыслится наивным, не таким развитым, но при этом более непосредственным. В дихотомии «Запад — Восток», географически воплощающей всё то же противопоставление «своего» и «чужого», детские черты приписываются восточным культурам [Саид, 2006]. Эта модель также типична для Нового времени. Предельная формулировка: *мы — взрослые, они — дети.*

Модель **естественного состояния** представляет «чужое» частью природы в противовес «своему», испытывавшему влияние цивилизации и также характерна для эпохи Просвещения. В этом случае оппозиция «своё — чужое» соответствует делению по оси «природа — культура». По мнению В.Г. Лысенко, данная модель имеет существенный недостаток: «...она не позволяет чужому быть иным, а просто без остатка растворяет его в “своём”» [Лысенко, 2010: 67]. В данном случае проявления «чужой» культуры либо целенаправленно игнорируются, либо искренне представляются отсутствием всякой культуры. Здесь амбивалентный характер модели требует сформулировать два варианта предельной формулировки в зависимости от ценностного вектора: *мы — цивилизованные, они — дикири либо мы — испорченные, они — подлинные.*

Некоторым сходством с предыдущей обладает **пассеистическая** модель, в которой отразилось типичное для эпохи романтизма стремление рассмотреть в

«чужом» собственное прошлое (фр. *passé*), которое воспринимается как некий идеал, тогда как настоящее представляется его «искажённой» версией. Автор указанной классификации отмечает, что данная модель восприятия инаковости западных культур стала своего рода следствием из инфантильной модели: «...детство остаётся самым лучшим, самым ярким периодом жизни, эдаким “золотым веком”, взросление же предстаёт как деградация» [Лысенко, 2010: 66] — утрата наивности и лёгкости детства. От себя добавим, что данная модель, похоже, амбивалентна: прошлое вовсе не обязательно осмысливается как светлое, и чужак, будучи осмыслен как пришелец из этого прошлого, вполне может рассматриваться как представитель более архаичной культуры, а его образ жизни, идеи и воззрения — как косные и устаревшие. Предельная формулировка здесь также нуждается в двух вариантах: *мы — прогрессивные, они — отсталые* либо *мы — деграданты, они — хранители устоев прошлого*.

Наконец, последней в ряду моделей, выдвинутых В.Г. Лысенко, является **гетеротопическая** модель. В её рамках «чужой» воспринимается как принадлежащий иному топосу, «чужая земля» понимается как источник новых впечатлений и полезных знаний. Здесь нельзя не добавить, что данная модель тоже амбивалентна и обратима на 180 градусов, и повторить, что иной топос зачастую рассматривается как неизвестный, враждебный и хаотический — в противовес «своему» пространству, знакомому, безопасному и упорядоченному. Предельная формулировка: *мы — местные, они — пришельцы* либо напротив: *мы — пришельцы, они — местные*.

Следует также сказать, что в более раннем изводе той же статьи [Лысенко, 2009] автором выделялась ещё одна модель — **универсалистская гуманистическая**, исходящая из установки, что и «свои», и «чужие» принадлежат к единому человеческому роду. Чужак может быть непонятен, непривычен, даже в чём-то раздражать, но он всё-таки — и в первую очередь — человек. По словам В.Г. Лысенко, именно эта модель доминирует в современном западном

мире. Впрочем, она тут же оговаривается, что универсализация часто производится на основе «нашего», тогда как «чужое» мыслится лишь как продолжение «нашего» и ценится «нами» лишь в той мере, в коей «мы» узнаём в нём себя. Предельная формулировка: *они — такие же, как мы*. Почему при переиздании статьи в другом сборнике данная модель из списка исчезла — судить не берёмся (имело бы смысл предположить, что автор счёл, будто в её рамках образ «чужого» окончательно замещается образом «другого» — однако В.Г. Лысенко никак не отделяет понятие «чужого» от понятия «другого»).

В итоге следует констатировать, что образ «чужака», во-первых, склонен меняться во времени, а во-вторых, оказывается определённым образом амбивалентен, ибо вызывает как отвращение, страх и неприязнь, так и ностальгию по утраченной «природной» чистоте.

Впрочем, как мы сможем увидеть далее, одна модель вовсе не исключает другой, так что можно говорить лишь об относительном преобладании какой-либо из них в рамках той ли иной картины мира. Данные модели могут сменять друг друга в рамках одной картины мира, но также способны и на сосуществование. В настоящей работе представлена попытка на основании внутренней формы (о понятии внутренней формы см. [Потебня, 1989]) и семантической мотивировки ксенопейоратива установить модель дихотомии, на базе которой «чужая» земля получает своё обидное прозвище: к примеру, если в прозвище реализуется идея о каком-либо физическом отклонении её населения, делается предположение о том, что в этом случае проявляется этологическая модель дихотомии. Если в основе пейоратива лежит идея о разнице в поведении, о том, что «чужое» — это в некотором смысле искажённая версия «своего», то это говорит о мифологической модели, аналогичным образом, идея о принадлежности чужака иному пространству говорит о гетеротопической, иному времени (а также всякого рода указания на косность, отсталость, недоразвитость) — о пассивистической, уподобление же чужака ребёнку свидетель-

ствуем об инфантильной модели. Сравним полученные данные, мы можем (с той или иной степенью приближенности) сделать вывод о том, какая модель превалирует в данном языке. Эта стройная схема осложняется тем, что в действительности для экспрессивных единиц языка характерна своеобразная «лексическая синтетосемия», завязанная на языковой игре: в одной и той же лексеме может проявляться сразу несколько моделей — в таком случае не делается попыток установить, какая из моделей первична, лексема относится, таким образом, к нескольким группам.

Поле для исследования, как уже указывалось во введении, послужили англо- и русскоязычные сетевые площадки: тематические форумы, новостные и развлекательные порталы, личные блоги, анонимные имиджборды, всего около сотни сайтов различной направленности, на которых было выявлено в общей сложности около 300 примеров употребления пейоративных топонимов (в данной статье отражены лишь те, что показались нам наиболее репрезентативными). Изначальная попытка выдержать равную пропорцию англо- и русскоязычных источников оказалась безуспешна. Авторам замечена тенденция, согласно которой в англоязычном сегменте интернета употребление ПТ в целом ограничено ресурсами политической направленности (преимущественно явно правой политической ориентации, например, <https://dailystormer.name>), немодерируемыми площадками (такими, как упомянутые анонимные имиджборды) и метаязыковой функцией (в виде примеров в статьях сетевых словарей) — в русскоязычном же интернет-пространстве охват гораздо шире: так, в наше поле зрения попали форумы автомобилистов и футбольных болельщиков, развлекательные порталы, рассчитанные на широкую аудиторию, вроде pikabu.ru и fishki.net.

Из этого можно было бы сделать небезыңтересные выводы сравнительно-социолингвистического характера, однако они выходят за рамки настоящего исследования, сосредоточенного на анализе культурно-языковых представлений, а не речевого поведения их субъектов.

Также стоит оговориться, что поиск производился без учета частотности тех или иных ПТ в речи: автором было сделано допущение, что наличие хотя бы нескольких примеров бытования той или иной лексемы свидетельствует о наличии и действии той или иной модели в языковом сознании — если не массовом, то как минимум конкретной языковой личности как носителя соответствующей картины мира; поэтому, скажем, редкий ПТ *Геймерика* считался имеющим равный вес с широко распространенным ПТ *Гейрона* — что один, что другой расценивались как равноправные результаты действия мифологической модели, так как содержат указание на нарушение традиционного табу.

Пейоративные топонимы с точки зрения словообразования

По происхождению ксенопейоративные топонимы можно разделить на производные от других пейоративных лексем — этнонимов, как, допустим, топоним *Хохляндия* очевидным образом имеет своим источником этноним *хохол*, и непроизводные (т.е. они в любом случае обладают какой-то этимологией, но уничижительный оттенок появился изначально в самом имени места — таков, к примеру, топоним *Рашка*²).

Уничижительные топонимы можно сгруппировать морфологически (по способу образования) и семантически (по мотивирующему признаку, лежащему в основе номинации). Для исследования концепта «чужого» гораздо продуктивнее второй

² Вопрос о рассмотрении этого топонима и сходных с ним по референту в данной работе может являться предметом дискуссии, однако решено было остановиться на том, что он и подобные ему активно употребляются, во-первых, русскоязычными жителями зарубежья, а во-вторых, «внутренними эмигрантами» — оппозиционно настроенными жителями России, для которых она или, по крайней мере, Российская Федерация как государство, также может считаться не вполне «своим» пространством.

подход, однако, как увидим далее, сам способ словообразования в этом плане тоже бывает весьма репрезентативен.

С точки зрения способа образования среди ксенопейоративных топонимов можно выделить следующие:

1) образованные путём суффиксации
а) от нейтрального топонима (англ. *Swedistan*, рус. *Лондонабад*)

б) от нейтрального этнонима (англ. *Jewland*, рус. *Немцестан*)

б) от пейоративного этнонима (англ. *Frogland*, рус. *Хохлостан*);

2) образованные путём словослияния (анг. *Shitzerland*, *Binland*, рус. *Евжона*, *Фашингтон*);

3) образованные путём намеренного искажения формы нейтрального топонима (анг. *Murika*, рус. *Азербиджян*, *Латвиджа*);

4) иными способами.

Впрочем, гораздо более существенным для настоящего исследования является разбиение пейоративных топонимов на семантические группы.

Как в английском, так и в русском языке фиксируется образование пейоративных топонимов путём присоединения к некоей основе некоего форманта. И в английском, и в русском языке среди этих формантов выделяются своей продуктивностью форманты *-stan/-стан* и *-land/-ленд*. Если в английском языке формант *-land* очевидным образом не несёт оттенка чуждости, поскольку там это всего лишь одно из стандартных средств образования названий стран от имён населяющих их народов («земля таких-то»), то в русском языке ситуация гораздо более нетривиальна. При образовании имени места посредством данного форманта топоним на-

чинает «звучать по-иностранному», своей формой сигнализируя о чуждости. Таким образом, на смену родным и знакомым названиям (*Украина*, *Белоруссия*) приходят непривычные псевдоанглицизмы *Укроленд* и *Бульболенд*, созвучные с именами далёких и экзотических стран и земель (*Ньюфаундленд*, *Мэриленд*, *Свазиленд* и так далее). Другим объяснением может служить иноязычное — чуждое — происхождение самого форманта, таким образом, как минимум в ряде случаев (скажем, *Укроленд*, возможно, также *Пшекленд*), указывающее на подконтрольный статус территории, «подчинение заокеанскому хозяину».

Что касается форманта *-стан/-stan*, то он тоже широко используется в обоих языках в качестве элемента, придающего названию страны пейоративный (от иронического до откровенно оскорбительного, в зависимости от намерения говорящего) оттенок. Почти не вызывает сомнения, что в данном случае иноязычное происхождение форманта ощущается и намеренно обыгрывается что в одном языке, что в другом. Основой топониму при этом может служить как уже пейоративная лексема, так и нейтральное название указанной территории — в последнем случае негативную маркированность несёт в себе сам формант. В английском языке с его помощью от нейтральных топонимов образованы пейоративные *Germanistan*³, *Francistan*, *Swedistan*⁴, *Ameristan*⁵, *USAsta*⁶, *Europistan*/*Eurostan*⁷ и ряд других (отметим способность данного форманта примыкать в том числе и к аббревиатурам!). В русском видим параллельные образования (хотя в данном случае нельзя исключить и калькирование): *Шведостан*⁸,

³ Germanistan // Urban Dictionary. — 2018. — 30 may. — URL: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Germanistan>

⁴ Swedistan // Urban Dictionary. — 2017. — 25 jan. — URL: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Swedistan>

⁵ Ameristan // Urban Dictionary. — 2021. — 9 nov. — URL: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Ameristan>

⁶ #MakeDonaldDrumpfAgain // FreethoughtBlogs.com. — 2016. — 29 feb. — URL: <https://freethoughtblogs.com/pharyngula/2016/02/29/makedonaldtrumppagain/>

⁷ Europistan // Wiktionary. — 2023. — 25 may. — URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/Europistan>

⁸ Шведостан кипит. Арабы избили шведского подростка // РН /Нация. Свобода. Отечество/. ВКонтакте. — 2019. — 9 мая. — URL: https://vk.com/wall-15667008_260165

Германистан⁹, Укростан¹⁰, Молдовастан¹¹. Впрочем, большинство топонимов с данным формантом образуются всё же от корня, уже несущего пейоративную коннотацию (рус. *Пиндостан*, *Хохлостан* и многие другие, англ. *Frogstan/Froggystan* — Франция¹², *Krautstan* — Германия¹³ и др.).

Связано это, вероятнее всего, с широко укоренённым мнением о государствах Средней (и, шире, Центральной) Азии, таких как Афганистан, Казахстан, Кыргызстан, Пакистан и т.д., и вообще исламской культуры как о странах, находящихся на низком уровне развития. Другая мотивировка — желание придать звучанию страны обобщённый восточный оттенок как указание на то, что в настоящий момент большой процент её жителей составляют выходцы с Ближнего Востока — что не одобряется говорящим (например, *Swedistan* или *Германистан*). Наконец (по крайней мере, этот тезис выглядит верным для русского языка) в ряде случаев от какого-либо корня, содержащего отрицательную сему, просто-напросто удобнее (понятие «благозвучность» в нашем случае, кажется, не очень-то применимо) образовать топоним именно с этим суффиксом (поэтому, допустим, имеем, *Курвостан*, а не **Курвию* — для обозначения Польши, *Ватостан*, а не **Ватию* для России в украинском сегменте Сети).

Аналогичным образом в русском языке возникают названия городов: *Парижабад*, *Лондонабад* (а также *Москвабад*). В английском языке спорадически попадаются аналогичные примеры (*Londonabad*), но чаще используется добавление приставки *el/al*, заимствованной из арабского, где она используется в качестве определённого артикля: *El-Paris*, *Al-Berlin*.

В русском языке, помимо вышеозначенных, насчитывается некоторое количество образований на *-ландия/ляндия*, и *-ия*. Формант *-ляндия*, как кажется, в настоящее время постепенно утрачивает продуктивность, заменяясь на *-ленд* и особенно на *-стан*. Против этого, впрочем, говорит некоторое количество — хоть и весьма незначительное — образований вроде *Трамплиндия/Трамполяндия*, конкурирующих с *Трампостаном*, а также совсем эпизодически встречающееся *Порохляндия* — Украина (к этому времени уже успевшее стать историзмом), однако их количество всё же несопоставимо с образованиями на *-стан*. Что касается форманта *-ия*, то он, вероятнее всего, является наиболее ходовым для русского языка и собственным уничижительным оттенком не обладает, поэтому в функциональном отношении именно он, а вовсе не *-ленд*, должен быть сопоставлен с английским формантом *-land*.

Также отмечается уподобление другим топонимам: *Луганда* (от *Уганда*) — Луганская Народная Республика, *Домбабве* (от *Зимбабве*) — Донецкая Народная Республика. Нетрудно заметить, что они содержат отсылки на далёкие и неблагополучные африканские государства с импликациями о бедности и дикости населения.

Топонимы, основанные на этнических стереотипах

Как в английском, так и в русском языке можно обнаружить пейоративные топонимы, имеющие в основе какое-либо стереотипное суждение о населении номинируемой территории. В число свойств, находящихся отражение в отрицательно окрашенной топонимике, входят:

⁹ Светофорное правительство ФРГ нашло "Окончательное решение (Endlösung) немецкого вопроса" // Livejournal Александр Розов. — 2022. — 3 янв. — URL: <https://alex-rozoff.livejournal.com/516996.html>

¹⁰ Хохлосрач // Зеркало Луркоморье. — URL: <http://lurklurk.com/%D0%A5%D0%BE%D1%85%D0%BB%D0%BE%D1%81%D1%80%D0%B0%D1%87>

¹¹ Together forever // Liveinternet.ru. — URL: https://yandex.ru/turbo/liveinternet.ru/s/users/iwan_abramoff/post496148992/

¹² Froggystan // HLTV. — 2018. — 4 apr. — URL: <https://www.hltv.org/forums/threads/1745011/froggystan>

¹³ Romania thread // Gameruprising.to. — URL: <https://gameruprising.to/index.php?threads/romania-thread.2283/>

- внешний вид;
- пищевые привычки и предпочтения;
- сексуальные пристрастия.

Среди пейоративных топонимов, содержащих указание на стереотипный внешний облик населения (в широком смысле, то есть не только на цвет кожи, особенности фигуры и черты лица, но и, например, на манеру одеваться) можно отметить, скажем, англ. *Chinkland* 'земля щелей, т.е. узких глаз' — Китай, *Dotheadland* 'земля точкоголовых' — Индия, *Ragheadland* 'земля тряпкоголовых' — Ближний Восток (может иметься в виду как регион в целом, так и какая-нибудь из стран, принадлежащих этому региону), в русском же сюда входят *Хохляндия/Хохлостан* — Украина, *Узкоглазия*, *Косоглазия*, *Желтомордия* — Китай и вообще Юго-Восточная Азия, *Жирмерика* — США, *Черножопия/Черножопистан* — Кавказ и Средняя Азия.

Стереотипы о пище находят своё отражение в следующих англоязычных ПТ: *Krautland*, *Krautstan* 'земля/страна кислой капусты', *Sausageland* 'земля сосисок' — Германия¹⁴, *Frogland*, *Frogstan* 'земля/страна [где едят] лягушек' — Франция, *Dog eaterland* 'земля собакоедов' — Корея (чаще Южная — о Северной см. далее), *Spaghettiland* 'земля спагетти' — Италия, *Beanerland* 'земля фасольников' — Мексика. В русском языке данная группа не менее многочисленна: *Бульболенд*, *Бульбостан*¹⁵, *Бульбингем*, *Картофельная Империя* — Белоруссия, *Салоленд*, *Салостан*, *Салорейх* —

Украина, *Рисоедия* — Китай, причём некоторые из них семантически и структурно совпадают с упомянутым ранее английскими: *Макарония*, *Пиццаландия* — Италия, *Жабоедия* — Франция, *Собакоедия* — Корея.

Также некоторые ксенопейоративные топонимы образованы от имён, популярных, согласно стереотипам, у жителей данных территорий. В английском это, например, *Jockland* — Шотландия, *Teagueland* — Ирландия. В русском сюда можно отнести топонимы *Гогистан* — Грузия, *Фрицляндия* — Германия.

Наконец, нельзя не упомянуть пейоративные топонимы, содержащие стереотипы о сексуальном поведении, такие как англ. *Cuckistan* 'страна рогоносцев'¹⁶ — США, *Norgay (Norway + gay)* — Норвегия, *Camelfuckerland* 'земля верблюдоложцев', *Goatfuckerland* 'земля козоложцев', *Sheepfuckerland* 'земля овцеложцев' — как и в случае с *Ragheadland*, это может быть Ближний Восток в целом либо какая-нибудь из стран, принадлежащих этому региону — и рус. *Пидорашка*, *Гейрона*, *Геймерика* и даже окказионализм *Пидормерика*, а кроме того, некоторые топонимы, указывающие на Ближний Восток, Кавказ или Среднюю Азию, семантически и структурно совпадающие с англоязычными *Goatfuckerland* и *Camelfuckerland*, привести которые здесь, однако, не представляется возможным по причине их обценной формы). Нетрудно заметить, что упоминаются в пейоративных топонимах именно те половые пристрастия, которые (по меньшей

¹⁴ To all the British living and working in Europe: what have you decided as a future course of action in regards to Brexit? // Quora.com. — URL: <https://www.quora.com/To-all-the-British-living-and-working-in-Europe-what-have-you-decided-as-a-future-course-of-action-in-regards-to-Brexit-stay-or-leave-have-you-applied-for-a-new-Nationality-or-are-you-taking-the-risk-option>

¹⁵ Про советский Бульбостан, расширенная версия // Livejournal voblya_river. — 2016. — 23 янв. — URL: <https://voblya-river.livejournal.com/30123.html>

¹⁶ Cuckistan — 1. США, 2. Гипотетическая фантазийная страна, где полностью победила идеология толерантности и мультикультурализма, и которая якобы оккупировала США; вообще это полноценный интернет-мем, вокруг которого существует своя мифология. Согласно онлайн-словарю Urban Dictionary, A place that was once a home for reasonable dialogue and free-speech that has been transformed into a feminist, social justice hell-hole. Populated by pathetic, low-T suffering men who's slavish attempts to placate angry feminists and millennial snowflakes earns them only derision and disrespect 'место, которое когда-то служило пространством для взвешенного диалога и свободы слова и которое превратилось в феминистический СЖВ-гадюшник. Населено жалкими мужчинами, страдающими от недостатка тестостерона, чьи раболопные попытки угодить злобным феминисткам и миллениалам-снежинкам приносят лишь осмеяние и неуважение' (urbandictionary.com).

мере, традиционно) трактуются в обеих лингвокультурных общностях (англоязычной и русскоязычной соответственно) как табуированные и/или девиантные и особенно порицаются религией и моралью.

Почти все «стереотипные» топонимы, вероятно, можно соотнести с мифологической моделью дихотомии «свой — чужой», поскольку они содержат указания на неприемлемые и противоестественные для «своего» образцы поведения (или, по крайней мере, являющиеся неприемлемыми и противоестественными в рамках традиционной картины мира и шкалы ценностей). Указания на внешность являются исключением, так как они скорее ближе к этнологической модели, ибо указывают на физическую инаковость населения «чужих» земель.

Топонимы, основанные на дегуманизации

Топонимы, содержащие элемент дегуманизации, представлены в английском упомянутой ранее лексемой *Frogland*, что можно интерпретировать не только как 'земля, где едят лягушек', но и как 'земля, населённая лягушками'. В русском языке обращает на себя внимание *Свиностан*, *Свинорейх* — *Украина*. Иногда расчеловечивание сложно разглядеть с первого раза, как, например, в ПТ *Укрятия* — *Украина*. Корень укр- не содержит семы расчеловечивания, однако о нём сигнализирует суффикс *-ятн-* — в русском языке он применяется для создания лексем, означающих 'помещение, пространство для содержания животных': *голубятня, соколятня, крольчатня, крысятня, курятня* и т.д. *Укрятия*, таким образом, встраивается в данный семантический ряд и вызывает в воображении некий загон, в котором содержатся «укры».

Топонимы, имеющие в основе прецедентный феномен

В обоих языках довольно значительно количество пейоративных топонимов, имеющих в основе какой-либо прецедентный феномен. Наиболее часто это личное имя, кроме того, фиксируются пейоративные топонимы, образованные от прецедентных высказываний, событий и иных явлений (например, названий организаций), имевших место в прошлом или настоящем референтной территории. Данные прецедентные феномены объединяют связанные с ними отрицательные коннотации.

Подобные лексемы выявлены в обоих языках, чаще всего образуются от имён особенно одиозных с точки зрения говорящего политических лидеров, связанных с именуемой страной. Среди имён преобладают актуальные на момент соответствующего речевого акта (*Assadland* — *Сирия*, *Kimland* — *Северная Корея*, *Putinland* — *Россия*, *Лукашенкостан* — *Белоруссия*, *Мугабия* — *Зимбабве*, *Обамия* — *США*, *Чавесуэла* — *Венесуэла*), но встречаются и исторические личности — скажем, англ. *Hitlerstan* — *Германия*, рус. *Кимирсениа* (в тех контекстах, где речь идёт не о названии орхидеи) — *Северная Корея*. Иногда можно наблюдать, как с течением времени и сменой политического лидера страна закономерно получает и новое пейоративное наименование: в 2008 г. США называли *Бушляндией*¹⁷, в 2015 — *Обамией*, с 2016 г. фиксируются *Трамплиндия* или *Трампо-стан* (что, конечно же, надо отделять от тех случаев, где имеются в виду не США целиком, а лишь штаты, где большинство голосовало на выборах за Дональда Трампа), а с 2020 г. соответственно (в разных вариантах и, правда, пока лишь окказионально) — *Байдения*, *Бидония*, *Байденленд*,

¹⁷ Государственное регулирование в США. - Чем дальше от Сталина - тем ближе к Гитлеру // Livejournal Либеральный фашизм. — 2008. — 16 июл. — URL: <https://sceptic-rus.livejournal.com/385412.html>

Байденистан или *Бидонистан* (причём, надо сказать, под каким-либо из этих наименований иногда может выступать не США, а Украина — что косвенно подтверждает наличие упомянутой ранее семьи «подчинения заокеанскому хозяину»).

Сюда же попадают некоторые названия городов: рус. *Бандерштадт* — Львов (хотя данный топоним иногда иронически употребляется самими жителями города) — здесь любопытен также иноязычный формант *-штадт*, по своей стилистической функции явно схожий с вышеупомянутым *-ленд* и в данном случае намекающий на немецкое происхождение нацистской идеологии.

В английском языке небольшое количество пейоративных топонимов либо образуется, либо включает в себя намёк на организации и политические течения: *Zionistan* — Израиль, *Naziland* — Германия (аналогично случаю с *Hitlerstan*, под этим именем зачастую имеется в виду не гитлеровская Германия, а именно современная ФРГ), *Amerikkka* — США (где *-kkk* — отсылает к наименованию расистской организации Ку-Клукс-Клан, аббревиатура которого выглядит как КKK). В русском языке образование пейоративных топонимов от названий организаций почти не встречается, в виде исключения можно указать *Фашингтон* — Вашингтон. Их функциональным аналогом выступают образования с формантом *-рейх*, отсылающие к образу Третьего рейха: *Салорейх*, *Свинорейх*, *Рагульрейх* — Украина.

Напротив, довольно значительно в русском языке количество пейоративных топонимов, отсылающих к прецедентным высказываниям. Что характерно, референтом подобных ПТ выступает почти исключительно Украина: *Цеевропа* (от лозунга «Україна — це Європа», под которым проходил Майдан), *Понадусерия* (от популярного в среде украинских националистов лозунга «Україна понад усе», то есть «превыше всего» в сочетании со скатологиче-

ским компонентом), различные вариации на тему первой строки государственного гимна («Ще не вмерла України ні слава, ні воля...»): *Щеневмерла*, *Щенесдохла* — или, наоборот, *Ужесдохла*. В виде исключения, по образцу ПТ *Щеневмерла* строится окказиональное пейоративное обозначение Польши: статья о нерешённых вопросах украинско-польских отношений получает заголовок «*Щеневмерла*» против «*Щенесгинелой*»¹⁸.

Говоря о государственных символах, к которым очевидным образом относятся гимны, нельзя не упомянуть и об аллюзиях на флаг и герб, но ПТ такого рода было обнаружено только два: *Матрасия* — США¹⁹ (звёздно-полосатый флаг в Рунете уничижительно называют *матрасом*) и *Страна-404* (о котором будет сказано ниже), имеющий к гербу весьма опосредованное отношение.

Совершенно особый случай представляет собой *Мордор* — Россия: номинация, по выражению Е.М. Ивановой, «экспортированная» из украинского политического дискурса и активно используемая оппозиционными российскими медиа (противопоставляющими себя российскому государству, то есть видящими в нём «чужака») [Иванова, 2021]. Эта в чистом виде отсылка на культурно значимое литературное произведение («Властелина колец» Дж.Р.Р. Толкина) сама по себе формально является прецедентной, однако в круг её импликаций входит расчеловечивание: легендарный Мордор населяли орки и гоблины, здесь же нечеловеческая природа метафорически переносится на россиян.

Скатологические и матические топонимы

Как в английском, так и в русском языке фиксируются топонимы, в которых проявляется ассоциация чужой территории с чем-то грязным и отвратительным, от-

¹⁸ «ЩЕНЕВМЕРЛА» ПРОТИВ «ЩЕНЕСГИНЕЛОЙ». ЮРИЙ СЕЛИВАНОВ // Скарлетт на КОНТ. — 2018. — 10 фев. — URL: <https://cont.ws/@alina99/849406>

¹⁹ По улице Милошевича через площадь Каддафи... Чем ответить на американский демарш? // Военное обозрение. — 2018. — 15 янв. — URL: <https://topwar.ru/133619-po-ulice-miloshevicha-cherez-ploschad-kaddafi-chem-otvetit-na-amerikanskiy-demarsh.html>

носящимся, по выражению М.М. Бахтина, к сфере телесного низа. Причём характерно, что и там, и там они образуются преимущественно путём словослияния. В английском языке наблюдаются топонимы *Cuntada* (*cunt* + *Canada*) — Канада²⁰, *Shitlerland* (*shit* + *Switzerland*) — Швейцария²¹, *the Shitlands* — Шетландские острова (*the Shetlands*)²², *Binland* (*bin* 'мусорная корзина' + *Finland*) — Финляндия²³, в русском же это *Усраина*, *Урина*²⁴, вышеупомянутая *Понадусерия* — Украина²⁵, *Кув* — Киев²⁶, *Евжона* — Европа²⁷, *Сраиль* — Израиль²⁸, *Говномерика* — США²⁹, *Хермания* — Германия (в этом случае возможна дополнительная аллюзия на немецкое обращение *Herr* 'господин')³⁰. Такие топонимы, вероятно, относятся к проявлениям этнологической модели, в рамках которой «чужой» ощущается как некто, вызывающий отторжение на физическом уровне, и осуществляют перенос такого восприятия с самого чужака на его территорию.

В небольшом (меньшем, чем ожидалось) количестве наблюдаются ПТ, в которых чужая земля ассоциируется с чем-то опасным и жестоким, такие как англ. *Terrorussia*³¹, *People's Rethuglic of China* (от *thug* 'бандит, головорез')³² и рус. *Террораша* (вероятно, заимствование из английского)³³, *Уркаина*

(где, впрочем, не исключено графическое искажение без ссылки на уголовный жаргон)³⁴.

Топонимы, основанные на подражании языку

В русском языке фиксируется некоторое количество уничижительных топонимов, основанных на подражании звучанию языка соответствующей территории, либо акценту выходцев оттуда. Это такие топонимы, как *Азербиджян*, *Кауказ*, *Эуропа* (однако, здесь трудно провести грань между собственно подражанием акценту и нарочитым искажением). Сюда же следует отнести топонимы, основанные на характерных фразах жителей какой-либо страны, например, *Курвостан* — Польша (от стереотипно польского обценного восклицания «Kurwa!», не нуждающегося в переводе) и использование эндонима в качестве пейоративного топонима: *Кыив* (укр. *Kiїв*), *Тачикистон* (тадж. *Тоҷикистон*), *Озбекистон* (узб. *O'zbekiston/Ўзбекистон*), *Ромыния* (рум. *România*). Важно оговориться, что этот способ не всегда придаёт отрицательную коннотацию: для Грузии фиксируется использование эндонима — *Сакартвело*, но в качестве мелиоративно-

²⁰ Cuntada // Wiktionary. — 2022. — 24 фев. — URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/Cuntada>

²¹ Switzerland sucks // Just Landed. — 2008. — 30 jun. — URL: <https://www.justlanded.com/english/Switzerland/Forums/Culture/Switzerland-sucks>

²² Shitlands // Wiktionary. — 2018. — 28 nov. — URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/Shitlands>

²³ NAF UGLY // Hltv.org. — URL: hltv.org/forums/threads/2269930/naf-ugly, дата посещения — 07.11.22.

²⁴ Усраина // Neolurk. — 2023. — 15 июн. — URL: <http://neolurk.org/wiki/%D0%A3%D1%81%D1%80%D0%B0%D0%B8%D0%BD%D0%B0>

²⁵ Понадусерия убераллесная гневно потребовала от Лондона убрать «трезубец» из пособия по экстремизму // Fishki.net. — 2020. — 20 янв. — URL: <https://fishki.net/anti/3205523-ponaduserija-uberallesnaja-gnevno-potrebovala-ot-londona-ubraty-trezubec-iz-posobija-po-jekstremizmu.html>

²⁶ Кув//Неолурк, народный Луркмор. — 2023. — 18 фев. — URL: <http://neolurk.org/wiki/%D0%9A%D1%83%D0%B5%D0%B2>

²⁷ Казиев Е. Вот она, хваленая ЕвЖона! // NewsLand. — 2012. — 30 июл. — URL: <https://maxpark.com/user/1670712120/content/1434544>

²⁸ Израиль // зеркало лурк Lurkmore. — 2011. — 29 июн. — URL: <http://lurklurk.com/%D0%98%D0%B2%D1%80%D0%B8%D1%82>

²⁹ Чем гордишься ты? // Черный квадрат: ВКонтакте. — 2020. — 5 июн. — URL: https://vk.com/wall-172738438_2048589

³⁰ Удивительная страна Хермания. — 2004. — 8 фев. — URL: <https://guns.allzip.org/topic/52/259.html>

³¹ QRUSH project // ESR. — 2018. — 5 мар. — URL: <https://www.esreality.com/post/2909867/qrush-project/>

³² People's Republic of China // Bharat Rakshak. — 2009. — 22 Nov. — URL: <https://forums.bharat-rakshak.com/viewtopic.php?t=5304&start=3080>

³³ Бананов В. "Тепловая" карта Интернета // banana.by. — 2014. — 30 авг. — URL: <https://banana.by/index.php?newsid=236396>

³⁴ Уркаина // Wiktionary. — 2022. — 16 авг. — URL: <https://ru.wiktionary.org/wiki/%D0%A3%D1%80%D0%BA%D0%B0%D0%B8%D0%BD%D0%B0>

го, поэтического наименования (допустим, оно может встретиться в туристическом путеводителе: «*Сакартвело* — прекрасная страна! Не надо верить на слово, почувствуйте это. Скажите «Гамарджоба!» на таможне и улыбайтесь, пейте вкуснейшее вино и наслаждайтесь особой атмосферой Тбилиси, путешествуйте по горным районам и открывайте свою Грузию»³⁵ — тогда как с уничижительной окраской употребляется его английский эквивалент *Джорджия*: «К тому же, если на то пошло (простите за невольный каламбур про "на то"), в этот агрессивный блок входят и страны, которые вообще не имеют морских границ, так что *Джорджия* и *Шумеристан* — ещё очень даже ничего»³⁶. В отношении Украины аналогичным образом применяется англицизм *Юкрейн* — иногда с уточнением «штат»³⁷.

В своём роде уникален — и вместе с тем сходен с *Джорджией* пример *Латвиджа*, так как представляет собой нарочито эрративное прочтение написания данного топонима на языке оригинала — собственно, латыш. *Latvija* [latvija] — по правилам английского языка, то есть здесь также имеем подражание акценту, только не латышскому, а английскому (и опять-таки вспоминаем о семе «хозяев из-за океана»).

Некоторым образом к данной группе примыкают также рассмотренные ранее топонимы, основанные на прецедентных высказываниях, поскольку высказывание является языковым фактом, а стало быть, подобные единицы с неизбежностью содержат в себе компонент лингвистического переноса.

Топонимы, содержащие эксплицитную отсылку к «чужому пространству»

Вопреки ожиданиям, среди ксенопейоративных топонимов, которые, казалось бы, должны нести в себе идею «чужого» пространства, обнаружилось удивительно мало таких, которые содержали бы прямое указание на географические характеристики самого этого пространства (и относились, таким образом, к гетеротопической модели). В английском языке это *Sandland* 'земля песка'³⁸ и образованное не напрямую, но от соответствующего этнопейоратива *Sandniggerland* 'земля песчаных ниггеров', т.е. арабов — Ближний Восток, а также *Israhell* (*Israel + hell* 'ад') — Израиль³⁹, если ад понимать как крайнюю степень проявления пространственной чуждости, место, абсолютно враждебное человеку. Среди русскоязычных топонимов таких не выявлено вовсе, за исключением ойконима *Болотоград* — Санкт-Петербург, однако он, как не относящийся к полю заграницы, выпадает за рамки настоящего исследования.

В русском языке представлены уподобления близлежащих земель более дальним краям. Помимо группы названий на *-ленд*, к этой категории, возможно, стоит отнести такие топонимы, как *Луганда* (от *Уганда*⁴⁰) — Луганская Народная Республика и *Домбабве* (от *Зимбабве*) — Донецкая Народная Республика. Нетрудно, впрочем, заметить, что они содержат отсылки на неблагоприятные африканские государства с импликацией бедности, беззакония и дикости населе-

³⁵ Деграчева П. Как влюбиться в Грузию // Poruski.me. — 2018. — 25 июн. — URL: <https://poruski.me/2018/06/25/02-kak-vlubitsya-gruziu/>

³⁶ Заметка для КП от 25 марта // LiveJournal M. Ю. Соколова. — 2019. — 25 мар. — URL: <https://m-yu-sokolov.livejournal.com/4246533.html>

³⁷ Патриоты РОССИИ, №1362806652 // Фотострана. — 2017. — 11 апр. — URL: <https://fotostrana.ru/public/post/237496/1362806652/>

³⁸ Sandland // Wiktionary. — 2023. — 12 jun. — URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/Sandland>

³⁹ Israhell // Urban Dictionary. — 2010. — 5 apr. — URL: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Israhell>

⁴⁰ Непосредственно «луганда» — название одного из языков Уганды, однако есть некоторое сомнение, что большинство употребляющих ПТ Луганда в речи когда-либо о нём слышало.

ния, так что вопрос об их первоначальной гетеротопической природе не вполне ясен.

Топонимы, содержащие идею обобщённой неправильности «чужого» пространства

Некоторые ПТ основаны на намеренном искажении графической и фонетической формы нейтрального варианта. В русском языке это *Кетай*, *Омерика* (с вариантом *Омерека*)⁴¹, *Хранция*⁴² (*Второй Хранцией* при этом иронически называют Украину⁴³).

Иногда толчком для образования пейоративной топонимии может послужить реальное прецедентное событие, но в итоге получившееся наименование вписывается и в иную схему (таково происхождение топонима *Роусся*, ведущего происхождение от случайно допущенной опечатки, но «удачно» попавшего в уже существующую модель, основанную на искажении графического и фонетического облика исходного наименования).

Здесь также используется прямое заимствование пейоративных топонимов из одного языка в другой (англ. *Murika* 'Америка в смысле США' и употребляющееся параллельно с ним рус. *Мурика* — то же, которое очевидным образом не могло быть образовано на русской почве, так как переход *e* в *y* с точки зрения русского языка не мотивирован ничем ни фонетически, ни семантически, тогда как в американском варианте английского языка *-er-* и *-ur-* в данной позиции произносятся одинаково — [э]).

Пример *Страна-404* — Украина, являющий собой общеизвестную для интернет-пользователей отсылку на так называемую ошибку 404 — «Страница не найдена» интересен тем, что, помимо аллюзии на государственный символ, так называемый тризуб, отдалённо напоминающий циф-

ры 404 с зеркально развёрнутой первой четвёркой, содержит как бы обобщённое указание о фундаментальной неправильности, ошибочности «чужой» территории, чем замечательно иллюстрирует мифологическую модель дихотомии (ведь как раз Украина, особенно постмайданная, служит в российском интернет-пространстве своего рода юнговским образом Тени — аналогичным образом в украинском интернет-пространстве в этой роли выступает Россия). Ещё дальше заходит такой ПТ, как *Территория-404*, отказывающий референту (Украине) в самом статусе страны.

Плодотворным видится развитие мысли об иконической манифестации таким образом идеи неправильности и ущербности. Говоря простым языком, когда у нас есть только нейтральный топоним и ничего другого, то простейшим способом образовать от него экспрессивный синоним является его нарочито исковерканное написание — сама ненормативная форма передаёт в данном случае мысль о ненормальности содержания.

Топонимы с недифференцированной оценочностью

Наконец, некоторые топонимы русского языка — такие как *Бриташка*, *Гермашка*, *СШАшка* — содержат недифференцированную пейоративную маркированность, выражённую уничижительным суффиксом. Эти единицы явно образованы по аналогии с ПТ *Рашка* (и, по-видимому, в определённом смысле в виде ответа на него), но также и по образцу активной модели образования пейоративных антропонимов (*америкашка*, *итальяшка*, *охраняшка*), в том числе и не ксенологических (к примеру, *старикашка*). В англоязычной пейоративной топонимике подобную суффиксальную модель выявить не удалось,

⁴¹ Омерека - поистине страна чудес // LiveJournal Новости всемирного Абсурдистана. — 2014. — 25 янв. — URL: <https://ru-crazy-news.livejournal.com/92766.html>

⁴² Про принцип трёх «Ф» // Пикабу. — 2021. — URL: https://pikabu.ru/story/pro_printsip_tryokh_f_7697313

⁴³ Вторая хранция таки догнала Германию...год 2119 // Форум всея Великия и Малыя и Белыя России. — 2019. — 7 фев. — URL: <https://for-ua.info/viewtopic.php?f=2&t=83796>

аналогичные русским уничижительно маркированные суффиксы *-y/-ie* и *-o* ведут себя иначе: первый из них в сочетании с топонимами придаёт им положительную эмотивную нагрузку (по данным лексикологов, такие прозвища, как *Tassie* — Тасмания, *Lanky* — Ланкашир, *Phillie/y* — Филадельфия и др. употребляются в основном самими местными жителями и выражают их тёплое отношение к родному краю [Бодулева, 2013]), второй же вовсе не сочетается с именами мест.

Выводы

Согласно проведённым подсчётам, этнологическая модель проявляется примерно в 23% английской пейоративной топонимики и 25% русской. Действие мифологической модели можно обнаружить в 38% английских и 52% русских ПТ, если же присовокупить сюда случаи, где она проявляется в словообразовательных пейоративных формантах, то доля мифологической модели возрастёт в каждом из языков примерно до 70%. Гетеротопическая модель представлена лишь в 4% англоязычных топонимов, в русском же языке не выявлена вообще. Отдельную группу составляют топонимы, образованные от прецедентных феноменов, отношение к которым преимущественно отрицательно — от имён правителей, названий движений, организаций или исторических событий, с которыми так или иначе связано прошлое или настоящее данной территории, а также — правда, только в русском языке — от наиболее значимых государственных символов (обычно гимна, в редких случаях — флага и герба) — таких около 14% в английском и примерно 20% в русском, при этом с какой-либо моделью их соотнести сложно (пассеистическая здесь не подходит, так как феномены по большей части относятся к настоящему и недавнему прошлому). Намеренное искажение формы присуще в основном русскому языку — в английском выявлен лишь один пример такого рода.

Плодотворным видится развитие мысли об иконической манифестации через неверное написание идеи фундаментальной неправильности и ущербности «чужого», его противоестественности, то есть такие ксенопейоративные топонимы тоже можно считать проявлениями мифологической модели. Наконец, и среди ксенопейоративных топонимов нашлись такие, которые затруднительно отнести к какой-либо модели из-за недифференцированности их пейоративной окраски: в английском эта группа составляет также примерно 14%, в русском — около 18%.

Таким образом, в подавляющем большинстве пейоративных топонимов соответствующее место ассоциируется либо с чем-то грязным и физически отвратительным (в чём мы видим признак действия этнологической модели), либо с чем-то, воспринимающимся как противное человеческому естеству (так может проявляться мифологическая модель), либо с чем-то жестоким и опасным (впрочем, эта модель встречается почему-то крайне редко). Если слить всё в единую картину, то иной топос предстаёт как уродливое, неприятное место, где живут люди (а иногда и не совсем люди), наделённые странными, аномальными пищевыми привычками и противоестественными сексуальными предпочтениями, где пространство само по себе искажено и ущербно. Опасного в нём мало, скорее оно выглядит отталкивающим и достойным осмеяния.

Впрочем, стоит оговориться, что специфика именно такого результата может напрямую вытекать из специфики выборки: пейоративные топонимы в силу своей природы по преимуществу употребляются в контексте уничижительного ксенофобного дискурса, если же обратиться к иным контекстам, картина, по всей вероятности, уравнивается за счёт нейтрального и откровенно ксенофильного дискурса и в целом будет выглядеть скорее неоднозначной и противоречивой — однако это выходит за рамки настоящего исследования.

Список условных сокращений:

Англ. — английский язык, гот. — готский язык, др.-англ. — древнеанглийский язык, др.-в.-нем. — древневерхненемецкий язык, др.-сев. — древнесеверный (древнескандинавский) язык, лат. — латинский язык, латыш. — латышский язык, ПТ — пейоративный топоним, рум. — румынский язык, рус. — русский язык, Свердл. — Свердловская область, тадж. — таджикский язык, узб. — узбекский язык, укр. — украинский язык, фр. — французский язык.

Список литературы:

- Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. — Москва: Наука, 1965. — 250 с.
- Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное. — Москва: FreeFly, 2006. — 398 с.
- Лотман Ю.М. Понятие границы // Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи, исследования, заметки. — Санкт-Петербург: Искусство-СПб, 1996. — С. 257–267.
- Брунова Е.Г. Представления о своей земле в английском языке и культуре // Вестник Челябинского государственного университета. — 2007. — № 15. — С. 33–42.
- Даркевич В.П. Нечеловеческие лики чудовищных племён // Культурология. — 2016. — №2. — С. 148–152.
- Феокистова Е.И. К вопросу о пейоративах // Вопросы ономастики. — 1979. — № 13. — С. 79–86.
- Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания (попытка ксенологии) // Россия в диалоге культур. — Москва: Наука, 2010. — С. 90–102.
- Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. — Москва: ЗАО "Совершенство"; Киев: Порт-Рояль, 1997. — 382 с.
- Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. — Санкт-Петербург: Русский мир. 2006. — 636 с.
- Лысенко В.Г. Познание чужого как способ самопознания: Запад, Индия, Россия (попытка ксенологии) // Вопросы философии. — 2009. — № 11. — С. 61–77.
- Потебня А.А. Слово и миф. — Москва: Правда, 1989. — 622 с.
- Иванова Е.М. Риторический модус дискурсивных практик современного русского национализма // Вестник Череповецкого государственного университета. — 2021. — № 4. — С. 30–41. <https://doi.org/10.23859/1994-0637-2021-4-103-3>
- Бодулева А.Р. Функционально-прагматические особенности суффиксированных сокращений с исходом на -ie/y (на материале английского языка) // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. — 2013. — № 1. — С. 170–174.
- Suler J. The Online Disinhibition Effect // CyberPsychology & Behavior. — 2004. — Vol. 7, № 3. — P. 321–326. <https://doi.org/10.1089/1094931041291295>

References:

- Boduleva, A. R. (2013) 'Functional and pragmatic features of suffixed shortenings ending in -ie/y (based on the english language material)', *Vestnik Krasnoârskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. V.P. Astaf'eva*, (1), pp. 170–174. (In Russian).
- Brunova, E. G. (2007) 'Predstavlenija o svoej zemle v anglijskom jazyke i kuljture [The views on their own land in the English language and culture]', *Vestnik Čelâbinskogo gosudarstvennogo universiteta*, (15), pp. 33–42. (In Russian).
- Darkevich, V. P. (2016) 'Nechelovecheskie liki chudovischnyh plemjon [The inhuman faces of monstrous tribes]', *Kul'turologiâ*, (2), pp. 148–152. (In Russian).

Feoktistova, E. I. (1979) 'K voprosu o pejorativah [On the issue of pejoratives]', *Voprosy onomastiki*, (13), pp. 79–86. (In Russian).

Ivanov, V. V and Toporov, V. N. (1965) *Slavjanskije jazykovye modelirujuschie semioticheskie sistemy [Slavic language modeling semiotic systems]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Ivanova, E. M. (2021) 'Rhetorical mode of discursive practices of modern Russian nationalism', *Cherepovets State University Bulletin*, 4(103), pp. 30–41. (In Russian). <https://doi.org/10.23859/1994-0637-2021-4-103-3>

Jung, C. G. (1997) *Dusha i mif: shest' arhetipov [Soul and Myth: the six Archetypes]*. Moscow: ZAO Sovershenstvo Publ.; Kiev: Port-Royal Publ. (In Russian).

Levi-Strauss, C. (1964) *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*. Paris: Éditions Plon. (Russ. ed.: (2006) *Mifologiki: syroe i prigotovlennoe*. Moscow: FreeFly Publ.).

Lotman, Y. M. (1996) 'Ponjatie granicy [The concept of boundary]', in *Semiosfera. Kul'tura i vzryv. Vnutri mysljaschih mirov. Stat'ji, issledovanija, zametki. [Semiosphere. Culture and explosion. Inside the thinking worlds. Articles, studies, notes]*. Saint Petersburg: Iskusstvo-SPb Publ., pp. 257–267. (In Russian).

Lysenko, V. G. (2009) 'Knowledge of Another's as the Way of Self-Knowledge', *Voprosy Filosofii*, (11), pp. 61–77. (In Russian).

Lysenko, V. G. (2010) 'Poznanie chuzhogo kak sposob samopoznaniya (popytka ksenologii) [Knowing the alien as a way of self-knowledge (an attempt of xenology)]', in *Rossija v dialoge kul'tur [Russia in the Dialogue of Cultures]*. Moscow: Nauka Publ., pp. 90–102. (In Russian).

Potebnja, A. A. (1989) *Slovo i mif [Word and myth]*. Moscow: Pravda Publ. (In Russian).

Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books. (Russ. ed.: (2006) *Orientalizm. Zapadnye kontseptsii Vostoka*. Saint Petersburg: Russkij mir Publ.).

Suler, J. (2004) 'The Online Disinhibition Effect', *CyberPsychology & Behavior*, 7(3), pp. 321–326. <https://doi.org/10.1089/1094931041291295>

Информация об авторе

Евгений Владимирович Романин — независимый исследователь. 199034, Санкт-Петербург, ул. Шевченко, 25. (Россия).

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Evghenii Romanin — Independent researcher, 25, Shevchenko st., Saint Petersburg, Russia, 199034 (Russia).

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

Статья поступила в редакцию 10.07.2023; одобрена после рецензирования 19.08.2023; принята к публикации 04.09.2023.

The article was submitted 10.07.2023; approved after reviewing 19.08.2023; accepted for publication 04.09.2023.



Исследовательская статья

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-124-136>

ЖАНРОВО-ТЕМАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ ВОЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КИНЕМАТОГРАФЕ НАЧАЛА XXI В.

Игорь Евгеньевич Мищенко

Челябинский государственный институт культуры, Челябинск, Россия

mievvg@bk.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7483-3759>

Аннотация. Статья посвящена анализу специфики обращения к тематике военной культуры таких наиболее влиятельных видов искусства XXI в., как литература и кинематограф. Военная культура определяется при этом как совокупность социокультурных ценностей, общественных практик и художественных произведений, связанных с реализацией функции защиты родной страны и существованием человека в особых условиях военного конфликта. Цель исследования — проследить динамику раскрытия проблем военной культуры в произведениях российской военной литературы и военного кинематографа в XXI в. Для достижения этой цели были реализованы следующие задачи: 1. Уточнено определение военной культуры; 2. Обосновано выделение художественной военной культуры как части более широкого определения; 3. Выделены характерные черты современной военной литературы, показаны проблемы, связанные с её жанрово-тематическим своеобразием и ролью в культуре; 4. Определены ведущие тенденции развития современного военного кинематографа в России; 5. Выявлено общее и различное в подходах к изображению военной культуры средствами литературы и кино. Новизна исследования заключается в подходе к рассмотрению военной культуры как широкого и многогранного явления, не ограниченного внутриармейской средой и включающего художественную военную культуру. В результате обосновано заключение о сравнительно более существенном проникновении в военный кинематограф не только жанрово-тематических приёмов, но ценностей и смыслов массовой культуры. Военная литература, как показывает данное исследование, на сегодняшний день менее подвержена их влиянию, что позволяет говорить не столько о консерватизме этого вида искусства, сколько о его большей устойчивости по отношению к тенденциям «опрощения». Возможно, это происходит за счёт большей опоры на оригинальное авторское видение — в противовес заданным стандартам кинопроизводства.

Ключевые слова: военная культура, военная художественная культура, военная литература, военный кинематограф, ценности, патриотизм

© Мищенко И.Е., 2023

Для цитирования: Мищенко И.Е. Жанрово-тематические особенности изображения военной культуры в российской литературе и кинематографе начала XXI в. // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 3. — С. 124–136. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-124-136>

Research article

GENRE AND THEMATIC FEATURES OF DISPLAYING MILITARY CULTURE IN RUSSIAN LITERATURE AND CINEMA OF THE EARLY 21ST CENTURY

Igor E. Mishchenko

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Chelyabinsk, Russia
mievvg@bk.ru <https://orcid.org/0000-0001-7483-3759>

Abstract. The article is devoted to the analysis of the specifics of turning to the subject of military culture of the most influential types of art of the 21st century, namely literature and cinema. Military culture herein is defined as a set of socio-cultural values, social practices and works of art related to the implementation of the function of protecting the motherland and the existence of a person in the specific conditions of a military conflict. The purpose of the study is to trace the dynamics of the disclosure of the problems of military culture in the works of Russian military literature and military cinema in the 21st century. To achieve this goal, the following tasks were achieved: 1) to clarify the definition of military culture; 2) to substantiate the identification of artistic military culture as part of a broader definition; 3) to highlight the characteristic features of modern military literature and to show the problems associated with its genre-thematic originality and role in culture; 4) to determine the leading trends in the development of modern military cinema in Russia; 5) to identify common and different approaches to depicting military culture by means of literature and cinema. The novelty of the study lies in the approach to the consideration of military culture as a broad and multifaceted phenomenon, not limited to the intra-army environment and including artistic military culture. As a result, it is concluded and substantiated that there is a relatively more significant penetration into military cinema not only of genre and thematic techniques, but also of the values and meanings of mass culture. Military literature, as this study shows, is less influenced by them today, which allows us to speak not so much about the conservatism of this art form, but rather its greater resistance to the simplification trends. Perhaps, this is due to greater reliance on the original author's vision — as opposed to the set standards of filmmaking.

Keywords: military culture, military art culture, military literature, military cinema, values, patriotism

For citation: Mishchenko, I. E. (2023) 'Genre and Thematic Features of Displaying Military Culture in Russian Literature and Cinema of the Early 21st Century', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 7(3), pp. 124–136. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-124-136>

Введение

Проблема структурирования представлений о *целом* пространства культуры на сегодняшний день является актуальной как в культурологической науке, так и в смежных общественных и гуманитарных дисциплинах. Одной из выделяемых исследователями структурных единиц этого пространства является военная культура, границы и конкретное содержание которой остаются недостаточно исследованными; более того, в науке продолжают дискуссии о самой сути понятия *военная культура*. Раскрытие указанной проблематики осложнено тем, что данное понятие долгое время использовалось либо в узких значениях: например, как особый этап развития в общей культурно-исторической линии Древнего Мира [Фейблман, 1997], либо как краткое обозначение совокупности знаний о методах и правилах ведения военных действий и норм поведения конкретной социальной группы [Митько, 2004].

Тем не менее, в более ранних исследованиях было обосновано, что столь крупный социальный институт, каковым является армия, не может в силу своей *институциональной природы* [Мищенко, 2020] не производить (и не транслировать) определённые культурные ценности. Таким образом, армейская тематика стала рассматриваться в более широком культурном контексте.

По нашему мнению, культурологические проблемы, связанные с армейской темой, актуализируются не ранее второй половины XX в., когда в науке складывается устойчивый интерес к историческим, культурным и социологическим исследованиям внутриармейской среды. При этом в фокусе внимания исследователей оказался, например, вопрос о нормализации отношений армейского института и гражданского общества¹. В российском научном дискурсе сегодня обсуждаются такие культурологические темы, как трансформация военной культуры на современном этапе,

структурные элементы военной культуры, связанные с ней противоречия и т.д. [Иванов, Савина, Шерстюк, 2022; Иванов, 2023а; 2023б].

В широком культурологическом контексте научный интерес к военной культуре отчасти можно считать следствием перехода от негативного восприятия военной службы в 1990-ые гг. к позитивному её восприятию (что произошло примерно с середины 2000-ых гг.): в этот период наблюдается постепенная **демаргинализация** военной проблематики, а также повышается частотность употребления понятия «*военная культура*». Именно в это время исследования *армейской профессиональной и неформальной культуры* обосновывают мысль о том, что военная культура как особая структура общего пространства культуры не ограничена внутриармейской средой [Мищенко, 2021].

Военная культура vs художественная военная культура

Данная статья опирается на тезис, согласно которому к военной культуре в широком смысле относится вся совокупность социальных и культурных ценностей, культурных произведений и общественных практик, которые связаны с реализацией функции защиты родной страны и существованием человека в особых условиях военного конфликта и иных пограничных ситуаций: «Севастопольские рассказы» и роман-эпопея «Война и мир» Л.Н. Толстого, или кинофильмы С.Ф. Бондарчука «Война и мир», «Судьба человека», «Они сражались за Родину» — такая же легитимная часть военной культуры, как марш «Прощание славянки», Строевой устав Вооружённых Сил Российской Федерации или отмечаемые обществом Дни воинской славы России.

На семиотическом уровне военная культура может быть представлена как совокупность символических текстов-высказываний о природе армии, военной служ-

¹ Наиболее интересно с этой точки зрения объёмное исследование американского историка Дж. Эббота [Abbot, 2018]; (см.подробнее: [Фадеева, 2020]).

бы и военных конфликтов. Разумеется, эта совокупность не обладает внутренней монолитностью и непротиворечивостью и включает в себя спектр самых разных позиций. На макроуровне она, как минимум, двусоставна. Изнутри армейского института исходит та часть военной культуры, которая включает профессиональные нормы и ценности армии, традиции военной службы, а также неформальную культуру военнослужащих (армейскую песню, пост-фольклор в формате «историй из армейской жизни» и пр.). От общества в целом исходит иная часть военной культуры — наследуемые традиции военной службы, устойчивые паттерны восприятия армии обществом, а также широкий пласт художественных произведений, связанных с армией, военной службой и вооружёнными конфликтами, их предотвращением и разрешением. Таким образом, военная культура актуализируется не только в пространстве официальной и неформальной жизни военнослужащих; её воспроизводство связано с механизмами сохранения исторической памяти, с художественной культурой — искусством, современными культурными индустриями (кино, видеоиграми и проч.). Такая (согласимся, предельно широкая) исследовательская оптика в понимании военной культуры позволяет наблюдать социокультурные процессы, связанные с армейской средой как частью общей социокультурной действительности. Что, в свою очередь, позволяет более качественно их анализировать и прогнозировать тренды будущего.

Понятно, что подобная широта взгляда в рамках конкретной научной публикации должна быть сфокусирована на более частном предмете. В связи с чем в данной статье проведено сравнительное исследование специфики демонстрации культурных смыслов, создаваемых и транслируемых в художественной военной культуре на примере военной литературы и военного кинематографа. С авторской точки зрения именно они формируют «традиционный» аспект военной культуры — в противовес тому, в формировании которого принимают участие «новые медиа»: компьютерные и видеоигры, социальные сети и проч.

Несмотря на то, что в науке до конца XX в. понятие «военная культура» не имело широкого распространения, в разных видах искусства различные варианты её воплощения не являлись чем-то табуированным. Военная культура находила отражение в различных видах искусства: так, для произведений, посвящённых темам войны и военной жизни, в живописи выделяется *батальный жанр*. В музыковедении существует понятие «*военная музыка*»; в кинематографе — «*военное кино*». Не обошли батальные сцены оперное искусство, хореографию, скульптуру, искусство плаката и даже керамику. Современные жанры, сопрягающие искусство с досугом (например, игровая культура), также не отгорожены от военной тематики. В частности, игровая культура оперирует понятием *wargame*. Однако данное понятие, по нашему мнению, существенно заужено и не охватывает всей полноты военной тематики, присутствующей в игровом контенте, поскольку подразумевает лишь военно-стратегические и тактические игры, исключая игровой опыт игр в таких жанрах как, например, *action* (где военная или как минимум боевая компонента является ярко выраженной).

Становление и развитие военной литературы в России

Произведения о войне, жизни и быте армии создавали многие великие русские писатели и поэты «классического периода» русской культуры: А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, А.А. Бестужев-Марлинский, А.И. Одоевский, П.А. Катенин, А.С. Грибоедов, Л.Н. Толстой. Культура России XX в. также не обошла вниманием эту тему ни в литературе, ни в кинематографе, ни в других видах искусства. К тому, что можно определить в качестве военной культуры, обращались столь разные писатели, как М.А. Булгаков и М.А. Шолохов, театральные и кинорежиссёры.

Правда, в российском литературоведении термин *военная проза* «зарезервирован» исключительно за произведениями о Великой Отечественной войне, а зонтичный термин «литература о войне» не даёт

предметного понимания, во-первых, о чём именно идёт речь; а во-вторых, ограничивает возможный спектр значений лишь произведениями *о войне*. В то же время существуют произведения, связанные с тематикой функционирования армии в мирных условиях, прохождения гражданами срочной военной службы по призыву и проч. (примером может служить, такое контркультурное произведение, как книга В. Чекунова «Кирза»²). Исследования на эту тему в российской и зарубежной науке концентрируются вокруг произведений, описывающих непосредственно военные конфликты [Аристов, 2010; Макеев, 2014; Fussel, 2000; Sherman, 1999]. В рамках данного исследования предлагается культурологическая интерпретация более широкого поля *военной литературы*, включающей произведения о жизни и быте армии в целом, а не только о военных действиях и людях на войне.

Возникновение военной литературы как специфического жанра отечественной художественной литературы, вероятно, относится к XIX в. Наиболее ранними образцами являются роман М. Загоскина «Рославлев, или Русские в 1812 г.»³, «Севастопольские рассказы»⁴, роман-эпопея «Война и мир»⁵ и повесть «Два гусара»⁶ Л.Н. Толстого. Отечественная война 1812 г. остаётся одной из главных тем русской военной прозы на протяжении всего XIX в. (второй темой, как известно, была Кавказская война). Здесь стоит отметить роман Г. Данилевского «Сожжённая Москва»⁷, живописание которого выходит далеко за рамки описания войны и военного быта, а также роман Даниила Мордовцева «Двенадцатый год»⁸.

Развитие военной литературы продолжается на протяжении всего XX в., вначале — в тесном соприкосновении с развитием мировой литературы. Затем, после революции 1917 г., военная литература делится на два культурных потока — эмигрантский и советский. Через «лейтенантскую прозу» о Великой Отечественной войне [Аристов, 2010; Маркова, 2015] мы приходим к *современной* русской военной литературе, начинающейся, по оценкам исследователей, в 1980-ых гг. [Ключинская, 2010].

Определённого рода перелом в развитии российской военной литературы происходит в начале 2000-ых гг., когда Захар Прилепин публикует роман «Патологии»⁹, посвящённый событиям уже не советской Афганской, а Чеченской войны, участником которой он являлся, а Александр Владимирович Карасёв публикует свои «Чеченские рассказы»¹⁰.

Таким образом, к середине 2000-ых гг. современная российская военная проза сформировалась в плане появления пула авторов и приобрела ряд характерных черт, речь о которых пойдёт ниже.

Прежде всего, происходит смена художественной оптики: с масштабных исторических событий и описания стратегов и руководителей центр внимания перенесён на непосредственных участников военных событий [Ключинская, 2010]; отмечается смещение авторской рефлексии в сторону психологического конфликта [Рылова, 2016]; усиливается автобиографизм и внедрение в художественное повествование «элементов личного впечатления» [Выговская, 2008; Данилова, 2005; Ключинская, 2010].

² Чекунов В.В. Кирза. — Москва: Популярная лит., 2018. — 248 с.

³ Загоскин М. Рославлев, или Русские в 1812 г. — Москва: Комсомольская правда, Директ-Медиа, 2015. — 432 с.

⁴ Толстой Л.Н. Севастопольские рассказы // После бала. — Москва: АСТ, 2018. — 416 с.

⁵ Толстой Л.Н. Война и мир. тт. 1-2. — Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022а. — 736 с.; Толстой Л.Н. Война и мир. тт. 3-4. — Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2022б. — 736 с.

⁶ Толстой Л.Н. Два гусара // После бала. — Москва: АСТ, 2018. — 416 с.

⁷ Данилевский Г. Сожжённая Москва. — Москва: АСТ, Астрель, 2011. — 320 с.

⁸ Мордовцев Д. Двенадцатый год. — Москва: Вече, 2012. — 544 с.

⁹ Прилепин З. Патологии. — Москва: Андреевский флаг, 2005. — 320 с.

¹⁰ Карасев А. Рассказы // Дружба народов. — 2004. — № 4. — С. 53–75; Карасев А. Чеченские рассказы // Дружба народов. — 2005. — № 4. — С. 54–66.

По существу, в современной военной прозе речь идёт не о масштабном историческом военнописании, как у Л. Толстого¹¹ или К. Симонова¹², а о «прошлом, памяти и воспоминании» [Бутенко, 2015]. Отметим, однако, что вопрос об исключительности этой характеристики для современной русской военной прозы весьма дискуссионен. Во-первых, в её пространстве вполне присутствуют романы журналиста А. Проханова или писателя и сценариста В. Маканина¹³, которые ни к автобиографичности, ни к документалистике не имеют отношения, во-вторых, есть пусть и «документальная», но не автобиографическая проза С. Алексиевича¹⁴ и другие «пограничные» формы повествования. С другой стороны, автобиографичной по своей сути была уже и «лейтенантская проза» 1950-ых–1980-ых гг. и даже «Севастопольские рассказы» Л.Н. Толстого [Дзыга, 2010], написанные в XIX в.

Об усилении акцента на историчность мышления и поднимаемых проблем упоминает, например, Т.А. Ложкова, — правда, применительно к военной прозе XIX, а не XX вв. [Ложкова, 2012]. Вместе с тем для современной военной прозы, при всём её внимании к историчности, характерна попытка сохранения документализма и объективности, что проявляется в избегании оценок и отстранённости описаний [Садовникова, 2013]. Ей присущи документализм и публицистичность [Ключинская, 2010]; а участие в военных действиях по исполнению интернационального долга, обороне или сохранению единства страны осмысливается как методичная работа, важная и значимая для страны [Рылова, 2016]. При этом сохраняется реалистичность, наблюдается стремление к использованию художественных практик и приёмов натурализма [Аристов, 2010; Ключинская, 2010].

Нельзя не выделить аспектную демифологизацию образа войны и солдата [Аристов, 2011] — при частном отсутствии конвенциональности и государственной конформности в изображении героев и ситуаций в сравнении с военной прозой предшествующих периодов [Аристов, 2011; Кукулин, 2005]; и яркую травматичность транслируемого опыта, которую отмечают едва ли не все исследователи в творчестве писателей-баталистов от О. Ермакова до З. Прилепина. По меткому выражению Л.Ф. Хабибуллиной [Хабибуллина, 2015] — это не вполне художественные произведения, а *trauma studies*. Вряд ли случайно дебютный роман Прилепина носит название «Патологии».

Вместе с тем, в 2000-ых гг. появляется и такой специфический литературный феномен, как «военное фэнтези». С нашей точки зрения этот жанр, далёкий от того, что обычно понимается под «фантастикой», охватывает прежде всего произведения писателей, не имеющих опыта военной службы и участия в боевых действиях — при этом они берутся описывать реальные военные конфликты (в качестве примеров назовём романы В. Маканина «Асан», И. Бояшова «Танкист или “Белый тигр”»¹⁵ и А. Тургенева «Спать и верить»¹⁶). Подобного рода произведения «встают на поток» во втором и начавшемся третьем десятилетии XXI в. Их основными темами является фантастическое перемещение современного военного или гражданского специалиста в иной исторический период и попытка «отыграть» развитие событий по более успешному пути. Литературное качество, военная, историческая и техническая достоверность таких произведений сомнительны; хотя можно найти и несколько относительно удачных примеров художественных работ, выполненных

¹¹ Толстой, 2022a; 2022b.

¹² Симонов К. Живые и мертвые. Роман-эпопея. — Москва: Азбука-Аттикус, 2020. — 1424 с.

¹³ Маканин В. Асан. — Москва: Эксмо, 2010. — 480 с.

¹⁴ Алексиевич С. Цинковые мальчики. — Москва: Время, 2013. — 320 с.

¹⁵ Бояшов И. «Танкист или “Белый тигр”». — Санкт-Петербург; Москва: Лимбус Пресс, 2008. — 221 с.

¹⁶ Тургенев А. Спать и верить: блокадный роман. — Москва: Эксмо, 2007. — 265 с.

в жанре «альтернативно-исторического художественного моделирования» («попаданчество», хотя здесь также следует отделять собственно художественное моделирование от панегирика «российскому десантнику в эпоху Ливонской войны»). Примерами относительно удачных военно-фантастических произведений, судя по их рейтингу на Fantlab, читаемости на Mybook и отзывам на Литрес можно считать: А. Мазин «Варяг»¹⁷, В. Конюшевский «Попытка возврата»¹⁸, А. Конторович «Чёрные бушлаты»¹⁹, Р. Злотник «Элита элит»²⁰ и другие.

Необходимо уточнить, что обычно под «военным фэнтези» литературные критики и некоторые авторы, работающие в рамках классической военной прозы, подразумевают не собственно фэнтези-романы, в которых поднимается тема войны, и многие из которых тяготеют к фикшн-прозе. Обычно речь всё-таки идёт о формально-исторических произведениях, которые в силу незнания авторами реалий и нюансов военной службы, а также исторических деталей описываемого периода, превращаются в фантазию. Фактически современное академическое литературоведение ещё не выработало устойчивых исследовательских подходов к феномену «военного фэнтези» и конкретное понимание его жанровых рамок далеко от ясности: относить к этому только псевдоисторические произведения авторов, не имеющих военного опыта или же добавить сюда и «попаданческую литературу»?

В любом случае, сам феномен «военного фэнтези» демонстрирует, что военная культура в общественном сознании прошла определённую трансформацию от нон-фикшн, художественной документалистики и автобиографических произведений до тех жанров и поджанров, которые можно отнести непосредственно к области массовой культуры.

Особенности российского военного кинематографа в начале XXI в.

Вопросы репрезентации армии, армейского быта и жизни, а также военной службы в период конфликтов, широко исследовались советским и российским киноискусством. Научная рецепция военной культуры в кинематографе также обширна — глубокие исследования, посвящённые длительным периодам развития российского военного кинематографа, провели В.О. Чистякова [Чистякова, 2012], О.С. Нагорная и Т.В. Раева [Нагорная, Раева, 2012]. Кинообразам Великой Отечественной войны специально посвящены статьи А.М. Воронова [Воронов, 2010], В.А. Дронова [Дронов, 2013], А.В. Лямзина [Лямзин, 2019], В.А. Хохлова [Хохлов, 2010]. Однако российский военный кинематограф последних двух десятилетий всё ещё остаётся слабо изученной темой.

Анализ кинопроизведений, созданных в России в XXI в. и относящихся к жанру «военного кино», позволяет выделить ряд особенностей, характеризующих динамику его развития. В период с 2010 по 2019 гг. Россия выпустила 11 фильмов (из выборки не исключены фильмы совместного российско-белорусского производства по обстоятельствам общности исторической судьбы, значительного единства культурного пространства, наличия общих государственных институтов – Союза России и Беларуси):

1. «Ночь длиною в жизнь»²¹ (Россия; 2010; режиссер Н. Хомерики).
2. «Тихая застава»²² (Россия; 2011; режиссер С. Маховиков; «Краем мы попали на разлом, раем нам покажется потом»).
3. «Утомленные солнцем 2. Цитадель»²³ (Россия; 2011; режиссер Н. Михалков; «Ни шагу назад!»).

¹⁷ Мазин А.В. Варяг. — Москва: Издательство «Э», 2017 — 448 с.

¹⁸ Конюшевский В.Н. Попытка возврата. — Москва: Издательство АСТ; Издательский дом «Ленинград», 2017 — 416 с.

¹⁹ Конторович А.С. Черная смерть: Черные бушлаты. Черная пехота. Черная смерть. — Москва: Издательство АСТ; Издательский дом «Ленинград», 2021 — 896 с.

²⁰ Злотников Р.В. Элита элит. — Москва: Эксмо, 2021 — 608 с.

²¹ Ночь длиною в жизнь. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/571269/>

²² Тихая застава. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/501867/>

²³ Утомленные солнцем 2. Цитадель. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/481101/>

4. «Белый тигр»²⁴ (Россия; 2012; режиссер К. Шахназаров; «Великая танковая битва!»).

5. «Искупление»²⁵ (Россия; 2012; режиссер А. Прошкин).

6. «Август. Восьмого»²⁶ (Россия; 2012; режиссер Д. Файзиев).

7. «Катарсис»²⁷ (Россия; 2013; режиссер А. Кондратенко; «В этом мире мы его пациенты»).

8. «Госпиталь»²⁸ (Россия; 2011; режиссер А. Щербович-Вечер).

9. «Сталинград»²⁹ (Россия; 2013; режиссер Ф. Бондарчук; «Эпическая битва, повернувшая ход Второй мировой войны»).

10. «Брестская крепость»³⁰ (Россия, Беларусь; 2010; режиссер А. Котт; «Умираю, но не сдаюсь»).

11. «Связь времен»³¹ (Россия; 2010; режиссер А. Колмогоров).

Основной темой кинематографических произведений о войне являются не столько современные конфликты, сколько Вторая мировая война, конкретно — события на восточно-европейском фронте противостояния странам Оси (Великая Отечественная война). Из двух десятков фильмов, только «Тихая застава», «Катарсис», «Август. Восьмого» демонстрируют истории военных конфликтов на границах уже современной России.

Образ военного, представленного в фильме, — это герой, защищающий Отечество и своих близких. Слоганы фильмов также говорят об этом: «Умираю, но не сдаюсь», «Ни шагу назад!». Единственное исключение, показывающее войну более многомерной, представляет собой фильм «Госпиталь» — биографическая история выпускницы московского медицинского института Инны Кузнецовой, попавшей в 1946 г. по распределению комиссии в го-

спиталь для немецких военнопленных, расположенный в г. Скопин Рязанской области. Её профессиональной задачей стало лечить и спасать жизни врагов. Фильм исследует не столько саму войну, сколько понятия «милосердие» и «врачебный долг».

Однако в противовес доминирующему автобиографизму военной литературы XXI в. художественная оптика кинофильмов направлена не только на исследование судьбы человека на войне, но и на изображение героического подвига по защите Родины. В целом произведения кинематографа выделяются наличием репортажно-художественных приёмов изображения персонажей, что также отличает их от стилистики военной литературы этого периода. Можно отметить также изменение визуального инструментария: от сухого, «околодокументального» советского стиля фильма нового тысячелетия переходит к «голливудскому» стилю, наполненному энергичными действиями и спецэффектами. При этом бросается в глаза специфика самой «экшн»-кинематографичности: если советские кинематограф и литература уделяли большое внимание конкретным аспектам сохранения жизней людей, спасению культурно-исторического наследия и т.д., современный кинематограф чаще всего демонстрирует военнослужащих в ходе ведения ими боевых действий. Выделяется также конвенциональность и государственная конформность в изображении героев и ситуаций.

Параллельно в современном российском военном кинематографе происходит отчётливая мифологизация образа войны и солдата, что отвечает государственной культурной политике и направлено в том числе на выполнение задачи по патристическому воспитанию молодёжи, состав-

²⁴ Белый тигр. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/573602/>

²⁵ Искупление. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/653730/>

²⁶ Август. Восьмого. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/565158/>

²⁷ Катарсис. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/843666/>

²⁸ Госпиталь. — URL: <https://ruskino.ru/mov/13206>

²⁹ Сталинград. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/468196/>

³⁰ Брестская крепость. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/436263/>

³¹ Связь времен. — URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/487572/>

ляющей существенную часть аудитории подобных фильмов. Безусловно, нельзя не отметить важность и потенциальную эффективность зрелищного игрового кино для воспитания патриотизма, ценностей служения и защиты Родины. Вместе с тем, более личное и искреннее кино с нашей точки зрения вполне могло бы быть как минимум не менее эффективным инструментом воспитания подрастающего поколения. Этому подходу созвучны слова, которые в своём недавнем видеообращении по случаю открытия Академии творческих индустрий сказал Президент России: «Мы с огромным уважением относимся к наследию мировой культуры. В нашей стране просто невозможно представить попытки его “отменить”. Но, глядя на то, что происходит в мире, мы всё отчётливее понимаем: нам не нужны ориентиры или стандарты, грубо навязанные извне, которые подавляют любую самобытность и оригинальность развития. Для нас сейчас, по сути, время самоопределения, борьбы за право быть самими собой. Это в полной мере относится и к культуре. Творческой мысли, творческому поиску, безусловно, необходима свобода. (...) Но также необходимо бережное, уважительное отношение к своим корням, истокам, стремление уже в современных формах и жанрах переосмыслить и сохранить неповторимое звучание, которым всегда отличалась российская культура, её особый ценностный посыл, говорящий о силе милосердия, взаимоуважения, о важнейших духовных, нравственных основах»³².

Выводы

Итак, жанрово-тематические особенности изображения военной культуры в российской литературе и кинематографе XXI в. связаны, во-первых, с некоторым изменением художественной оптики (от изображения масштабных событий акцент смещается на более персонализирован-

ные художественные призмы); во-вторых, с двусторонним «вживлением» художественного повествования в процессы формирования исторической памяти (как мифологизация, так и частная демифологизация военных сюжетов, трансляция ценностного пласта культурного наследия и т.д.); в-третьих, с диффузией в тематику произведений «классической» военной культуры приёмов и лекал массовой культуры (появление в отечественной художественной военной культуре «облегчённых» жанров — «военное фэнтези» в литературе и «голливудский экшн» в кинематографе).

В результате проведённого анализа обнаруживается и главное отличие культурных интенций военной литературы и кинематографа: литература в большей степени опирается на личный опыт авторов, тогда как современный кинематограф в подобном опыте черпает вдохновение значительно реже. Это заметно сказывается на степени его достоверности, усиливает тенденцию к «упрощению» в угоду зрелищности. Массовая культура, включаясь в тиражирование сюжетов военной культуры, делает свой «продукт» не просто «лёгким» для потребления, но именно сознательно «облегчённым». Что очевидно снижает её художественные достоинства и заведомо занижает глубину влияния тех смыслов, к которым она призывает устремиться. Транслируя культурные ценности защиты Отечества, «классическая» русская военная проза, сохраняющая преемственность своих черт и технико-стилистических особенностей от «Севастопольских рассказов» Л. Толстого до «Чеченских рассказов» А. Карасёва, может выступить самобытным и устойчивым культурным ориентиром как для собственно литературного, так и кинематографического аспектов развития военной культуры, оставаясь образцом творчески оригинального прочтения тех идей, которые раскрывают смысл и значение такой ценности, как защита Отечества.

³² Путин В.В. Видеообращение по случаю открытия Академии творческих индустрий в арт-кластере «Таврида» // Президент России. — 2023. — 27 мая. — URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/71216>

Данный подход может быть апробирован на материале других видов искусства и художественных практик. Также дальнейшие исследования в данной области предполагают уточнение теоретико-

методологических трудностей, с которыми сталкивается расширительная трактовка военной культуры с точки зрения возможностей современной аксиологии и культурной антропологии.

Список литературы:

- Аристов Д.В. «Окопная правда» вчера и сегодня // Филологический класс. — 2010. — № 23. — С. 30–35.
- Аристов Д.В. О природе реализма в современной русской прозе о войне (2000-е годы) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. — 2011. — № 2. — С. 169–175.
- Бутенко А.В. Время и пространство как элементы чеченского текста (на примере повести А. Бабченко «Алхан-Юрт») // Вестник Новгородского государственного университета. — 2015. — № 7. — С. 65–68.
- Воронов А.М. Проблема правдоподобия и правды в советских и российских художественных фильмах, посвящённых Великой Отечественной войне // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. — 2010. — Т. 2, № 2. — С. 222–231.
- Выговская Н.С. Система отношений «Автор-читатель» в прозе о Чеченской войне 1990–2000 гг. и ее воздействие на структуру повествования в художественных и нехудожественных «Военных» текстах // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. — 2008. — № 2. — С. 103–108.
- Данилова Н.Ю. Срочники, пиджаки, профессионалы: мужественности участников постсоветских войн // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2005. — Т. 8, № 2. — С. 110–126.
- Дзыга Я.О. «Война в настоящем ее выражении» (трагедия войны в «Севастопольских рассказах» Л. Н. Толстого и «Суровых днях» И. С. Шмелева) // Вестник Военного университета. — 2010. — № 3. — С. 112–118.
- Дронов В.А. Историческая и атрибутивная достоверность изображения врага в современных фильмах о Великой Отечественной войне // Власть. — 2013. — № 4. — С. 182–186.
- Иванов В.Н., Савина А.В., Шерстюк Т.В. Трансформация военной культуры в социокультурном пространстве современной России // Современные исследования социальных проблем. — 2022. — Т. 14, № 4-2. — С. 35–39.
- Иванов В.Н. Противоречия развития российской военной культуры на современном этапе: философский анализ // Философия и образование в условиях социокультурного перехода. — Липецк: Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2023b. — С. 22–26.
- Иванов В.Н. Структурные элементы военной культуры с позиции философско-антропологического подхода // Традиции и инновации в пространстве современной культуры. — Липецк: Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, 2023a. — С. 45–51.
- Ключинская О.В. Проблемно-тематические аспекты современной военной прозы // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2010. — № 4. — С. 115–120.
- Кукулин И.В. Регулирование боли (Предварительные заметки о трансформации травматического опыта Великой Отечественной / Второй мировой войны в русской литературе 1940–1970-х годов) // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. — 2005. — № 2-3. — С. 324–336.
- Ложкова Т.А. Образ русского офицера в военной прозе Ф. Н. Глинки // Филологический класс. — 2012. — № 1. — С. 11–17.
- Лямзин А.В. Базовые образы Великой Отечественной войны в советском и постсоветском кинематографе как элементы национальной российской идентичности // История и современное мировоззрение. — 2019. — № 1. — С. 73–80.
- Макеев В.М. «Война» как концепт русской литературы // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. — 2014. — №2. — С. 196–200.

Маркова Т.Н. Русская военная проза 1990–2000-х годов // Филологический класс. — 2015. — № 1. — С. 12–17.

Митько О.А. Люди и оружие (воинская культура русских первопроходцев и коренного населения Сибири в эпоху позднего средневековья) // Военное дело народов Сибири и Центральной Азии. — Новосибирск: Изд-во НГУ, 2004. — С. 165–206.

Мищенко И.Е. Военная культура: понятие и подходы к определению содержания // Вестник культуры и искусств. — 2021. — № 1. — С. 86–95.

Мищенко И.Е. К вопросу о содержании понятия социокультурный институт // Проблемы и тенденции развития социокультурного пространства России: история и современность. — Брянск: Брянский государственный инженерно-технологический университет, 2020. — С. 77–81.

Нагорная О.С., Раева Т.В. Образы Первой мировой войны на экранах межвоенной России и Германии: мемориальная политика и коллективная память // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. — 2012. — № 32. — С. 45–48.

Рылова К.Ю. Человек на войне в романе З. Прилепина «Патологии» // Вестник Бурятского государственного университета. — 2016. — № 5. — С. 182–190. <https://doi.org/10.18101/1994-0866-2016-5-182-190>

Садовникова Т.В. Поэтика Афганских рассказов О. Ермакова // Филологический класс. — 2013. — № 2. — С. 102–105.

Фадеева Т.М. Подъём и упадок империи Габсбургов // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 5: История. — 2020. — № 1. — С. 119–131.

Фейблман Дж. Типы культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. — Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. — С. 203–224.

Хабибуллина Л.Ф. Вторая мировая война в современной литературе // Филология и культура. — 2015. — № 2. — С. 264–269.

Хохлов В.А. Великая Отечественная война в современном российском кино: продолжение в фэнтези-будущем // Новый исторический вестник. — 2010. — № 1. — С. 67–74.

Чистякова В.О. Отечественное военное кино 1911–2011 годов: медиатизация памяти // Культурологический журнал. — 2012. — № 3. — С. 3. — URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/144.html&j_id=11

Abbot J.S.C. History of the Habsburg empire. Rise and decline of the great dynasty. — New York: Madison & Adams press, 2018. — 840 p.

Fussel P. The Great War and Modern Memory. — Oxford: Oxford University Press, 2000. — 368 p.

Sherman D. The Construction of Memory in Interwar France. — Chicago: The University of Chicago Press, 1999. — 414 p.

References:

Abbot, J. S. C. (2018) *History of the Habsburg empire. Rise and decline of the great dynasty*. New York: Madison & Adams press.

Aristov, D. V. (2010) "'Trench truth" — yesterday and today', *Philological class*, (23), p. 30–35. (In Russian).

Aristov, D. V. (2011) 'On nature of realism in modern Russian military fiction of 2000-s', *Perm university herald. Russian and foreign philology*, (2), pp. 169–175. (In Russian).

Butenko, A. V. (2015) 'Time and space as elements of chechen text (based on "Alkhan-yurt" novel by A. Babchenko', *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*, (7), pp. 65–68. (In Russian).

Chistyakova, V. O. (2012) 'Russian war cinema of 1911–2011: mediatisation of memory', *Journal of cultural research*, (3), p. 3. (In Russian). Available at: http://cr-journal.ru/rus/journals/144.html&j_id=11

Danilova, N. (2005) 'Conscripts, "Jackets" and professionals: masculinities of post-soviet war veterans', *The Journal of sociology and social anthropology*, 8(2), pp. 110–126. (In Russian).

Dronov, V. A. (2013) 'Istoricheskaya i atributivnaya dostovernost' izobrazheniya vruga v sovremennykh fil'makh o Velikoy Otechestvennoy voyne [Historical and Attributive Reliability of the Image of the Enemy in Modern Films about the Great Patriotic War]', *Vlast*, (4), pp. 182–186. (In Russian).

Dziga, Y. O. (2010) "The war in her real expression" (the tragedy of the war in "Sebastopol stories" of L. N. Tolstoy and "Rough days" of I. S. Shmelev', *Vestnik Voennoy universiteta*, (3), pp. 112–118. (In Russian).

Fadeeva, T. M. (2020) 'Pod'yom i upadok imperii Gabsburgov [The Rise and Fall of the Habsburg Empire]', *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 5, Istoriya*, (1), pp. 119–131. (In Russian).

Feibleman, J. (1968) *The Theory of Human Culture*. New York: Humanities Press. (Russ. ed.: (1997) 'Tipy kul'tury', in *Antologiya issledovaniy kul'tury. T. 1. Interpretatsiya kul'tury*. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., pp. 203–224.).

Fussell, P. (2000) *The Great War and Modern Memory*. Oxford: Oxford University Press.

Ivanov, V. N. (2023) 'Protivorechiya razvitiya rossijskoj voennoj kul'tury na sovremennom etape: filosofskij analiz' [Contradictions in the Development of Russian Military Culture at the Present Stage: Philosophical Analysis]', in *Filosofiya i obrazovanie v usloviyah sociokul'turnogo perekhoda [Philosophy and education in the conditions of sociocultural transition]*. Lipetsk: Lipetskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet imeni P.P. Semenova-Tyan-Shanskogo Publ., pp. 22–26. (In Russian).

Ivanov, V. N., Savina, A. V. and Sherstyuk, T. V (2022) 'Transformation of military culture in the socio-cultural space of modern Russia', *Modern research of social problems*, 14(4–2), pp. 35–39. (In Russian).

Ivanov, V. V. (2023) 'Strukturnye elementy voennoj kul'tury s pozicii filosofsko-antropologicheskogo podhoda' [Structural Elements of Military Culture from the Position of the Philosophical-Anthropological Approach]', in *Tradicii i innovacii v prostranstve sovremennoj kul'tury [Traditions and innovations in the space of modern culture]*. Lipetsk: Lipetskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet imeni P. P. Semenova-Tyan-Shanskogo Publ., pp. 45–51. (In Russian).

Khabibullina, L. F. (2015) 'The second world war in the contemporary literature', *Philology and culture*, (2), pp. 264–269. (In Russian).

Khokhlov, V. A. (2010) 'Velikaya Otechestvennaya vojna v sovremennom rossijskom kino: prodolzheniye v fentezi-budushchem [The Great Patriotic War in modern Russian cinema: continuation in the fantasy future]', *Novyj istoricheskij vestnik*, (1), pp. 67–74. (In Russian).

Klyuchinskaya, O. V. (2010) 'The problematic and thematic elements of the modern military prose of Russia', *Humanitarian researches on the Eastern Siberia and the Far East*, (4), pp. 115–120. (In Russian).

Kukulin, I. V. (2005) 'Regulirovaniye boli (Predvaritel'nyye zametki o transformatsii travmaticheskogo opyta Velikoy Otechestvennoy / Vtoroy mirovoy vojny v russkoy literature 1940–1970-kh [Pain regulation (Preliminary notes on the transformation of the traumatic experience of the traumatic experience of the Great Patriotic / World War II in Russian literature of the 1940s–1970s', *Neprikosnovennyj zapas. Debaty o politike i kul'ture*, (2–3), pp. 324–336. (In Russian).

Lozhkova, T. A. (2012) 'The image of a russian officer in F.N. Glinka's prose', *Philological class*, (1), pp. 11–17. (In Russian).

Lyamzin, A. V. (2019) 'Basic images of soviet and post-soviet cinematography about the Great patriotic war as elements of the national russian identity', *History and modern perspectives*, (1), pp. 73–80. (In Russian).

Makeev, V. M. (2014) '"War" as of the Russian Literatura Concept', *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, (2), pp. 196–200. (In Russian).

Markova, T. N. (2015) 'Russian military prose 1990–2000th', *Philological class*, (1), pp. 12–17. (In Russian).

Mishchenko, I. E. (2020) 'To the question of the contents of the concept of sociocultural institute', in *Problemy i tendencii razvitiya sociokul'turnogo prostranstva Rossii: istoriya i sovremennost' [Problems and Trends in the Development of the Socio-Cultural Space of Russia: Past and Present]*. Bryansk: Bryanskiy gosudarstvennyy inzhenerno-tekhnologicheskij universitet Publ., pp. 77–81. (In Russian).

Mishchenko, I. E. (2021) 'Military culture: concept and approaches to the content definition', *Culture and arts herald*, (1), pp. 86–95. (In Russian).

Mitko, O. A. (2004) 'Lyudi i oruzhie (voinskaya kul'tura russkikh pervopromyshlennikov i korennogo naseleniya Sibiri v epokhu pozdnego srednevekov'ya)' [People and weapons (military culture of Russian pioneers and the indigenous population of Siberia in the late Middle Ages)], in *Voennoye delo narodov Sibiri i Central'noj Azii [Military affairs of the peoples of Siberia and Central Asia]*. Novosibirsk: NGU Publ., pp. 165–206. (In Russian).

Nagornaya, O. S. and Raeva, T. V (2012) 'Screened images of world war I of interwar Russia and Germany: memorial policy and collective memory', *Vestnik Užno-Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya, Sotsial'no-gumanitarnye nauki*, (32), pp. 45–48. (In Russian).

Rylova, K. Y. (2016) 'Human in War in Zakhar Prilepin's novel "Pathologies"', *Vestnik of the Buryat State University*, (5), pp. 182–190. (In Russian). <https://doi.org/10.18101/1994-0866-2016-5-182-190>

Sadovnikova, T. V. (2013) 'Poetic manner of O. Ermakov's "Afghan stories"', *Philological class*, (2), pp. 102–105. (In Russian).

Sherman, D. J. (1999) *The Construction of Memory in Interwar France*. Chicago: University of Chicago Press.

Voronov, A. M. (2010) 'The problem of the likelihood and truth in soviet and russian films about the Great patriotic War', *Pushkin Leningrad State University journal*, 2(2), pp. 222–231. (In Russian).

Vygovskaya, N. S. (2008) 'The author-reader system of relations in prose works about the 1990-2000 chechen war and its impact on the narrative structure in belles-lettres and non-belles-lettres military texts', *Moscow State University Bulletin. Series 9, Philology*, (2), pp. 103–108. (In Russian).

Информация об авторе

Игорь Евгеньевич Мищенко — кандидат педагогических наук, докторант Челябинского государственного института культуры, 454091, Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36-а. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Igor E. Mishchenko — PhD in Pedagogy, doctoral student of the Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, 36-a, st. Ordzhonikidze, Chelyabinsk, Russia, 454091 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 23.06.2023; одобрена после рецензирования 08.08.2023; принята к публикации 30.08.2023.

The article was submitted 23.06.2023; approved after reviewing 08.08.2023; accepted for publication 30.08.2023.



Книжная рецензия

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-137-141>

ЭПОХИ, СЮЖЕТЫ, СТИЛИ...

Наталья Сергеевна Константинова

Институт Латинской Америки РАН, Москва, Россия

natkonst@hotmail.com



Проблемы ибероамериканского искусства. Сборник статей. Выпуск 6 / Отв. ред. И.А. Кряжева. — Москва: Государственный институт искусствознания, 2022 — 178 с.

Театр, музыка, изобразительное искусство, социальная философия, литература Золотого века... Всё это сразу оказывается перед глазами, и оглавление очередного сборника Института искусствознания из серии «Проблемы ибероамериканского искусства» невольно оборачивается предчувствием увлекательного путешествия по разным эпохам и сюжетам испанской культуры. Можно начинать читать с того, что вам особенно интересно. В конце концов, сборник необязательно читать по порядку.

Тем не менее, выпуск открывается публикацией Видаса Силюнаса «Тайна, любовь и судьба в комедиях Золотого века». Автор рассматривает временной период с последней трети XVI-го столетия до нача-

ла XVIII-го, прослеживая смену трех художественных стилей — Ренессанса, Маньеризма и Барокко — на примере творчества трёх классиков испанской драматургии (Лопе де Вега, Тирсо де Молина и Педро Кальдерона). Некоторые из разобранных Силюнасом произведений знакомы российской аудитории (в худшем случае — по названиям, в лучшем — по спектаклям, ставившимися в разные времена разными отечественными театрами). Некоторые, но далеко не все. Учитывая это обстоятельство, автор вкратце излагает сюжетные перипетии. Однако первостепенное внимание акцентируется на том, что лейтмотивом всюду служит тема любви — одного из самых загадочных феноменов человеческого бытия. И не случайно у каждого

из названных драматургов этот феномен предстает в разных ипостасях: «Лопе де Вега, — пишет Силюнас, — открывает тайны любви и то, как она хороша, Тирсо де Молина — талант борьбы за неё, а Кальдерон — душевные свойства, которые ей под стать».

В статье поднимается целый ряд вечных проблем существования, в числе которых «добро и зло», «реальность и воображение» и, наконец, вечно актуальный мотив «художник и власть».

В числе важных достоинств — вписанность в контекст мирового литературного процесса, в современность, в «сквозное действие» всемирной истории. Так, маньеризм Тирсо де Молины по мнению Силюнаса, является далёким предшественником эстетизма Оскара Уайльда, творчества импрессионистов и приёма «театра в театре» как высшей степени театральности. Что же касается темы любви, то в её разработке чувствуется личное эмоциональное отношение автора, проще говоря, его любовь к исследуемой эпохе и её театру.

Вторая по порядку статья, помещённая в сборнике, принадлежит Ирине Кряжевой и называется «Придворный музыкант и его покровители в Испании (XV–XVI вв.)». Заголовок говорит сам за себя. Конкретизируя эту обширную тему, автор обращается к феномену капеллы в его разных моделях — испанской и фламандской. Таким образом задача ставится отнюдь не простая, учитывая малое число дошедших до нас источников. Их выявление и последующее скрупулёзное изучение — одно из безусловных достоинств текста, при чтении которого вновь возникают ассоциации с современностью, причём часто не в её (современности) пользу. Я имею в виду и художественную ценность произведений, и плодотворное взаимодействие, а не соперничество инородных культур, мудрость правящих монархов, проявленную в сфере, которая в наше время именуется «культурной политикой». Это любопытно.

В том, что касается стиля изложения, полагаю, для более полноценного восприятия текста требуются терминологические пояснения, поскольку читательская

аудитория не ограничится исключительно музыковедами-профессионалами. В качестве примера «тёмной» лексики даже для вполне интеллигентного читателя можно привести жанры духовной музыки: мотеты, респонсории, магнификаты, ламентации и другие.

Статья Марии Моисеевой «Ударные инструменты в музыкальной культуре испанского Ренессанса» выходит за рамки, поставленные в заголовке. Обращаясь к бесценным историческим документам, автор воссоздаёт широчайшую палитру музыкальных инструментов эпохи с их описанием и классификацией. Особое внимание уделяется плодотворному взаимодействию европейского и арабского мира. Арабский инструментарий и восточная орнаментика определили облик испанской музыки на много веков вперёд. Вокально-инструментальный фольклор, немыслимый без ударных, сохраняя узнаваемые черты арабов и сефардов, которые становились героями песен, распевавшихся представителями всех этносов, живших на полуострове, участвовал в этногенезе испанской нации. Так реализовывался на практике девиз Испании «plus ultra» — «за пределы».

Обогащают статью и постоянные экскурсы в «смежные» сферы искусства — живопись, театр, танец. Как и в предыдущих текстах сборника, перед читателем предстаёт удачная реконструкция одного из фрагментов эпохи, помогая воссоздать картину в целом. Сквозным мотивом прослеживается тема культурно-исторической памяти как основы, необходимой для сохранения духовного наследия нации, в том числе, бытующего в устной традиции. Важно и то, что исследователь акцентирует внимание на расширении ареала распространения ударных инструментов за счёт открытия Нового Света, коренное население которого, в силу своей природной музыкальности, органично восприняло связанные с этими инструментами европейские традиции. И, конечно же, невероятно обогащают повествование двенадцать роскошных иллюстраций, позволяющих глубже проникнуть в атмосферу блистательной эпохи испанской культуры.

Что касается статьи Дениса Федосова, «Ретабло как центр художественной композиции испанского храма (XVI–XVII вв.)», то её очевидный плюс, сразу же бросающийся в глаза, состоит в кратком пояснении используемых дефиниций, что позволит читателю-непрофессионалу не отвлекаться на их уточнения. Сама избранная тема — доскональное рассмотрение обязательного элемента католических церквей — ретабло, значима, на мой взгляд, для приверженцев не только этой, но и других христианских конфессий, в частности, православия, в котором аналогом *suí generis* является иконостас. Как и в предыдущих текстах сборника, автор сознательно выходит за обозначенные рамки исследования, создавая объёмное полотно церковной жизни католической Испании. И вновь речь идёт о взаимодействии разных видов искусства (живописи, скульптуры, витражного и ювелирного мастерства) в процессе создания культурных артефактов, в данном случае ретабло, являющих собой, за редким исключением, великолепные образцы высокого искусства.

Ценность статьи и в компаративном подходе, в частности, в сравнительном анализе испанской и фламандской живописи. Важно и то, что авторские размышления проиллюстрированы соответствующими визуальными примерами. Нельзя не отметить и обширную эрудицию исследователя.

Анастасия Арефьева — автор двух статей, обращённых к искусству Мельпомены. Думаю, что уже само название каждой из них — «Испанская классическая драматургия на сцене Малого театра во второй половине XIX века» и «Парадокс о любви. Мария Бабанова в спектакле Собака на сене» — априори способно расширить читательскую аудиторию, поскольку в обеих помимо Испании присутствует Россия. Читатель, а если хотите, виртуальный зритель окунается в атмосферу культурной жизни Российского государства второй половины XIX в., оказавшись в Малом театре, на спектаклях, поставленных по произведениям испанской классической драматургии. Тема представляется чрезвычайно актуальной не только потому, что она охва-

тывает два культурных ареала: испанский и российский. Её ценность — в обращении именно к Малому театру, одному из немногих, сохранивших верность, сложившейся традиции русского классического театра, несмотря ни на какие «вехи времён».

Автор отдаёт дань и первым переводчикам испанской драматургии, воскрешает забытые, а многим просто незнакомые имена актёров, художников, и сценографов, участвовавших в постановке испанских пьес. Многим будет интересно узнать об участии А.С. Даргомыжского в музыкальном оформлении одной из постановок, и о том, что первым бенефисом Марии Ермоловой стала её роль в спектакле по пьесе Лопе де Вега «Овечий источник».

Продолжая «театральную тему», Анастасия Арефьева концентрирует внимание на конкретном сюжете, а именно на творчестве великой русской актрисы Марии Бабановой — символе так называемого «нового театра», вдохновлённого идеями Мейерхольда. Её звезда вззошла ещё в середине тридцатых годов прошлого века после блистательного исполнения роли Дианы в спектакле «Собака на сене» по пьесе Лопе де Вега. Успех спектакля, помимо виртуозной игры главной героини, был обусловлен и рядом иных причин, в том числе — прекрасным переводом Лозинского, сумевшего максимально точно, по мнению взыскательной критики тех времён, передать на русском языке все оттенки и выразительность оригинала.

Заканчивая разговор о театре, нельзя не отметить, что на российской сцене судьба испанской классической драматургии достаточно счастливая. И это не удивительно. При должном уровне профессионализма режиссёров, сценографов, конечно же, актёров и иже с ними, испанская классика обеспечивает своего рода «бесприигрышный вариант». В подтверждение достаточно вспомнить спектакль-долгожитель «Учитель танцев» с Владимиром Зельдиным в заглавной роли, ставший визитной карточкой театра, который в разные времена назывался по-разному, а на сегодняшний день именуется Театром российской армии.

Не могу не сказать и о том, что недавно, проходя мимо Драматического Театра имени Станиславского (ныне «Электротheater Станиславский») я порадовалась, увидев афишу, анонсирующую премьеру хрестоматийной пьесы Кальдерона «Жизнь есть сон».

В завершающем материале сборника Юрий Гирин обращается к одной из самых ярких фигур латиноамериканской истории и культуры — Хосе Марти. Ну как тут не вспомнить бытующую на разных языках поговорку, которая в испанском варианте звучит как *Última pero no menos importante*.

Выполненные Гириным переводы из эссеистики Хосе Марти предваряются кратким, но в то же время ёмким анализом его мировоззрения. В контексте этой публикации, на мой взгляд, заслуживает более глубокого осмысления искренний интерес великого кубинца к России, заметившего определённые параллели в культурно-исторических судьбах Кубы и географически далёкого Государства Российского (Ги-

рин лишь акцентирует внимание на даре предвидения Марти, как в отношении его родины, так и России, которой он предрёк особую историческую миссию).

Подчёркивая многогранность фигуры этого удивительного человека (вот уж поистине полифонической личности), автор констатирует, что всё же стержнем мышления кубинца всегда было искусство. Соглашусь. Поэтому его эссеистику нужно переводить как поэзию, что и было сделано Юрием Гириным.

В целом сборник получился удачным. В первую очередь — за счёт подбора авторов. Он написан профессионально, а значит, будет интересен для профессионалов. Но по той же причине и, кроме того, за счёт разнообразия содержания, он интересен и для более широкой аудитории. Предчувствие увлекательного путешествия по разным эпохам и сюжетам, связанным с иberoамериканской культурой, меня не обмануло.

Book review

AGES, STORIES, STYLES...

Natalia S. Konstantinova

Institute for Latin American studies RAS, Moscow, Russia
natkonst@hotmail.com

Kryazhev, I. A. (ed.) (2022) *Problemy iberoamerikanskogo iskusstva. Sbornik stateĭ. Vypusk 6* [Problems of Ibero-American art. Digest of articles. Issue 6]. Moscow: Gosudarstvennyy institut iskusstvoznaniya Publ.

Abstract. The contents of the next collection of the Institute of Art Studies from the series *Problems of Ibero-American Art* involuntarily invokes a premonition of a fascinating journey through different eras and subjects of Spanish culture: theatre, music, fine arts, social philosophy, literature of the Golden Age... The collection opens with an article by Vidas Sulinas, an expert on classical Spanish theatre. The author examines the time period from the last third of the 16th century to the beginning of the 18th century, tracing the change of three artistic styles — Renaissance, Mannerism and Baroque — using the example of the work of three classics of Spanish drama. To introduce readers to these works, the author gives brief reviews of the plots: at the heart of them is love, its mysteries, virtues and trials. The article raises a number of eternal problems of existence, including good and evil, reality and imagination and, finally, the eternally relevant motif of the artist and power. The second article written by Irina Kryazheva is devoted to the study of court musicians of Medieval

Spain. The task is by no means simple, given the small number of sources. Their identification and subsequent scrupulous study are one of the undoubted advantages of the text. In the next article on percussion instruments of the Renaissance Spain, Maria Moiseeva recreates the widest palette of musical instruments of the era with their description and classification. Particular attention is paid to fruitful interaction between the European and Arab worlds. Denis Fedosov creates a voluminous canvas of church life in Catholic Spain through describing retablo as the center of artistic composition of a Spanish temple. These and other articles written by specialists make allowance for amateurs and welcome new readers. Overall, the collection turned out to be successful. First of all, due to the selection of authors. It is written professionally, which means it will be of interest to professionals, and for the same reason, along with the variety of content, it is also interesting for a wider audience.

Информация об авторе

Наталия Сергеевна Константинова — кандидат исторических наук, руководитель Центра культурологических исследований Института Латинской Америки РАН, 115035, г. Москва, ул. Большая Ордынка д.21/16 (Россия)

Information about the author

Natalia S. Konstantinova — PhD in History, Head of the Center for Cultural Studies, Institute for Latin American studies, Russian Academy of Sciences. 21/16, Bolshaya Ordynka street, Moscow, 115035 (Russia)



Книжная рецензия

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-142-145>

ПОЛЕЗНАЯ И НУЖНАЯ КНИГА О ВЫДАЮЩИХСЯ ЛИЧНОСТЯХ ИЗ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ АФГАНЦЕВ

Юрий Павлович Лалетин

МГИМО МИД России, Москва, Россия

y.laletin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4878-4599>



Островенко Е.Д. Афганские повести и рассказы. — 2-е издание, переработанное и дополненное. — Москва: МГИМО-Университет, 2023. — 328 с.

Вышло в свет второе издание книги «Афганские повести и рассказы» Евгения Дмитриевича Островенко, служившего в 1992 г. послом России в Афганистане и первого посла, вручившего главе афганского государства верительные грамоты, подписанные Президентом России. «Афганские повести и рассказы» вносят большой вклад в укрепление двусторонних связей между Россией и Афганистаном, расширяют горизонты знаний об этой стране, её истории и культуре.

Е.Д. Островенко — учёный и практик, Кандидат исторических наук, он долгие годы работал как в самом Афганистане, так и в центральном аппарате МИД СССР и

России на афганском направлении. Знает Афганистан не понаслышке: всё, что пишет Е.Д. Островенко, прожито и пережито им самим. Перед его глазами, а зачастую и при его личном участии, прошло более пятидесяти лет истории отношений СССР и России с Афганистаном.

«Повести и рассказы» относятся к редкому жанру, который можно назвать историко-художественным. Предшественником Евгения Дмитриевича на этом поприще можно считать блестящего историка-востоковеда Нафтулу Ароновича Халфина, создавшего литературную трилогию об истории и культуре Афганистана на основе подлинных исторических документов.

© Лалетин Ю.П. 2023

Однако, в отличие от своего предшественника, Островенко помещает в центр своего повествования не события, а человека: через описание биографии героя открывается широкая панорама истории и политики страны, жизни и быта населяющих её народов. При этом «Повести и рассказы» с полным правом можно назвать историческим исследованием, поскольку к созданию этой книги привлечены архивные источники и иные исторические материалы.

Книга рассказывает о ряде выдающихся личностей, но особое внимание привлекают поэт и воин Хушхаль-хан Хаттак (XVII), первый правитель независимого афганского государства Ахмед-шах Дуррани (XVIII), государственный деятель и дипломат Мухаммед Вали-хан (конец XIX – начало XX вв.).

Открывается издание повестью о замечательном сыне афганского народа Хушхаль-хане Хаттаке (1613–1689) — предводителе восточно-пуштунского племени хаттаков, воине, поэте и мыслителе, основоположнике национальной афганской литературы. В заглавие соответствующего раздела вынесены впечатляющие строки его стихотворения «Огнём сверкайте, написанные строки». Ключевые этапы жизни Хушхаль-хана Хаттака излагаются на основе исторических свидетельств, запечатлённых в его поэзии и прозе, а также нашедшие отражение в научных работах, посвящённых как его литературному наследию (труды М.С. Пелевина, Я.И. Куницкой, Гани Хана Хаттака), так и собственно истории Афганистана и Индии этого периода (Ф. Бернье). Повесть сопровождается большим количеством иллюстраций, значительная часть которых заимствована из художественного альбома «Пакистан», подаренного автору пакистанским послом в Румынии, где Е.Д. Островенко также служил послом.

Рассказ об основателе афганского государства Ахмед-шахе Дуррани носит название «Колосья пшеницы на чалме, или Рассказ о том, как Ахмед-хан Садозай стал Ахмед-шахом Дуррани». Важным источником для написания рассказа стала, в частности, книга видного афганского историка М. Г. М. Губара «Ахмад-шах — основатель афганского государства» (Москва, 1959).

В основе повести «Генерал», посвящённой видному государственному деятелю и дипломату Мухаммеду Вали-хану, — ключевые моменты подлинного жизненного пути этого незаурядного человека, который стоял у истоков налаживания дружественных российско-афганских отношений. Здесь автору послужил опорой совместный сборник Министерств иностранных дел СССР и Афганистана «Советско-афганские отношения 1919–1969 гг.» (Москва, 1971), материалы Архива внешней политики Российской Федерации, книги Инаятуллы Шахрани и Н. А. Халфина, а также некоторые другие солидные свидетельства, документы и публикации.

При создании некоторых повестей автор, напротив, приводит уникальный материал, собранный им лично. Так, в процессе создания повести «Канал» Е.Д. Островенко опирался на опыт своей практической работы переводчиком на строительстве расположенного в Нангархарской провинции Афганистана Джелалабадского ирригационного канала в 1961–1962 гг.: руководство МГИМО направило его на эту стройку после окончания четвёртого курса обучения в Институте для прохождения языковой практики. Приводимая в повести информация об этом важном объекте советско-афганского технико-экономического сотрудничества, как и содержащиеся в ней зарисовки отдельных сторон жизни в Афганистане начала 1960-ых гг., почерпнуты из конкретных реалий того времени и могут считаться оригинальными историческими свидетельствами.

Заслуживают внимания и другие, меньшие по объёму, повести и рассказы, включённые в книгу: «Уличный музыкант» (посвящён памяти замечательного афганского поэта-суфия Абдурахмана Моманда — Рахман Бабы), «Ташкентские приключения Мухаммеда Афзала», «Рафика», «Дарульаманский кот». Благодаря им читатель знакомится с особенностями афганской жизни, узнаёт о непростых, а порою и опасных, буднях российских дипломатов.

Во втором издании книги добавлены также документальная повесть «Пуштуновед» и новелла «Воин, сражавшийся двумя мечами». Повесть «Пуштуновед» посвяще-

на выдающемся советском афганисту Мартиросу Григорьевичу Асланову (1897–1977). Заслуживает большого уважения то, что автор привлёк внимание к этой выдающейся личности. М. Г. Асланов совершил настоящий научный подвиг — создал первый по-настоящему большой «Афганско-русский словарь» (во 2-м издании «Пушту-русский»), включающий 50 тыс. слов. Этот словарь до сих пор остаётся основным словарём пушту. Организовав в 1939–1942 гг. преподавание языка пушту в Московском институте востоковедения, Мартирос Григорьевич фактически стал основателем Московской школы изучения пушту, чьи традиции сохранялись и развивались его учеником Константином Александровичем Лебедевым. В ходе научной деятельности

Аслановым было издано около 50 работ по афганской проблематике.

Книга Е.Д. Островенко написана великолепным русским языком, читается на одном дыхании. Автор широко использует классическую афганскую и иранскую поэзию, что вызывает дополнительный интерес в среде специалистов, в том числе изучающих афганские языки — пушту и дари. На «ура» книга была воспринята и самими афганцами, получив широкий отклик и высокую оценку афганской диаспоры Москвы.

Книга Е.Д. Островенко будет полезна не только студентам, изучающим Афганистан, но и всем, кто интересуется культурой этой замечательной страны с её сложной и многогранной историей.

Book review

USEFUL AND NECESSARY BOOK ABOUT OUTSTANDING PERSONALITIES FROM AFGHAN HISTORY AND CULTURE

Yuriy P. Laletin

MGIMO University, Moscow, Russia

y.laletin@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4878-4599>

Ostrovenko, E. D. (2023) *Afganskiye povesti i rasskazy [Afghan novels and stories]*. 2nd edition, revised and expanded. Moscow: MGIMO University Publ.

Abstract. MGIMO University published the second edition of the book *Afghan Novels and Stories* by Ye. D. Ostrovenko. Yevgeniy Dmitrievich served as Russian Ambassador to Afghanistan in 1992 and was the first ambassador to present credentials signed by the President of Russia to the head of the Afghan state. His book makes a great contribution to strengthening bilateral ties between Russia and Afghanistan, expanding the horizons of knowledge about this country, its history and culture. Candidate of Historical Sciences, Ye. D. Ostrovenko worked for many years both in Afghanistan itself and in the central apparatus of the USSR and Russian Foreign Ministries in the Afghan direction and knows Afghanistan firsthand. He saw more than fifty years of the history of relations between the USSR and Russia with Afghanistan pass before his eyes, and often participated in them personally. The book is in a rare genre combining history, including archives and other historical materials, and fiction. It revolves around personalities, yet manages to show a bigger picture of the history and politics of the country and its peoples. The book tells about a number of outstanding personalities, but special attention is drawn to the poet and warrior Khushhal Khan Khattak (XVII), the first ruler of the independent Afghan state Ahmed Shah Durrani (XVIII), statesman and diplomat Muhammad Wali Khan (late 19th – early 20th centuries). Some of the novels present unique findings of the author. So,

in the process of creating the story *Canal*. E. D. Ostrovenko relied on the experience of his practical work as a translator and his novel can be considered original historical evidence. Through the collection of short stories readers get acquainted with the peculiarities of Afghan life, learn about the difficult, and sometimes dangerous, everyday life of Russian diplomats. The new edition includes two newly published novels *Pashtun scholar*, devoted to M. G. Aslanov, the author of the Pashtu-Russian dictionary, and *Warrior fighting with two swords*. Book by E. D. Ostrovenko is written in excellent Russian and is easy to read. The author makes extensive use of classical Afghan and Iranian poetry, which arouses additional interest among specialists, including students of the Afghan languages — Pashto and Dari. The book was met with a favorable reception by the Afghans themselves, receiving a wide response and high praise from the Afghan diaspora in Moscow. It will be a useful read not only to students studying Afghanistan, but also to anyone interested in the culture of this wonderful country with its complex and multifaceted history.

Информация об авторе

Юрий Павлович Лалетин — кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры индоиранских и африканских языков; кафедры востоковедения МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the author

Yuri P. Laletin — PhD in History, Docent, Associate Professor at the Department of Indo-Iranian and African Languages; Department of Asian and African Studies, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)



ВЛАДИМИР СОЛОВЬЁВ: ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕДНЕГО КЛАССИКА. ЛЕКЦИЯ

Алексей Павлович Козырев

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
info@philos.msu.ru



Публикация подготовлена на основе открытой лекции, прочитанной 8 апреля 2022 г. в центре «Церковь и международные отношения» МГИМО и.о. декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова А.П. Козыревым. Разбирая вопрос о значении наследия В.С. Соловьёва (1853–1900) в русской философии, лектор характеризует философию Соловьёва как завершение европейской философской систематики, отмечает синкретический характер его учения, а также влияние платонизма, гностицизма, герметизма, раннего христианства на мысль «Оригена XIX века», как называли Соловьёва современники. Приводятся характеристики мысли Соловьёва, данные отдельными современниками и представителями последующих поколений русских философов — С.Н. Булгаковым, Г.В. Флоровским, Ф.А. Степуном, А. Кожевым и др. В ответах на вопросы по завершении лекции уточняется ряд существенных положений философии Соловьёва, касающихся ключевых вопросов истории и современности.

Благодарности: Автор выражает искреннюю благодарность руководителю центра «Церковь и международные отношения» МГИМО к.ист.н., доценту В.В. Печатнову за участие в организации лекции и помощь в её подготовке к публикации.

В.В. Печатнов: Имя нашего гостя и его должность известны всем присутствующим. Хочу добавить, что кроме деканских обязанностей и преподавания, Алексей Павлович имеет ещё одно общественное служение, являясь ведущим еженедельной программы «Философские ночи» на радиостанции «Вера». Лекция Алексея Павловича, как вы знаете, посвящена рус-

ской философии и все здесь присутствующие понимают, насколько эта тематика актуальна в настоящий момент, потому что сейчас у нас открывается возможность обрести духовную независимость от современного Запада. Один из важнейших путей такой независимости — это знание отечественной философии, которую наш яркий философ, отдавший немало сил для подго-

товки дипломатов, Константин Михайлович Долгов назвал высшей мыслью культуры! Алексей Павлович, Вам слово!

А.П. Козырев: Спасибо большое, но я всё-таки считаю, что личность Владимира Соловьёва не самый удачный пример для обретения независимости от Запада, поскольку его жизненный путь, его духовный путь — это путь, альтернативный пути Данилевского, других представителей русской цивилизационной мысли. Ведь они пытались разделить историю на череду цивилизаций. Данилевский выделял десять культурно-исторических типов, последний из которых — германо-романский, а на смену ему должен был прийти четырёхосновный славянский культурно-исторический тип. Но Соловьёв был противником Данилевского и писал о нём критические статьи, вошедшие в его двухтомник «Национальный вопрос в России», в которых называл концепцию Данилевского «ползучей», противопоставляя ей свою, «крылатую», концепцию, которая представляет мировую историю как единый процесс. Историю можно видеть по-разному, в зависимости от того, с какой точки зрения мы на неё смотрим. Да и сам Данилевский не отвергал наличие всечеловеческого в истории, которое надо противопоставить общечеловеческому, поскольку человек в разные эпохи, в разных культурах всё-таки остаётся человеком. Когда мы с вами читаем египетскую любовную лирику второго тысячелетия до Рождества Христова в переводах Веры Потаповой и Анны Ахматовой, то мы видим, мы даже чувствуем, что там речь идёт о тех же проблемах, в которых живём и мы сейчас, поэтому, члени культуру на преходящие цивилизации, мы должны видеть, что в ней есть некая единая нить.

Владимир Соловьёв был человеком универсального, вселенского типа. Начав со славянофильства, Соловьёв заявил себя критиком западной философии, его магистерская диссертация «против позитивистов» называлась «Кризис западной философии», тем самым он обнадёжил Каткова, Страхова и других представителей славянофильского лагеря, что явился новый молодой лидер, что он подхватит уже пошатнувшееся знамя ранних славянофилов.

Но Соловьёв достаточно быстро примкнул к лагерю западников, как это казалось, и в 1880-ые гг. начал отстаивать либеральные ценности — права человека, универсальный взгляд на историю, провозгласил идею объединения церквей. В связи с этим он является действительно уникальным русским мыслителем, поскольку специфику русской идеи Соловьёв увидел именно в том, что Россия должна фактически отречься от своего, если своё у неё действительно имеется, стать мостом между Востоком и Западом, православием и католичеством. Русская идея Соловьёва — мост между Ватиканом и Зимним дворцом, как сказал Розанов, то есть — соединение папства и царства. Папство как престол апостола Петра (Мф 16:18) и царство как идея империи, о которой говорил Данте в своём трактате «О монархии», и о которой говорил современник Соловьёва, великий дипломат и поэт, Фёдор Иванович Тютчев. Соловьёв был сторонником идеи всемирной империи — теократии, понятой как триединство царя, священника и пророка. Но дело не в том, что он из славянофилов перешёл в западники и стал публиковаться в «Вестнике Европы» Стасюлевича, а потом снова пошёл к каким-то другим берегам: эсхатологическому мировоззрению в «Трёх разговорах». Дело в том, какой механизм, какую движущую силу Соловьёв видел в истории. И эта движущая сила во многом отличалась от западного понимания развития истории как прогресса. Под прогрессом понимается прежде всего прогресс материальный, прогресс форм производства, совершенствование системы общественных отношений. Соловьёв же говорил не о прогрессе, он говорил о Христе, богочеловеческая личность которого, понимаемая как воплощение универсального в индивидуальном, является эталоном истории. В книге «Религиозные основы жизни» Соловьёв последнюю главу называет «Образ Христа как проверка совести». Если ты принимаешь какое-то решение, открой Евангелие и узнай, как бы поступил Христос. Это очень необычно для философа, который, как правило, использует абстрактные конструкции, логический инструментарий, работает с понятиями, а не с идеями. Необычно об-

ратиться к живой и конкретной личности богочеловека, в попытке помыслить историю как процесс перехода человека от его звериного состояния к богочеловеческому состоянию. Об этом писали многие философы в разные эпохи: например, Кант писал о мире и об отказе от войн в результате взросления человечества. Этой позиции придерживается и Дипломат в «Трёх разговорах», призывающий к вежливости и вежливой честности. При этом Соловьёва не удовлетворял нехристоцентричный идеал вечного мира. Такой идеал предполагает, что люди ввиду своих моральных качеств подавят в себе жестокость, будут улыбаться друг к другу и сменят вражду на дружбу, но это означает, что зло есть нечто, что можно одолеть простыми человеческими усилиями.

Был спор Пелагия с Августином: Пелагий полагал, что человек сам может стать лучше, морально совершенствуясь, Августин же считал, что для этого необходима божественная благодать. Данный спор можно спроецировать на спор Льва Толстого и Владимира Соловьёва. Толстой стоит на пелагианской моралистической позиции, а Соловьёв — на позиции Августина, утверждая, что для того, чтобы бороться со злом, необходим метафизический рычаг. Соловьёв начинает «Три разговора» с размышления о том, является ли зло только недостатком добра, неким призраком, который легко устраним, или же зло — это реальная сила со своей субстанцией и своей сущностью, и может быть побеждено не абстрактным добром, но богочеловеком. Поэтому «Три разговора» с приложением краткой повести об антихристе — это не просто пророчество о финале мировой истории, где антихрист выступает под маской социалиста, гуманиста и филантропа, где он — политик, президент Соединённых Штатов Европы, готовый православным открыть ризницы, католикам вернуть папство, протестантам создать институт по из-

учению Библии. Только лишь стоит поклониться ему как Богу. Эта идея поддельного добра. «Не всё золото, что блестит» — такова сентенция, приводимая в «Трёх разговорах». Соловьёв говорит нам о том, что зло принимает духовный облик. Это не количество средств и благ, которые производит человек, но то, во имя чего они делаются, что ставится во главу угла. В 2020 г. на Берлинском кинофестивале был показан фильм «Мальмкрог» румынского режиссёра Кристи Пуу по тексту «Трёх разговоров», действие которого происходит не под пальмами Ниццы, где Соловьёв начал работать над произведением в 1899 г., а в некоей условной усадьбе в стиле XIX в. Поэтому данное произведение удивительным образом выходит за рамки чисто философской литературы в массовую культуру.

Соловьёв выступил с этим текстом в преддверии своей кончины (а умер он буквально через несколько месяцев после публикации книги), и эта книга стала чем-то вроде культурного завещания. Соловьёв читал «Краткую повесть» в зале Петербургской городской думы 26 февраля 1900-го г., после чего студенты прислали ему письмо, предположив, что профессор сошёл с ума. «Краткая повесть об антихристе» была воспринята как беспочвенная фантазия, а через три года началась русско-японская война, Россия потерпела поражение под Цусимой... А с чего начинается «Краткая повесть об антихристе»? С нашествия монголов, панмонголизма. Европу завоюют вожди с Востока:

От вод Малайских до Алтая
Вожди с восточных островов
У стен поникшего Китая
Собрали тьмы своих полков¹.

Речь здесь идёт о японцах, о пассионарной нации, выходящей на мировую арену в конце XIX в., во время правления династии Мейдзи. Конечно, не Соловьёв этот панмонголизм придумал. Статьи о восточной угрозе начинают появляться в правовон-

¹ Соловьёв В.С. Панмонголизм (1894) // Соловьёв В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Ленинград: Советский писатель, 1974. С. 104.

сервативной печати, а поздние годы Соловьёва характеризуются его отходом от круга либералов и сближением с правыми. Стихотворение написано в самом начале кровопролитной японо-китайской войны. Историки назовут это время в истории Японии эпохой «консервативной революции» — с обращением к своим национальным ценностям, но при стремительной вестернизации. В Токийском университете создаётся кафедра философии, куда приглашают Рафаэля фон Кёбера, русского немца из Нижнего Новгорода, который был учеником по классу композиции П.И. Чайковского, закончил московского консерваторию, и который потом, потеряв своего двоюродного брата (покончил жизнь самоубийством), уехал в Германию, стал учиться философии у Куно Фишера и Эдуарда фон Гартмана. Там же он издал шесть книг по философии, написал диссертацию по философии Шопенгауэра. В 1893 г. министр иностранных дел Германии порекомендовал его кандидатуру японскому правительству, и Рафаэль фон Кёбер нехотя поехал в Токио, заключив контакт на три года, как бы на прогулку, и остался там навсегда, потому что в 1914 г., когда он подал заявление об отставке, началась Первая мировая война. Человек с русским паспортом пережил русско-японскую войну в Токио, преподавая философию в Токийском университете. На момент революции 1917 г. у него всё ещё был паспорт царской России. Умер он в 1923 г., его похоронили на кладбище Дзёсига. Можно сказать, что Рафаэль фон Кёбер — это японский Владимир Соловьёв: японцы почитают его как основоположника японской философии. Крупный философ Китаро Нисида, написавший книгу «Изучение добра», был учеником Кёбера. Кстати говоря, Кёбер, как и Соловьёв, перешёл из православия в католичество, о чём в своих дневниках упоминал святитель Николай Японский. Эмиль Метнер называл японцев — «новые эллины». На Японию на Западе смотрели как на просыпающуюся цивилизацию. И когда началась русско-японская война, то сразу вспомнили о пророческих эпизодах соловьёвских «Трёх разговоров». По его сценарию этих самых монголов в Европе побеждает некий масонский заговор,

вслед за которым устанавливается александрийский синкретизм. Европа отказывается от христианства, а её мировоззрение представляет собой некоторый эклектический нью-эйдж, это — следующий этап.

Соловьёв неоднократно бывал в Европе. Первая его поездка состоялась после защиты магистерской диссертации с официального разрешения после подачи прошения о командировке в Лондон для подготовки докторской диссертации. Соловьёв отправился в Лондон по причине наличия там богатейшей библиотеки с коптскими папирусами, содержащими древние гностические тексты. Философ намеревался сделать гностицизм предметом своей докторской диссертации, поскольку его университетский учитель — профессор церковной истории священник Иванцов-Платонов — защитил и издал диссертацию «Ереси и расколы первых веков христианства». Именно первые века христианств, время его зарождения, время до вселенских соборов, время апологетов и учителей, интересовало Соловьёва как христианского философа. Не случайно современники называли его «русским Оригеном XIX века». Та же эпоха интересовала не только Соловьёва, но и европейских интеллектуалов Альбера Камю или же Ханса Йонаса. Время перемен, перехода от одной эпохи к другой, — так мыслил Соловьёв и свою эпоху. Он поехал в Лондон, а потом через всю Европу добрался до юга Италии, откуда на корабле доплыл до Каира («На Льон, Турин, Пьяченцу и Анкону, / На Фермо, Бари, Бриндизи — и вот / По синему трепещущему лону / Уж мчит меня британский пароход», — писал он в «Трёх свиданиях»), где зиму 1875–1876 гг. работал над трактатом «мистико-теософо-философо-теурго-теософо-политического содержания», как сам он его называл, озаглавленным «София». После он переехал в Сорренто, где провёл ещё около двух месяцев, вернувшись домой до окончания срока командировки через Париж из-за материальных проблем. Возникает вопрос о причинах такого путешествия. Он отправляется в район восточного гностицизма, в Фиваидскую пустыню в Египте (где позднее, в 1945 г., в районе деревни Наг-Хаммади, недалеко от Кены, будет найдена библиотека — свод гностических

папирусов); после он отправится на Сицилию, в район западного гностицизма, где находили загадочные амулеты, куда совершали гностические экскурсии различного рода аристократы. Всё вышеперечисленное вполне укладывалось в его интеллектуальную программу, но возникает вопрос: чего всё-таки хотел Соловьёв?

Я бы сказал, что Соловьёв — это последний классик европейской литературы после Гегеля, потому что классическая философия предполагает построение некоего цельного здания: его непреременные разделы — это метафизика, этика и логика. Философ-классик должен не просто высказать ряд идей или предложить туманный проект, он должен подробно разработать три раздела философского знания. Соловьёв в этой же традиции стремиться поступательно разработать все три раздела, хоть и не во всё достигает успеха. Метафизика и логика остались скорее в состоянии набросков («София», «Философские начала цельного знания», «Чтения о богочеловечестве», последний раздел «Критики отвлеченных начал»), — в отличие от этики, целостно представленной в «Оправдании добра». Представление о том, что мир может быть описан некой универсальной системой, он называл вселенским учением; в центре такой системы лежит абсолютное первоначало всего сущего, которое есть Бог. Оно раскрывается и формирует весь мир. Это определённо классическая философия, поскольку постклассическая ведет себя совершенно иначе. Она берёт какое-то начало (например, воля у Шопенгауэра), островок смысла, например, символ, через который прорабатывается бытие. Соловьёв же — последний систематик европейской философии. Когда Розанов обвинит его в эклектизме, Соловьёв ответит ему: «Я не эклектик, я синкретист». Это новый сплав, новая мысль, где, как в тигле, воедино соединяются разные продукты: платонизм, раннее христианство, гностицизм, герметизм. Когда мы говорим, что Соловьёв — последо-

ватель Шеллинга, взявший свою систему у немцев, то это верно лишь отчасти. Он конечно берёт у Шеллинга и Гегеля формулу «Одно и всё», «Одно во всё», — правда, она встречается и у Шлегеля, и у Гёте есть стихотворение, которое так озаглавлено. Но это не немецкая формула, а греческая, что-то более глубинное. Мыслить абсолютное начало как единое есть принцип монизма. Но и как соотносящееся со многим, многое единство — плюрализм. Совмещение же этого в монодуализме — философия Соловьёва, что пересекается с философией Парменида, элеатской школой. Бытие как единое, в котором структурируется многое. Поэтому мысль Соловьёва — это не просто рецепция нескольких предшествующих этапов немецкой классической философии. Это стержень, пробивающий вглубь человеческой мысли.

Одно из наиболее известных стихотворений Соловьёва — «Три свидания». Описывает видения Софии. Стихи несколько шуточные, представляют смесь комической и серьёзной поэзии. Первое видение Софии — в девять лет во время службы в храме в праздник Вознесения. Точное место этого видения нам неизвестно, но возможно это домовый храм Марии Магдалины в Коммерческом институте на Остоженке, где служил священником дед философа. Второе видение произошло в Британском музее, где он читал литературу о Софии: Георг Гихтель, Джон Пордедж, Готфрид Арнольд. «Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но в теософии довольно слабы, следуют Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое»², — напишет он граф. С.А. Толстой. И третье видение в Фиваидской пустыне, где его ограбили бедуины. Это видение после перерождается в образ Прекрасной Дамы в поэзии Блока, первый поэтический сборник которого, «Стихи о Прекрасной Даме», вышел с посвящением Владимиру Соловьёву.

² Письма Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. II. Под ред. Э.Л. Радлова. Санкт-Петербург, 1909. С. 200.

Написанный в Каире черновик диалога начинается с разговора Софии с философом:

«София. Между окаменелым Востоком и Западом, который разлагается, отчего ищешь ты живого среди мертвых?»

Философ. Смутная грёза привела меня на берег Нила. Здесь, в колыбели истории, я думал найти какую-нибудь нить, которая через развалины и могилы настоящего связывала бы первоначальную жизнь человечества с новой жизнью, которую я ожидаю.

София. Наивная выдумка. Жизненная нить не привязана к географическим областям.

Философ. Я тоже бросил эту идею довольно быстро. Я оставил мертвецам хоронить мертвецов, и все мои чаяния отныне устремлены к тем областям, где жизнь не прекращается»³.

Поэтический контекст «Трёх свиданий» и этот диалог, написанный на французском языке, по сути говоря, об одном и том же: откровение является для Соловьёва источником его мысли, жизни, философии. Свиданий на самом деле было не три и не четыре, как считает Фёдор Степун на основе единственного художественного рассказа Соловьёва «На заре туманной юности». О том, что свиданий могло быть гораздо больше, свидетельствует наличие рукописей философа с элементами медиумического письма: искажение почерка, упоминание имя «София» и последующая диктовка, похожая на запись спиритического сеанса, которыми в своё время увлекался Соловьёв. София была для Соловьёва реальной личностью, вступавшей с философом в диалог. Одной из своих близких подруг, Софье Мартыновой, Соловьёв объяснял в письме, *что такое* София: «Это мы с Богом, как Христос есть это Бог с нами... Бог с нами, значит он активен, а мы пассивны, мы с Богом — наоборот, он тут пассивен, он — тело, материя, а мы — воля, дух»⁴. Для Соловьёва

возвышенное отношение к Софии, вечной женственности, — это главная тема жизни и философии. Жизненные интуиции выражались в поэзии, но не могли найти полноценного воплощения, ведь поэзия является уже неким эрзацем переживания, а, как известно, «мысль изреченная есть ложь», поэтому и попытки конвертации мистического опыта на язык философии сталкивались с некоторыми проблемами. В опубликованных работах Соловьёва упоминаний Софии крайне мало, они присутствуют преимущественно в неизданных рукописях. В «Чтениях о богочеловечестве» седьмую лекцию он читает о Софии, а потом публикует другой, видоизменённый текст. На этой лекции, кстати, присутствовал Лев Николаевич Толстой, — и остался ею крайне недоволен, даже ушёл, не дождавшись её окончания. Много лет спустя, в 1901 г., в устной беседе, Толстой с неодобрением вспоминал об этой лекции: «Он перечислял, как будто он священник, длинный ряд серафимов, херувимов и прочих служителей неба. Можно было подумать, что он сам видел их»⁵. Толстой скептически воспринимал присущий философу религиозный мистицизм, отрицая богочеловечность Христа, понимая христианство как нравственное учение. София же при этом встречалась у гностиков. Соловьёв как бы стеснялся, оставляя Софию для «ночной» стороны творчества. Такая интуиция — попытка помыслить человечество как единую личность, в которой отражены все человеческие поколения, все судьбы истории. Эту Софию он воспринимал как душу человечества. О человечестве мы можем сказать так: это понятие объёмное, но с маленьким содержанием. Соловьёв перевернул этот логический закон обратного соотношения объёма и содержания понятия (впрочем, законом с точки зрения современной логики его можно назвать с достаточной степенью условности), наиболее индивидуальное становится наиболее

³ Соловьёв В.С. София. Пер. с франц. А.П. Козырева // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем. В 20 т. Сочинения. Т. 2. 1875–1877. Москва: Наука, 2000. С. 75.

⁴ Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977. С. 311.

⁵ Борисова И.В. Чтения о Богочеловечестве. Примечания // Соловьёв В.С. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Сочинения. Т. 4. 1878–1882. Москва: Наука, 2011. С. 560.

универсальным, личность становится всем. Это можно, конечно, отнести сугубо к соловьёвской мистике. Но идеалисты, искавшие программу для социальной революции: Мережковский, Струве, Бердяев, Булгаков, Франк, обратились к его наследию. Для них Соловьёв стал фигурой, отменившей Маркса, ведь Маркс ничего не говорил от личности. А русский философ смог объединить индивидуальное и универсальное: личность — абсолютно индивидуально и абсолютно универсальное. Так его учение о Софии становится некой программой политических и гражданских реформ для идеалистов начала XX в., обоснованием личного достоинства и прав человека. Карташов вспоминал, что в киевском кабинете Сергея Булгакова сначала висел портрет Маркса, потом рядом возник портрет Соловьёва, затем исчез портрет Маркса. На этом примере можно увидеть смену культурных парадигм.

Далее. Соловьёв в определённом смысле основал русский либерализм и философию права (право человека на достойное существование, критика смертной казни). Работы, написанные Соловьёвым в 1890-ых гг., стали политической и юридической импликацией тех идей «органической логики», которые были заложены в его работах 1870-ых гг. П.И. Новгородцев вообще назовёт Соловьёва основателем московской школы философии права. Соловьёв мыслит право как способ обеспечить в обществе «минимум добра», связывает право и нравственность, основывая право на моральном императиве, от которого его нельзя отвязать, иначе правовая норма вырождается, превращаясь в нравственный фетиш. «Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царствие Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»⁶ — писал Соловьёв.

Мы затронули эсхатологию Соловьёва, выраженную в «Трёх разговорах», его философию права, теперь надо сказать о его религиозной метафизике, поскольку

после Соловьёва мы имеем дело с целым явлением русской религиозной философии. Это явление конечно не исчерпывает всю русскую философию. Шпета мы с трудом можем включить в эту линию, хотя если мы прочтём его письма, то убедимся, что он не меньше других русских философов задавался вопросами существования трансцендентного. Феномен русской религиозной философии через братьев Трубецких, Сергея и Евгения, после — через Сергея Николаевича Булгакова, который становится неутомимым пропагандистом наследия Владимира Соловьёва на все предреволюционные годы, транслируется в разные группы и сообщества, которые в разной мере и в разных формах соотносятся с религиозной философией. Это, например, Франк, Лосский, Флоренский, Лосев, символисты, имяславцы. Влияние Соловьёва можно проследить в некой оппозиции богословию Булгакова и Флоровского. И Флоровский, и Булгаков были в своём роде пришельцами в мир богословия. Существует академическая карьера, традиционная стезя становления богословом, начиная с учёбы в духовной семинарии, а есть так называемые поповичи, пришедшие «из мира». Булгаков — крупнейший русский богослов XX в., защитивший магистерскую диссертацию «Капитализм и земледелие»; свою докторскую диссертацию «Философия хозяйства» он защищал по политической экономии, после — написал несколько философских работ («Свет Невечерний», «Трагедия философия»). И только оказавшись в эмиграции Булгаков стал профессиональным богословом, заведующим кафедрой догматического богословия в Париже.

Флоровский Георгий Васильевич был родом из Елисаветграда Херсонской губернии. Окончил Новороссийский университет в Одессе по философии. Первое магистерское сочинение было посвящено античной комедии, а первая публикация вышла в 1913 г. в Новороссийском университете под заглавием «Новые книги о Владимире

⁶ Соловьёв В.С. Право и нравственность. Минск-Москва: Харвест-Аст, 2001. С. 42.

Соловьёве». Преподавал в Русском научном институте в Праге, написал и защитил под руководством Новгородцева диссертацию по исторической философии Герцена, бого-словом же стал в известной степени случайно. В Парижском богословском институте, который был организован русскими эмигрантами в 1924 г., некому было читать патрологию, а кандидатуру петербуржца Карсавина отвергли. Тогда Булгаков пригласил своего духовного сына Флоровского из Праги, чем по сути предопределил его дальнейшую научную судьбу. Из Праги Флоровский писал Булгакову о своих занятиях Владимиром Соловьёвым, это был 1926 г.: «Пробую приняться за писание о Соловьёве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы передо мной обнаруживаются всё новые доводы в пользу моего понимания философского дела и творческого пути, и философского дела Соловьёва. В конце концов, для церковного сознания он остаётся “внешним” как бы мы его ни любили, и как бы мы ни были (и ни должны были бы быть) ему благодарны. Всё же он не был церковным мыслителем, а вольным теософом, “дивинистом”, как любил называть себя Сен-Мартен. Религиозная метафизика Соловьёва — это ещё не философское исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его еклесиология бедна и невыразительна, я чувствую себя в силах спокойно и объективно оправдать такой приговор»⁷. Позже — следующее письмо: «Скажу резко: у Соловьёва *всё лишнее*, а с тем вместе *главного нет вовсе*. Просто всё на другую тему и потому не на тему. Всё лишнее. Думаю, что и Вам Соловьёв долго мешал отыскать главное. А для отыскания надо идти чрез христологию, а не чрез тринитологию, ибо только во Христе Иисусе “ройческое явися поклонение”. Смысл здесь в том, что только

из истории, из исторической эмпирии, мы в состоянии понять тварность твари и вечность мысли — воли о твари. При обратном ходе тварь обожествляется, и этот процесс получает не благодатный, а “натуральный” порядок»⁸. Смысл в том, что София есть та природа (в Боге, а затем в творении), которая предопределяет мир ко спасению, как считал сам Соловьёв: «То, чего ждёт и таится природа, Вам не замедлить не одолеть»⁹. Софиология получается неким зеркальным отражением идеи прогресса с его детерминизмом и всеобщим спасением в конце истории. Это пишет молодой Флоровский Булгакову, своему духовному отцу, уже священнику к тому времени. А вот что пишет Булгаков, его черновик о Владимире Соловьёве, датированный 13 февраля 1924 г., большой текст из шести пунктов, ясно, что это — набросок большой статьи, в которой Булгаков смотрит на Соловьёва с церковной точки зрения и пытается его оправдать: «Соловьёв и проблема *религиозной философии*, *Ars philosophandi*: “созерцание и умозрение”. Русский, православный тон философии, отличный от мнимо-беспредпосылочного протестантского: если Кант — ключарь западной философии, родившийся от схоластики, то Владимир Соловьёв, *mutatis mutandis*, то же для русской. Его философские труды... суть только опыты, но в них *осознаны* проблемы *религиозной философии*. Это не было абсолютно новым (Сковорода, Юркевич, Кудрявцев), но это является основным для нашего поколения, и за ним следуют Трубецкие, московская группа и молодые. Фактически Соловьёв не был свободен от западной философии (как и Хомяков, и славянофилы), но он и не стремился к обособлению. Воскресший в нём *платонизм*, как подлинная, родная стихия русского философствования. Сейчас философия становится для нас непонятой роскошью, живём без философии,

⁷ Г.В. Флоровский — С.Н. Булгакову. Письма// Софиология и неопатристический синтез. Богословские итоги философского развития. Сост. К.М. Антонов, Н.А. Ваганова. Москва: ПСТГУ, 2013. С. 134–135.

⁸ Там же. С. 143–144.

⁹ Стихотворения Владимира Соловьёва. Издание третье, дополненное. Санкт-Петербург, 1900. С. 50–51.

но, когда придёт возвращение к ней, это будет возвратом именно к Соловьёву, не в его учении, но в проблематике»¹⁰.

Это такой незримый спор. Из Булгакова рождается софиологическое богословие, софиологический синтез, вот кто подлинный софиолог русской философии, построивший на идее Софии сначала малую трилогию, потом большую трилогию, затем схлопочет за продолжение разработки идеи соловьёвской Софии обвинение в ереси со стороны Московской патриархии и Карловацкого Синода. Флоровский, который будет критиком софиологии, будет всячески стараться опровергнуть, но не публично, поскольку Булгаков ему дорог. Он даже устранился от работы в комиссии по делу протоиерея Булгакова, чтобы не вступать в идейную конфронтацию со своим духовным отцом. Недавно вышла книжка, подготовленная нашей польской коллегой, Лилианой Киейзик, это письма Георгия Флоровского его брату Антону. Письма 1950-ых – 1960-ых гг.: Флоровский уже профессор американских университетов. На свой курс он принимал только тех, кто хорошо знал три основных европейских языка и два мёртвых. Это был человек высочайшей научной культуры. И вот Флоровский, который по всей линии отмежевывался, отказывался от Соловьёва, исследовал его наследие всю свою жизнь, включая неопубликованные труды. Флоровский реконструировал устный текст «Чтений о богочеловеке», опубликовал текст «Умное делание» — подражание масонскому трактату в виде вставного фрагмента в роман Алексея Феофилактовича Писемского «Масоны» по его заказу (сын Писемского учился с Соловьёвым в одном классе первой московской гимназии). Флоровский разыскивает этот текст, публикует его, анализирует, находит четыре неизданные статьи из «Вестника Европы», включая рецензию Соловьёва на диссертацию Трубецкого. Флоровский разыскивает неизвестный текст

Соловьёва о Белинском, это поразительно, но практически в каждом письме брату Георгий Васильевич упоминает Соловьёва. Из советских архивов выуживает в США материал, следя за всеми публикациями, посвящёнными наследию Соловьёва, на иностранных языках. В ряду европейских исследователей Соловьёва Флоровского нужно ставить на первое место. Это удивительно, но это так.

Вот ещё одна книга, это — Фёдор Августович Степун. Один из немногих русских эмигрантов, которому удалось стать профессором в Германии, сначала в Дрездене, а потом в Мюнхене. Он был одним из основателей международного философского журнала «Логос», его диссертация, защищённая в 1910 г. в Лейпциге, была посвящена Владимиру Соловьёву. Степун взял себе за послушание рассказывать о русской культуре немцам на немецком языке. Одна из его поздних немецких книг называется «Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма», есть перевод на русский язык. Здесь пять портретов: Блок, Белый, Соловьёв, Вячеслав Иванов и Бердяев. Написано не без огрех, видимо, не было возможности обращения к первоисточникам, но ценно личное отношение. Молодой Степун ратовал за неокантианство и научную философию, а значит был в кругу тех, кто представлял оппозицию соловьёвской линии. Но со временем Степун отошёл от сциентизма, стал заниматься философией творчества, театра. А его мемуары «Бывшее и несбывшееся» можно считать лучшей книгой о философии Серебряного века. Степун участвовал в Первой мировой войне в качестве прапорщика-артиллериста, был ранен и переведён в госпиталь, где у него было время написать «Из записок прапорщика-артиллериста» — это одна из самых антивоенных книг в русской литературе.

И тем более интересно его мнение о Соловьёве, высказанное уже в поздний период жизни: «Под влиянием его революци-

¹⁰ Булгаков С., прот. О Вл. Соловьёве // Козырев А.П. Соловьёв и гностики. Москва: С.А. Савин, 2007. С. 394.

онных идей, внесённых им — мистиком и гностиком — в традиционное вероучение церкви, возникла в высшей степени значительная, хотя и еретическая, философия религии Бердяева, а также софийные концепция теологических систем Булгакова и Флоренского»¹¹. «Соловьёв был одним из первых людей XX века, сменивших корни на крылья». Хорошо сказано, одно только но... До XX в. Соловьёв не дожил. 1900 г., год его смерти, был последним годом века XIX-го! Но и то правда, без Соловьёва русский религиозный ренессанс не мыслим.

Я ещё одно имя упомяну, поскольку рецепция Соловьёва происходила не только среди единомышленников или богословов. Вот Александр Кожев, он же Кожевников, это потом он сократил и офранцузил свою фамилию. Есть его книга «Атеизм», где опубликован мой перевод с французского его большой статьи о религиозной метафизике Владимира Соловьёва¹². Его диссертация, защищённая в 1924 г. в Гейдельберге у Карла Ясперса, до сих пор не издана в полном объеме. Кожев, будучи двадцатичетырёхлетним юношей, пишет и защищает диссертацию о Владимире Соловьёве. И почему ему интересен Соловьёв? Кожев симпатизировал буддизму и не мог принять догмат воскресения Христова. Вроде он и за христианскую перспективу богочеловечества, прогресса, но Христос и Воскресенье — это то, что его не устраивает. Кожев — один из главных теоретиков конца истории. Фрэнсис Фукуяма, по сути, ученик и продолжатель Жежева. Просматривается гегельянская линия: конец истории здесь не эсхатологический, история оканчивается, потому что вошла в свою зрелость, исчезли противоречия, наступило гражданское общество, где условием свободного развития каждого является свободное развитие всех. «Сова Минервы вылетела в сумерки», наступает конец истории. И Кожев, открыв-

ший французам Гегеля, читавший в Сорбонне лекции о феноменологии духа, начинал как исследователь Соловьёва, весьма подробно и оригинально излагая учение Соловьёва о Боге и о мире. Это показатель того, что наследие философа воспринимается не только его сторонниками и последователями. Как говорил Виктор Шкловский, в литературе (да и в философии тоже) часто наследство передаётся не от отца к сыну, а от дяди к племяннику.

Сессия вопросов и ответов

В.П.: Я думаю, что очевидна из этой лекции духовная независимость Соловьёва от каких-либо догм. И под духовной независимостью я имел ввиду свободу от психологического и духовного плена, в котором мы оказались. Мне кажется, что из сегодняшней лекции было ясно, что Владимир Сергеевич Соловьёв указывает нам один из путей духовной свободы.

— Скажите, пожалуйста, насколько известно, в соловьёвской идее христианского всеединства человечества во многом присутствует инерция мысли Достоевского о том, что мы все должны объединиться, отставить противоречия. И у Достоевского это возможно через Россию, через душу и русское самосознание, так осуществляется переход к христианскому всеединству. Чем принципиально такая мысль отличается от роли России в проекте Соловьёва, и как может эта идея о миссии России пересекаться с евразийской мыслью, в частности с современной, например, с Дугиным Александром Гельевичем, как эта преемственность отображается?

А.К.: Александр Гельевич тоже немного «теософ-дивинсит», в его «Ноомахии» представлены эзотерические планы истории, но Вы совершенно правильно прочертили линию Достоевский — Соловьёв. Достоевский

¹¹ Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2012, пер. с нем.

¹² Кожев А. Религиозная метафизика Владимира Соловьёва. Пер. с франц. А.П.Козырева // Кожев А. Атеизм и другие работы. Москва, Праксис, 2006. С. 175–257.

выступает с Пушкинской речью и умирает вскоре после этого. В рамках этой речи он декларирует тезис о всемирной отзывчивости Пушкина и русского человека. Кто такой русский человек? Это не европеец — первый этап Пушкина, это не славянофил в чистом виде — второй этап Пушкина, а это человек, который в национальном может увидеть всечеловеческое. Всемирная отзывчивость — это то, что запомнилось из этой речи. Правда, для Достоевского это никак не связано с его отношением к западной церкви, он был враждебно настроен по отношению к католицизму. «Великий инквизитор» — прежде всего памфлет на католическую церковь. Соловьёв и Достоевский дружили, ездили вместе в Оптину Пустынь, когда Достоевский начинал писать «Братьев Карамазовых». Соловьёв это и Алёша в известной степени и, как говорила Анна Григорьевна Достоевская, в большей степени, Иван. У Соловьёва идея всемирной отзывчивости перешла в экуменическую открытость, и не только католицизму, она включала и протестантизм, и иудаизм: Соловьёв, умирая, молился за еврейский народ. Один из самых известных его текстов «Еврейство и христианский вопрос», отчёты о его университетских лекциях по еврейскому вопросу публиковались в журнале «Русский еврей». Евреи воспринимали Соловьёва как защитника от рестрикционных законов Александра III о черте оседлости. Здесь — широта русского сердца, которое должно всех вместить в себя. Никто не должен остаться вне этой всеохватывающей любви. А евразийство это, конечно же, продолжение линии Н.Я. Данилевского, цивилизационного подхода, который органичивает, делает цивилизационную выборку: для евразийского проекта ислам и Великая степь гораздо роднее католического Запада. Удивительно, что придумал евразийство Николай Трубецкой: «Европа и человечество». Он был сыном Сергея Трубецкого, ближайшего ученика Владимира Соловьёва. Если говорить на языке теории рукопожатий, то их разделяет всего одно рукопожатие. Но евразийство по своей культурологической и морфологической модели противоположно линии Соловьёва.

— Вы говорили, что Соловьёв, с од-

ной стороны, был противником цивилизационного подхода, но и противником позитивистской концепции о наличии магистрального пути к прогрессу.

А.К.: Да, Соловьёв был противником тезиса позитивистов об отмирании религии и философии, когда остается лишь чистая позитивная наука. Соловьёв считал, что ничего не отмирает, ни религия, ни философия. Человек познает мир многообразным. Да и в политическом отношении он отличался от западников, потому что, несмотря на все свои разногласия с российской властью и русской церковью, которую немало критиковал, Соловьёв остается монархистом. Его концепция монархическая — царство, ограниченное священством и пророчеством (по сути, гражданское общество). Пророк для него — Достоевский. В плане его политической концепции очень важно его стихотворение «Ex oriente lux» (189), «С Востока свет»:

«С Востока свет, с Востока силы!»
И, к вседержительству готов,
Ирана царь под Фермопилы
Нагнал стада своих рабов.

Но не напрасно Прометея
Небесный дар Элладу дан.
Толпы рабов бегут, бледнея,
Пред горстью доблестных граждан.

И кто ж до Инда и до Ганга
Стезю славную прошёл?
То македонская фаланга,
То Рима царственный орёл.

И силой разума и права —
Всечеловеческих начал —
Воздвиглась Запада держава,
И миру Рим единство дал.

Чего же ещё не доставало?
Зачем весь мир опять в крови?
— Душа вселенной тосковала
О духе веры и любви!

И слово вещее — не ложно,
И свет с Востока засиял,
И то, что было невозможно,
Он возвестил и обещал.

И, разливаясь широко,
Исполнен зна́мений и сил,
Тот свет, исшедший от Востока,
С Востоком Запад примирил.

О Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята;
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса или Христа?¹³

Это ключевая фраза, говоря о Востоке, мы должны помнить, что есть разный Восток! Соловьёв имеет в виду Ближний Восток, Иерусалим, а не Японию и Китай. И судьба России зависит от выбора христианства или противопоставления себя всему христианскому миру. Наверное, этим и отличается религиозное западничество от западничества нерелигиозного. Если мы будем говорить о Чаадаеве, то ведь он тоже не был западником в чистом виде, это человек, который опирается на средневековое христианство, на его идею построения христианского царства — града Божия на земле, как писал Августин. Да, это не западничество. Сам Соловьёв скажет про себя: «И, бедное дитя, меж двух враждебных станом, тебе приюта нет». Он понимал своё положение *между*, он не свой ни у тех, ни у тех, как всегда бывает с великими, с гениями. Попробуй вписать гения в пространство одной политической идеологии, одностороннего политического мировоззрения. Например, Достоевский. В «Дневниках писателя» это достаточно консервативный мыслитель. Если взять Достоевского «Времени» — это почвенник как Страхов, Аполлон Григорьев. Но если взять Достоевского «Братьев Карамазовых», вот попробуй здесь дать ему политическую оценку, он ломает все перегородки. Чем больше человек философ и чем меньше идеолог, тем сложнее его куда-то вписать, ведь идеология отличается от философии бинарностью мышления. Идеология — это не плохо и не хорошо, но нель-

зя быть идеологом, если ты не рисуешь мир в чёрно-белых красках. Философ никогда не будет управлять государством, — если его поставить, он задумается и всё проиграет, но, наверное, он должен быть рядом, с ним должны советоваться. Флоровский писал о судьбе Владимира Соловьёва, что 1870-ые гг. жизни философа известны очень хорошо. С.М. Лукьянов написал фундаментальную биографию Владимира Соловьёва в молодые годы в четырёх томах¹⁴. Лукьянов — обер-прокурор синода. 1880-ые гг. описаны в книге 1935 г. русского эмигранта, профессора ряда французских университетов и узника Бухенвальда Дмитрия Стрёмухова «Владимир Соловьёв и его мессианское творчество»¹⁵, она написана по-французски. Довольно подробно взаимоотношения с иезуитами описаны у Сергея Михайловича Соловьёва, а про 1890-ые гг. мы очень мало знаем, и о правом круге общения Соловьёва, с которым он сблизился. В «Исследованиях русской мысли», в девятнадцатом томе опубликованы воспоминания князя Оболенского о Соловьёве. Из этого круга Эспер Эсперович Ухтомский, дипломат, человек, который совершил с цесаревичем Николаем, будущим императором, кругосветное путешествие, и издал в двух частях его описание. Он был рядом с Николаем в тот день, когда японский полицейский ударил его по голове шашкой и чуть не убил будущего царя, рассёк ему череп. Ухтомский был одним из близких друзей позднего Соловьёва. До евразийцев уже смотрели на Восток и считали, что Россия должна переориентировать свою дипломатию на Восток, этих людей называли в исследовательской литературе «восточниками»: С.Н. Сыромятников, Э.Э. Ухтомский. И Соловьёв в 1890-ые гг. ушёл от либерального круга Стасюлевича к весьма консервативному кругу российской политики. Об этом мало написано. Всеобъемлющей биографии Соловьёва пока ещё нет. О Соловьё-

¹³ Стихотворения Владимира Соловьёва. Издание третье, дополненное. Санкт-Петербург, 1900. С. 50–51.

¹⁴ Лукьянов С.М. О Владимире Соловьёве в его молодые годы. Репринтное издание. В 3-х книгах, Москва: Книга, 1990.

¹⁵ Strémooukhoff D. Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique. Lausanne, L'Age d'Homme, 2 éd., 6/r.

ве можно писать, как о метафизике, а можно писать как об общественной деятеле, вписанном в историю дипломатии. Любовь его жизни — София Петровна Хитрово (Бахметьева) — была приёмной дочерью Алексея Константиновича Толстого, которого Соловьёв никогда лично не знал, поскольку познакомился с его вдовой уже после смерти Алексея Толстого. Софья Петровна была внебрачной дочерью своей матери. Она была записана на брата матери в целях избежания позора. Она считалась племянницей Софьи Андреевны Толстой, но в действительности была её дочерью. Соловьёв её любил. А она была замужем за Михаилом Александровичем Хитрово, дипломатом Российской Империи, посланником в Японии и Португалии. В историю дипломатии Соловьёва можно определённым образом вписать. Тем более в 1877 г., когда началась русско-турецкая война, М.Н. Катков, который издавал «Московские ведомости» и «Русский вестник», отправил Соловьёва военным корреспондентом на фронт. И Соловьёв поехал, заехав перед этим в имение Толстых Красный Рог, что описывал оказавшийся там писатель Леруа-Больё. Соловьёв отправлялся на фронт в красных шароварах, с цветами в одной руке, пистолетом — в другой. Философ доехал-таки до линии фронта в Болгарии, до Свиштово, написал одну корреспонденцию и вернулся назад, так не понюхав порошу. Возможно, он внял совету командующего, ведь Соловьёв ничего не понимал в военном деле и плохо подходил на роль «военкора».

— Вот с Вашей точки зрения, это медиумическое письмо, оно было как-то связано с определённым состоянием Владимира Сергеевича, сходным, наверное, с пушкинским. То есть определённое количество, когда получается автоматика. Возможно это или нет?

А.К.: Вы хотите сказать про воздействие алкоголя?

— В какой-то мере, как часть его образа жизни.

А.К.: У Соловьёва очень разноречивая репутация. Одни вслед за Блоком считали его аскетом, рыцарем-монахом, чуть ли никогда не знавшим женщин. Другие, напри-

мер, митрополит Антоний Храповицкий, считали его пьяницей. Но в воспоминаниях Оболенского есть интересный эпизод: Соловьёв очень любил дружеские обеды, рестораны, был неплохим гастрономом, разбирался в пище и вине и подсказывал своим друзьям что заказать. Крепких напитков он, видимо, не пил, но к шампанскому и вину относился хорошо. У него даже было антитолстовское стихотворение:

Отказаться от вина —
В этом страшная вина;
Смелее пейте, христиане,
Не верьте старой обезьяне.

Я думаю, что это состояние, в которое он впадал, было подобно самогипнозу и связано с особенностями его психической жизни, его внутреннего мира, он был очень неврастеничен. Работая с рукописями, можно видеть, как обычное письмо переходит в письмо медиумическое: это подобно накачиванию. Именно порыв, творческое наитие, и один текст перерастает в другой тип текста. Тем более, медиумическое письмо напоминает спиритический сеанс, две записи подписан как «Памфил» — Памфил Данилович Юркевич, учитель Соловьёва, профессор философии Московского университета, умерший от рака в год защиты Соловьёвым магистерской диссертации. Так для него продолжалось общение с учителем. Так что, я не думаю, что это напрямую связано с алкоголем или скипидаром, который тоже мог привести к некоторым изменённым состояниям из-за частого использования этого вещества Соловьёвым якобы для дезинфекции.

— Алексей Павлович, вопрос касательно точности некоторых проектов Соловьёва, касающихся объединения власти русского царя с влиянием римского Папы. Лев XIII, получив от Штроссмайера французскую брошюру Соловьёва под заглавием «Русская идея», сказал по-итальянски: «Bella idea, ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile» («Прекрасная идея, но без чуда она невозможна!»). Насколько, с Вашей точки зрения, у Соловьёва отсутствовало признание точного факта, точных позиций, ведь есть вещи совершенно невозможные?

А.К.: Как раз Розанов считал Соловьёва реалистом по сравнению с Достоевским. Соловьёв призывал к практическому делу. Он общался с конкретными делателями этого процесса: хорватским епископом Штрессмайером в Загребе, каноником Франьо Рачки, рядом русских иезуитов — отцом Павлом Пирлингом, отцом Иваном Мартыновым. Он входил во взаимодействие с реальными представителями католической церкви, которые были весьма влиятельны. Не только с русскими католиками, но и, например, со Штрессмайером, который был не просто епископом, но и вдохновителем реформ в католичестве, стремившийся к объединению славян. На него делали ставку. После выхода в Париже «России и Вселенской церкви» в 1889 г., Соловьёв перестал быть интересен иезуитам, когда он стал протаскивать свои метафизические гностические проекты. То есть, Соловьёв стал работать не по программе. Когда он пишет о соединении церквей, он изучает историю церкви, акты соборов и приводит рабочие аргументы в пользу того, что *filioque* не осуждалось ни одним вселенским собором и может рассматриваться как

догматический вариант. Логике аргументации Соловьёва можно анализировать, она не фантастична. Тем более, были прецеденты — кардинал Джордж Генри Ньюмен, перешедший из англиканства в католичество, оксфордское движение в XIX в. Так что это было дерзкое, но не лишённое исторического контекста явление. Особенно, если вспомнить генерала А.А. Киреева, который вёл переговоры со старокатоликами, не принявшими догмат о непогрешимости папы, касательно их присоединения к православию после первого Ватиканского собора. Соловьёв здесь свой проект формулирует и создаёт на фоне современной ему церковной политики, которой занимался истеблишмент Российской Империи. Его учение о церкви тоже вписывается в определённые богословские споры этой эпохи. Здесь требуется историк, в равной степени способный работать с историко-церковным, философским, богословским материалом — для того, чтобы объективно рассмотреть и разобрать проект Соловьёва. Поскольку и документы ещё не все изданы, рано говорить о завершении исследования наследия Владимира Соловьёва.

Scientific Life

VLADIMIR SOLOVYOV: THE PHILOSOPHY OF THE LAST CLASSIC. LECTURE

Alexey P. Kozyrev

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
info@philos.msu.ru

Abstract. The article was prepared on the basis of an open lecture given on April 8, 2022 at the Center Church and International Relations MGIMO of the acting Dean of the Faculty of Philosophy of Moscow State University A. P. Kozyrev. The article raises the question of the significance of the legacy of Vladimir Sergeyevich Solovyov (1853–1900) in Russian philosophy. It is argued that Vladimir Solovyov was a man of the universal, ecumenical type. The author characterizes Solovyov's philosophy as the completion of European philosophical systematics, noting the syncretic nature of his teaching and the influence of Platonism, Gnosticism, Hermeticism, and early Christianity on the thoughts of the *Origin of the 19th century*, as Solovyov's contemporaries called him. He also cites the character-

istics of Solovyov's thought given by individual contemporaries and representatives of subsequent Russian philosophy — S. N. Bulgakov, G. V. Florovsky, F. A. Stepan, A. Kozhev and others. In answers to questions at the end of the lecture, a number of essential provisions on works and personality of V. S. Solovyov are clarified. According to the thinker, the fate of Russia depends on the choice of Christianity or opposing oneself to the entire Christian world. For him, there is a distinction between religious Westernism and non-religious Westernism. A.P. Kozhyrev subsumes P. Ya. Chaadaev to the type of *religious Westerner*, since P. Ya. Chaadaev based his ideas of building a Christian kingdom — the city of God on earth, as Augustine wrote on medieval Christianity. Solovyov *per se* considered himself somewhere in between. A genius cannot be limited to one political ideology, narrow political worldview, a genius does not think in *black and white* the categories. It makes Solovyov's idea that there are not only different *West*s, but different *East*s — China, Japan, and above all the Middle East, Jerusalem — as well. The nature of these and similar constructions allows us to see in Solovyov not only a taxonomist, but a religious philosopher, who argues that a metaphysical lever is necessary to fight evil. It is not for nothing that Solovyov begins *Three Conversations* with a reflection on whether evil is only a lack of good, a kind of ghost that can easily be eliminated, or whether evil is a real force with its own substance and its essence, and can be defeated not by abstract good, but by the God-man. Therefore, *Three Conversations, Including a Short Story of the Anti-Christ* is not just a prophecy about the finale of world history, where the Antichrist appears under the guise of a socialist, humanist and philanthropist, he is a politician, president of the United States of Europe, ready to open sacristies to the Orthodox and return the papacy to Catholics, Protestants create an institute for the study of the Bible, you just have to worship him as God. This idea of fake good is destructive for life itself. All that glitters is not gold — this is the maxim of *Three Conversations*. Good is determined not by the amount of goods that a person produces, but by the name for which they are done, what is put at the forefront. Solovyov, in a certain sense, founded Russian liberalism and the philosophy of law (the human right to a dignified existence, criticism of the death penalty). P. I. Novgorodtsev will call Solovyov the founder of the Moscow school of legal philosophy. Solovyov thinks of law as a way to ensure a *minimum of good* in society, connects law and morality, basing law on a moral imperative, from which it cannot be decoupled, otherwise the legal norm degenerates, turning into a moral fetish. "The task of law is not at all to turn the world lying in evil into the Kingdom of God, but only to ensure that it does not turn into hell before the time comes," wrote Solovyov.

Acknowledgements: The author expresses his gratitude to the Head of the Centre *Church and International Relations* (MGIMO), PhD in History, Associate Professor V. V. Pechatnov for his help in organizing the lecture and preparing its publication.

Информация об авторе

Алексей Павлович Козырев — кандидат философских наук, доцент, исполняющий обязанности декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский» (Россия)

Information about the author

Alexey P. Kozhyrev — PhD in Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991 (Russia)