Том 8, № 1 2024

Концепт: философия, религия, культура

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

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

Цели и задачи журнала:

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

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

Предметные области журнала.

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

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

- 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

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

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

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

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

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

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

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

Подписано в печать ___.03.2024
Тираж 500 экз. Объём 15,1 п.л.
Заказ ____

Префикс DOI: 10.24833

Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

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

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

Volume 8 No 1 2024

Concept: philosophy, religion, culture

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

Published since 2017
Issued 4 times a year

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

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

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

We pursue the following goals:

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

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

Subject Area and Subject Categories

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

Geographical Scope

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

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue 6

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

Krotov A. A. K. Leontiev and Napoleon III: Two Conservatism Tendencies of the Same Century 7
Antonevich K. S. Evolution of the Concept of *Barbarism* within the Context of the Franco-German Confrontation in the 1870s–1910s 25

RELIGIOUS STUDIES

Mansheev D. M., Dondukova G. P. The Influence of Buddhism on the Traditional Rituals of the Buryats of the Eastern Sayan Region 44
Matushanskaya Yu. G., Khairullin A. R., Tulyanskaya Yu. T. Politization of Islam in Modern Iran: Autopoiesis of Shiite Tradition? 55

CULTUROLOGY

Khalil M. A. The Impact of the Parameter *Individualism — Collectivism* on the Formation of Behavioral Characteristics in People of Various National Cultures 71

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Dianina S. Yu., Zolotukhina Yu. I., Ragozin G. S. Cultural and Representative Policy of Sweden as an Element of Nation Branding 91

CULTURE & ART

THEME OF THE ISSUE: HORROR AND FREEDOM IN CONSTRUCTION OF CULTURAL IDENTITY

Kuznetsova P. D. The Motif of Freedom as a Reflection of the National Identity of Brazil through the Prism Romantic Era Poetry 112
Rzayev B. V. Types of Conceptualization of Horror in the Genres of Country Noir and Southern Gothic 129
Berezina A. V. Mohammad Ebrahim Jafari: Aesthetics of Painting in Poetry 142

BOOK REVIEWS

Sapronova M. A. Scientific Study of Islam for Its Understanding and Dialogue of Cultures 155

SCIENTIFIC LIFE

Silantieva M. V., Glagolev V. S. Moral Paradoxes of the Age of Turbulence 160
Grinina E. A., Kim A. A. Scientific Conference *Language and Culture* in Tomsk State University 163
Svintsova I. Y., Eunkyung Yi. Russian Studies in Contemporary Korea 167

Содержание

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

ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФИЯ
Кротов А.А. К. Леонтьев и Наполеон III: две тенденции консерватизма одного века 7
Антоневич К.С. Эволюция концепта «варварства» в контексте франко-германской конфронтации 1870-х – 1910-х гг. 25

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ
Маншеев Д.М., Дондукова Г.П. Влияние буддизма на традиционную обрядность бурят Восточного Присаянья 44
Матушанская Ю.Г., Хайруллин А.Р., Тулянская Ю.Т. Политизация ислама в современном Иране: аутопойэсис шиитских традиций? 55

КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Халиль М.А. Влияние параметра «индивидуализм — коллективизм» на формирование поведенческих особенностей у людей разных национальных культур 71

МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
Дианина С.Ю., Золотухина Ю.И., Рагозин Г.С. Культурная и образовательная политика Швеции как элемент национального брендинга страны 91

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО
ТЕМА НОМЕРА: УЖАС И СВОБОДА В ОНТОЛОГИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
Кузнецова П.Д. Мотив свободы как отражение национальной идентичности Бразилии в призме творчества поэтов эпохи романтизма 112
Рзаев Б.В. Виды концептуализации ужаса в жанрах кантри-нуар и южная готика 129
Березина А.В. Мохаммад Эбрахим Джафари: эстетика живописи в поэзии 142

РЕЦЕНЗИИ
Сапронова М.А. Научное изучение ислама — путь к его пониманию и диалогу цивилизаций 155

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Силантьева М.В., Глаголев В.С. Моральные парадоксы эпохи турбулентности 160
Гринина Е.А., Ким А.А. Научная конференция «Язык и культура» в Томском государственном университете 163
Свинцова И.Ю., Ынгён И. Русистика в современной Республике Корея 167

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

The journal is included in the List of leading peer-reviewed scientific journals and publications that publish the main scientific results of dissertations for the degree of candidate and doctor of sciences in three, according to the classifier of the Higher Attestation Commission of Russia, areas of scientific specialties: 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 15,1 p.l. Order ____
Mailing Address: Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48.
E-mail: concept@mgimo.ru
Cost: free price.

INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

Anatoly V. Torkunov – Doctor of Political Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Rector of MGIMO University (Russia)
Boris Bratina – Doctor of Philosophy, Professor, University of Priština (Kosovska Mitrovica, Serbia)
Abdusalam A. Guseynov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of Philosopy, Russian Academy of Science (Russia)
Philip T. Grier – PhD (Philosophy), Professor, Dickinson College (Pennsylvania, USA)
Stefano M. Capilupi – PhD (Philosophy), PhD (Philology), Professor, University of Rome «La Sapienza», St. Petersburg Polytechnic University, Russian Christian academy for the humanities (Italy)
Vladimir R. Legoyda – PhD (Political Sciences), Docent, MGIMO University. Chairman of the Holy Synod Department for Church, Society and the Mass Media Relations of the Russian Orthodox Church (Russia)
Slavenko Terzić – Doctor of History, Professor, Corresponding Member of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade Institute of History (Serbia)
Sergey V. Chugrov – Doctor of Sociology, Professor, MGIMO University, Editor-in-chief of the scientific journal «Polis. Political Studies» (Russia)
Aleksey V. Shestopal – Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
Vladimir S. Glagolev – Doctor of Philosophy, Professor, NArFu, 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 «Полис. Политические исследования» (Россия)
Алексей Викторович Шестопал – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Владимир Сергеевич Глаголев – д.филос.н., профессор, САФУ, МГИМО МИД России (Россия)
Татьяна Михайловна Гуревич – д. культурологии, к. филол. н., доцент, МГИМО МИД России (Россия)
Ярослав Львович Скворцов – к.социол.н., МГИМО МИД России (Россия)
Нина Дмитриевна Афанасьева – к.пед.н., МГИМО МИД России (Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Евгений Игоревич Аринин – д.филос.н., профессор, Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых (Россия)
Людмила Георгиевна Веденина – д.филол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Томас Х. Гарза – д. философии, профессор, Университет штата Техас (США)
Ирина Деретич – д. философии, профессор, Белградский университет (Сербия)
Константин Михайлович Долгов – д.филос.н., профессор, Институт философии РАН (Россия)
Сергей Борисович Зеленев – к.э.н., профессор, Совет по общественному благосостоянию (Нью-Йорк, США)
Александр Владленович Каменец – д.культурологии, профессор, РГСУ (Россия)
Ирина Георгиевна Каргина – д.социол.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)
Джанэт Клэр – PhD (филология), профессор, Университет г. Гулл (Великобритания)
Лидия Игнатьевна Кирсанова – д.филос.н., профессор, ДВФУ (Россия)
Алина Алексеевна Королева – к.культурологии, МГИМО МИД России (Россия)
Сергей Дмитриевич Лебедев – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)
Маркус Пабло Молоежник – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)
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 Такахаши – PhD (философия), Университет Кюсю (Япония)

РЕДАКЦИЯ

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

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

Новое время — новые песни. Поэтика сказанного и изображённого с удивительной точностью может рассказать, «кто мы и куда идём», а философские и культурологические раскопки «пропетого» художником слова позволяют увидеть многое из того, что прячется от прямого взгляда в ряду метафор и поступков. Именно с такой призмой работают авторы рубрики «Культура и искусство», раскрывая тему текущего номера — «Ужас и свобода в онтологии культурной идентичности»: статьи **Полины Кузнецовой** («Мотив свободы как отражение национальной идентичности Бразилии в призме творчества поэтов эпохи романтизма»), **Баязида Рзаева** («Виды концептуализации ужаса в жанрах кантри-нуар и южная готика») и **Анны Березиной** («Мохаммад Эбрахим Джафари: эстетика живописи в поэзии») исследуют различные аспекты социокультурных детерминант, вырастающих из глубинных переживаний становящейся субъектности и оказывающих на её становление обратное влияние.

Важные для понимания «сегодня» особенности модерна и премодерна раскапывают в философской рубрике **Артем Кротов** («К. Леонтьев и Наполеон III: две тенденции консерватизма одного века») и **Константин Антоневич** («Эволюция концепта “варварства” в контексте франко-германской конфронтации 1870-х – 1910-х гг.»), взявшись проследить формирование оптик, определяющих самосознание европейкой культуры и в наши дни.

Религиоведческие изыскания авторов этого номера углубляются в изучение процессов культурного самосознания представителей религиозных сообществ Бурятии (**Доржа Маншеев** и **Галина Дондукова**, «Влияние буддизма на традиционную обрядность бурят Восточного Присаянья») и Ирана (**Юлия Матушанская, Альмир Хайруллин** и **Юлия Тулянская**, «Политизация ислама в современном Иране: аутопойэсис шиитских традиций?»).

Погрузиться в дискуссии о теоретическом фундаменте изучения культур предлагает статья **Моны Халиль** «Влияние параметра “индивидуализм — коллективизм” на формирование поведенческих особенностей у людей разных национальных культур», исследование **Светланы Дианиной, Юлии Золотухиной** и **Германа Рагозина** «Культурная и образовательная политика Швеции как элемент национального брендинга страны» детально прослеживает детали сборки имиджа этого государства, продвигающего свои национальные интересы с помощью продуманных ценностных интервенций.

Думается, достойное место занимают в номере научные мнения, представленные рубриками «Рецензии» и «Научная жизнь». Хотелось бы выделить статьи **Марины Сапроновой** «Научное изучение ислама — путь к его пониманию и диалогу цивилизаций» и заметку двух русистов, **Ирины Свинцова** и **И Ынгён**, которые рассказывают о том, как раскрывают своим южнокорейским студентам тайны русского языка и культуры.

Юрий Симонов (Вяземский)

Исследовательская статья
УДК 1 (091) 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-7-24

К. ЛЕОНТЬЕВ И НАПОЛЕОН III: ДВЕ ТЕНДЕНЦИИ КОНСЕРВАТИЗМА ОДНОГО ВЕКА

Артем Александрович Кротов

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
krotov@philos.msu.ru https://orcid.org/0000-0002-0590-4020

Аннотация. Предмет исследования — заочный спор российского философа с императором французов относительно смысла и направленности исторических событий. Актуальность определяется важностью проблемы прогресса для современного мира, необходимостью учёта всего комплекса прежних подходов к ней в нынешних условиях. Новизна определяется отсутствием работ, в которых было бы приведено сопоставление двух анализируемых подходов. В статье используются следующие методы: герменевтический, феноменологический, сравнительно-исторический. Политика Наполеона III характеризуется как в художественных произведениях Леонтьева, так и философско-публицистических. В романе «Одиссей Полихрониадес» Вторая империя во Франции предстаёт как лишённая духовного стержня механическая структура. В автобиографическом «Египетском голубе» император предстаёт в качестве узурпатора. В своей философской публицистике Леонтьев делает акцент на теории культурно-исторических типов. Франция Наполеона III в этом контексте выступает у него как иллюстрация периода вторичного смешения и упрощения в жизни цивилизаций. Но её история важна Леонтьеву и как своеобразная точка отсчёта в исторической системе координат, позволяющая сопоставить западный путь с судьбой России. Русский мыслитель всячески подчёркивал связь истории своей страны с Византийскими началами. Её будущее он видел в их сохранении и поддержке. Франция же, устремившаяся по дороге либерального эгалитаризма, рассматривалась Леонтьевым как государство, приходящее в упадок, которому свойственны разложение и утрата оригинальности, также как и религиозности, переход от сложности к более примитивной организации. Наполеон III, напротив, считал Францию авангардом цивилизации, а провозглашённый им «принцип национальностей» — единственной надёжной основой международной политики. Хотя Леонтьева и Наполеона III разделяют трактовки прогресса, понимание общего смысла истории, закономерностей цивилизационного развития, оба считали необходимым внесение консервативных элементов в общественную жизнь. При этом прогнозы философа в большей степени дают основание сравнивать с пророком его, нежели императора.

Ключевые слова: Константин Леонтьев, Наполеон III, консерватизм, русская философия, проблема прогресса, культурно-исторические типы, бонапартизм

© Кротов А.А., 2024

Для цитирования: Кротов А.А. К. Леонтьев и Наполеон III: две тенденции консерватизма одного века // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 7–24. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-7-24

Research article

K. LEONTIEV AND NAPOLEON III: TWO CONSERVATISM TENDENCIES OF THE SAME CENTURY

Artem A. Krotov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
krotov@philos.msu.ru https://orcid.org/0000-0002-0590-4020

Abstract. The subject of the study is the dispute between the Russian philosopher, K. Leontiev, and the French emperor, Napoleon III, regarding the meaning and orientation of historical events. The topicality of the study is determined by the importance of the problem of progress in the modern world and the need to take into account the entire range of previous approaches to it. The novelty is defined by the absence of works in which a comparison of the two analyzed approaches would be presented. The article uses the following methods: hermeneutic, phenomenological, and comparative historical. The policy of Napoleon III is characterized in the artistic works of Leontiev as well as in the works in philosophical and publicistic genres. In the novel *Odysseus Polychroniades,* the Second French Empire appears as a mechanical structure devoid of a spiritual core. In the autobiographical work *Egyptian pigeon,* the emperor appears as a usurper. In his philosophical and political writings, Leontiev focuses on the theory of cultural types. Napoleon III's France in this context serves as an illustration of the period of secondary mixing and simplification in the lives of civilizations. But its history is also important to Leontiev as a kind of reference point in the historical coordinate system, which allows us to compare the Western path with the fate of Russia. The Russian thinker strongly emphasized the connection between the history of his country and Byzantine principles. He saw its future in their preservation and support. Leontiev considered France, which rushed along the path of liberal egalitarianism, a decaying state characterized by decomposition and loss of originality and religiosity, as well as by the transition from complexity to a more primitive organization. Napoleon III, on the contrary, considered France the vanguard of civilization, and the *principle of nationalities* proclaimed by him was seen as the only reliable basis for international politics. Although Leontiev and Napoleon III do not have the same interpretations of progress, in their understanding of the general meaning of history and the laws of civilizational development both considered it necessary to introduce conservative elements into public life. The forecasts of the Russian philosopher regarding the future give more reason to name him (rather than the emperor) a prophet.

Keywords: Konstantin Leontiev, Napoleon III, conservatism, Russian philosophy, problem of progress, cultural types, bonapartism

For citation: Krotov, A. A. (2024) 'K. Leontiev and Napoleon III: Two Conservatism Tendencies of the Same Century', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 7–24. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-7-24

В интеллектуальном пространстве XIX в. колоссальным влиянием обладали различные теории прогресса. Движение к лучшему будущему многими авторитетными участниками событий тех лет воспринималось как самоочевидная данность. Расхождения нередко касались критериев прогресса, даже общей его направленности. Но убеждение в самой его несомненности было свойственно значительной части мыслителей. Консервативные движения казались направленными против основного течения века. Если поначалу внимание к ним можно счесть минимальным, то по мере развертывания политического процесса последних двухсот лет, взятого во всей его противоречивости, появляется всё больше интерпретаций, возвеличивающих консерваторов как непонятых своим временем пророков. Важно учитывать, что наиболее влиятельные консервативные установки не сводились к примитивному призыву вернуться к какой-то давно пройденной точке всемирной истории. В этом контексте особый интерес представляет сравнительный анализ позиций двух современников, оставивших заметный, хотя и совершенно различный, след в политической и культурной истории своих стран. Их жизненный путь никак нельзя назвать изоморфным, а их влияние на политический процесс XIX в. несопоставимо. Но заочный спор российского философа с императором французов довольно важен для понимания и уточнения особенностей развёртывания одной из оригинальных линий отечественной мысли.

В статье используются следующие методы: герменевтический, феноменологический, сравнительно-исторический. Первые два необходимы для анализа сочинений двух причастных философской публицистике исторических фигур, третий необходим при сопоставлении их позиций.

Размышления Константина Леонтьева о личности Наполеона III нашли своеобразное преломление уже в его раннем художественном творчестве. Так, в очерке «Сутки в ауле Биюк-Дорте» (1858), отражающем реалии Крымской войны, среди прочего сообщается о том, что один из персонажей, Муратов, воспринимает правление Наполеона III как признак упадка нравственных качеств французов. «Еще задолго до войны озлобился он на французов и англичан…Турция для него не существовала, конечно; а Наполеон, разумеется, потому только держался, что подданные его, исхитрившись, стали никуда не годны» [Леонтьев, 2000: I, 234–235].

В романе «Одиссей Полихрониадес» (1873–1878) упоминаются, хотя и вскользь, различные события, связанные с правлением Наполеона III: покушение Орсини, австро-итало-французская война. Фигура императора французов используется для красочной зарисовки, характеризующей умонастроение одного из персонажей: «Благов тогда ещё образа мыслей Несториди не знал; и как я после понял, он был недоволен другим: его всегда гневило, когда он слышал, что христиане позволяют себе ставить наравне православную, Московскую, Царскую Россию с чуждою Англией или с Францией какого-нибудь Бонапарта» [Леонтьев, 2002: IV, 406]. Примечательно, что Благов, как и Леонтьев, ненавидит французскую демократию. Отдельные его сужения представляются близкими позиции самого автора, например: «Франция второй Империи — это гигантская пошлость во всех отношениях… Стальная машина, без внутренней жизни, без души» [Леонтьев, 2002: IV, 744].

Показательно, что герой, по существу, автобиографической повести «Египетский голубь» (1880–1882) Ладнев характеризует Наполеона III как «узурпатора с распомаженными усами», воины которого оказались «так восхитительно проучены» капитуляцией под Седаном [Леонтьев, 2002: V, 391].

В философской публицистике Леонтьева имя Наполеона III встречается неоднократно. Император французов выступает у русского мыслителя эмблематической фигурой, по-своему иллюстрирующей его историософские воззрения. В важнейшем своём сочинении «Византизм и славянство» (1874) он связывает Вторую империю во Франции с периодом вторичного смешения и упрощения западной цивилизации. Если Запад, согласно Леонтьеву, приобретает свои обособленные черты

со времени Карла Великого, то в XV — XVII вв. он переживает период цветущей сложности. В основе европейской цивилизации он видит синтез ряда культурных элементов: религии, германского феодализма, римской муниципальной практики, античной философии и эстетики. Европейская цивилизация приходит на смену византийской, которой, в свою очередь, предшествовала греко-римская. Византизм как особая культура, по Леонтьеву, предполагает самодержавие в политике, христианство в религии, притом отличное от западных церквей, в области нравственности — отказ от ориентации на земное благополучие, от ложного превознесения отдельной личности. Византизм предполагает и особую эстетику: зодчество, утварь, обычаи. Усвоение Западом обломков византийской культуры в качестве выдающегося результата дало расцвет эпохи Возрождения.

Разнообразная, цветущая Европа была политически раздроблена, но находилась в гармонии, предполагавшей как творческие удачи, так и жестокую борьбу. С XVIII в. Европа, по Леонтьеву, вступает в период упадка, упрощения, вторичного смешения. Буржуазное муниципальное начало подчиняет и деформирует прочие элементы цивилизации. Торжествуют утилитаризм и эгалитаризм, монархическая власть ослабевает. Срок жизни государств, по мнению Леонтьева, укладывается в тысячелетний период, лишь в редких случаях он оказывался чуть больше. При этом культуры могут жить дольше государств. Для любого государства типично преобладание аристократии на раннем этапе его существования, господство единоличной власти в разных её формах в период цветения, и, наконец, склонность к демократизму и либерализму, когда оно приближается «к старости и смерти».

Идея демократического прогресса, по Леонтьеву, совершенно напрасно воспринимается многими как нечто положительное, благое. Ибо в процессе развития идее этой отводится место на нисходящем этапе жизни государств и культур. Эгалитарно-либеральный прогресс для Леонтьева — признак гниения, нечто противоположное по своей сути процессу творческого созидания. После периодов первичной простоты и цветущей сложности Европа, как он не уставал повторять, вступила в эпоху вторичного упрощения. Для Франции период цветения связан с именами Франциска I, Ришелье, Людовика XIV. Имена эти по праву ассоциируются с господством централизованной монархии. Период вторичного смешения для Франции открывается революцией XVIII в., влияние которой распространяется на все последующее столетие, включая Первую и Вторую империи. Это период разложения и утраты оригинальности, переход от сложности к более примитивной организации. Закону этому, подчёркивал Леонтьев, подчинены все организмы, культуры и индивиды. Распространяет он этот закон даже на небесные тела. Подчинены ему и духовные процессы, в частности, история философии. Начальная простота свойственна учениям досократиков, период цветущей сложности отражен в идеях Сократа, Платона, Декарта, немецких идеалистов, вторичное смешение символизируют эклектизм Кузена, а также материализм и атеизм.

В провозглашённой Наполеоном III идее национальностей, в русло которой тот стремился направить европейскую политику XIX в., Леонтьев видел только торжество космополитизма и ложной холодной религии общей пользы. Русский мыслитель истолковывал эту идею как разрушительную, враждебную государству, религии и культурной индивидуальности народов. «Идея же национальностей в том виде, в каком её ввел в политику Наполеон III, в её нынешнем модном виде, есть не что иное, как тот же либеральный демократизм, который давно уже трудится над разрушением великих культурных миров Запада» [Леонтьев, 2005: VII (1), 333]. Бонапартистским принципом национальностей Франция, по мысли русского философа, «погубила себя окончательно».

Леонтьев считал крайне нежелательным для России повторение пути бонапартистской Франции, как и всей европейской цивилизации. Он видел особую связь российской государственности, а также быта, с Византией. Привитый русскому народу, византизм столкнулся с людьми прямы-

УДК 1 (091) 130.2

ми, даже простодушными, ещё мало испытавшими в своей истории. Государство развивалось под воздействием византийской православной культуры. Художественное творчество жителей России, по его мнению, «глубоко проникнуто» идеей византизма. Для него Москва — более византийский город по духу, чем Петербург. Византизмом в разной степени пронизаны сочинения Пушкина, Лермонтова, Толстого. Русские иконы — яркое, характерное выражение византизма. Особенность русской истории в том, что в ней государство всегда выступало более сильным началом по сравнению с семьей. Ценилась не древность рода, а служба государю. Под знаменем византизма (самодержавия и православия) Россия, по Леонтьеву, способна противостоять напору «целой интернациональной Европы», если она пожелает «когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве» [Леонтьев, 2005: VII (1), 324]. При этом, как полагал русский мыслитель, следует держаться от славянских народов на определённом расстоянии, не сливаясь с ними в общую федерацию, но сохраняя культурную и политическую связь.

В записках «Моя литературная судьба. 1874–1875 года» (1875) Леонтьев отзывался о Наполеоне III даже с некоторой симпатией. «Одно из самых сочувственных мне лиц в современной истории — это Наполеон III. Его сгубило то, что я зову вторичным упрощением Франции, — сила органическая, а не он развратил и погубил эту, уже и до него глубоко опошленную равенством нацию» [Леонтьев, 2003: VI (1), 124]. Он поясняет, что сочувствие его вызывает не «натура», личность императора, а его судьба, противостоять которой было невозможно в силу неотвратимого действия исторического закона. Кроме того, в Наполеоне III Леонтьеву, как он замечает, импонировало его разительное отличие от либералов. Сопоставляя Наполеона III с Бисмарком, он говорил о том, что немецкий канцлер отнюдь не был «во всем выше и годнее», просто успех оказался на его стороне согласно божественной воле.

В передовой статье газеты «Варшавский дневник» (28 февраля 1880) Леонтьев упоминает императора французов в связи с покушением Березовского на русского царя. Он проводит аналогию с покушением Орсини на Наполеона III. В обоих случаях замысел не удался, но судьба пытавшихся реализовать его оказалась различна: один остался жив, другой казнен. Леонтьев видит в этом несправедливость, но снимает вину за неё с Наполеона III [Леонтьев, 2006: VII (2), 67]. По его мнению, всё объясняется различием в общественном положении императора французов. Если в момент покушения Орсини он обладал значительным могуществом, не стесняемым местными либералами, то позднее его позиции ослабли, и ему пришлось примириться со смягчением наказания Березовскому из-за громких вызывающих речей таких личностей, как Жюль Фавр. Изменение положения императора Леонтьев объясняет усиливающимся развращением французского общества.

В сочинении «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» (1885) он стремился подкрепить свои идеи анализом трудов западных мыслителей, останавливаясь на текстах Бастиа, Бокля, Шлоссера, Кабе, Прудона, Милля, Риля, Гизо, Спенсера, Прево-Парадоля. Их разноголосый хор, согласно Леонтьеву, весьма специфически подтверждает его тезис о вторичном смешении Европы и упрощении её идеала. В качестве такового выступает умеренный представитель буржуазии, класса «средних людей». Хотя позиции упомянутых авторов разнятся (от простого одобрения происходящего смешения или требования его усилить — до явного осуждения), но *суть дела* они, по Леонтьеву, позволяют внимательному наблюдателю выявить довольно точно. Разного рода технические изобретения выгодны в первую очередь среднему классу, в то время как дворянство и рабочие скорее проигрывают от производственных новинок, содействующих космополитически-либеральному движению. Фабриканты и банкиры выступают как орудием, так и своего рода результатом процесса уравнительного смешения. Процесс этот оказывает разлагающее влияние на религию, поэзию, государственное монархическое начало. Леонтьев

считал вероятными в будущем различные катастрофы, связанные с промышленным производством. Эгалитарный процесс, как он полагал, пока ещё не дошёл до «точки насыщения», сопровождаемой анархией и широко распространённым пессимизмом.

Леонтьев настаивал на том, что в истории прекрасный выдающийся человеческий тип часто рождался из соединения двух различных, ярких, «устоявшихся» родов. Примерами подобных типов выступают Скобелев, Меньшиков, Наполеон I. Смешение же, напротив, предполагает соединение невзрачного, серого, бесцветного. Таково состояние, аналогичное старческому бессилию. Соответственно, необычные характеры могут быть сохранены лишь при условии ослабления подвижности общества в целом, приостановки уравнивающей ассимиляции. Это, по мысли Леонтьева, — единственный путь, спасительный для России, как, впрочем, и человечества как такового. Такого рода вывод подтверждается и наукой (сложность в единстве как высшая форма развития) и эстетикой (гармония как синтез разнообразного). Причём подлинная гармония в социальной сфере достигается жестокими столкновениями и страданиями, предполагает их. «Эстетическое мерило самое верное, ибо оно единственно общее и ко всем обществам, ко всем религиям, ко всем эпохам приложимое» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 217].

В противоположность просветителям, он отказывается от осуждения незнания как такового. По Леонтьеву, как знание, так и незнание, в разной степени могут оказаться полезны для развития культурного организма. Философия и политическая практика должны, по его мысли, согласиться с важностью неравномерности в распределении познаний среди членов общества. Он резко выступает против «демократизации познаний», против системы всеобщего образования, которая, с его точки зрения, сильно содействовала бы дальнейшему сословному смешению.

Рассматривая Францию в качестве передового выразителя основных элементов западной культуры, он выделял в её истории этапы господства церкви, аристократии, королевской власти и буржуазии. Третью республику он объявлял «гнилее» низвергнутой империи Наполеона III, предрекая ей незавидное будущее: либо смерть, либо «окостенение», превращение в безжизненный обрубок, лишённый настоящих творческих сил, влачащий безрадостное существование. На примере Франции Леонтьев подчёркивал новую политическую тенденцию — стремление наёмного рабочего вытеснить буржуа с вершин власти. В связи с этим он характеризует социализм как будущее порабощение человека. Он говорил об усилении «коммунистического мятежа» в западном мире. Первые «социалистические бунты» произошли в 1840-х гг., затем последовало установление Второй империи во Франции, Крымская война, победы европейских держав над Китаем и Индией, приведшие к разрастанию уравнительных начал на Востоке. Царствование Александра II в итоге также способствовало общему движению в сторону социального смешения.

Размышляя о политическом будущем, Леонтьев подчёркивал, что главные социальные элементы постоянно присутствуют в истории, меняется лишь их соотношение, степень взаимного влияния. Так, рабство получает новую форму при буржуазии, как подчинение капиталу. Особую форму рабства следует ожидать, согласно Леонтьеву, и в случае торжества социализма, вместе с которым он предсказывает появление новых привилегий, специфических форм принуждения и ограничения свободы. Поэтому социализм станет феодализмом нового типа.

К числу главных «реальных сил» истории он относит религию, правителя и подчинённый ему государственный аппарат, науку, искусство, экономику (землевладение, труд, капитал). В то время как концентрация в единстве вызывает продуктивное культурное творчество, эгалитарное смешение — бесплодие и гниение. Например, призывы к ликвидации земельной общины Леонтьев воспринимает как шаг для государства гибельный, ибо направлен к разрушению важного элемента российской культуры. Утрата общинного уклада для России, по его мнению, опаснее бунтовщиков, ибо те вызывают в качестве ответной меры охранительную реакцию. Спасение

УДК 1 (091) 130.2

России, настаивал он, в том, чтобы затормозить эгалитарное движение, противодействовать его усилению, остановить перерождение прежде незыблемых социальных структур в расползающиеся, расплывающиеся вольные ассоциации. Поэтому, с его точки зрения, чрезвычайно важно и общину сохранить, и закрепить за дворянством значительную долю земельной собственности. Кроме того, весьма нежелательно принятие какой-либо конституции демократического толка, ибо подобная мера неизбежно приведёт к ослаблению власти и государства. Размышляя о будущем, Леонтьев высказывал идею создания «философско-эстетической цензуры», которая предотвращала бы публикацию посредственных, неоригинальных, серых и пошлых произведений. Такого сорта книги вообще, по его мысли, чрезмерно расплодившиеся, правильно было бы сжигать.

В принципе, не исключал совершенно он и возможность физической гибели человечества в качестве итога демократизации, в результате распространения опасных изобретений, или чрезмерного роста населения, либо попросту из-за неистребимой, угнетающей, беспросветной скуки. Элемент сомнения относительно будущего в его поздних размышлениях явственно присутствует.

Хотя социализм Леонтьев и характеризует как грядущее рабство, его заслугу он связывает с неизбежным социальным противодействием, благодетельной реакцией, которую он вызовет своими преступлениями. Отсюда — вероятность отклонения отдельных обществ с линии либерального эгалитаризма в иную сторону. Вместе с тем, убеждение в незыблемости и долговечности западной цивилизации, согласно Леонтьеву, базируется только на некритическом преклонении перед всеми её идеями.

Ссылаясь на Данилевского, Леонтьев говорил об истории как процессе смены культурных типов и связывал заботу об оригинальности России с ближайшим решением восточного вопроса. Решение это он видит в занятии Россией проливов, в установлении контроля над Константинополем. Тогда произойдёт отход от рабского подчинения романо-германским идеалам, закономерно завершится петербургский период в истории России. Что же до Франции, то, вслед за Данилевским, он определяет её как государство «мира отходящего», теряющее славу, склоняющееся к атеизму, впадающее в состояние анархии, которое, быть может, принесёт разрушение и забвение некогда великой столицы.

В «Записках отшельника» (1887–1891) Леонтьев развивает свои мысли об идеале, который выразил бы независимую и оригинальную культуру России. Он отмечает, что любой политический и культурный организм смертен, вопрос же о ближайшей, обозримой, не слишком отдалённой перспективе. XX столетие будет эпохой могущества и даже политического преобладания России, которое наверняка окажется не столь «эфемерным», как кратковременное доминирование Франции в Европе при Наполеоне III. Но внешнее могущество сопряжено с опасностями, соблазнами. Он видит диаметрально противоположные возможности, открывающиеся перед Россией: развитие самосознания, культурный подъём, либо роль малообразованной Македонии, навязывающей своё господство Западу при внутреннем подчинении его разлагающим началам. Этот второй путь либерального демократизма для России губителен, Леонтьеву —ненавистен. Он заявляет, что Россия больна либерализмом и нуждается в лечении от него. «Вылечим ли?» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 496]. Изрядная доля сомнения присутствует всюду в его поздних размышлениях.

В письмах «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1888) Леонтьев проводит идею о разрушительности тех тенденций XIX в., которые прямо ведут общество к эгалитаризму. В обоснование своего тезиса он стремился опереться на события недавней истории. Так, в частности, он ссылается на греческое восстание против османского владычества. Это национальное движение привело лишь к созданию государства, основанного на демократическом, всесословном смешении. Многие ожидали от греков какого-то особого возрождения, небывалого творческого взлёта. Все надежды такого рода не оправдались. Греческие лидеры, всецело

подражая Западу, смогли лишь принять либеральную конституцию и призвать монарха-иноверца. В итоге, получив независимость национальную, греки утратили духовную свободу, подчинились прежде чуждым им идеалам космополитического эгалитаризма.

Леонтьев интерпретирует восстания в Польше (1831) и Венгрии (1848) как аристократические, идущие вразрез с демократическим духом столетия и в этом видит причину их неудачи.

Размышляя об объединении Италии, автор писем о национальной политике утверждал, что замысел Наполеона III постигла неудача: тот рассчитывал в результате войны с Австрией надолго заполучить на своей южной границе верного, но слабого союзника. Двигаясь к своей цели, император французов поддерживал папское государство, а Венецию сохранил в руках Габсбургов. Но подобные действия консервативного толка не могли иметь успеха, ибо шли вразрез с пошлостью общеевропейского демократизма. В результате «Виктор-Эммануил и Кавур обманули хитрого Наполеона посредством весьма сложного приёма» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 504]. Сардинские политики отобрали у римского папы часть его земель, инспирировали восстания в Тоскане и иных малых государствах с целью их присоединения к Пьемонту, поддержали Гарибальди в борьбе с консервативными неаполитанскими Бурбонами, в итоге лишившимися своей власти. Через шесть лет они выступили совместно с Пруссией против Австрии и, хотя их войска были разгромлены, но, благодаря победам своего союзника, получили венецианскую область. Таким образом, вопреки расчётам Наполеона III, Сардинское королевство объединило всю Италию. Но, как и в более раннем случае с Грецией, племенное объединение итальянцев привело к стиранию местных различий, утрате неповторимости многими культурными элементами, к вытеснению оригинальности однообразием. Италия сделалась похожей на соседние страны. Аналогичную тенденцию видит Леонтьев и в объединении Германии. Упоминает он и ещё один, по его мнению, консервативный замысел Наполеона III, касавшийся установления в Мексике монархии, который также провалился. Французы были изгнаны из Нового света.

Таким образом, целый ряд современных ему тенденций, по мысли Леонтьева, сходится в одном: упрощении, усреднении обычаев, сословий, систем правления. Западные страны за тридцатилетие сильно сблизились на почве утраты оригинальности и демократизации. Между ними всё больше сходства, которое предвещает, согласно Леонтьеву, создание единого европейского космополитического государства (возможно, в форме федерации), стремящегося к превращению в мировое.

Особого внимания заслуживают его рассуждения о соотношении намерений правителей с получаемыми политическими результатами. Он утверждает, что в XIX столетии, даже когда правители и участники того или иного политического движения стремились к культурному своеобразию, некоторому национальному обособлению, всё равно их действия оказывались на пользу космополитически-эгалитарному процессу. Полагая, что служат одному идеалу, они по факту нередко способствовали торжеству другого. В этой связи он говорит о свойственном веку распространённом самообмане. При этом Леонтьев дистанцируется от попыток описать, раскрыть «душевные процессы», свойственные политическим вождям своего времени и руководимым ими массам. Он говорит о том, что социальная психология как особая наука ещё не создана и заявляет о намерении сосредоточиться исключительно на фактах политической истории. И резюмирует свои наблюдения следующим образом: «это зарево всемирного демократического и безбожного пожара, которого неосторожными поджигателями являются не всегда только либералы и анархисты, а по роковому стечению обстоятельств нередко и могущественные Монархи, подобные Наполеону III и Вильгельму I Германскому!» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 541].

Поскольку самые разнонаправленные процессы (например, всевозможные восстания и реформы) повсеместно приводят к единому итогу, усилению упрощающего смешения, то Леонтьев считает возмож-

УДК 1 (091) 130.2

ным сослаться на некую высшую «телеологию» истории. Логика подобного рода телеологии исключает вероятность того, что после падения Второй империи и очередного провозглашения республики «слишком уравненная почва нынешней Франции даст достаточный ход какой-нибудь сильной натуре, какому-нибудь новому Наполеону» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 515].

Леонтьев подчёркивает тот факт, что именно Наполеону III принадлежит инициатива официального провозглашения лозунга национальностей в европейской политике. При этом все консервативные «охранительные» попытки противостоять «племенному движению» в последние годы терпели неудачи. В этом ряду оказывается политика Австрии, равно как и папского государства. Консервативная и самодержавная Россия проигрывает Крымскую войну. В борьбе с «охранительной» Россией Наполеон III обнаруживает и мудрость, и могущество, но в попытке провести консервативный проект в отношении Италии он терпит крах. Таким образом, он сам не волен выйти из круга навязанных ему высшей телеологией предначертаний.

В Европе уже нет, по мысли автора писем, господствующего культурного влияния отдельных стран. Когда-то таковым обладала Франция, но те времена прошли. Невозможно вернуться в эпохи Людовика XIV и Наполеона I. Германия, вероятно, ещё рассчитывает на преобладание в западном мире, но ей недостает оригинальности, она выглядит мелко в сравнении с прежней Францией: «Далеко кулику до Петрова дня» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 525]. В самой истории Франции Леонтьев видит последовательное движение в сторону эгалитаризма. Когда-то она была примером для всех, передовой державой Европы. Её демократизация происходила постепенно, прошла через серию потрясений. Сперва возникла кратковременная якобинская республика, уступившая место наполеоновской империи. Затем пришло время режима реставрации, который сменяется эфемерной второй республикой. Наконец, с падением империи Наполеона III утвердилась буржуазная республика «с бессильным президентом». При всех, казалось бы, колебаниях политического маятника, несомненен итог: понижение культурно-государственного величия, нарастание влияния лиц средних способностей и мелких запросов. При этом республиканизм в своей полноте не мог восторжествовать сразу, уже в XVIII в., поскольку Франция сохраняла изрядную долю идеализма, не была готова к прозаическому упрощению, обезличению. Наполеон III, по мнению Леонтьева, сам готовил своё поражение проводимой им политикой. Конечно, император французов казался «почти самодержавным», но ведь его власть не была наследственной, не могла считаться полученной благодаря божественному праву, она базировалась на демократической процедуре, голосовании. Потому не случайны и эгалитаристские последствия его политики для Франции и Европы в целом. Он берёт верх в столкновении с консервативной Россией, провозглашая политику национальностей, вступает в удачную для него схватку с Австрией. Но своей победой он подталкивает Италию к союзу с Пруссией, способствует усилению этих двух стран. Следствием такого рода усиления явился разгром Франции Пруссией. В результате в самой Франции устанавливается в новой отвратительной форме «якобинская республика», в Германии создаётся однородная по внутренним стремлениям империя, а римский папа теряет всякое политическое значение.

Леонтьев высказывал убеждение, что утвердившаяся во Франции во второй половине XIX в. «мещанская» республика не будет сметена новой реставрацией. Главным образом потому, что охранительные силы (католики, аристократы) уже не столь сильны, как прежде. Маршал Мак-Магон, которому помогали стать президентом страны в надежде на то, что он сыграет роль второго Монка, не имел возможности с нею справиться. Закономерно, что на высшем посту его сменяет «безличный буржуа». Изменение социальных условий сделало невозможным аристократический переворот. Вдобавок у всех трёх династий, правивших Францией в течение последнего столетия, нет выдающихся представителей. Наполеон IV погиб в Африке, желая прославиться в боях, Генрих V

умер бездетным. Кажется, всё оборачивается против монархической идеи. Правда, Леонтьев допускает возможность кратковременного торжества во Франции какой-нибудь диктатуры. Он полагал, что диктатор или даже император мог бы получить власть только благодаря приверженности разрушительной социалистической идее. Именно эта гибельная идея могла бы увлечь страну своей новизной.

Он предрекает военное столкновение Франции с Германией и её неудачи. Правда, если Франция выступит в союзе с Россией, то, благодаря последней, сможет извлечь из столкновения свою выгоду, оказаться в стане победителей. Всё же Леонтьев надеялся, что в ближайшие годы войны между Россией и Германией не случится. Неизбежной он считал войну России с Австрией из-за славянских народов, болгар или сербов. Не исключал он в некой перспективе и «всеобщую войну» коалиций: австро-германской против франко-русской. Если она случится, победа, по Леонтьеву, останется на стороне России. Причём он предостерегал против обаяния политического панславизма, призывал всячески дистанцироваться от него, как от подражания западному эгалитарному идеалу. Россия обязана беречь своё культурное, духовное и бытовое своеобразие.

Примечательный факт: автор «Национальной политики» с немалой долей разочарования констатирует, ссылаясь на личный опыт, что вынужден признать свою деятельность преждевременной, не способной существенно изменить сложившуюся социальную и культурную ситуацию. Но всё-таки он далёк от беспросветного пессимизма: «Нет, пока есть ещё одна надежда — надежда *именно на Россию!*» [Леонтьев, 2007: VIII (1), 542].

В произведении «Плоды национальных движений на Православном Востоке» (1889) он, возвращаясь к теме телеологии истории, относит Наполеона III, как и Бисмарка, к «игрушкам» и слугам «всемирной революции».

В работе «Культурный идеал и племенная политика» (1890) Леонтьев проводит резкое разграничение между политикой национальностей и национальными идеалами. Если первая служит целям космополитизма и демократизации, то национально-культурные идеалы способствуют сохранению своеобразия цивилизаций. В очередной раз он призывает к «охранению» национального идеала России, усматривая его в православном самодержавии. На его взгляд, для национальной жизни важнее культурные отличия (религия, государственные учреждения, внешние бытовые черты), чем физиологическое родство и язык. Национальной может быть, согласно Леонтьеву, только «культурно-обособляющая» политика. В этом смысле он с горечью заявляет, что политика Николая I, хотя и была патриотической (в смысле отстаивания независимой линии в межгосударственных отношениях), но отнюдь не была национальной. Русский царь стремился сделать свою страну самой сильной европейской державой, совсем не думал о культурном обособлении от Запада, не верил в своеобразие России, притеснял славянофилов. В результате выяснилось, что космополитизму и демократизации служила не только эгалитарная политика национальностей, но и деятельность влиятельных консерваторов. «Оказалось, напр<имер>, что главным инициатором тех племенных эмансипаций, которые вредили *национальным физиогномиям*, был не Наполеон III, а охранитель из охранителей, наш незабвенный и великий Государь Николай I-й» [Леонтьев, 2009: VIII (2), 55]. Крымская война, по Леонтьеву, также повлияла на демократизацию России. Этому процессу он предлагает противопоставить усиление религиозности, укрепление сословных различий (в «старом» дворянстве он видит вековую силу русской истории) и консервацию их экономического положения, улучшение материальной жизни рабочих. Тогда России окажется под силу выдержать натиск будущей западной федеративной республики, с её началами атеизма и эгалитаризма.

Леонтьев не меняет своей оценки роли личности Наполеона III в европейской истории вплоть до последних месяцев жизни. Об этом свидетельствует его письмо к И. Фуделю (1891), в котором он жалуется на публикацию в «Московских ведомостях», букваль-

УДК 1 (091) 130.2

но повторяющую, как ему представляется, его идеи об императоре, но не содержащую никаких ссылок на «Византизм и славянство» [Леонтьев, 2021: XII (3), 53].

Как видно из текстов Леонтьева, сочинения императора французов его интересовали мало, в фокусе его внимания — направленность и последствия политики Наполеона III. В этой связи необходимо отметить, что главные мировоззренческие установки Наполеона III сформировались ещё до его прихода к власти, в период юношеской эмиграции. Большое значения для становления его мировосприятия имел и тот отрезок жизни, который сопровождался приговором и заключением после неудачной попытки вооружённого захвата власти. В заключении будущий глава государства имел возможность изучать социалистические идеи своего времени, работать над собственными сочинениями.

В произведениях Наполеона III можно выделить историософскую схему, пусть лишь намеченную, не слишком обстоятельно развитую. Она резко контрастирует с учением Леонтьева. Наполеон III — сторонник теории прогресса, причём вносящий в неё поправки в духе бонапартизма. Прогресс для него немыслим без опоры на идеи его выдающегося предшественника, Наполеона I. Он уподобляет роль Наполеона I в истории вкладу в неё Юлия Цезаря и Карла Великого. «Режим, установленный в 1800, руководимый высшим гением, заложил всюду прогрессивные учреждения на принципах порядка и власти» [Napoléon III, 1856: I, 4]. Идея прогресса подтверждается, согласно Наполеону III, всем ходом человеческой истории. В ней нет никакого колебания, никаких циклов между варварством и цивилизованностью, она имеет определённую направленность. Правда, в истории противостоят друг другу прогрессивные и дезорганизующие начала. Движение вперед — не ровная, лишённая ловушек и ухабов дорога, на которой людей ожидают праздники и отдых.

Провозглашая «принцип национальностей», Наполеон III возводил его к своему прославленному предшественнику. Важнейшую роль в преодолении разрушительных сил истории Наполеон III отводил великим полководцам, главам государств, правительствам. Отвергая концепцию божественного происхождения монархии, он считал её столь же древней формой политического устройства, как и республику. Для Франции своего времени Наполеон III оптимальной формой правления объявлял империю, выстроенную по образцу существовавшей до 1815 г. Поэтому его теория прогресса фактически заключает к себе довольно сильную интенцию консерватизма. Наполеон I для него — подлинный и глубокий выразитель духа XIX столетия. В связи с этим успех в политике, счастье и благополучие народов должны быть связаны именно с его идеями и продолжением его начинаний. «Когда в начале девятнадцатого века явилась выдающаяся личность, Наполеон, общество целиком приобрело новый вид. Народные потоки успокоились, развалины исчезли, и с удивлением увидели порядок и процветание, исходящие из того же горнила, которое их на краткое время поглотило» [Napoléon III, 1856: I, 4]. С точки зрения Наполеона III, создатель Первой империи не стремился к порабощению соседей, его деяния неверно истолковали, их смысл извратили. Его подлинной целью была свобода народов и защита Франции от внешних врагов. Он собирался объединить освобожденные народы в рамках европейской конфедерации, которая смогла бы гарантировать защиту общих интересов. Его неудача была обусловлена стремлением достичь поставленной цели за слишком краткое время, за считанные годы. Но сама по себе данная цель отнюдь не списана в архив истории. Она предполагает как самостоятельность народов, так и мирные отношения между ними в будущем. Все государства должны получить свои естественные границы и гармонично пребывать в них.

Призывая облегчить положение в обществе наиболее страдающего класса, Наполеон III предлагал в качестве важнейшего средства к этому создание сельскохозяйственных колоний. Именно туда следует направить избыток городских рабочих рук, тех людей, которые не могут найти себе пропитание, прозябают в нищете и пороке. Такого рода экономическое

решение позволит также улучшить нравственную атмосферу в стране. Поначалу организация колоний будет строиться на армейской дисциплине, но по мере роста благосостояния её членов они смогут переселяться из общих бараков в частные дома. «Рабочий класс не располагает ничем, его надо сделать собственником. Его богатство только в его руках, нужно дать этим рукам применение, полезное для всех. Он — как народ илотов посреди народа сибаритов. Нужно предоставить ему место в обществе и соединить его интересы с землей. Наконец, он лишён организации и связей, прав и будущего, нужно ему предоставить права и будущее, и возвысить его в собственных глазах через ассоциацию, воспитание, дисциплину» [Napoléon III, 1856: II, 117]. Таким образом, Наполеон III предусматривал продвижение социума по пути прогресса без резких насильственных революционных мер, при безусловном сохранении принципа частной собственности. Его ориентация на порядки времен Первой империи предполагала преданность специфически понимаемой демократической идее — воплощаемой в праве народа избирать главу государства. Отстаивал он и необходимость социальной иерархии, в духе бонапартизма трактуемой в качестве зависимой от заслуг перед империей.

* * *

Представления двух выдающихся современников XIX в. о смысле и направленности истории по-разному оценивались как критиками их собственной эпохи, так и исследователями последующих времен. Их мнения, конечно же, несли на себе отпечаток личных убеждений, но вместе с тем специфически отражали и ведущие установки изучаемых историософских построений, и отношение к ним в сознании представителей различных культурных слоев общества.

Так, согласно В.С. Соловьеву, Леонтьев — «оригинальный и талантливый проповедник крайне консервативных взглядов» [Соловьев, 1990: 414]. Основной нерв учения Леонтьева он связывал с неприятием эгалитарного буржуазного прогресса. Существенным недостатком мировосприятия Леонтьева он считал отсутствие согласованности между главными линиями его рассуждений. Так, по Соловьеву, истолкованное в духе монашества спасение отнюдь не предполагает политику, направленную на укрепление неовизантийской культуры. Напротив, оно требует безразличия к мирским делам. Равным образом, консервативная политика не имеет связи с эстетикой и спасением души. С другой стороны, увлечённость эстетикой скорее должна вести к преклонению перед рыцарством и язычеством, чем византийскими чиновниками и монахами [Соловьев, 1990: 417–418].

В.В. Розанов в статье «Эстетическое понимание истории» (1892) высказал идею о том, что именно Леонтьев первым понял смысл движения своего века. Ему удалось освободиться от давящих стереотипов, он «преодолел впервые понятие прогресса, которым мы все более или менее движемся, и указал иное, чем какое до сих пор считалось истинным, мерило добра и зла в истории». Мерило это — эстетического свойства. «И в самом деле, в этом состоит общий и главный смысл всех его писаний: красота есть мерило жизни, её напряжения; но только в значении — разнообразия, выразительности, сложности». Розанов полагал, что ошибка Леонтьева в неверном представлении будущего. Предположения Леонтьева не были надежно обоснованы, ибо переносили на будущее значительную часть черт, свойственных, по его собственной классификации, второму этапу цивилизационного развития. Но в истории не бывает простого повторения. Нельзя воскресить уже ушедшее. Кроме того, по мнению Розанова, Леонтьев совершенно неверно понимал русский характер как «бесформенный», нуждающийся в ограничении византизмом. «Но его голос звучал, по крайней мере до сих пор, напрасно. Ничто не недоставало этому голосу: ни красоты, ни силы, ни наконец понятности. Одного недоставало ему: исторической своевременности» [Розанов, 1995: 37, 121, 122].

Н.А. Бердяев в статье «К. Леонтьев — философ реакционной романтики» (1904) рисует образ мыслителя, развивавшего специфическую органическую теорию

УДК 1 (091) 130.2

общества, выступившего, по сути, продолжателем идей Н.Я. Данилевского. «Эстет, имморалист, революционер по темпераменту, гордый аристократ духа, пленённый красотой могучей жизни, предвосхитивший во многом Ницше, романтически влюблённый в силу былых исторических эпох, тяготеющий к ещё неведомой, таинственной мистике, и — проповедник монашеского, строго традиционного христианства, защитник деспотизма полицейского государства. Тут какая-то ирония судьбы!» [Бердяев, 1907: 313]. Согласно Бердяеву, натуралистическое, органическое понимание общества давно продемонстрировало свою теоретическую непригодность, ибо опирается на ложную аналогию. В учении Леонтьева он также видит искажение христианства, возвеличение насилия, страха, подчинения. В этом учении, по его мнению, утрачивается главное — идея Богочеловечества, подменяемая ненавистью и повиновением.

В монографии «Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли» (1926) Бердяев говорил об огромном таланте философа, который остался невостребованным в свою эпоху, несмотря на явное желание откликаться на политические коллизии своего времени. Уподобляя Леонтьева Чаадаеву, Бердяев именует его «одиноким чужестранцем». Признание к нему не пришло, поскольку, согласно Бердяеву, он оказался первым приверженцем эстетизма, тогда ещё глубоко чуждого стране. «К. Леонтьев был аристократ по природе, по складу характера, по чувству жизни и по убеждению. И это не русская в нём черта. Русские — демократичны, они не любят аристократизма» [Бердяев, 1991: 150]. Бердяев усматривает в творчестве Леонтьева эстетику власти, её культ, но не подлинное её знание. Он выделяет два главных момента, определивших умонастроение Леонтьева, — его эстетизм и «религиозный ужас гибели».

С.Н. Булгаков в статье «Победитель — Побежденный» (1916) воссоздает образ глубоко страдающей души. Леонтьев, согласно Булгакову, предвидел европейскую катастрофу, понимал разрушительную силу мещанства, в его творчестве нашёл свое выражение кризис современной культуры. При этом в его эстетизме Булгаков видит проявление «безбожного гуманизма», берущего начало в установках Возрождения. Леонтьевский гуманистический идеал красоты оторван от религии, внутренне не связан с нею. В этом идеале сокрыто «тончайшее человекобожие». Теорию исторического развития Леонтьева Булгаков характеризует как упрощённый биологизм, иронично добавляя, что реакция вряд ли может быть красивой и эстетичной. К вере Леонтьев шёл не сердцем или созерцанием, а самопринуждением: «не легко и не сразу далась ему эта, родившаяся из ужаса, вера» [Булгаков, 1993: 555]. Оказавшись лишним, чуждым культуре своего века, противником её, он мог бы считаться побеждённым, но в своём несогласии идти на недостойный компромисс он остался победителем.

Т.Г. Масарик относил Леонтьева к представителям «лагеря консервативного и реакционного» [Масарик, 2003: 126]. Согласно Н.О. Лосскому, Леонтьеву «было суждено стать выразителем идей вырождающегося славянофильства» [Лосский, 1991: 82]. Б.В. Яковенко утверждал, что учение Леонтьева «можно охарактеризовать как аморальную натуралистическо-эстетическую теорию деспотизма» [Яковенко, 2003: 309]. Напротив, В.В. Зеньковский полагал, что построениям Леонтьева была присуща особая, «суровая мораль», сопряжённая с религиозными ценностями, потому его напрасно обличали в аморализме. По Зеньковскому, в концепции Леонтьева эстетический идеал определялся возвышенной религиозной антропологией. Но «Неполнота христианского сознания не дала ему возможности из религиозных принципов развить положительную программу исторического делания» [Зеньковский, 1991: 265]. Значение Леонтьева он видит в талантливом освещении тупиков современной истории.

Г.В. Флоровский высказывал довольно категоричную оценку: Леонтьев был далёк от предания православной церкви и только «драпировался» аскетизмом. «У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоз-

зрения» [Флоровский, 1991: 302]. По Флоровскому, Леонтьев в своём отношении к Господу акцент делал на страхе, не на любви. В своем эстетизме Леонтьев близок западной культуре, напоминает Леона Блуа. Учение Леонтьева Флоровский характеризует как «языческий натурализм». Леонтьева привлекала «нечистая», языческая красота, он был чужд идее преображения бытия. Поэтому ради многообразия и пестроты в мире он готов пожертвовать моралью. Отсюда отсутствие в его построениях религиозного смысла истории. «Леонтьев был разочарованным романтиком больше, чем верующим» [Флоровский, 1991: 305]. По мнению Флоровского, Леонтьев обращался к христианству не за истиной и новой жизнью, а только за личным спасением.

Современные исследователи зачастую делают акцент именно на предвидениях русского философа. А.А. Корольков по праву относит к поразительным достижениям Леонтьева «разбросанные в разножанровых произведениях предвосхищения того хода истории, который мы уже пережили или переживаем» [Корольков, 1991: 4]. Исследователь подчёркивает, что в сочинениях Леонтьева читатель соприкасается с личностью, предвосхитившей Ницше, Шпенглера и экзистенциалистов. А.А. Корольков справедливо говорит о необходимости нового прочтения философа, консерватизм которого не следует трактовать в сугубо отрицательном ключе. Этот консерватизм правильнее истолковывать как традиционализм, «столь необходимый в нынешнем спасении человечества» [Корольков, 1991: 115].

К.М. Долгов, ставивший своей целью раскрыть личность философа в контексте его творчества, следуя методу «имманентного философско-эстетического анализа», констатирует: «Поражает его глубоко противоречивая и вместе с тем последовательная натура. Да, он был странником: врач, дипломат, писатель, цензор — ничто его надолго не удерживало и, кажется, до конца не удовлетворяло». Леонтьева К.М. Долгов изображает как выдающегося мыслителя, ориентированного в своём творчестве на веру и самопожертвование: «Один из самых великих и свободных умов России, Европы и мира, он в любой момент был готов беспрекословно подчинить свой ум религиозной вере, находя в этом насилии над собственным разумом высшую для себя пользу и радость жизни во Христе» [Долгов, 2007: 504, 505]. В.И. Косик следующим образом формулирует своё заключение: «Леонтьев не был провидцем, он был пророком» [Косик, 1997: 207]. Как замечает Л.Р. Авдеева, «Леонтьев по сей день остается неким мифическим персонажем российской истории — то пленником устрашающих навязчивых идей, то мыслителем, которому открылись неведомые другим истины» [Авдеева, 2012: 11]. Таким образом, в новейших работах сожаления по поводу оставшейся непонятой мудрости выдающегося мыслителя в значительной степени уступают место призывам глубоко разобраться в его построениях, опереться на них в современных духовных исканиях.

Философы-современники Наполеона III по большей части критически отзывались о его политике и личности. Своё классическое выражение эта точка зрения получила в работе К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (1852): «2 декабря февральская революция исчезает в руках ловкого шулера» [Маркс, 1985: 425]. Маркс рассматривает Луи Бонапарта как авантюриста, интерпретируя его политику сквозь призму теории классовой борьбы.

Исследователи последних ста лет в общем настроены более благожелательно к деяниям императора французов. Луи Жирар отмечает, что хотя Наполеон III и не был исключительным гением и великим полководцем, но все-таки сыграл важную роль в политике своего времени, вернул Францию в число континентальных держав первого ранга [Girard, 2013: 516]. Жорж Бордонов уподобляет Наполеона III Прометею, стремившемуся к «благу народов», необычайным образом совмещавшему в себе прагматический настрой и недостаток реализма. «Его экстраординарная судьба была судьбой романтического героя» [Bordonove, 1998: 416]. Сюзанна Детерн и Генриетта Шанде видели в Наполеоне III выдающегося государственного деятеля, наметившего целый ряд решений социальных и поли-

УДК 1 (091) 130.2

тических проблем, сохранивших актуальность для последующего века [Desternes, Chandet, 1961: 10]. Фредерик Блюш усматривал особенность позиции Наполеона III в определённом усилении «демократического характера цезаризма», имеющего истоки в «Мемориале» узника Святой Елены [Bluche, 1981: 68]. Филипп Сеген характеризует политическую деятельность Наполеона III как «впечатляющую и мало понятую», недооцененную, несправедливо осужденную. Наполеон III желал «искренне, честно, смело служить Франции» и он выполнил свою задачу на таком моральном уровне, который достоин уважения и восхищения [Séguin, 1990: 13, 19].

* * *

Подводя итоги, заметим, что социально-философские интенции Леонтьева и Наполеона III существенно расходились, во многом отражая противоречивость политических процессов эпохи. Но можно увидеть в их взглядах и некоторое сходство, касавшееся необходимости внесения консервативных элементов в общественную жизнь. Правда, характер и степень предполагаемого консерватизма значительно разнились, поскольку предполагали совершенно различное понимание смысла современной истории. Леонтьев — консерватор в гораздо большей степени, чем император французов.

Русский мыслитель придерживался оригинальной теории развития, эстетизма с примесью биологизма, которые далеки от социально-философских мнений Наполеона III. Отсюда их расхождение по вопросу о природе прогресса. Для императора французов прогресс — данность и своего рода идеал, определяющий перечень неотложных государственных задач. Для Леонтьева прогресс противоположен творческому движению, обозначает гниение, упадок. Леонтьевская телеология истории Наполеону III принципиально чужда.

Предложенная Леонтьевым схема развития государственной жизни (аристократия, единоличная власть, демократия) никогда не разделялась Луи Бонапартом. Учение о естественном сроке жизни государственных организмов также оставалось вне сферы его политических размышлений. Там, где русский мыслитель видел разложение и вторичное упрощение, французский политический лидер усматривал движение вперед.

Идея национальностей в сознании Леонтьева выступала как ложная, космополитическая, враждебная государству, религии и принципу культурной индивидуальности народов. В сознании Наполеона III всё обстояло прямо противоположным образом, он видел в ней как консервативный элемент политики, восходящий к Наполеону I, так и прогрессивный, благотворный для будущего человечества. При этом существенно подчеркнуть, что оба усматривают в политике национальностей ключевой пункт современного им этапа истории. Но содержание этого этапа, его подлинный смысл интерпретируются ими, конечно, по-разному.

Оба размышляли о возможной европейской федерации — но в разных тональностях. Если для Наполеона III движение в её сторону означало нечто позитивное, то Леонтьевым воспринималось как символ упадка, ослабления оригинальной европейской культуры.

Вероятно, неоднократное обращение со стороны Леонтьева к образу императора французов находит своё объяснение в определённых симпатиях к нему, изредка даже прямо выражаемых. Но симпатии эти, как пояснял русский философ, касались не самой его личности, а довлевшей над Наполеоном III судьбы. Леонтьеву импонировали те действия императора французов, которые он истолковывал в консервативном ключе: поддержка папства, попытки ограничить, оставить слабой Италию, установить монархию в Мексике. Как полагал русский мыслитель, все эти действия, в силу телеологии истории, хотя и выглядели достойно, но были обречены на провал. Вызывают одобрение у Леонтьева разногласия Наполеона III с либералами. Император не погубил Францию, он не был в состоянии остановить её давно начавшееся скольжение вниз. Новый Наполеон как сильный политик, полагал Леонтьев, в Европе отныне невозможен, а диктатора ещё можно было бы ожидать

как проводника разрушительных социалистических учений. Изначальной ущербностью бонапартизма Леонтьев считал опору на процедуру голосования, демократическую по своей природе. Монархия же в его понимании должна быть наследственной, что отрицалось Наполеоном III.

Консерватизм Леонтьева и Наполеона III в первую очередь связан с желанием содействовать сохранению политических порядков прошлого (самодержавие, империя).

И Леонтьев, и Наполеон III рассматривали религию как существенную опору общественной жизни, но понимали её социальную роль по-разному. На мировосприятие Наполеона III оказали влияние социалистические идеи, хотя он никогда не подвергал сомнению принцип частной собственности и в этом отношении не был социалистом. Для Леонтьева же социализм вызывает отторжение как проявление эгалитаризма.

Леонтьев считал весьма нежелательным для России повторение пути Франции, как и всей европейской цивилизации. Наполеон III, напротив, видел в этом пути основную дорогу мировой истории. Для Леонтьева исключительно важна идея связи российской государственности и быта с Византией, Наполеон III о таких материях не задумывался вовсе, для него подобные сюжеты — не магистральный мотив эпохи. Оба говорили о необходимости улучшения материального положения рабочих, но с разной целью. Императору французов казалось важным достичь упомянутого результата и ради торжества наполеоновской идеи, и по соображениям укрепления собственного режима. Леонтьеву же важен этот экономический мотив лишь с точки зрения обеспечения возможности России выдержать натиск объединившейся Европы. В своих прогнозах, касавшихся вероятных военных столкновений в будущем, Леонтьев, по-видимому, проявил гораздо больше прозорливости, чем император, политику которого он подвергал критическому анализу.

Список литературы:

Авдеева Л.Р. К.Н. Леонтьев. Пророк или «одинокий мыслитель? — Москва: Российское гуманистическое о-во, 2012. — 157 с.

Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). — Санкт-Петербург: Изд. М.В. Пирожкова, 1907. — 437 с.

Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: очерк из истории русской религиозной мысли // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. у-та. 1991. ч.1. с. 149 – 286.

Булгаков С.Н. Победитель – Побежденный (Судьба К.Н. Леонтьева) // Сочинения в двух томах. Т. 2: Избранные статьи. — Москва: Наука, 1993. — С. 546–563.

Долгов К.М. Восхождение на Афон: жизнь и миросозерцание Константина Леонтьева. — Москва: Отчий дом, 2007. — 720 с.

Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч.2. — Ленинград: Прометей, 1991. — 280 с.

Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. — Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1991. — 199 с.

Косик В.И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. — Москва: Зерцало, 1997. — 235 с.

Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб.: Владимир Даль. 2000 – 2021.

Лосский Н.О. История русской философии. — Москва: Сов. Писатель, 1991. — 480 с.

Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв: в 3 т. Т. 1. — Москва: Политиздат, 1985. — С. 418–516.

Масарик Т.Г. Россия и Европа: эссе о духовных течениях в России. Т. 3. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2003. — 574 с.

Розанов В.В. Эстетическое понимание истории // Константин Леонтьев: pro et contra. Кн. 1. — Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 1995. — С. 27–122.

Соловьев В.С. Леонтьев // Филос. наследие: ФН..., Т. 111. В.С. Соловьев. Т. 2. — Москва: Мысль, 1990. — С. 414–419.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — Вильнюс: Вильтис, 1991. — 599 с.

Яковенко Б.В. История русской философии. — Москва: Республика, 2003. — 510 с.

Bluche F. Le bonapartisme. — Paris: PUF, 1981. — 127 p.

Bordonove G. Napoléon III. — Paris: Pygmalion, 1998. — 457 p.

Desternes S., Chandet H. Napoléon III. Homme du XX siècle. — Paris: Hachette, 1961. — 365 p.

Girard L. Napoléon III. — Paris: Fayard, 2013. — 550 p.

Napoléon III. Œuvres. Vol. I – IV. — Paris: Plon, 1856.

Séguin P. Louis Napoléon le Grand. — Paris: Grasset, 1990. — 447 p.

References:

Avdeeva, L. R. (2012) *K.N. Leont'yev. Prorok ili «odinokiy myslitel'?* [K.N. Leontyev. Prophet or "lone thinker"?]. Moscow: Rossiyskoye gumanisticheskoye o-vo Publ. (In Russian).

Berdyaev, N. (1907) *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskiye, sotsial'nyye i literaturnyye (1900–1906)* [Sub specie aeternitatis.Philosophical, social and literary experiments (1900–1906)]. Saint Petersburg: Izd. M.V. Pirozhkova Publ. (In Russian).

Berdyaev, N. (1991) Konstantin Leont'ev: ocherk iz istorii russkoj religioznoj mysli [Konstantin Leontiev: an essay from the history of Russian religious thought] in N.A. Berdjaev o russkoj filosofii. Sverdlovsk: Izd-vo Ural. Pub. pt.1. p. 149 – 286. (In Russian).

Bluche, F. (1981) *Le bonapartisme.* Paris: PUF.

Bordonove, G. (1998) *Napoléon III.* Paris: Pygmalion.

Bulgakov, S. N. (1993) 'Pobeditel' – Pobezhdennyy (Sud'ba K.N. Leont'yeva) [Winner – Defeated (The Fate of K.N. Leontyev)]', in *Sochineniya v dvukh tomakh. T. 2: Izbrannyye stat'i* [Works in two volumes. Vol. 2: Selected articles]. Moscow: Nauka Publ., pp. 546–563. (In Russian).

Desternes, S. and Chandet, H. (1961) *Napoléon III. Homme du XX siècle*. Paris: Hachette.

Dolgov, K. M. (2007) *Voskhozhdeniye na Afon: zhizn' i mirosozertsaniye Konstantina Leont'yeva* [Climbing Mount Athos: the life and worldview of Konstantin Leontyev]. Moscow: Otchiy dom Publ. (In Russian).

Florovsky, G. (1991) *Puti russkogo bogosloviia* [The Ways of Russian Theology]. Vilnius: Viltis Publ. (In Russian).

Girard, L. (2013) *Napoléon III.* Paris: Fayard.

Korolkov, A. A. (1991) *Prorochestva Konstantina Leont'yeva* [Prophecies of Konstantin Leontyev]. Saint Petersburg: Izdat. S.-Peterburgskogo Univ. Publ. (In Russian).

Kosik, V. I. (1997) *Konstantin Leont'yev: razmyshleniya na slavyanskuyu temu* [Konstantin Leontyev: reflections on the Slavic theme]. Moscow: Zertsalo Publ. (In Russian).

Leont'ev, K. (2000 – 2021) Poln. sobr. soch. i pisem: v 12 t. [Complete works and letters in 12 volumes] St. Petersburg: Vladimir Dal Publ. (In Russian).

Lossky, N. O. (1991) *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Sov. pisatel` Publ. (In Russian).

Marx, K. (1869) *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.* Hamburg: Meißner. . (Russ. ed.: (1985) 'Vosemnadtsatoye bryumera Lui Bonaparta', in Marx, K., Engels, F. *Izbr. proizv: v 3 t. T. 1.* Moscow: Politizdat Publ., pp. 418–516.).

Masaryk, T. G. (1996) *Rusco a Evropa.* Praha: Ústav T. G. Masaryka. . (Russ. ed.: (2003) *Rossiya i Yevropa: sut' o dukhovnykh techeniyakh v Rossii. T. 3.* Saint Petersburg: Izd-vo RKHGI Publ.).

Napoléon III (1856) *Œuvres. Vol I–IV.* Paris: Plon.

Rozanov, V. V (1995) 'Esteticheskoye ponimaniye istorii [Aesthetic understanding of history]', in *Konstantin Leontiev: pro et contra. Book 1.* Saint Petersburg: Izd-vo RKHGI Publ., pp. 27–122. (In Russian).

Séguin, P. (1990) *Louis Napoléon le Grand.* Paris: Grasset.

Solovyov, V. S. (1990) 'Leontiev', in *Filos. naslediye: FN..., T. 111. V.S. Solov'yev. T. 2.* [Philosophy heritage: Ph.Her...., Vol. 111. V.S. Solovyov. Vol. 2.]. Moscow: Mysl' Publ., pp. 414–419. (In Russian).

Yakovenko, B. V. (2003) *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy]. Moscow: Respublika Publ. (In Russian).

Zenkovsky, V. V. (1991) *Istoriya russkoj filosofii. T.1.* Ch. 2 [History of Russian philosophy. Vol. 1. Pt. 2.]. Leningrad: Prometej Publ., 280 p. (In Russian).

Информация об авторе

Артем Александрович Кротов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и теории мировой культуры Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, 119991, г. Москва, ул. Ленинские горы, д.1. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Artem A. Krotov — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History and Theory of World Culture, Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskie gory, Moscow, 119991 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 10.01.2024; одобрена после рецензирования 24.02.2024; принята к публикации 29.02.2024.

The article was submitted 10.01.2024; approved after reviewing 24.02.2024; accepted for publication 29.02.2024.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-25-43

ЭВОЛЮЦИЯ КОНЦЕПТА «ВАРВАРСТВА» В КОНТЕКСТЕ ФРАНКО-ГЕРМАНСКОЙ КОНФРОНТАЦИИ 1870-х – 1910-х гг.

Константин Станиславович Антоневич

МГИМО МИД России, Москва, Россия
antonevich.k.s@my.mgimo.ru https://orcid.org/0009-0005-9207-1504

Аннотация. Статья посвящена анализу эволюции образа варваров в рамках французско-германского противостояния в 1870-е – 1910-е гг. Создание и видоизменение политических мифов рассматривается через призму культурных артефактов. Актуальность исследования заключается в возможности на частном примере межгосударственной межкультурной конфронтации рассмотреть универсальные закономерности её развития. Цель работы — установить «правила» взаимной стигматизации и найти объяснения исключениям, аномалиям, мнимым несоответствиям: сочетанию стереотипов об учёности, педантичности и варварстве немцев, разнице самоидентичностей при сходстве антично-варварского культурного генезиса и т.д. Соответственно в задачи исследования входило: 1) систематизация материалов исследования; 2) уточнение характера влияния культурно-исторического фона на концептуализацию образа «варварского» либо «цивилизованного»; 3) выявление в дихотомии «варвары/цивилизация» базисных антонимичных пар как составляющих «заклятой вражды». Материалами работы послужили разноплановые тексты рассматриваемого периода, от речей, эссе, мемуаров и писем до плакатов и памятников. В качестве основных методов исследования использованы компаративный, семиотический и имагологический подходы с применением корпусного анализа, дискурс-анализа и контент-анализа. Определению причин, по которым именно за немцами во французской оптике закрепился образ варваров (чего не произошло с французами в немецкой оптике), способствовал сравнительный анализ соответствующих образов, выделенных в разноплановых культурных артефактах, рассмотренных как текст культуры. Этот анализ показал, что на французскую вековую традицию называть внешних и внутренних врагов варварами и пропагандистский нарратив 1870-х гг. своевременно наложилась национально-романтическая специфика объединённой Германии с культом предков, закреплённым в песнях и монументах. Также была выделена взаимосвязь декадентского мироощущения «конца века» и политического коллапса Франции. Французские журналисты, писатели и поэты, сравнивая упадок империй, Римской и Французской, создали новую грань дихотомии «немецкие варвары — французская цивилизация». Рассмотрение приёмов немецкой контрпропаганды,

© *Антоневич К.С., 2024*

которые позволяли одновременно эстетизировать варварское начало и иронизировать над вражеским штампом «варваров, гуннов, бошей», позволило уточнить общую дихотомию «свой — чужой» и выявить её составляющие в языке вражды Германии и Франции. В результате было обнаружено, что такие контекстуально-синонимичные на первый взгляд стигмы, как «варвар» — «чужой» и «цивилизованный» — «свой» соответственно могут не совпадать, если миф детерминирован многовековой неполитической традицией и актуальными политическим обстоятельствами, из-за чего в рамках исключения, подтверждающего правило, немецкий кайзер может сравнить себя с галльским вождем, а нобелевские лауреаты — выводить свою идентичность из сравнения с кровожадными дикарями.

Ключевые слова: стигматизация, образ варвара, образ цивилизации, свой/чужой, имагология, германо-французская заклятая вражда, политическая мифология, декадентство, цивилизационный подход

Благодарности: Варваре Евгеньевне Даниловой за помощь в переводе с французского. Марине Прокофьевне Кизиме за обстоятельное и строгое рецензирование. Маргарите Вениаминовне Силантьевой за расширение исследовательского инструментария и воодушевляющее обсуждение статьи на стадии разработки.

Для цитирования: Антоневич К.С. Эволюция концепта «варварства» в контексте франко-германской конфронтации 1870-х – 1910-х гг. // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 25–43. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-25-43

Research article

EVOLUTION OF THE CONCEPT OF *BARBARISM* WITHIN THE CONTEXT OF THE FRANCO-GERMAN CONFRONTATION IN THE 1870s–1910s

Konstantin S. Antonevich

MGIMO University, Moscow, Russia
antonevich.k.s@my.mgimo.ru https://orcid.org/0009-0005-9207-1504

Abstract. Intolerance, demonization and hate speech used to be an integral part of Franco-German relations in the 19th century. The paper is devoted to the analysis of the image of *barbarians* within the context of the confrontation between France and Germany in 1870s–1910s. Creation and transformation of political myths is viewed through the lens of cultural artefacts. The study is topical because it allows for the analysis of the universal development of cultural confrontation on a specific example. The prime goal of the article is to identify the patterns of mutual stigmatization and account for their seeming anomalies or exceptions to these patterns: the German simultaneously viewed as well-educated and barbarian; common origins of barbarian and classical antique cultures resulting in opposing identities, etc. The aims of the study include: 1) to systematize empirical sources; 2) to assess the impact of historical and cultural context on the formation of the conceptual images of *barbaric* and *civilized*; 3) to single out basic dichotomies of the *barbaric* vs *civilized* opposition. The study was based on various cultural texts of the period, ranging from speeches, essays, and memoirs to posters and monuments. Methods used included comparative, semiotic, and imagological approaches, corpus, discourse, and content analyses. French newspaper clichés are compared to the Europe-wide opinions about Prussian militarism. As it turns out, the German way of thinking about the heroes of the past contributed to political stigmatization of Germany. Another finding, based on French literature, is the unobvious correlation between decadent world perception and political

turmoil in France. Modernist poetry, literature and journalism compared the fall of the French Empire to the collapse of the Roman Empire and thus contributed to the conceptualizing of the German as *barbarians*. At the same time German propaganda attempted to defend itself by finding *barbarians* on the east and ironically quoting French sources to speak about actual war crimes. The results of the study show that seemingly chaotic hate speech and confrontation are determined on the basis of the specific rules related to age-old non-political traditions and current political circumstances marking the dichotomy between oneself and the other, friend or foe.

Keywords: stigmatization, image of a barbarian, image of civilization, friend/foe, imagology, German-French hereditary enmity, political mythology, decadence, civilizational approach

Acknowledgements: Varvara E. Danilova for her help in translating from French. Marina P. Kizima for a thorough and strict review. Margarita Veniaminovna Silantieva for providing new research tools and inspirational discussions of the article-to-be.

For citation: Antonevich, K. S. (2024) 'Evolution of the Concept of *Barbarism* within the Context of the Franco-German Confrontation in the 1870s–1910s', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 25–43. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-25-43

Введение

В основе стигматизации любого масштаба, от слов недоброжелателя в коллективе до агитации в мировой войне, — лежит принцип противопоставления. Выстраивается бинарная модель, в которой господин/группа/страна/ А по ряду критериев лучше господина/страны/ группы Б. Один из популярных критериев такого рода в европейском дискурсе нового и новейшего времени — это степень цивилизованности. Дихотомия «дикарь — адепт цивилизации» была и остаётся настолько универсальной, что её применение на практике можно найти не только в межгосударственных противостояниях, но также и в политических, религиозных, культурологических дискуссиях. «Варварами» названы и русские в путевых заметках Астольфа Де Кюстина[1], и мордвины в научной статье Императорской Академии Наук елизаветинской эпохи[2], а в роли «цивилизаторов» могут быть представлены и американские морпехи во Вьетнаме [Кузнецов, 2016: 147], и конкистадоры в «Apocalypto» Мэла Гибсона.

Данная работа посвящена частному случаю подобного мифологизирующего разделения на «своих — цивилизацию» и «чужих —варваров» в германо-французском противостоянии конца XIX – начала XX вв. На первый взгляд, презрительное представление французов о пруссаках как о варварах закономерно, исторически обусловлено франко-прусской и Первой мировой войнами и легко разложимо на основные составляющие: для француза немец — враг, захватчик, устилающий свой путь «железом и кровью», пришедший с востока, до недавних пор лишённый национального государства.

На протяжении 45 лет, начиная с 1870-х гг., немцев называют варварами и гуннами во французских романах и русских газетах (подробнее об этом будет сказано в следующем разделе), изображают на английских карикатурах и американских

[1] Кюстин А. де. Россия в 1839 году. — Москва: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. — С. 290.

[2] О народѣ и имени Татарскомъ, также о древнихъ Могольцахъ и ихъ языкѣ. Ежемѣсячныя сочиненія къ пользѣ и увеселенію служащія. Генварь — Іюнь, 1755 года. Въ Санктпетербургѣ при Имераторской Академіи Наукъ // НКРЯ. — URL: https://ruscorpora.ru/results?search=CtUBEp0BCpoBChMKCWRpc2FtYm1vZBIGCgRtYWluChcKB2Rpc3Rtb2QSDAoKd2l0aF96ZXJvcxJqChUKA2xleBIOCgzQstCw0YDQstCw0YAKCgoEZm9ybRICCgAKCwoFZ3JhbW0SAgoACgkKA3NlbRICCgAKFQoHc2VtLW1vZBIKCghzZW18c2VteAoJCgNzeW4SAgoACgsKBWZsYWdzEgIKAAosCggIABAKGDlgChAFIAAoxMHdpdWT1woyCWdyY3JlYXRlZEAFagQwLjk1eAAyAggBOgEBMAE=

плакатах. Однако при ближайшем рассмотрении обнаруживается множество нюансов и внутренних противоречий, из-за которых стигматизация становится либо менее однозначной и убедительной, либо же наоборот — более комплексной, фундаментальной и ситуативной.

Изучение этой темы предполагает поиск ответов на несколько ключевых вопросов. Во-первых, почему оказалось возможным сосуществование двух настолько разных национальных стереотипов, как немец-педант, учёный, — и немец-варвар, завоеватель? Во-вторых, как могло быть жизнеспособным представление о варварской стране посреди цивилизованной Европы, особенно принимая во внимание, что эта культурная «аномалия» — родина Шиллера и Гёте, где изобрели книгопечатание и дизельный двигатель, открыли рентгеновское излучение и туберкулёзную палочку? В-третьих, почему эта стигматизация не работает в той же степени в обратную сторону: почему немцы не создали и не растиражировали образ французов-варваров, французов-галлов? И почему две страны, объединённые легендарным колониальным прошлым, рефлексирующие своё двойственное римско-варварское наследие, так по-разному им распорядились?

Объект исследования — взаимное восприятие враждующих Германской империи и Третьей Французской Республики (для краткости в дальнейшем германо-французская конфронтация данного временного периода будет обозначаться термином Erbfeindschaft (или «заклятая вражда» в дословном переводе на русский). Предмет исследования — дихотомия «варвары —цивилизация» во всех вариациях объекта и субъекта мифологизации (немцы о немцах, немцы о французах, французы о французах, французы о немцах) в различных текстах обеих сторон: от газетных заголовков и агитационных плакатов до философских статей и скульптурных ансамблей. Цель работы — рассмотреть «заклятую вражду» в рамках семиотического и имагологического анализа, сопоставить разнообразные по форме и источнику, но объединённые тематически примеры вышеозначенной дихотомии и определить их взаимосвязь с политической, культурной и мировоззренческой парадигмой Европы «fin de siècle» на примере «северных варваров» и «бледных римлян» понять механизмы стигматизации. Для достижения цели были поставлены следующие задачи:

1) Систематизировать перечень анализируемых текстов по формальным критериям: формат и жанр (от мемуаров и писем до плакатов и памятников), страна и время появления, а также на основании перечня выявить новые критерии, с которыми могут быть связаны закономерности (к примеру, политическое направление автора, рефлексия «своих» как побеждающей/проигрывающей стороны, распределение ролей «жертва»/«напавший» и т.п.).

2) Уточнить культурно-исторический фон и его влияние на концептуализацию образа. Как негативные или позитивные интерпретации образов «варвара», «империи», «колонии», «цивилизации» наслаиваются на идеи романтического национализма (Volksgeist, «национальный дух», Sonderweg «особый путь»)? На эстетизацию и идеологизацию язычества и старины? На кризис европоцентризма и «вырождение цивилизации»? На ирредентистские процессы и колониальную политику?

3) Разложить дихотомию «варвары/цивилизация» на базисные антонимичные пары и реконструировать значимость отдельных составляющих «заклятой вражды».

Анализ культурологического аспекта германо-французской конфронтации с разных ракурсов и в разных её проявлениях можно найти в статьях имагологов, культурных антропологов, историков литературы и исследователей политической философии. Освещения франко-прусской войны и подготовки к ней в прессе и дипломатических документах касается Д. Ветцель в одной из глав книги «Дуэль наций» [Wetzel, 2012: 61–75]. Языку вражды французов и немцев от Великой Французской Революции до Парижского мира посвящена фундаментальная работа немецкого историка и имаголога М. Яйсмана «Вражеская отчизна: исследования концепции национального врага и самоидентичности в Германии и Франции 1792–

1918». Генезису варварского мифа в книге посвящена глава «Rückkehr der Barbaren?» («*Возвращение варваров?*» [Jeismann, 1992: 207–233]). О взаимном влиянии беллетристов и пропаганды написана статья Х. Ауста «Писатели и нация при вильгельминизме», опубликованная в немецком сборнике «Интеллектуалы и национальный вопрос» [Aust, 1997]. Во французско-немецком сборнике «Карикатура между республикой и цензурой» есть статья У. Кох о взаимной стигматизации Франции и Германии через призму двух сатирических периодических изданий, специализирующихся на карикатурах [Koch, 1996].

Отечественные исследователи также применяли задействованный Э. Гуссерлем и Б. Вальденфельсом культурно-антропологический подход к дихотомии «свой/чужой» в целом [Коротков, 2010; Феноменология Чужого…, 2011] и «варварство/цивилизация» в частности [Обидина, 2023: 107–125]. Смежной теме, российско-германскому противостоянию той же эпохи и роли открыток в создании образа врага посвящена статья Е. Мироновой [Миронова, 2018: 42–53].

Монументальные фигуры предков: варвары севера в газетах и в камне

Все парижские журналы вдруг приостановили выпуск на срок, пока наши войска располагаются в городе: «…пока немецкие варвары оскверняют священный город цивилизации своим присутствием» — гласила, с небольшими вариациями, ходульная фраза на большинстве страниц[3].

За годы франко-прусской войны дихотомия «пруссаки (впоследствии немцы)-варвары / французы-римляне» становится общим местом: газетным штампом во французской прессе, отправной точкой рассуждений публицистов и требующей фиксации и осмысления данностью для писателей-реалистов и натуралистов. Начало Первой мировой стимулировало новый виток этой стигматизации, но не изменило её сущности. Приведём для наглядности лишь несколько из множества примеров.

Во французских периодических изданиях за 1870–1871 гг.[4] в изобилии встречаются подобные формулировки: «От вандализма к войне: о разграблении *варварами* мессинской земли…Немецкие журналисты краснеют от злости, когда мы называем их соотечественников *варварами*. А как ещё назвать этих людей, которые приходят со спичками в одной руке и скипидаром в другой и поджигают кровли покинутых домов?»[5]; «…*варвары* зажимают в кольцо… *варварские* орды с севера…»[6]; «…учёное *варварство*, армия, богатая средствами уничтожения, *варварство*, лишённое сердца и нравов…»[7]; «В июле Пруссия возобновила варварские набеги…»[8]. Опираясь на данные газетного корпуса, а также на работы, посвящённые французской пропаганде 1870–1871 гг. [Benjamin, 1932: 214–230] и методам дискриминации во французской прессе всего XIX в.[9], можно констатировать, что стигматизация немцев как варваров не зависит от политической направленности издания. Разница проявляется лишь в том, как публицисты экстраполируют понятие «варвары» на другие группы (консервато-

[3] Allgemeine Zeitung. — Augsburg (Bayern). — 1871. — 10 Mär (Nr. 69). Здесь и далее немецкие газеты цитируются по расширенному корпусу немоязычных документов DTA (Deutsches Textarchiv). Перевод на русский авторский. Ссылка на основной корпус. — URL: https://www.dwds.de/r

[4] Здесь и далее французские газеты цитируются по архиву цифровой библиотеки Национальной библиотеки Франции (Gallica). Перевод на русский авторский. Ссылка на архив. — URL: https://gallica.bnf.fr/services/engine/search/advancedSearch/

[5] Le Journal de Metz. — 1870. — 11 oct.

[6] Journal de la Corse. — 1870. — 28 dec.

[7] L'Union nationale. — 1871. — 30 nov.

[8] Le Progrès libéral. — 1871. — 6 dec.

[9] Fureix E. Réflexions sur la violence politique dans un siècle postrévolutionnaire (France, 1815–1871) / La Revue politique et Parlementaire. — 2021. — 18 oct. (№ 1100). — URL: https://www.revuepolitique.fr/reflexions-sur-la-violence-politique-dans-un-siecle-postrevolutionnaire-france-1815-1871/

ры-бонапартисты — на восставших, коммунары — на французское правительство Национальной Обороны).

Жизнеспособность образа поддерживается не только публицистикой и не только французской. «Северных варваров» презирают герои Э. Золя[10] и Г. де Мопассана (слово «barbares» и его производные в дебютной новелле Мопассана встречается четырежды. В сборнике новелл о франко-прусской войне «Les Soirées de Médan» («Вечера в Медане»), где новелла впервые была напечатана, слово «barbares» встречается ещё один раз; во всём сборнике можно найти 22 производных от «sauvage»: дикий[11]). О противостоянии «римской/католической/старой Франции» и «варварской/протестантской/молодой» Германии без ссылок друг на друга и в разное время пишут А.И. Герцен[12], М.А. Бакунин[13], Н.Я. Данилевский[14] и Ф.М. Достоевский[15].

В «Заметках о войне» в лондонской «Pall Mall Gazette» Ф. Энгельс следующим образом реконструирует настроения правительства и войска в конце войны: «Ведь г-н Гамбетта, следуя за ним (*генералом д'Орель де Паладином*), заявлял его солдатам, что они идут на Париж, что Париж их ждёт и должен быть освобожден от варваров»[16].

У столь высокой востребованности образа в разных странах и политических лагерях, как и универсальности применения этого образа, находится несколько косвенных причин. Во-первых, со времён Войны первой коалиции во французской агитации существует традиция называть интервентов с севера варварами (об этом в частности пишет немецкий историк культуры М. Вернер в статье о роли франко-прусской войны в самоидентичности обеих стран [Werner, 1995: 181–200], ссылаясь на упомянутую в предисловии книгу имаголога и германиста М. Яйсмана). Для проведения аналогии не так важно, республика или империя в опасности, герцог Брауншвейгский или Бисмарк ведут «северные орды».

Во-вторых, гипертрофированное представление о варварском характере пруссаков и цивилизованности, гуманности французов — это хорошее подспорье для объяснения военных успехов в начале войны и оправдания последовавших военных неудач. Дихотомия «варвары/цивилизация» становится ключом к пониманию целого пласта наполеоновской пропаганды, общего нарратива статей, воззваний и бюллетеней, скомпилированных в работе Х. Бенджамин о механизмах французской пропаганды 1870–1871 гг. [Benjamin, 1932: 216–220]. Чем оправдано превентивное объявление войны Пруссии? В логике «цивилизованной Франции» тем, что с варварами не договориться, на них нужно нападать первыми. Так легитимизируются слова французского министра иностранных дел А. де Грамона, вне контекста представляющиеся циничной насмешкой: «Истинный автор войны — не тот, кто её объявил, а тот, кто сделал её неизбежной» [Benjamin, 1932: 215]. Объяснение находится и замедлению немецкого наступления (французские ружья — цивилизация и прогресс во плоти, они стреляют точнее и на большее расстояние), и неизбежности этого наступления (варварские орды атакуют волнами, не считаясь с потерями. Гуманные же французы не могут бросить даже тела павших товарищей и скорее отступят с ними, чем предадут ритуал). На первый план выступают не правдоподобность и историческая достоверность вышеперечисленных оправданий, а сам принцип их построения, многоуровневая связь с мифом о противнике.

---

[10] Золя Э. Собрание сочинений в 18 томах. Том 15. — Москва: Правда, 1957. — С. 298.
[11] Les Soirées de Médan / É. Zola, G. de Maupassant, J.-K. Huysmans, et al. — Paris: Charpentier, 1880. — 295 p.
[12] Страхов Н.Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Т. 1. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1897. С. 136.
[13] Бакунин М.А. Философия, социология, политика. — Москва: Правда, 1989. — С. 188–290.
[14] Данилевский Н. Я. Горе победителям. — Москва: «Алир», ГУП «Облиздат», 1998. — С. 20.
[15] Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877. Январь. Глава первая. I. Три идеи // Собрание сочинений в 15 т. Т. 14. — Санкт-Петербург: Наука, 1995. — С. 7.
[16] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — Москва: Государственное издательство политической литературы, 1960. — С. 173.

Наконец, в-третьих, немцы непроизвольно «подыгрывают» французам, выстраивая собственную национальную идентичность на варварском наследии: с XV в. (задолго до появления национализма и ирредентизма как политико-философских концепций) германоязычные авторы начинают идентифицировать себя как потомков вождя херусков Арминия. Такие историки и культурные антропологи, как А. Шмидт [Schmidt, 2007] и Э. Бирли [Birley, 1999: XXXVIII], небезосновательно связывают генезис национального немецкого мифа с обнаружением в аббатстве Херсфельд утерянной «Германии» Тацита. Более того, само противопоставление «римского юга» и «антиримского» севера, особенно актуальное в контексте «заклятой вражды», равно как и слово «Германия», обретают новую жизнь в спорах итальянских и немецких гуманистов.

Образы Арминия, Девы Германии, равно как и культ героических предков становятся актуальны в немецкой культуре ещё до объединения. Однако именно после 1871 г. они становятся атрибутами государственной идеологии и получают воплощение не только в стихах, изображениях и музыке, но и в дорогостоящих скульптурно-архитектурных ансамблях. Два самых показательных примера в рамках данной работы — памятник Арминию и Нидервальдский памятник. Оба памятника посвящены теме легендарного прошлого, оба были спроектированы до объединения, но в силу разных причин не могли быть завершены. Но главное — оба памятника на нескольких уровнях символизируют и победу над французами-империей.

Самый очевидный из уровней — аллегорические фигуры. В первом случае перед нами Арминий — объединитель племён с мечом в руке, в шлеме с орлиными крыльями, победитель римлян. До сих пор это самая высокая статуя в Западной Европе. Нидервальдский памятник увенчан фигурой Девы-Германии, на уровень ниже помещён прусский одноглавый орёл в окружении гербов немецких королевств, что символизирует национальное единство как главную цель и вместе с тем первенство Пруссии среди равных. Стоящие друг напротив друга равноразмерные фигуры Мира и Войны недвусмысленно намекают на двойственную, суровую природу немцев. Под фигурой Войны расположен «Барельеф прощания»: резервисты, рекруты и добровольцы уходят воевать с французами; жёны, матери и дети прощаются с ними. Напротив же, под фигурой Мира — «Барельеф возвращения». Наконец, на Центральном барельефе изображены кайзер Вильгельм и «железный канцлер» в окружении князей и генералов, каждый из которых принимал участие в походе на юг.

Особенную роль играет соотнесение фигур и надписей. На мече Арминия написано: «В единстве Германии моя сила / В моей силе — могущество Германии». «Особый путь» Германии после веков раздробленности найден, спаян и логически зациклен: сила национального символа обусловлена объединением и в свою очередь обуславливает его нерушимость. Но не менее важны надписи, выбитые на внутренней стороне купола между колонн, посвящённые разным стадиям «заклятой вражды», одновременно существенно расширяющие хронологию этого противостояния. Три таблички можно представить иллюстрацией, пусть и несколько грубой, к гегелевской триаде «бытие — ничто — становление». С Арминия, «несомненного освободителя Германии», начинается золотой век народа, оставшегося единым и «непобежденным». Антитеза золотому веку: упадок и ослабление — связаны с утратой единства: «Лишь потому, что немецкий народ был осквернён и ослаблен раздробленностью, Наполеону Бонапарту… удалось подчинить Германию руками немцев (mit Hilfe Deutscher Deutschland unterjochen)». Наконец, в 1871 г. происходит «становление» Германской империи, с одной стороны, опосредующее внутреннее единство двух истоков национальной идентичности («Рима» и «варварства»), с другой — всё же провозглашающее возвращение к единству: «17 июля 1870 года император Франции Луи-Наполеон объявил войну Пруссии, и все *германские племена* (выделено автором), объединившиеся с Пруссией, восстали и с августа 1870 года по январь 1871 года победоносно

сбивали французскую спесь под предводительством Вильгельма, короля прусского, которого немецкий народ 18 января провозгласил своим императором». Профиль императора, расположенный над надписью, окружён дубовыми листами, на каждом из которых написано название взятого французского города.

Названия французских городов есть и на Нидервальдском памятнике. Но более примечательно иконическое расположение таблички с третьей строфой «Дозора на Рейне» непосредственно под изображением императора (особой роли этой патриотической песни в территориальной и идеологической конфронтации немцев и французов посвящена глава совместной работы музыканта В. Моссмана и музыковеда П. Шлёйненга [Moßmann, Schleuning, 1978: 17–80]. Ниже приведена эта строфа с авторским подстрочным переводом:

Er blickt hinauf in Himmelsau'n, Wo Heldenvaeter niederschau'n, Und schwört mit stolzer Kampfeslust: Du Rhein bleibst Deutsch wie meine Brust.	Он взирает на небесные луга, Откуда на него взирают «отцы-герои», И клянется с гордостью и жаждой боя: Рейн, ты останешься немецким, как моя грудь.

Героем песни, «взирающим на небесные луга», дающим Рейну клятву сохранить его «немецкость», становится Вильгельм. Неслучайно взгляд центральной фигуры барельефа устремлён в небо: композиция памятника, таким образом, благодаря тексту песни «достраивается» до небес, откуда «отцы-герои» (героические предки) смотрят в ответ. Происходит та же циклизация, что и в случае с мечом Арминия: между героизированным прошлым и героизируемым настоящим проложен мост из взглядов, легендарное время обретено и заперто.

Надписями и статуями символизм памятников не исчерпывается. Менее очевидна, но не менее важна ещё одна общая черта: метатекстуальным комментарием к победе над Францией служит и местонахождение памятников. Арминий возвышается над Тевтонбургским лесом, в котором его исторический прототип разбил три римских легиона. А Германия в буквальном и переносном смысле ведёт «дозор на Рейне»: её взгляд направлен на юго-запад, к границе с Францией.

Французы называют немцев варварами, немцы ставят варварам памятники, пишут про них картины и оперы, при этом демонизируя цивилизаторское, римское, имперское начало. Это отчасти снимает вопрос, почему не возникло равноценное зеркальное представление о «южных варварах галлах» и «северных цивилизаторах немцах», ведь французским политикам были не чужды идеи романтического национализма (не стоит забывать, что ещё при Наполеоне III, до начала франко-прусской войны, создаётся памятник галльскому вождю Верцингеторигу, с лицом, неслучайно похожим на лицо Наполеона).

Ключевое слово здесь «отчасти»: образы Бисмарка-Цезаря/Наполеона[17] и Наполеона/Гамбетты-Верцингеторига[18] тоже возникли в рамках взаимной стигматизации. Эта побочная линия сосуществовала параллельно с противоположной, но по частоте встречаемости и сроку жизни заметно уступала своей противоположности. Наполеон воспринимался пародией на собственного деда и на Цезаря одновременно, о чём в монографии, посвящённой сравнительному анализу немецких и французских политических карикатур, написала теоретик коммуникации У. Кох [Koch, 1996: 377–378].

[17] Полонский Л.А. История Бисмарка в связи с историей его страны // Вестник Европы. — 1872. — № 12. — С. 605.
[18] McKew M.B. Construction of a Man Nationalism, Identity, Vercingetorix and the Gauls: Honors Theses. — Dayton 2021. — P. 19.

Старый Рим и молодые варвары: роль модернизма

Этот «стиль декаданса» — последнее слово языка, которому дано всё выразить и которое доходит до крайности преувеличения. Он напоминает уже тронутый разложением язык Римской империи и сложную утончённость византийской школы... Таким бывает, необходимо и фатально, язык народов и цивилизаций, когда искусственная жизнь заменяет жизнь естественную...»
Т. Готье[19]

Как и в случае со стигматизацией и самоидентификацией немцев-варваров, сравнение французов не с варварами, а с врагами варваров, с цивилизацией под ударом оказалось более жизнеспособным, сообразным культурному фону и потому предпочтительным и в Германии, и во Франции. Целый ряд факторов: геополитических (антонимичная пара север-юг, «восточность» Германии относительно Франции, разная степень успешности и опыта в колониальной политике), культурных (разная степень языкового родства, противопоставление «победившего Рим» Арминия и «поглощённого Римом» Верцингеторига), религиозных (о католическом характере антипрусской пропаганды и протестантском аспекте прусского милитаризма писал австралийский историк Д. Мозес [Moses, 2005: 143–166]) — располагал к тому, чтобы доминантное распределение ролей «варвары/цивилизация» произошло именно таким образом.

Один из перечисленных факторов конкретизирует образ, превращая «французов-римлян» во «французов-римлян поздней античности»: это расхожее ощущение кризиса империи, морального упадка государства и граждан. Французский decadance в контексте «заклятой вражды» — «физиологическое» объяснение поражения: молодые сильные варвары (с «новорождённым государством») пришли, по выражению французского журналиста, «со спичками и скипидаром» и подожгли обветшалое здание цивилизации.

Закат Второй империи хронологически совпадает с началом fin de siècle, и отличить в данном случае причину от следствия представляется затруднительной задачей. Художественные осмысления декаданса как исторического периода римской истории появляются во Франции ещё до Второй империи (в качестве примера можно привести картину Т. Кутюра «Римляне времён упадка» 1847 г.). В годы правления Наполеона III упадок римский начинает ассоциироваться с упадком современным. А. Рошфор пишет для «Le Figaro» цикл статей «Французы эпохи упадка», впоследствии переизданный в отдельном сборнике[20]. О новом стиле, воплощённом в «косых лучах заката дряхлеющих цивилизаций», пишет Готье в предисловии к собранию сочинений Бодлера, опубликованном в 1868 г. После краха империи в Париже собираются «проклятые поэты», появляются первые сборники пародий на символистов и декадентов, затем первые газеты, журналы и манифесты символистов и декадентов (именно в таком порядке[21]!) Маргинальное, периферийное, высмеиваемое течение за двадцать лет, превращается здесь в авторитетное, в значительной степени репрезентующее эпоху[22]. В Англии, России и Австро-Венгрии подобная смена культурной парадигмы произойдёт несколько позднее. В Германии же конца

[19] Gautier T. Charles Baudelaire. Les Fleurs du mal // Œuvres complètes de Baudelaire. Vol. I. — Paris: Michel Lévy frères, 1868. — P. 17–18.

[20] Rochefort H. Les français de la décadence. — Paris: Librairie Centrale, 1866. — 320 p.

[21] Les déliquescences / poèmes décadents d'Adoré Floupette; avec sa vie par Marius Tapora. — Byzance: Lion Vanné, 1885. — 79 p.

[22] Подобное представление о недавних изгоях разделяли и современные им представители литературной критики: «Любопытно сравнить новейшие мнения, которые приводит Гюрэ о поэтах-символистах, с тем, что писалось о них 8–10 лет тому назад. Тогда впервые несколько молодых поэтов… объявили войну традиционным понятиям о поэзии… Критика отнеслась в то время с громким хохотом к «шутникам», предсказывая полное забвение их начинаний чрез самое короткое время…» (Венгерова З.А. Поэты символисты во Франции // Вестник Европы. — 1892. — Т. 5. — Кн. 9. — С. 116–117).

века, что особенно примечательно, существование декадентства как самостоятельного литературного течения, вне неоромантизма и экспрессионизма, вообще ставится некоторыми литературоведами под сомнение [Krobb, 2004: 548] или оценивается как менее масштабное, запоздалое явление в сравнении с декадентством французским, скандинавским, русским [Pross, 2013: 15]. Разгром 1871 г. катализирует чувство разложения государственных институтов (что неудивительно на фоне резкой смены политического режима) и создаёт социальный запрос на жизнетворчество эстетов-имморалистов, относящихся к системам ценностей, канонам искусства и авторитетам как к чему-то преходящему, бренному и невостребованному на переломе эпох. В. Розанов следующим образом описал этот конфликт поколений (правда, поколений русских отцов-нигилистов и детей-декадентов, однако слова эти в значительной степени применимы и по отношению к французской первообразной): «В декадентах 60-е годы только не узнают себя; точные и неподвижные представители той эпохи отрицаются, но бессильно, от собственных порождений, продвинувшихся далее, к "новой мозговой линии" — по пути, открытому их именно усилиями… Они (*люди 1860–х*) хотели "заново построить всю жизнь"; но уже их дети, худородные дети излишне свободных, во всём свободных отцов, сказали своим папашам: "Но, позвольте, во имя свободы вы перестраивали, как хотели, объективную, коллективную жизнь, плюя на тысячелетнюю традицию; *позвольте во имя той же свободы нам плюнуть на вас, на ваш труд, на ваши начала и заняться не переустройством общих условий жизни, а культивированием "чудно-нежной и страстной болезни"*»[23].

С этой точки зрения «аполитичность», русская и французская, — это системный сбой, маркер маргинальной среды и наступления последних времён, логичное развитие кризиса. «Аполитичность» же немецкая, в «Рассуждениях аполитичного» Томаса Манна, пытающегося в ключе национального духа оправдать и мифологизировать немецкую агрессию в годы Первой мировой, это не аномалия, а норма, органичная черта здорового общества, добровольный отказ от субъектности в пользу кайзера[24]. Это, на первый взгляд, второстепенное незначительное различие в интерпретациях довольно симптоматично: «варварское», «антиримское» отношение к социальным институтам цивилизации лояльно-формальное. Цивилизация в «Рассуждениях аполитичного» играет в гуманность, а «варвары» играют в цивилизацию, тем самым через двойное отрицание «обратно подменяя» иллюзии добродетелей на добродетели (подробнее анализ заимствований и смыслоизменений «крайнезападных» концепций немецкими публицистами будет произведён далее).

Рефлексию на тему француза-декадента, француза «на закате цивилизации», можно найти не только в статьях и монографиях, но также в стихах и письмах. Приведём два примера. В письме Н. Анселю, написанном 18 февраля 1866 г., Бодлер довольно ипохондрически характеризует эпоху и проводит между ней и собственной фигурой демаркационную линию, графически оформляя её на письме с помощью тире: «Ваши академики — отвратительны. Ваши либералы — отвратительны. Добродетели — отвратительны. Порок — отвратителен. Гладкий стиль — отвратителен. Прогресс — отвратителен…»[25].

Стихотворение П. Верлена «Томление»[26], написанное в 1884 г., известно русскому читателю в вольном переводе И.Ф. Анненского[27]. В контексте этой работы внимания заслуживает первая строфа (слева перевод Анненского, справа — авторский подстрочный перевод):

[23] Розанов В.В. Нечто о декадентах, «лампадном масле» и о проницательности наших критиков // Русское Обозрение. — 1896. — № 12. — С. 1112–1120.
[24] Манн. Т. Рассуждения аполитичного. В пер. Н. Елисеева // Вестник Европы. — 2008. — Т. XXIV. — С. 157–158.
[25] Бодлер Ш. Избранные письма. — Санкт-Петербург: Machine, 2012. — С. 296.
[26] Verlaine P. Jadis et naguère. — Paris: Léon Vanier, 1884. — P. 104.
[27] Анненский И.Ф. Избранные произведения. — Ленинград: Художественная литература, 1988. — С. 217.

Я — бледный римлянин эпохи Апостата. Покуда портик мой от гула бойни тих, Я стилем золотым слагаю акростих, Где умирает блеск пурпурного заката.	Я — империя на последней стадии упадка, Что наблюдает за шествием великих белых варваров, Составляя вялые акростихи Золотым стилусом, на котором пляшет истома солнца.

Анненский в переводе планомерно избавляется от актуального исторического контекста, лишая антонимичную пару «Империя-варвары» второго очевидного прочтения. Французская публицистическая интерпретация остаётся вынесенной за скобки, однако на символическом уровне текст по-прежнему посвящён закату империи вообще. Небольшое изменение временных рамок (эпоха Апостата — правление Юлиана Отступника, отделённое столетием от «последней стадии упадка») не мешает узнаваемости семантики, равно как и отказ от метонимического сравнения: Рим и римлянин, человек и цивилизация взаимозаменяемы как метафоры друг друга, это их общий кризис, их общая бледность на фоне общего заката.

В рамках рассмотрения взаимной стигматизации представляется не столь важным, насколько аналогия «кризис Римской империи — кризис Второй империи» исторически достоверна, существовала ли вообще та карикатурная «изнеженность», которую представляли даром и одновременно проклятьем всё испытавших, перечувствовавших представителей высокоразвитой цивилизации, вернулись ли действительно из-за социального кризиса «тронутый разложением язык Римской империи и сложная утончённость византийской школы», послужил ли декаданс причиной распада империи. Современная историческая мейнстримная точка зрения на этот вопрос такова: эпоха тотального упадка и нравственного разложения в V. в. — это результат позднейшей мифологизации истории, удачное, популярное в XIX. в., но лишь частично связанное с реальностью объяснение [Malik, 2019]. Важнее представления, оптика европейцев, обывателей и специалистов, 1870-х – 1910-х гг. Актуальный в эту эпоху исторический труд — «История упадка и разрушения Римской империи» Э. Гиббона, название которого говорит за себя (в России как раз в 1880-е гг. выходит первый полный перевод[28]). К тому же, вне исторической науки, в политической философии и публицистике, появляются предпосылки цивилизационного подхода. Задолго до «Постижения истории» А. Тойнби, «Социологии революции» П. Сорокина и «Заката Европы» О. Шпенглера Западную Европу начинают рассматривать как одну из цивилизаций, пережившую стадии рождения и расцвета и ныне переживающую стадию затухания. Об этом ветшании западной цивилизации на примере франко-прусской войны пишут Н. Данилевский («Россия и франко-германская война», 1871), Ф. Достоевский («Германия — страна протестующая», 1876[29]), М. Нордау («Вырождение»[30], 1892; в основе книги сравнение декадентства с диагностированной душевной болезнью, «медэкспертиза» декадентов, стран, цивилизации в целом), Т. Манн («Рассуждения аполитичного», 1918).

Как будет показано в следующем разделе, в немецком дискурсе особую важность приобрело представление о цивилизации как о последней предсмертной стадии культуры (до первой публикации «Заката Европы»). Варвары, «великие белые» или «жестокие северные» — воплотили, выражаясь словами Г. Ибсена, «Юность-возмездие».

Молодые, злые и здоровые — такова самоидентичность немецких поэтов-современников французских символистов. Эти

[28] Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской империи. — Москва: издание К.Т. Солдатенкова: Тип. В.Ф. Рихтер, 1883–1886.
[29] Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: в 15 томах. Т. 14. — Санкт-Петербург: Наука, 1995. — С. 176–181.
[30] Нордау М. Вырождение; Современные французы. — Москва: Республика, 1995. — С. 23.

адепты «очистительного насилия» [Соколова, 2021: 45] своего рода антидекаденты, взявшие роль не больных, а жестоких врачевателей мира, которым стало «тесно» и «скучно» [Соколова, 2021: 45] в здоровой Германии. Такие поэты, как А. Геймель, Г. Гейм, А. Лихтенштейн, могли себе позволить эстетизацию насилия и захватнической войны в той степени, в которой это стеснялись делать публицисты.

Закованные в кавычки: деконцептуализация понятий

И каким же именем, Гауптман,
называть вас после этого, вас,
отвергающих имя варваров?
Чьи внуки вы — Гёте или Атиллы?
Из открытого письма Р. Роллана
Г. Гауптману (1914)[31]

«Как тысячи лет тому назад гунны под
предводительством их короля Аттилы
сделали себе имя, которое
до сих пор в преданиях и сказаниях
вызывает страх, так и имя немцев спустя
тысячу лет после вас должно звучать
так, чтобы ни один китаец не осмелился
косо посмотреть на немца!»
Из речи Вильгельма II
в Бременхафене (1900)

Несмотря на разницу в культурном контексте и семантической нагрузке, слово «варварский» во французском, немецком, русском было и остаётся контекстуальным синонимом для иррационально-дикого, неоправданно жестокого. Каким бы ни был национальный миф, как бы немецкая пропаганда ни сакрализировала Арминия, в годы Первой мировой такие плакаты, как «Отбей атаку гунна “облигациями свободы”» Ф. Стротмана (1918)[32], такие фразы в газетах, как: «Там, где оккупация кажется не такой варварской и где жители деревни верят, что могут продолжать жить своей обычной жизнью, там и возвестят приход захватчика кровавые события» (статья бельгийской газеты, как и письмо Р. Роллана, посвящена осаде, штурму и разрушению Лувена[33]), — не воспринимались и не могли восприниматься как похвала их первозданной мощи и молодецкой удали.

Данные корпуса немецкого языка за 1869–1920 гг. подтверждают предположение, что в публицистике и беллетристике Германской империи слово Barbar и его производное barbarisch использовались для описания грубого, невежественного, дикого человека и, соответственно, его действий. Однако анализ корпуса позволил также выяснить, какими способами (преимущественно двумя) немецкая сторона адаптировалась к стигматизации.

Немцы не называют своих западноевропейских врагов варварами в ответ, при этом изредка используя слово варварский: среди немногочисленных примеров описание вероломства французских партизан («варварское нанесение увечий»[34]) и поведения недовольной вторжением толпы в Антверпене («Варварски растащила немецкую собственность»[35]. Чего не скажешь о врагах на востоке: действия русских солдат и правительства, особенно в 1914–1915 гг., часто оцениваются именно как варварские. Примечательна в этом контексте напечатанная в словаре 1880 г. выпуска немецкая версия известной пословицы: *«Wenn man dem Russen den Firniss abkratzt, so kommt der Tatar (auch: Barbar) heraus (досл.: Соскребёшь с русского лак — получится татарин (также: варвар)»*[36].

Это и есть первый компенсаторный механизм немецкой стороны: поиск варвара повосточнее и его стигматизация теми

[31] Роллан Р. Над схваткой (1914–1915): Книга очерков. — [Б.и.], 1935. — С. 11.
[32] Strothmann F. Beat back the hun with liberty bonds / F. Strothmann. United States, 1918. Photograph. — URL: https://www.loc.gov/item/94505100/
[33] Nothomb P. La belgique martyre // Revue Des Deux Mondes. — 1915. — Vol. 25, No. 1. — P. 129.
[34] Allgemeine Zeitung. — Augsburg (Bayern) — 1871. — 2. Mär (Nr. 61).
[35] Allgemeine Zeitung. — 1914. — 22 Aug (Nr. 34).
[36] Wander K.F.W. (Hrsg.). Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Bd. 5. — Leipzig, 1880.

же средствами, что были использованы «крайнезападными» державами. Параллельно с ним и, на первый взгляд, в противовес ему работает второй механизм: цитирование вражеской прессы с иронически-пренебрежительной интонацией, в обесценивающих обвинения кавычках. Пример подобной «деконцептуализации варварства», обессмысливания парижских заголовков корреспондентом немецкой «Allgemeine Zeitung» после взятия Парижа 1871 г. приводился в качестве эпиграфа к первому разделу данной работы. Для демонстрации неизменности риторики достаточно привести несколько цитат из той же газеты за первый год Первой мировой войны:

«И это нацию Гёте, Шиллера, Вагнера они называют варварами!»[37].

«Вся французская пресса обсуждает применение немецкой армией удушающего газа и заявляет, дескать, исключительно его эффект заставил союзников отступить… То, что немцы прибегли к подобному средству, якобы, в очередной раз доказывает варварский характер их методов ведения войны»[38].

Не только штатные сотрудники государственных газет или авторы агитационных плакатов и открыток иронизировали над французским применением образа варваров. Оспорить варварский характер немецкой нации вообще и разрушения Лувена в частности решили немецкие философы, учёные, деятели культуры с мировым именем, подписавшиеся под «Манифестом Девяноста трёх»[39]. В их числе сын Рихарда Вагнера Зигфрид, Ф. Габер, Ф. Ренард, Г. Гауптман, Р. Демель, М. Планк, К. Рентген. Осенью 1914 г. они солидарны с правительством и закономерно воспринимают его демонизацию как личное оскорбление, добровольно принимают наименование варваров (так же полуиронически, как Allgemeine Zeitung): «Мы предпочитаем быть и оставаться немецкими варварами, для которых женщины и дети наших противников священны…».

Примечательно и то, как в статье использованы термины «цивилизация» и «культура». Дихотомия немцев как живой искренней культуры и французов как умирающей лицемерной цивилизации не постулируется, но подразумевается. Слово «цивилизация» встречается лишь единожды: «Выступать защитниками европейской цивилизации меньше всего имеют право те, которые объединились с русскими и сербами и дают всему миру позорное зрелище натравливания монголов и негров на белую расу». Эта во всех смыслах сомнительная претензия немецких интеллектуалов примечательна не по причине её неполиткорректности в современных реалиях, но из-за применения того же механизма борьбы со стигматизацией, что и в случае с «варварами». Тезис получается амбивалентным, нестабильным в интерпретации: «Мы такие же варвары, как вы — защитники цивилизации», «такие же» в данном случае означает одновременно и «карикатурные, мнимые», и «подлинные, по природе своей».

Что же касается контекстуального антонима цивилизации, культуры, в тексте манифеста это слово относится либо к миру вообще, иными словами, его положительной составляющей (манифест носит подзаголовок «К культурному миру»), либо подразумевается культура немецкая, снова двойственная, воинственно-миролюбивая (что косвенно подтверждает выводы о Нидервальдском памятнике): «Германский милитаризм является производным германской культуры… Немецкое войско и немецкий народ едины. Это сознание связывает сегодня 70 миллионов немцев без различия образования, положения и партийности…Верьте, что мы будем вести эту борьбу до конца, как культурный

[37] Allgemeine Zeitung. — 1914. — 7 Nov (Nr. 45).
[38] Allgemeine Zeitung. — 1915. — 1 Mai (Nr. 18).
[39] Цит. по Пуанкаре Р. На службе Франции 1915–1916. — Москва: АСТ, 2002. — С. 578.

народ, которому завещание Гёте, Бетховена, Канта (очередное сходство с газетной риторикой) так же свято, как свой очаг и свой надел».

«Манифест Девяносто трёх» — это звено многоступенчатого диалога, ответ немецкой интеллигенции на ответ Роллана на ответ Гауптмана. Нестабильность среды, её соревновательно-дискуссионная природа не даёт стигматизациям обеих сторон оставаться самозамкнутыми, порождает череду взаимных откликов, ответов и искажений, превращает тихую ксенофобную ненависть изолированных культур в информационную гонку вооружений. В таких условиях неудивительно, что регистры «варваров» и «цивилизации» смешиваются, язык ненависти перенимается, искажается, берётся на вооружение частично или полностью.

Наглядным примером того, как внутренне противоречащие друг другу подходы уживаются в тексте одного автора, могут послужить мемуары кайзера Фридриха Вильгельма, написанные и опубликованные после войны и отречения от престола. Автор приведённой в эпиграфе «гуннской речи» [Баранов, 2008: 264–265] спустя 22 года иронизирует над навязанным стереотипом (не упоминая, впрочем, о своей роли в его распространении): в главе «Начало войны» бывший кайзер вспоминает, как оккупировавшие север Франции «гунны»-немцы, добравшись до церквей, дворцов и замков, спасали «для французских владельцев и французских городов, нередко и с опасностью для жизни, художественные сокровища, оценивавшиеся в миллиарды»[40]. Здесь Вильгельм рисует образ немецкого солдата в совершенном соответствии с немецкой традицией: за перечнем благодеяний следует подпись «гунн/бош/варвар», «отвоёванная» у вражеской традиции и «закованная» в кавычки. Помещённая в инородный контекст, она становится в его рамках подчёркнуто алогичной.

В главе «Вражеский и нейтральный суд» Вильгельм, как ни парадоксально, всё же сравнит себя с вождем варваров. Более того — не с Арминием и даже не с Атиллой, а с галльским Верцингеторигом. В этой развёрнутой метафоре Антанта олицетворяет победивший Рим, предлагающий вождю варваров сделку: сдаться, тем самым спасая свой народ от порабощения. Вооружившись примером из прошлого, Вильгельм в ретроспективе дорисовывает потенциальное будущее: в логике примера Антанта-Рим осудит-казнит императора-вождя, при этом немцы-галлы (что примечательно, не немцы-германцы) будут обмануты и порабощены. От благородной, но бесполезной жертвы (добровольной явки на суд Антанты) «умудрённый опытом» Верцингеторига Вильгельм решает отказаться[41].

Этот пример удивителен и вместе с тем закономерен. Немецкий кайзер при выборе образа для самоидентификации игнорирует национальный фактор (по сути, сравнивает себя с национальным символом врага), потому что на другой чаше весов оказываются дихотомия «Рим-варвары» и условное схематическое сходство ситуаций. Если бы Германия победила в Первой мировой, он, без сомнения, сравнил бы себя с Арминием, а три страны-союзницы по Антанте — с тремя разбитыми легионами. Жизнь послужила естественным ограничителем ряда аналогий в языке вражды, в инструментарии взаимной стигматизации, живой динамичной системе. Эта система может показаться хаотичной и непредсказуемой игрой плохо коммуницирующих акторов, однако у каждого «парадокса», у каждого «отступления от правил», как было показано на множестве примеров, всегда есть культурологическая обусловленность, продиктованная ходом игры.

[40] Вильгельм II. Мемуары. События и люди. 1878–1918. — Москва: Издательство Л.Д. Френкель, 1923. — С. 128.
[41] Там же, с. 143.

Заключение

На примере межгосударственной многолетней конфронтации Третьей республики и Второго рейха удалось выявить и исследовать алгоритмы взаимной стигматизации, в динамике проанализировать, как абстрактная связка «свой — чужой» интегрируется в культуру, видоизменяется за счёт социальной, этнической, религиозной специфики, обрастает уникальными чертами.

Удалось верифицировать роль некоторых критериев, повышающих или понижающих вероятность выбора образа. Окажется Германия или Франция воплощением варварства или цивилизации, определялось географическим положением (варвар приходит с востока), ролью и новизной демократических институтов (атрибутов цивилизации) в государственном устройстве, возможностью сопоставить мифологизируемое настоящее с мифологизированным прошлым. Не существует заведомо невозможных конфигураций (таких как, к примеру, «победитель — варвар в глазах проигравшего», «проигравший — варвар в собственной оптике»), есть более и менее доминантные составляющие мифа, актуализации которых нужны разные факторы среды. Бисмарк может побыть Цезарем, Вильгельм может побыть Верцингеторигом, но точечные заданные совокупностью условий альтернативы лишь подчёркивают генеральную линию взаимной стигматизации.

На фоне «рабочих» определяющих стигматизацию факторов были выявлены и такие, которые гипотетически могли определять роли сторон, однако на практике их влияние оказалось ничтожно малым. Ни один нобелевский лауреат, ни одно открытие, ни одна книга Манна или Гауптмана не сделала для французской стороны абсурдной или хотя бы сомнительной связку «варварство-прогресс», «варварство-учёность», актуальную весь период с 1871 по 1918 гг. Получилось обратное: образ варварства «сплавился» с образом научного и технического прогресса, в результате чего появились открытые письма, восторженные статьи и стихи «учёных варваров», в которых те провозглашали милитаризм неотъемлемой частью собственной идентичности. То же можно сказать и о роли политических предпочтений, враждующих лагерях внутри стран. Кроме случаев, где политические предпочтения неразрывно связаны со степенью лояльности правительству и, как следствие, с одобрением или порицанием военных решений, дихотомия правых и левых, прогрессистов и консерваторов никак не наслаивается на предпочтения при оценке соседа по «заклятой вражде». Более рабочим, пожалуй, будет разделение стигматизирующих обеих сторон на «голубей» и «ястребов».

Ключевой для восприятия собственной и вражеской идентичности оказалась эволюция представлений о «варварстве» и «цивилизации» вне противостояния. Романтический национализм сделал роль варваров для немцев если не почётной, комплиментарной, то как минимум более приемлемой и терпимой. Бунт против «Рима», альтернативный антицивилизационный путь — ядро их идентичности, с которым варварская маска сочетается гораздо органичнее, чем с гражданским пафосом Франции (не так важно, тираноборческий это пафос или бонапартистский). Такое различие обусловлено и сакральным значением найденной «Германии» Тацита, и сопротивлением раздробленных немецких княжеств и курфюршеств империи Наполеона.

После победы над французами в 1871 г. героическое прошлое становится частью государственной идеологии и наслаивается на новейшие политико-философские концепции: «варвар» становится «антиримлянином», презирающим лицемерные демократические институты и при этом всё же «привитый» античностью, молодой здоровый повеса, ожидающий смерти стариков-цивилизаций. Специфика диалога с Францией, выплеска национального мифа вовне заключается в том, что Германия стабильно выступает в роли ответчика, своеобразного «разоблачителя мифов» о себе. Эта линия защиты изобилует внутренними противоречиями, подразумевает игру на смысловых оттен-

ках, разнице между культурой Германии и «культурой» Франции, варваром-русским и «варваром»-немцем. На примере публицистики Т. Манна военных и межвоенных лет можно видеть, насколько эфемерной зачастую оказывается разница оттенков, насколько недолгосрочный эффект у этой игры в интерпретацию, когда апологет варварства превращается в сурового критика самого себя.

Динамика развития тех же двух образов во Франции существенно отличается от немецкой. Внешние и внутренние враги, от австрийских солдат, идущих на выручку Людовику, до коммунаров в 1871 г., на протяжении всего XIX в. стигматизировались государственной пропагандой как варвары, пруссаки лишь пополнили перечень. Этому способствовала длительная гегемония Франции в континентальной Европе, культ античных гражданских добродетелей.

Череда разгромных поражений, невыгодный Франкфуртский мир, большие репарации и оккупация севера страны инициировали появление разочарованных скептиков, аполитичных эскапистов и воинственно настроенных реваншистов, мечтающих вернуть Эльзас. У обеих категорий было достаточно причин ассоциировать себя с римлянами (декадентами или стоиками-цивилизаторами), а немцев — с варварами (великим белыми колоссами, как это было в представлении лирического героя Верлена, или примитивными садистами, как это было в представлении героев Золя и Мопассана.)

Как показал имагологический анализ писем, стихотворений, газетных статей и памятников, базовые составляющие понятий «варварство» и «цивилизация» могут значительно отличаться и у конфликтующих сторон, и у одной из сторон на временном срезе. «Варвар» — не всегда и вовсе не обязательно «чужой», цивилизация — не всегда и не обязательно «своя». «Варвар» как германо-французская политическая мифологема — не всегда тот, кто напал первым, но это тот, кто «бесхитростно» нападёт. «Бесхитростность» — это первая неотъемлемая черта «варвара», объединяющая немецкую и французскую интерпретации, пускай и с разной оценкой: варвар честен или варвар глуп, варвар попадает в ловушку цивилизации (как Верцингеториг) или оказывается сильнее и сохраняет самость (как Арминий). Варвар также безжалостен: в положительном немецком прочтении это означает, что лицемерные игры в гуманизм ему чужды, безжалостность — контекстуальный синоним честности. Наконец, варвар — это искатель альтернативного пути, последовательный «антиримлянин». Насколько каждая из вышеупомянутых составляющих понятия положительно оценивала немецкий милитаризм, насколько «здоровым» на фоне «больной цивилизации» подобный варвар представлялся, зависело от стороны и ситуации, однако они оставались неизменными на протяжении всего сорокалетнего этапа «заклятой вражды» от рождения до смерти Второго рейха.

Список литературы:

Баранов Н.Н. «Гуннская речь» кайзера Вильгельма II в интеллектуальном контексте эпохи // Imagines Mundi: Альманах исследований всеобщей истории XVI–XX вв. — 2008. — Т. 5, № 3. — С. 262–268.

Коротков М.Ю. К проблеме "чужого" в современной феноменологии // Среднерусский вестник общественных наук. — 2010. — № 3. — С. 13–17.

Кузнецов Д.В. «Тень» Вьетнама над Америкой: Американское общественное мнение и использование военной силы США после войны во Вьетнаме (1973–2009 гг.). — Санкт-Петербург: Нестор-История, 2016. — 752 с.

Миронова Е.В. Образ Германии в русских пропагандистских открытках времен Первой Мировой Войны // Историческая и социально-образовательная мысль. — 2018. — Т. 10, № 3-2. — С. 42–53. https://doi.org/10.17748/2075-9908-2018-10-3/2-42-53

Обидина Ю.С. Варварство как «шаблон» инаковости в контексте культурной эволюции древних греков // Человек. Культура. Образование. — 2023. — № 2. — С. 107–125. https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-2-107

Соколова Е. В. Накануне первой Мировой: осцилляция образа войны в предвоенной немецкой лирике (1911–1914) // Вестник культурологии. — 2021. — №3. — С. 44–59. https://doi.org/10.31249/hoc/2021.03.03

Феноменология Чужого в контексте культурной (этноконфессиональной) безопасности / А. П. Романова, С. Н. Якушенков, И. В. Лебедева, М. С. Топчиев // Человек. Сообщество. Управление. — 2011. — № 1. — С. 44–56.

Aust H. Schriftseller und Nation im Wilhelminismus // Die Intellektuellen und die nationale Frage. — Frankfurt; New York: Campus Verlag, 1997. — P. 107–124.

Benjamin H.C. Official Propaganda and the French Press during the Franco-Prussian War // The Journal of Modern History. — 1932. — Vol. 4, No 2. — P. 214–230. https://doi.org/10.1086/235868

Birley A. Tacitus' Style and Influence // Agricola and Germany. — Oxford: Oxford University Press, 1999. — P. XXXV–XXIX.

Jeismann M. Rückkehr der Barbaren? Vae Victoribus // Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918. — Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. — P. 207–240.

Koch U.E. Du Printemps des peuples à la guerre franco-allemande (de 1848 à 1870-1871) // La Caricature entre République et censure. — Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1996. — P. 370–382. https://doi.org/10.4000/books.pul.8054

Krobb F. "Die Kunst der Väter tödtet das Leben der Enkel": Decadence and Crisis in Fin-de-Siècle German and Austrian Discourse // New Literary History. — 2004. — Vol. 35, No 4. — P. 547–562.

Malik S. Decadence and Roman Historiography // Decadence and Literature. — Cambridge: Cambridge University Press, 2019. — P. 30–46. https://doi.org/10.1017/9781108550826.003

Moses J.A. La théorie de la guerre juste dans l'Empire allemand (1871–1918): un phénomène protestant // Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle. — 2005. — Vol. 23, No 1. — P. 143–166. https://doi.org/10.3917/mnc.023.0143

Moßmann W., Schleuning P. Alte und neue politische Lieder. Entstehung und Gebrauch, Texte und Noten. — Reinbek: Rowohlt, 1978. — 372 s.

Pross C. Dekadenz: Studien zu einer großen Erzählung der frühen Moderne. — Göttingen: Wallstein Verlag, 2013. — 438 p. https://doi.org/10.5771/9783835323438

Schmidt A. Teil II. Deutschlandbilder Im Zeichen Humanistischer Tradition // Vaterlandsliebe und Religionskonflikt: Politische Diskurse im Alten Reich (1555-1648). — Leiden: BRILL, 2007. — P. 125–191. https://doi.org/10.1163/ej.9789004161573.i-512

Werner M. La nation revisitée en 1870-1871. Visions et redéfinitions de la nation en France pendant le conflit franco-allemand // Revue germanique internationale. — 1995. — № 4. — P. 181–200. https://doi.org/10.4000/rgi.525

Wetzel D. A Duel of Nations: Germany, France, and the Diplomacy of the War of 1870–1871. — Madison: University of Wisconsin Press, 2012. — xvi, 310 p.

References:

Aust, H. (1997) 'Schriftseller und Nation im Wilhelminismus', in *Die Intellektuellen und die nationale Frage*. Frankfurt; New York: Campus Verlag, pp. 107–124.

Baranov, N. N. (2005) 'The "Hun Speech" of Kaiser William II in the Intellectual Context of the Epoch', *Imagines mundi,* 5(3), pp. 262–268. (In Russian).

Benjamin, H. C. (1932) 'Official Propaganda and the French Press during the Franco-Prussian War', *The Journal of Modern History,* 4(2), pp. 214–230. https://doi.org/10.1086/235868

Birley, A. (1999) 'Tacitus' Style and Influence', in *Agricola and Germany.* Oxford: Oxford University Press, pp. XXXV–XXIX.

Jeismann, M. (1992) 'Rückkehr der Barbaren? Vae Victoribus', in *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918.* Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 207–240.

Koch, U. E. (1996) 'Du Printemps des peuples à la guerre franco-allemande (de 1848 à 1870-1871)', in *La Caricature entre République et censure.* Lyon: Presses universitaires de Lyon, pp. 370–382. https://doi.org/10.4000/books.pul.8054

Korotkov, M. Y. (2010) 'K probleme «chuzhogo» v sovremennoy fenomenologii [On the problem of the "alien" in modern phenomenology]', *Central Russian journal of social sciences,* (3), pp. 13–17. (In Russian).

Krobb, F. (2004) '"Die Kunst der Väter tödtet das Leben der Enkel": Decadence and Crisis in Fin-de-Siècle German and Austrian Discourse', *New Literary History,* 35(4), pp. 547–562.

Kuznetsov, D. (2016) *The 'Shadow' of Vietnam over America. American Public Opinion and the Use of US Military Force after the Vietnam War (1973–2009).* Saint Petersburg: Nestor-Istorija Publ. (In Russian).

Malik, S. (2019) 'Decadence and Roman Historiography', in *Decadence and Literature.* Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Critical Concepts), pp. 30–46. https://doi.org/10.1017/9781108550826.003

Mironova, E. V. (2018) 'Germany through the Prism of Russian Propaganda Post-Cards from World War I', *Historical and social-educational ideas,* 10(3/2), pp. 42–53. (In Russian). https://doi.org/10.17748/2075-9908-2018-10-3/2-42-53

Moses, J. A. (2005) 'La théorie de la guerre juste dans l'Empire allemand (1871-1918): un phénomène protestant', *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle,* 23(1), pp. 143–166. https://doi.org/10.3917/mnc.023.0143

Moßmann, W. and Schleuning, P. (1978) *Alte und neue politische Lieder. Entstehung und Gebrauch, Texte und Noten.* Reinbek: Rowohlt.

Obidina, Y. S. (2023) 'Barbarism as a "Pattern" of Otherness in the Context of the Cultural Evolution of the Ancient Greeks', *Čelovek, kul'tura, obrazovanie,* (2), pp. 107–125. (In Russian). https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-2-107

Pross, C. (2013) *Dekadenz: Studien zu einer großen Erzählung der frühen Moderne.* Göttingen: Wallstein Verlag. https://doi.org/10.5771/9783835323438

Romanova, A. P. et al. (2011) 'Fenomenologiya Chuzhogo v dvadtsatoy kul'turnoy (etnokonfessional'noy) bezopasnosti [Phenomenology of the Alien in the context of cultural (ethno-confessional) security]', *Human. Community. Management,* (1), pp. 44–56. (In Russian).

Schmidt, A. (2007) 'Teil II. Deutschlandbilder Im Zeichen Humanistischer Tradition', in *Vaterlandsliebe und Religionskonflikt: Politische Diskurse im Alten Reich (1555-1648).* Leiden: BRILL, pp. 125–191. https://doi.org/10.1163/ej.9789004161573.i-512.19

Sokolova, E. (2021) 'Foresinging the First World War: Oscillating Image of War in German Lyrics of 1911–1914', *Herald of Culturology,* (3), pp. 44–59. (In Russian). https://doi.org/10.31249/hoc/2021.03.03

Werner, M. (1995) 'La nation revisitée en 1870-1871. Visions et redéfinitions de la nation en France pendant le conflit franco-allemand', Revue germanique internationale, (4), pp. 181–200. https://doi.org/10.4000/rgi.525

Wetzel, D. (2012) *A Duel of Nations: Germany, France, and the Diplomacy of the War of 1870–1871.* Madison: University of Wisconsin Press.

Информация об авторе

Константин Станиславович Антоневич — аспирант кафедры мировой литературы и культуры, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Konstantin S. Antonevich — PhD student, Department of the World Literature and Culture, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 26.01.2024; одобрена после рецензирования 23.02.2024; принята к публикации 02.03.2024.

The article was submitted 26.01.2024; approved after reviewing 23.02.2024; accepted for publication 02.03.2024.

Исследовательская статья
УДК 299.4 294.3
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-44-54

ВЛИЯНИЕ БУДДИЗМА НА ТРАДИЦИОННУЮ ОБРЯДНОСТЬ БУРЯТ ВОСТОЧНОГО ПРИСАЯНЬЯ

Доржа Михайлович Маншеев[1], Галина Петровна Дондукова[2]

[1, 2] Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления, Улан-Удэ, Россия
[1] dorzham@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-9987-4845
[2] galina.dondukova11@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-4390-7556

Аннотация. В статье на основе полевых материалов рассматривается трансформация мировоззрения бурят Восточного Присаянья под влиянием буддизма. Актуальность исследования обусловлена необходимостью уточнения ценностных матриц традиционного общества этого региона, бытующих на современном этапе. Цель исследования — выявить ключевые особенности взаимодействия традиционной обрядности с более поздними верованиями у носителей этих матриц. Для достижения названной цели необходимо было решить ряд задач. Прежде всего, были систематизированы современные научные представления о влиянии буддизма на традиционные верования; выделены специфические отношения буддизма, «классического» шаманизма и традиционных верований; уточнены доминирующие ценности буддизма, реинтерпретирующие наследие совмещённых с ним религиозных практик. Далее на основе анализа полевых исследований были раскрыты наиболее существенные отличия трактовок таких реинтерпретированных ценностей, выделяющие их из «традиционного» буддизма; на примерах действующих обычаев прослежено развитие процесса интеграции буддийского мировосприятия в уже существующую обрядовую культуру присаянских бурят наших дней. Методология исследования включает в себя сравнительно-исторический, сравнительно-религиоведческий и герменевтический подходы. В полевом исследовании использован метод интервью. В результате подтверждена роль буддизма как способа адаптивного переосмысления наследия традиционной культуры в свете современного кризиса ценностей, связанного в том числе с забвением традиций, потребительским отношением к окружающему миру, природе, обществу и даже к близким. Обращение к буддизму в Восточном Присаянье сегодня, как и в прошлом, становится одним из способов преодоления подобных негативных явлений. Буддизм региона не только впитал в себя верования, существовавшие на разных этапах истории этнической Бурятии, но и адаптировал их к своей вероучительной практике. Буддийское мировоззрение подобного типа соответствует принятым в современном религиоведении представлениям о вернакулярной религии. Формируя

© *Маншеев Д.М., Дондукова Г.П., 2024*

синкретически целостную картину мира, соответствующую местным условиям и историческому периоду, вернакулярный буддизм определяет широкий спектр действующих ценностей, идейно и практически инкорпорировавших сложившуюся веками обрядовую культуру.

Ключевые слова: Восточное Присаянье, присаянские буряты, шаманизм, буддизм, обряды, трансформация, вернакулярный буддизм

Благодарности: Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 19-18-00412-П «Экологическая этика буддизма».

Для цитирования: Маншеев Д.М., Дондукова Г.П. Влияние буддизма на традиционную обрядность бурят Восточного Присаянья // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 44–54. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-44-54

Research article

THE INFLUENCE OF BUDDHISM ON THE TRADITIONAL RITUALS OF THE BURYATS OF THE EASTERN SAYAN REGION

Dorzha M. Mansheev[1], Galina P. Dondukova[2]

[1, 2] East-Siberia State University of Technology and Managementa, Ulan-Ude, Russia
[1] dorzham@mail.ru
[2] galina.dondukova11@gmail.com

Abstract. The article, based on field materials, examines the transformation of the worldview of the Buryats of the Eastern Sayan region under the influence of Buddhism. The relevance of the study comes from the need to clarify the value matrices of the traditional society of this region nowadays. The purpose of the study is to identify the key features of the interaction of traditional rituals with later beliefs among the bearers of these values. To achieve this goal, it was necessary to solve several problems: modern scientific ideas about the influence of Buddhism on traditional beliefs were systematized; the specific relationships of Buddhism, traditional shamanism and beliefs are highlighted; the dominant values of Buddhism reinterpreting the heritage of religious practices combined with it are clarified. Further, based on the analysis of field research, the most significant differences in the interpretations of such reinterpreted values were revealed, distinguishing them from traditional Buddhism. Using examples of existing customs, the modern development of the process of integration of the Buddhist worldview into the already existing ritual culture of the Sayan Buryats is traced. The research methodology includes comparative historical and religious studies and hermeneutical approaches. The field study used the method of interview. As a result, the role of Buddhism was confirmed as a way of adaptively rethinking the heritage of traditional culture in light of the modern crisis of values, associated, among other things, with the forgetting of traditions, consumer attitudes towards the environment, nature, society and even loved ones. Turning to Buddhism in the Eastern Sayan region today, as in the past, is becoming one of the ways to overcome such negative phenomena. Buddhism in the region not only absorbed beliefs that existed at different stages of the history of ethnic Buryatia, but also adapted them to its religious practice. A Buddhist worldview of this type corresponds to the concepts of vernacular religion accepted in modern religious studies. Forming a syncretical holistic picture of the world that corresponds to local conditions and the historical period, vernacular Buddhism defines a wide range of existing values that ideologically and practically incorporate the ritual culture that has developed over centuries.

Keywords: Eastern Sayan region, Sayan Buryats, shamanism, Buddhism, rituals, transformation, vernacular Buddhism

Acknowledgements: the research was carried out with the financial support of the RSF, within the framework of project № 19-18-00412 "Environmental Ethics of Buddhism".

For citation: Mansheev, D. M., Dondukova, G. P. (2024) 'The Influence of Buddhism on the Traditional Rituals of the Buryats of the Eastern Sayan Region', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 44–54. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-44-54

Введение

Проникновение буддизма в Бурятию привело к видоизменению мировоззрения бурят [Скрынникова, 2003: 128; Серебрякова, Аякова, 2021: 33]. Так, буддийская теория перерождения живых существ утвердила веру в перевоплощение человека после смерти в шести мирах в разном обличии в зависимости от действий, совершаемых в прежней жизни. Безусловно, ценности буддизма — любовь, сострадание, ненасилие, ненанесение вреда живым существам и природным объектам — занимают в мировоззрении бурят значительное место. В данной статье предпринята попытка изучить влияние буддизма, а именно буддийской теории перерождения живых существ на традиционную обрядность бурят Восточного Присаянья.

Восточное Присаянье находится в западной части Республики Бурятия и включает в себя Тункинский, Окинский и Закаменский районы. Население указанных районов проживает в горных котловинах Восточных Саян[1]. До распространения буддизма религиозное мировоззрение присаянских бурят базировалось на шаманизме и вере в существование хозяев объектов природы, обладавших сверхъестественными способностями.

Как известно, буддизм проник в Восточное Присаянье в начале XIX в. Однако, несмотря на активную деятельность дацанов, шаманская вера преобладала среди присаянских бурят вплоть до 1925 г. [Галданова, 1987: 98]. По словам информантов[2], к 1919 г. буддизм утвердился в трёх улусах Тункинского ведомства — Хойто-Голе, Туране, Мондах. С 1919 г. здесь не проводились шаманские обряды[3]. Даже в 1990-х гг. во время возрождения буддизма и шаманизма, тункинские шаманы не проводили свои обряды в этих селах, ссылаясь на гнев местных божеств[4].

Стремление проследить влияние буддийской теории перерождения живых существ на традиционную обрядность бурят Восточного Присаянья потребовало систематизации имеющихся в современном религиоведении наработок по вопросу совместимости традиционной обрядности бурят, шаманских и буддистских практик. Мы выдвигаем гипотезу о том,

---

[1] Маншеев Д.М. Традиционное хозяйство бурят Восточного Присаянья: Конец XIX – начало XX вв.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.07. — Новосибирск, 2003. — С. 13.

[2] Список информантов: Ихинеев Л.Н. — хонгодор — 1-ый род, 1912 г.р., с. Туран Тункинского района Республики Бурятия. Полевой дневник Байкальского этнографического отряда, 2001 г.
Пунциков Б.Ф. — хонгодор, 1969 г.р., с. Хойто-гол Тункинского района Республики Бурятия. Полевой дневник Маншеева Д.М., 2022 г.
Сыренова Ш.А. — сагаантан, 1918 г.р., с. Туран Тункинского района Республики Бурятия. Полевой дневник Байкальского этнографического отряда, 2001 г.
Маншеева Г.Л. — хонгоодор, 1944 г.р., с. Туран Тункинского района Республики Бурятия. Полевой дневник Байкальского этнографического отряда, 2003 г.

[3] Сыренова Ш.А.

[4] ПМА.

что в результате процесса интеграции традиционных верований бурят в буддизм происходит обогащение и трансформация буддизма без утраты его базовых ценностей — любовь и сострадание к живым существам, вера в воплощение души в новой форме в результате перерождения, зависимость состояния человека и общества от действий, совершённых в прошлой жизни. В результате возникает форма вернакулярного («домашнего») буддизма, соответствующая представлениям о нативных практиках религиозности, не сводимых к «чистому», кабинетному, представлению о ней [Primiano, 1995; Bowman, 2022; Аринин, Лютаева, Силантьева, 2023].

Методология и методы исследования. В нашей работе мы используем принцип историзма, посредством которого мы выстраиваем логику исследования: определяем время начала влияния северного буддизма на обрядность бурят Восточного Присаянья, прослеживаем трансформацию обрядности под воздействием буддизма и меняющейся конъюнктуры, выявляем, каким стал изучаемый нами предмет в условиях современных ценностных трансформаций. Для интерпретации влияния буддизма на обрядность присаянских бурят использован сравнительно-исторический и сравнительно-религиоведческий методы. Что касается материалов исследования, то нами привлекаются этнографические материалы по обрядности присаянских бурят, а также в целом бурят и монголов [Галданова, 1981; Доржигушаева, Киплюкс, 2023; Шагланова, 2002].

Классические и современные подходы к синкретическому характеру буддизма бурят

Многие современные учёные сходятся во мнении, что традиционная обрядность бурят носит в себе синкретические черты буддизма, шаманизма и дошаманских верований. Так, известный востоковед К.М. Герасимова, анализируя тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков, обнаружила в них пласты добуддийских верований. В итоге своего исследования она делает вывод о том, что синкретические образы ламаистских культов ведут своё происхождение от традиционных народных верований: «Многие явления в религиозных обычаях тункинских, закаменских бурят не могут быть поняты в «рамках современного бурятского — только шаманистского или только ламаистского — материала, вне наследия духовной культуры, обычаев и обрядов, периода кочевых государств, объединявших различные народы Центральной Азии» [Герасимова, 1981: 129]. Здесь необходимо отметить, что в Тункинском, Окинском и Закаменском районах Бурятии до сих пор сохранился культ хозяев гор. Обряд почитания гор проводится старейшинами (*хадаша* — тункинское, *нютагай тавай* — закаменское) из числа сельчан, так и ламами.

Другой востоковед, Г.Р. Галданова, исследуя обряды почитания животных у бурят, выявила в обрядовой системе ламаизма культы хозяев местности (земли, гор, лесов, рек, озер, источников), личных, семейных, родовых и племенных покровителей», существовавшие в добуддийской традиционной культуре бурят. Так, в ходе исследования культа Буха-нойона тункинских бурят учёный выявила различные ипостаси божества, «в которых Буха-нойон выступает как объект культового почитания; один из ханов пантеона бурятского шаманизма; один из «хозяев местности» Тункинского района; локальное божество, наделённое функциями бога богатства, — персонаж бурятского ламаистского культа (он имеет и другое имя — Ринчен-хан), возникший в результате ламаистской ассимиляции местных шаманистских верований» [Галданова, 1981: 67].

Схожее мнение выражено и в работе Д.С. Жамсуевой «Функциональное назначение некоторых обрядов бурят, посвящённых всеобщему благополучию и лучшему перерождению» (2022): в результате приобщения бурят к ламаизму — северной ветви буддизма «была сформирована обрядность, в которую были включены и местные обычаи вкупе с ассимилированными и переработанными шаманистскими и дошаманистскими верованиям» [Жамсуева, 2022: 723]. Исследователь обосновала утверждение о том, что обряды буддизма,

проникшие в бурятскую культуру, воспринимаются современными бурятами как признаки их исконно национальной традиции. Автор отмечает, что в настоящее время возрастает активность верующих в использовании обрядов буддизма в удовлетворении хозяйственных и повседневных нужд и потребностей, способствующих развитию представлений и верований населения [Жамсуева, 2022: 730].

В свою очередь, Л.Н. Крайнова представила читателям современную интерпретацию интеграции шаманизма в религиозные практики ламаизма, изложенную в работе первого бурятского ученого Доржи Банзарова «Чёрная магия, или шаманство монголов»[5]: «Народ, по мнению Д. Банзарова, не смог отвыкнуть от практики своих старинных традиций, и буддийские миссионеры не истребляли шаманские понятия и обряды, а заимствовали их и интегрировали в свои религиозные практики, приспосабливая под буддизм. Со временем многие шаманские традиции перешли в буддизм и с некоторыми изменениями широко распространились. Именно такие заимствования помогли сохранить многие фольклорные и традиционные особенности, существовавшие с древних времён и распространённые среди монгольских народов, что и позволило их описать и изучить исследователям середины XIX в.» [Крайнова, 2022: 25].

Исследование Ю.А. Серебряковой и Ж.А. Аяковой «Буддизм в мировоззрении и национальном характере бурят» (2021) раскрывает традиционные черты национального характера бурят: бережное отношение к природе, доброжелательное и уважительное отношение к близким и представителям иных народов и религий. По мнению авторов, буддизм повлиял на формирование новых качеств в характере бурят, — таких, как «сострадание ко всем живым существам, нравственная ответственность человека за все живое на земле» [Серебрякова, Аякова, 2021: 38–39].

Как видим, в большинстве исследований развитие обрядности бурят рассматривается как линейный процесс — от язычества к шаманизму и далее к буддизму. По мнению С.Ю. Лепехова, одной из черт философии буддизма Махаяны является значительный интеграционный потенциал, реализуемый на философском, культурном и социальном уровнях [Лепехов, 2022: 204]. По мнению исследователя, буддизм в Бурятии во многом следовал интеграционным практикам, которые были уже успешно применены в Тибете и Монголии, ассимилируя наиболее социально значимые религиозные обряды, связанные с почитанием покровителей рода, хозяев местности, традиционные календарные обряды и др. «Все эти культы и обряды находили буддийскую интерпретацию и отправлялись уже не по воле шаманских духов, олицетворявших предков и прочие сверхъестественные силы и явления, и не по шаманскому сценарию, а по буддийским правилам, которым начали следовать сами духи» [Батомункуева, 2022: 53].

Таким образом, даже беглый обзор научной литературы позволяет заключить, что к настоящему времени в научном сообществе сложился консенсус по вопросу о том, насколько совместимы традиционные верования бурят с более поздними религиозными практиками. Считается, что на традиционные черты национального менталитета бурят большое влияние наряду с буддизмом оказали шаманизм и дошаманские верования, которые были ассимилированы и успешно интегрированы в буддийские религиозные обряды. Также исследователями акцентируется внимание на характерных для обрядовой культуры бурят чертах, — таких, как бережное отношение к природе, почитание культовых мест, а с приходом буддизма — ещё и непричинение насилия всем живым существам.

Анализ научной литературы по теме исследования также показывает, что учёные-востоковеды, занимающиеся изучением

[5] Банзаров Д. Черная вера, или шаманство у монголов. Черная вера, или шаманство у монголов и другие статьи Доржи Банзарова. — Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1891. — 168 с.

традиционной обрядности бурят, сходятся во мнении, что буддизм в Бурятии следовал интеграционным практикам, которые уже успешно применялись в Тибете и Монголии, и ассимилировал наиболее социально значимые религиозные обряды, связанные с почитанием покровителей рода, хозяев местности, традиционные календарные обряды и др. Буддизм в монгольском мире по времени развивался волнообразно и зависел от политической ситуации. Буддийская религиозная обрядность стала фактором изменения мировоззрения присаянских бурят посредством ассимиляции и видоизменения дошаманской и шаманской обрядности.

Подводя итог рассмотрению современной дискуссии по вопросу синкретического характера современного буддизма бурят, необходимо добавить, что предложенная нами стратегия рассмотрения «бурятского» буддизма в призме теории вернакулярной религии позволяет раскрыть целостную картину трансформации мировоззренческих установок, отличающих жителей Восточного Присаянья, — без того, чтобы проваливаться в «кроличью нору» споров о вероучительном статусе двое- и троеверия.

Трансформация существующих обрядов: полевые исследования

Итак, приобщение присаянских бурят к буддизму способствовало изменениям в их мировоззрении и обрядности. Приведём ряд примеров, собранных авторами данной статьи в ходе многолетних полевых исследований.

Обряды почитания предков и поклонения духам местности. Согласно полученным нами данным, обряд почитания предков *уга тахилган* в настоящее время заменил буддийский обряд почитания хозяев местности, окружающих родные *утуги* (родовые земли или усадьба, где располагался отчий дом). Теперь обрядом руководит лама. Как правило, он принадлежит к роду, проводящему обряд почитания. Перед чтением мантр и последующим угощением хозяев (духов) местности лама объясняет родственникам содержание обряда. Он акцентирует внимание на том, что с позиции буддизма «наши предки переродились и нашли новое воплощение, обрели новую жизнь, поэтому мы будем молиться хозяевам местности, которые испокон веков находятся здесь, на нашей малой родине и оберегают нас от невзгод» (собственные наблюдения Маншеева Д.М.).

Буддийские обряды проникают и в хозяйственную деятельность бурят Присаянья. В прошлом, до начала коллективизации, перед перекочёвкой на летние стойбища буряты поклонялись хозяевам местности, чтобы перекочёвка была благополучной. Так, жители улуса Хойто-Гол совершали жертвоприношение хозяину местности Шаргай-нойону возле горы Бурхан-Бабай. После уже в улусе читали сутру *Ем* (*Праджняпарамиту*). Затем ламы с сутрой *Ем* в руках совершали конное *гороо* (ритуальный обход, посолонь) вокруг зимников Хойтогола[6]. По словам Баир-ламы *Ем* — сутра запредельной мудрости, ясного постижения всех явлений как они есть[7]. На сегодняшний день нет ответа на вопрос — знали ли содержание сутры местные буряты. По-видимому, хойтогольские буряты использовали данную сутру для защиты своих земель от негативных явлений.

Перекочевав на летники, буряты Присаянья проводили обряды, связанные с циклом скотоводческого хозяйства и посвящённые небу, земле, воде и духам-хозяевам местности[8]. Буряты-буддисты устраивали обряд *обоо тахилган,* а буряты-шаманисты — обряд *тайлаган*. Буддийский обряд *обоо тахилган* базировался на молитвах и подношениях духам–божествам местности с просьбой о защите скота и рода от разного рода несчастий, о благополучии

[6] ПМА, Сыренова Ш.А.
[7] ПМА, Пунциков Б.Ф.
[8] Маншеев, с. 87.

летнего сезона. Смысл шаманского обряда *тайлаган* не отличался от обряда *обоо тахилган.* Во время *тайлагана* шаман призывал главного духа–покровителя местности и просил его обеспечить пастбища хорошим травостоем, способствовать упитанности домашних животных, охранять от болезней и других бед [Шагланова, 2002: 218–220].

Однако обряды *обоо тахилган* и тайлаган отличались подношениями духам-божествам. Если в шаманских обрядах использовались жертвоприношения в виде умерщвлённого животного (овцы и лошади), то в буддийском обряде обходились без забоя скота, вместо этого использовали праздничную пищу: чай, изделия из молока и муки, сладости.

До проникновения буддизма в Бурятию у бурят так же, как и у других монголоязычных народов, существовал обряд жертвоприношения козла солнцу) — *hара наранай тахилга.* Этнографические материалы, собранные известным учёным Г.Р. Галдановой в Тункинском, Закаменском и Баргузинском районах Республики Бурятия содержат множество сведений о том, что козла посвящали божеству или духу огня бездетные супруги в надежде иметь потомство. После распространения буддизма в Бурятии лама, совершая обряд почитания духа огня, приносил в жертву уже фигурку козла, слепленную из масла [Галданова, 1981: 65].

Во время *тайлагана* жертвоприношение как барана, так и лошади совершали на месте проведения обряда по традиционному — животным разрывали аорту, просунув руку в прорезь на груди (центральноазиатский способ забоя скота). При этом запрещалось проливать кровь животного на землю. Для того, чтобы забить коня таким способом, требовалось шесть человек. С помощью верёвок коня укладывали на землю вверх ногами. Четыре человека удерживали веревками ноги, а пятый держал голову животного. Шестой забойщик умерщвлял коня. По словам информантов, чтобы разорвать аорту коня, нужна была очень большая сила, так как сердце коня сдавливало жилы руки и не давало возможности сжать пальцы. Поэтому забойщик должен был обладать большой физической силой. Таких людей было немного, буквально один-два на одно селение[9]. Лошадь приносили в жертву добрым божествам. Шкуру животного с головой и ногами подвешивали высоко на шесте, а кости сжигали [Галданова, 1981: 64].

Известно, что буддизм запрещает любое насилие по отношению к живым существам, так как в прошлых воплощениях любое живое существо могло быть ближайшим родственником человека. Это объясняет, почему при проведении обряда *обоо тахилган* в качестве подношений божествам использовались фигурки животных из дерева.

Традиция разбивания хребтовой кости животного для лучшего перерождения

Интересно, что в сознании современных бурят Восточного Присаянья эта практика достаточно прочно увязана с базовой ценностью буддизма — верой в перерождение живых существ, своеобразно трансформировавшей требование ненасилия. Забота хозяина о лучшем перерождении своего скота проиллюстрирована в действиях, связанных с ломанием хребтовой кости лошади или крупного рогатого скота. У присаянских бурят, как и у всех монголоязычных народов, существует обряд *hэер шаха* (ломать хребтовую кость). Очищенную от мяса позвоночную кость крупного рогатого скота (*hэер*) ломают ударом боковой стороны кулака, свободной рукой придерживая за тонкий конец этой кости. Считалось, что сломанная таким образом позвоночная кость забитого на мясо скота позволит найти ему быстрое перерождение (*мал түргэн түрэлвв олохо*). При этом, если ни один мужчина не смог сломать кость ударом руки, то кость обязательно нужно было сломать любым другим способом: ударом молотка, обухом топора.

[9] ПМА, Ихинеев Л.Н.; Маншеев, с. 138.

Со слов информантов, буряты верили, что душа животного находится в хребтовой кости. Однако источников по традиции разбивания хребтовой кости в добуддийский период истории Бурятии нет, поэтому мы можем лишь предположить, что до распространения буддизма обряд ломания хребтовой кости означал освобождение души животного. Позже под влиянием буддизма смысл действия видоизменился и воспринимался как способ обретения для души животного лучшего воплощения.

Традиция разбивания хребтовой кости имеет связь с празднованием бурятского Нового года *Сагаалган*. В каждой семье такие кости (*һэер*) заготавливали загодя впрок. Во время празднования гостям из числа мужчин предлагали в качестве развлечения/забавы сломать *һэер*. Старики говорили: «Чтобы сломать *һэер* не нужна сила, нужно умение». Победитель в соревнованиях пользуется большим уважением в деревне[10].

Сегодня традиция ломания хребтовой кости переросла в международное этнокультурное спортивное состязание «Алтан Мундарга» и вошло в календарь ежегодных спортивных мероприятий Республики Бурятия. В 2014 г. молодые люди из с. Хойто-Гол, Туран и Монды провели первый международный турнир по разбиванию хребтовой кости. С того момента ежегодно растёт статус спортивного праздника, увеличивается число участников и зрителей, определился мировой рекордсмен по разбиванию хребтовой кости — Жалсып Манзаров. По словам одного из организаторов состязания, Алексея Гыргенова, состязание хотели связать с буддизмом, но после обсуждения отказались, так как среди участников соревнования были представители других верований. Тем не менее, перед началом спортивного праздника буддийского монаха просят провести обряд для благополучного свершения мероприятия. Все участники соревнования знают обрядовое значение ломания хребтовой кости, так как эта информация каждый раз озвучивается.

Обряды подношения «белой пищи». Интересно проследить также развитие традиции подношения молока у бурят. В прошлом надоенное утром молоко, прежде, чем нести в юрту или употреблять, также непременно брызгали особой ложечкой (*сасал*) в разные стороны света и в небо, совершая жертвоприношение богам. Вслед отправляющимся в дальний путь также брызгали молоком, желая им «белой» дороги, давали отпить молоко.

С приходом буддизма, буряты Присаянья также стали использовать молоко в качестве ритуальной пищи, с которой начинается праздничное подношение буддийским божествам, приём и угощение гостей. Молоко и молочную пищу выставляют перед божницей *гунгарва*, молоком встречают гостей. Этот обычай назывался *сагаалха* («побелиться», то есть отведать угощение из «белой» пищи — молока и молочных продуктов), и был связан с проявлением уважения к божествам и гостям. По мнению информантов, молоко является лучшей пищей для божеств, а гостей защищает от злых духов и отводит зло. Считалось, что после совершения обряда *сагаалха* злые духи не могли овладеть сознанием гостей[11]. Для исполнения обряда молоко наливают в небольшие пиалы и выставляют перед божницей или подают особо уважаемому гостю на шелковом кушаке (*хадаг*), обряд чаще всего выполняли жена хозяина или старшие дочери[12].

Новые обряды: поклонение буддийским божествам

Помимо трансформации существующих обрядов, буддизм принес обряды поклонения буддийским божествам. Так, буряты Восточного Присаянья большое значение придавали божеству водной стихии *Луса*

[10] Маншеев, с. 130.
[11] ПМА, Маншеева Г.Л.; Маншеев, с. 145.
[12] Маншеев, с. 145.

(божество буддийского пантеона Тибета), который, по глубоким убеждениям верующих, был способен оказывать влияние на количество осадков, хороший травостой, и, следовательно, на упитанность скота, который составлял основное богатство для скотовода и основу благосостояния семьи, родового коллектива в целом [Шагланова, 2002: 218]. На проводившихся в начале лета *тайлганах* и *обоо* (молениях, посвящённых хозяевам местности) присаянские буряты посредством шамана или ламы проводили обряд *Лусууд тахилга* для хорошего травостоя на пастбищах, и чтобы домашние животные, находясь под покровительством *Луса*, были ограждены от болезней и других бед[13]. Буряты Присаянья верят в использование хозяином воды *Луса* грозной силы в виде наводнений и различных болезней, связанных с водой для наказания людей, осквернивших реки, озера и другие водные объекты.

Заключение

Анализ материалов полевых исследований некоторых обрядов бурят Восточного Присаянья (поклонение предкам, духам местности; бытовые обряды, связанные с циклом скотоводческого хозяйства, например обычай ломания хребтовой кости для лучшего перерождения скота; поклонение буддийским божествам) показывает, что на современном этапе продолжается развитие исходного вектора, определившего характер проникновения буддизма в Восточное Присаянье. Собранные нами данные показывают, что принятие буддизма, сформировавшее в мировоззрении бурят веру в перерождение живых существ в следующее воплощение, не только своеобразно преломили дошаманские и шаманские практики в прошлом, но и продолжают преломлять их в наши дни. Влияние на трансформацию традиционной религиозной, праздничной и бытовой обрядности можно проследить на ряде примеров. Исторически обрядовые жертвоприношения животных во многих случаях были заменены на жертвоприношения деревянных фигурок животных или подношения пищей. Однако вместе с тем сохранились обряды, которые, по мнению присаянских бурят, обеспечивают лучшее перерождение домашнего скота, — например, буддийскую реинтерпретацию получил обычай разбивать хребтовую кость *hэер*. При этом ценность непричинения насилия встраивается в ряд представлений о способе достижения лучшего перерождения. Фактически, в настоящее время дошаманские, шаманские и буддистские обряды сосуществуют в этнической группе бурят Присаянья; часть дошаманской и шаманской обрядности «мягко» вписывается в буддистскую. Синкретизм этих верований, по нашему мнению, уместно рассматривать в призме теории вернакулярной религии: синкретический характер вернакулярного («домашнего») буддизма состоит, в том числе, в трансформации буддийской теории перерождения живых существ, сплавившей в парадоксальном единстве традиционную обрядность бурят Восточного Присаянья и ценности буддизма как мировой религии.

Список литературы:

Аринин Е.И., Лютаева М.С., Силантьева М.В. Феномен "вернакулярного": между "родными курами", архитектурной "причудливостью" и "живой религиозностью" // Вопросы философии. — 2023. — № 2. — С. 121–131. https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-2-121-131

Батомункуева С.Р. К вопросу об основаниях распространения и становления буддизма в Бурятии // Вестник Бурятского государственного университета. — 2022. — № 4. — С. 48–56. https://doi.org/10.18101/1994-0866-2022-4-48-56

[13] Маншеев, с. 101.

Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. — Новосибирск: Наука, 1987. — 115 с.

Галданова Г.Р. Почитание животных у бурят // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. — Новосибирск: Наука, 1981. — С. 56–69.

Герасимова К.М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков // Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. — Новосибирск: Наука, 1981. — С. 110–130.

Доржигушаева О. В., Киплюкс А. В. Экологизация традиции завязывания зурам, хадаков и хий-морин на местах поклонения в Республике Бурятия // Новые исследования Тувы. — 2023. — № 4. — С. 328-343. https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.23

Жамсуева Д.С. Функциональное назначение некоторых обрядов бурят, посвященных всеобщему благополучию и лучшему перерождению // Монголоведение. — 2022. — Т. 14, № 4. — С. 721–731. https://doi.org/10.22162/2500-1523-2022-4-721-731

Крайнова Л.Н. Анализ проникновения практик шаманизма в буддийские верования монголов в работе Доржи Банзарова «Черная магия, или шаманство у монголов» // Банзаровские чтения. Часть 1. — Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2022. — С. 24–30. https://doi.org/10.18101/978-5-9793-1709-0-24-30

Лепехов С.Ю. Формирование религиозно-философских и логико- эпистемологических концепций буддизма Махаяны. — Улан-Удэ: Оттиск, 2022. — 376 с.

Серебрякова Ю.А., Аякова Ж.А. Буддизм в мировоззрении и национальном характере бурят // Вестник Бурятского государственного университета. — 2021. — Т. 78, № 4. — С. 32–40. https://doi.org/10.18101/1994-0866-2021-4-32-40

Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят // Религии и идентичности в России. — Москва: Вост. лит. РАН, 2003. — С. 121–153.

Шагланова О.А. Общесельский летний тайлган тункинских бурят // Мир Центральной Азии. Т. I. Археология. Этнология. — Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2002. — С. 216–222.

Bowman M. Vernacular Religion and Contemporary Spiritualities. Tribute to Leonard Norman Primiano (1957-2021) // Traditiones. — 2022. — Vol. 50, No 3. — P. 7–14. https://doi.org/10.3986/Traditio2021500301

Primiano L.N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. — 1995. — Vol. 54, No 1. — P. 37-56. https://doi.org/10.2307/1499910

References:

Arinin, E. I., Lyutaeva, M. S. and Silantyeva, M. V. (2023) 'Understanding the "Vernacular": Between "Native Chickens", Architectural "Peculiarity", and "Living Religiosity"', *Voprosy Filosofii,* (2), pp. 121–131. (In Russian). https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-2-121-131

Batomunkueva, S. R. (2022) 'Revisiting the Foundations for Spread and Development of Buddhism in Buryatia', *Vestnik of the Buryat State University,* 102(4), pp. 48–56. (In Russian). https://doi.org/10.18101/1994-0866-2022-4-48-56

Bowman, M. (2022) 'Vernacular Religion and Contemporary Spiritualities. Tribute to Leonard Norman Primiano (1957-2021)', *Traditiones*, 50(3), pp. 7–14. https://doi.org/10.3986/Traditio2021500301

Dorzhigushaeva, O. V and Kiplyuks, A. V (2023) 'Ecologization of the tradition of tying zurams, khadaks and khii-morins at places of worship in the Republic of Buryatia', *The New Research of Tuva,* (4), pp. 328–343. (In Russian). https://doi.org/10.25178/nit.2023.4.23

Galdanova, G. R. (1981) 'Pochitaniye zhivotnykh u buryat [Worship of animals among the Buryats]', in *Buddizm i traditsionnyye verovaniya narodov Tsentral'noy Azii* [Buddhism and traditional beliefs of the peoples of Central Asia]. Novosibirsk: Nauka Publ., pp. 56–69. (In Russian).

Galdanova, G. R. (1987) *Dolamaistskiye verovaniya buryat* [Pre-Lamaist beliefs of the Buryat]. Novosibirsk: Nauka Publ. (In Russian).

Gerasimova, K. M. (1981) 'Tibetoyazychnyye obryadniki lamaizirovannogo kul'ta shamanskikh predkov [Tibetan-speaking ritualists of the Lamaized cult of shamanic ancestors]', in *Buddizm i traditsionnyye verovaniya narodov Tsentral'noy Azii* [Buddhism and traditional beliefs of the peoples of Central Asia]. Novosibirsk: Nauka Publ., pp. 110–130. (In Russian).

Krainova, L. N. (2022) 'Analysis of Shamanism Entry into Buddhist Beliefs of the Mongols in the Work "Dark Magic or Shamanism in the Mongols" by Dorzhi Banzarov', in *Banzarov Readings. Part 1*. Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, pp. 24–30. (In Russian). https://doi.org/10.18101/978-5-9793-1709-0-24-30

Lepekhov, S. Y. (2022) *The formation of the religious-philosophical and logical-epistemological concepts of Mahāyāna Buddhism.* Irkutsk: Ottisk Publ. (In Russian).

Primiano, L. N. (1995) 'Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife', *Western Folklore,* 54(1), pp. 37–56. https://doi.org/10.2307/1499910

Serebryakova, Y. A. and Ayakova, Z. A. (2021) 'Buddhism in the Worldview and National Character of the Buryats', *Vestnik of the Buryat State University,* 78(4), pp. 32–40. (In Russian). https://doi.org/10.18101/1994-0866-2021-4-32-40

Shaglanova, O. A. (2002) 'Community-wide summer tailgan of the Tunka Buryats', in *World of Central Asia. Vol. I. Archeology. Ethnology.* Ulan-Ude: Publishing house of BSC SB RAS, pp. 2016–222. (In Russian).

Skrynnikova, T. D. (2003) 'Traditsionnaya kul'tura i buddizm v samoidentifikatsii buryat [Traditional culture and Buddhism in the self-identification of the Buryats]', in *Religii i identichnosti v Rossii* [Religions and Identities in Russia]. Moscow: Vost. lit. RAN Publ., pp. 121–153. (In Russian).

Zhamsueva, D. S. (2022) 'Universal Well-Being and Favorable Rebirth: Revealing Functional Purposes of Some Buryat Rites', *Mongolian Studies,* 14(4), pp. 721–731. (In Russian). https://doi.org/10.22162/2500-1523-2022-4-721-731

Информация об авторах

Доржа Михайлович Маншеев — доктор исторических наук, доцент кафедры философии, истории и культурологии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская д. 40В (Россия).

Галина Петровна Дондукова — PhD in Literary Studies, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник управления научных исследований Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления, 670013, г. Улан-Удэ, ул. Ключевская д. 40В (Россия).

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Dorzha M. Mansheev — Doctor of history, Associate Professor of the Department of Philosophy, History and Culture Studies, East Siberia State University of Technology and Management, 40V Klyuchevskaya str., Ulan-Ude, Russia, 670013 (Russia)

Galina P. Dondukova — PhD in Literary Studies, PhD in Philology, Senior Researcher of the Department of Scientific Researches, East Siberia State University of Technology and Management, 40V Klyuchevskaya str., Ulan-Ude, Russia, 670013 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 12.12.2023; одобрена после рецензирования 12.01.2024; принята к публикации 13.02.2024.

The article was submitted 12.12.2023; approved after reviewing 12.01.2024; accepted for publication 13.02.2024.

Исследовательская статья
УДК 297
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-55-70

ПОЛИТИЗАЦИЯ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ ИРАНЕ: АУТОПОЙЭСИС ШИИТСКИХ ТРАДИЦИЙ?

Юлия Григорьевна Матушанская[1], Альмир Рамилович Хайруллин[2], Юлия Тихоновна Тулянская[3]

[1, 2] Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия
[1] jgm2007@yandex.ru https://orcid.org/0000-0001-9950-5866
[2] jajadasistpochta@gmail.com
[3] Независимый исследователь Казань, Россия,
nille@inbox.ru https://orcid.org/0000-0003-1158-6353

Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотрения развития политизированного шиитского ислама в Иране как разновидности аутопойэсиса (Н. Луман) этой религиозной традиции. Обращение к заявленной теме обусловлено актуализацией влияния религии на жизненный мир ряда обществ, сделавших ставку на технологическую модернизацию, а также тем значением, которое приобретает в наши дни тема оптимального сочетания модернизации и традиционных ценностей. Цель исследования — на основе анализа деятельности шиитского духовенства охарактеризовать своеобразие «переоценки ценностей» иранского общества в ходе развития современной философии и идеологии шиизма. В задачи исследования входило: 1) систематизировать имеющиеся научные подходы к процессу политизации шиизма во второй половине XX – начале XXI вв.; 2) рассмотреть связь политических процессов со специфической теологией шиизма; 3) раскрыть динамику соотношения ценностей традиции и модернизации в учении шиитских религиозных деятелей; 4) уточнить специфику этапов влияния ислама имамитов на религиозную и политическую жизнь современного Ирана. Материалами исследования послужили богословские и научные сочинения исламских духовных лидеров, их оппонентов и последователей. В качестве ключевого метода использовались историко-генетический, позволивший проанализировать становление шиизма в Иране в историко-культурном контексте; и компаративный, с помощью которого была уточнена специфика различных этапов аутопойетического становления иранского шиизма на фоне других направлений шиизма и ислама в целом. В результате доказано, что рассмотрение пути развития философско-идеологических аспектов теологии шиизма с позиций теории Н. Лумана даёт возможность проследить не только внешние, но и автохтонные основания сложных реверсов этой

© Матушанская Ю.Г., Хайруллин А.Р., Тулянская Ю.Т., 2024

религиозной модели самосознания общества; а также выявить и охарактеризовать функциональную специфику и динамические характеристики процесса политизации шиизма в Иране. В современном Иране теология влияет на состояние сознания верующих, и, как следствие, на социальные и политические процессы, — а не наоборот, как это принято считать по отношению к обществам модерна. Роль ислама имамитов (шиитов) в формировании ценностей и установок поведения в ходе реальных структурирования отношений в социуме оказывается для Ирана ключевой. При этом, однако в этой теологии содержится потенциал исторических изменений: сама теологическая система изменяется, отталкиваясь от собственных концепций и трансформируя их. Этот конструктивистский подход оказывается хорошо сопрягаем с упором на традиционализм, логическая возможность коллаборации с которым в строительстве общества нового типа обоснована в рамках развития теории «попечительства законоведа».

Ключевые слова: шиизм, двунадесятники, Иран, Хомейни, «попечительство законоведа», религиозные особенности, мировоззрение, имамы

Для цитирования: Матушанская Ю.Г., Хайруллин А.Р., Тулянская Ю.Т. Политизация ислама в современном Иране: аутопойэсис шиитских традиций? // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 55–70. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-55-70

Research article

POLITICIZATION OF ISLAM IN MODERN IRAN: AUTOPOIESIS OF SHIITE TRADITION?

Yulia G. Matushanskaya[1], Almir R. Khairullin[2], Yulia T. Tulyanskaya[3]

[1, 2] Kazan Federal University, Kazan, Russia
[1] jgm2007@yandex.ru https://orcid.org/0000-0001-9950-5866
[2] jajadasistpochta@gmail.com
[3] Independent researcher, Kazan, Russia
nille@inbox.ru https://orcid.org/0000-0003-1158-6353

Abstract. The article examines the development of politicized Shiite Islam in Iran as a type of autopoiesis (N. Luhmann) of this religious tradition. The topic arises from the actualization of the influence of religion on the life of a number of societies that have relied on technological modernization, as well as the importance that the topic of the optimal combination of modernization and traditional values is acquiring today. The purpose of the study is, based on an analysis of the activities of the Shiite clergy, to characterize the uniqueness of the revaluation of the values of Iranian society in the course of the development of modern philosophy and ideology of Shiism. The objectives of the study were: 1) to systematize the existing scientific approaches to the process of politicization of Shiism in the second half of the 20th – early 21st centuries; 2) consider the connection between political processes and the specific theology of Shiism; 3) reveal the dynamics of the relationship between the values of tradition and modernization in the teachings of Shiite religious figures; 4) clarify the specificities of the stages of influence of Imami Islam on the religious and political life of modern Iran. The research was based on theological and scientific writings of Islamic spiritual leaders, their opponents and followers. The key method used was historical-genetic, which made it possible to analyze the formation of Shiism in Iran in the historical and cultural context; and comparative, with the help of which the specifics of the various stages of the autopoietic formation of Iranian Shiism against the background of other denominations of Shiism and Islam in general were clarified. It has been proven that consideration of the path of development of the philosophical and ideological aspects of Shi-

ism theology from the perspective of N. Luhmann's theory makes it possible to trace not only the external, but also the autochthonous foundations of the complex reverses of this religious model of self-awareness of society; as well as identify and characterize the functional specificity and dynamic characteristics of the process of politicization of Shiism in Iran. In modern Iran, theology influences the consciousness of believers, and, as a consequence, social and political processes, and not vice versa, as is commonly believed in relation to modern societies. The role of Imami Islam (Shiites) in the formation of values and behavioral attitudes during the actual structuring of relations in society turns out to be key for Iran. At the same time, however, this theology contains the potential for historical change: the very theological system changes, starting from its own concepts and transforming them. This constructivist approach turns out to be compatible with the emphasis on traditionalism. The logical possibility of such collaboration in building a new type of society is justified within the framework of the development of the theory of *legal guardianship*.

Keywords: Shiism, Twelvers, Iran, Khomeini, legal guardianship, religious features, worldview, Imams

For citation: Matushanskaya, Yu. G., Khairullin, A. R., Tulyanskaya, Yu. T. (2024) 'Politization of Islam in Modern Iran: Autopoiesis of Shiite Tradition?', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 55–70. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-55-70

Введение

Как известно, историческое формирование уммы дало широкую вариативность культурных, интеллектуальных и других особенностей, проявляющихся в разных сообществах приверженцев ислама. Плюрализм такого рода является следствием различных толкований сакрального текста Корана и взглядов на жизненные поступки и действия пророка Мухаммеда. Одной из подобных интерпретаций является вероучение шиитов. С точки зрения авторов, воззрения шиитского ислама не являются сектантскими. Их возможно интерпретировать как один из вариантов в разнообразии подходов к реализации принципов ислама в деятельности уммы. Шиитский ислам часто трактовали как своего рода инакомыслие в русле ислама классического, его рассматривают как персидский вариант в противовес исламу арабскому. Однако в последнее время подход к шиитскому исламу в исследованиях становится более сбалансированным, преодолевая стереотипы о том, что существует ислам ортодоксальный и «диссидентский» (последнее представление относилось к шиитскому исламу).

Актуальность анализируемой темы обусловлена прежде всего тем, что в современном мире активизируется процесс политизации ислама. Известно, что число последователей этой религии стремительно растёт: так, в 2023 г. мусульманами считают себя более 1,9 миллиарда человек. Мусульманское большинство представлено в более чем пятидесяти государствах. Одним из таких государств является Иран. В связи с темой данного исследования отметим, что в этой стране религиозный компонент является неотъемлемой частью общей системы государственной политики. Более того, политическая система Ирана, как известно, включает ряд партий с особой религиозной идеологией, базирующейся на шиитском исламе. Эти партии активно участвуют в политической модернизации общества, возглавляют процессы разработки национальной стратегии и её реализации перед лицом «угроз и рисков» как мирового, так и местного масштаба.

Состояние предметной области

Исследованиям взаимоотношений религии, государства и общества в современном Иране посвящена обширная научная литература, включающая в себя труды как

российских [Беляев, 1966: 23–25; Дорошенко, 1998; Кулюшин, 2002; Лукоянов, 1989; Юртаев, 1983], так и зарубежных авторов [Рузанова, 2019: 80–83]. Исследования зарубежных учёных по Ирану широко представлены в таких рецензируемых научных изданиях, как «Indo-Iranian Journal» (IIJ), «Iranian Studies». При этом «Iranian Studies» представляет собой междисциплинарный журнал, в котором значительная часть статей посвящена современной ситуации в Иране. В частности, одна из статей иранского автора Мариам Алемзаде [Alemzadeh, 2023] рассматривает недавние протесты в Иране и их подавление; исследуются в издании и другие актуальные проблемы современной реальности Ирана. Так, иранские учёные активно обращаются к анализу деятельности Р. Хомейни. Например, Р. Намази в статье «Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State» («Аятолла Хомейни: от исламского правительства к суверенному государству») [Namazi, 2019] утверждает, что зрелая форма политической доктрины аятоллы Хомейни выросла из взаимодействия с современным пониманием государства и концепцией суверенитета. Автор этого исследования считает, что политическую доктрину Хомейни, Wilayat-i Faqih, то есть «Руководство исламского законоведа», следует рассматривать как отход от традиционного понимания политической власти в шиизме — несмотря на то, что она основана на религиозном фундаменте. Р. Намази доказывает, что эта политическая доктрина может сыграть ту же роль, что и христианская риторика политических мыслителей раннего модерна, а именно — проложить путь к модернизации шиитской политической мысли. Доктрину Wilayat-i Faqih исследовали и другие авторы, — например, Аббас Аманат [Amanat, 2007], Хамид Энайат [Enayat,1983], Бехруз Гамари-Табризи [Ghamari-Tabrizi, 2014], Нура Хусанде [Hossainzadeh, 2014], Л. Риджен в книге «Ahmad Qābel and Contemporary Islamic Thought» [Ridgeon, 2023]. Можно отметить также книгу, посвящённую ситуации в Иране, авторства Хусейна Банаи «Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern» («Скрытый либерализм») [Banai, 2020]. О связи шиизма и политической сферы в Иране пишет К. Арменжон Хашем [Arminjon, 2013], П.-Ж. Люизар [Luizard, 2014]. Из российских исследований по этой теме примечателен сборник статей «Иран: ислам и власть» [Иран: ислам и власть, 2001].

Интересную точку зрения на специфику теоретических построений иранских лидеров высказывает Н.Д. Кулюшин [Кулюшин, 2002]. Он предлагает гипотезу, согласно которой в некоторых трудах такого типа содержится новая мировоззренческая модель связи власти или цивилизации с Богом. Суть её сводится к тому, что власть легитимируется Богом через посредничество «народа». Народ выступает транслятором божественной воли (так полагает Хомейни[1]) и носителем мировоззрения, из которого появляется цивилизация (так обосновывает легитимность власти Хатами[2]).

В свою очередь, Э.Р. Тагиров уделяет внимание роли современного Ирана в процессе противостояния глобализации и вестернизации, указывая на феномен «исламской глобализации» [Тагиров, 2009: 161–172]. Он описывает Иран как «контактную зону», исторический перекресток, где встречаются разные миры, системы ценностей, религии и исторические судьбы народов мира. Е.А. Беляев и П.А. Грязневич уточняют, что иранское духовенство на протяжении всего XX в. пыталось полностью подчинить себе власть всех имевших место на территории Ирана государственных аппаратов. С.М. Прозоров и В.М. Рузанова видят в идеях иранских лидеров попытки возвращения к концепции «махдавията», а точнее — к первой стадии «махдавията», на которой предполагается этап начала построения того государства, которое будет помощником в становлении миссии Махди [Прозоров, 1973: 14; Рузанова, 2019: 80].

[1] Хомейни Р. Путь к свободе: Речи и завещание. — Москва: Палея, 1999. — С. 56.
[2] Хатами М. Ислам, диалог и гражданское общество. — Москва: РОССПЭН, 2001. — С. 3.

Е.А. Дорошенко, обращаясь к изучению роли шиитского духовенства на политической арене Ирана в течение XX в., отмечает, что оно было активно вовлечено в политическую жизнь страны на всех этапах развития и изменения политической системы, включая и времена Конституционной революции (1905–1911), и диктатуры Резы-шаха Пехлеви (1924–1941), и послевоенный период, и время модернизации иранского общества (1960–1970); причём по её мнению в последний из названных периодов авторитет шиитского духовенства особенно возрос. В своих работах Е.А. Дорошенко глубоко погружается в исследование особенностей шиитской догматики. Отдельное внимание она уделяет изучению участия шиитского духовенства в Конституционной революции (1905–1911) и Исламской революции (1978–1979), что было отражено в её работе «Шиитское духовенство в двух революциях…», — подчёркивая, что в основе активного участия шиитов в революциях лежит их идеология, выражающая воззрения духовенства на вопросы власти, международных отношений, экономики и т.д. [Дорошенко, 1998:198].

Роль студенчества и молодёжи в политической и социальной сфере Ирана в годы правления шаха и в начале Исламской революции исследует В.И. Юртаев, сравнивая практику и теорию основных направлений исламского политического движения. В фокусе его внимания — воззрения аятоллы Р. Хомейни, д-ра Али Шариати, М. Мотаххари и М. Талегани. В своих работах В.И. Юртаев отмечает более левые позиции молодёжи, чем подходы народных лидеров, стремившихся к совмещению революционных идей с традиционализмом. Студенчество, с точки зрения этого автора, не стало опорой для Р. Хомейни, так как не могло воспринять политическое доминирование представителей духовенства. Однако в целом лицо Иранской революции определил именно «политизированный ислам» [Юртаев, 1993: 124]. Анализируя революционное движение ислама, А.К. Лукоянов добавляет: «Оппозиционная монархии буржуазная общественная мысль оказалась замешанной на исламе. Указанное обстоятельство сыграло немаловажную роль в том, что, когда в стране начала складываться революционная ситуация и шиитское духовенство начало прилагать усилия к тому, чтобы овладеть революционизирующимся сознанием масс, почва для этого оказалась взрыхлённой» [Лукоянов, 1989: 82]. В своё время Мишель Фуко, видя в Исламской революции парадоксальный для Запада феномен, назвал её постмодернисткой революцией [Lezeenberg, 2004: 99–115].

Методология исследования

Отправной точкой интереса к влиянию религиозной идеологии на социальные и политические процессы можно считать книгу М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» (1905), в которой он показал, что теология протестантизма кальвинистского дискурса (аскетического протестантизма) повлияла на развитие капиталистических отношений в обществе [Вебер, 2020]. Мы сочли целесообразным обратиться к методологии М. Вебера, который рассматривал влияние теологии на сознание верующих, определяющее масштабные изменения социальных и политических процессов. Следует отметить, что к теоретическому наследию М. Вебера обращался и такой известный исследователь феномена власти в Иране, как Амержон Хашем. Ставя цель охарактеризовать роль Р. Хомейни в религиозно-политической трансформации Иранского общества, А. Хашем выделяет мысль М. Вебера в той части, где исследователь религии интерпретирует «взаимоотношения между пророком и жречеством», говоря о «“рутинизации” харизматического господства» [Arminjon-Hachem, 2013: 54].

К. Шмитт, автор работы «Политическая теология» (1922), выдвинул тезис, согласно которому в основе политических концептов («права», «суверенитет», «равенство перед законом») заложены теологические понятия [Шмитт, 2000: 57]. Предполагается, что Шмитт создал эту работу в качестве реакции на более ранний (1871) полемический текст М. Бакунина «Политическая теология Мадзини и Интернационал», где и был впервые употреблён сам

этот термин. Имплицитную политическую теологию Шмитт обнаруживает в идеях Августина, Фомы Аквинского, М. Лютера, Ж. Кальвина и т.д. В XX в. связь политики, дискурса власти и теологии рассматривалась в работах Юргена Хабермаса [Хабермас, 2001: 115] и Славоя Жижека [Жижек, 2009: 5], а с начала текущего столетия исламскую политическую теологию прицельно изучает Винсент Ллойд [Race and Political Theology, 2012].

Полагаем, следует также обратиться к методологии Н. Лумана, который говорил об аутопойесисе самореферентных систем [Луман, 2007; Матушанская, 2012]. Религию можно рассматривать в качестве таковой: будучи самореферентной системой, то есть такой, которая ссылается сама на себя, религия способна развиваться на своей собственной основе. По нашему мнению, именно это и произошло с шиитским исламом в Иране, когда идея «власти имамов» в теории Р. Хомейни трансформировалась в идею «власти народа» и «попечительство законоведа». Соглашаясь с позицией тех авторов, которые считают, что Р. Хомейни «видоизменил» положения шиизма о власти, мы настаиваем на том, что шиизм является подсистемой религиозной системы ислама, происходящие в рамках этой подсистемы изменения имеет смысл рассматривать не только как часть более общего процесса, но и относительно самостоятельный вектор развития исламской мысли и религиозной практики.

Специфика шиизма на фоне общих вопросов политического ислама: вероучение и религиозная практика

Как известно, «политический ислам — отнюдь не недавнее изобретение. Он легитимировал все мусульманские династии, пока не послужил идейным фундаментом исламскому реформизму XIX в.» [Luizard, 2014: 39]. П.-Ж. Люизар также видит неразрывную связь политической активности шиитского ислама на протяжении всей истории, не имеющей аналогов в других странах исламского мира, со спецификой догматики шиизма: «Шиитская догматика, только что заново кодифицированная после победы усулитов[3], независимость духовной иерархии шиитов по отношению к правительствам, будь то османскому или иранскому, место Эн-Наджафа как настоящей религиозной столицы шиизма, обиталища великих марджа[4], — всё это в совокупности способствовало бурному интеллектуальному и политическому подъёму» [Luizard, 2014: 39]. Стоит отметить, что политический ислам [Степанянц 2020:127], как и шиитский ислам [Сулимов, Трегубова, 2019], в последнее время изучаются довольно широко.

Напомним: шииты, как и другие мусульманские группы, имеют свои особенности, но разделяют общий подход к основам исламской веры. Как и все приверженцы ислама, шииты верят в основные догматы этой религии: в единого Бога, управляющего *обществом верных* через пророка Мухаммада. Однако, в отличие от других направлении мусульманской теологии, шииты считают, что община верующих должна управляться и возглавляться особым человеком, который был назначен Мухаммадом, чтобы стать лидером и преемником Пророка после его кончины. Исторически таким назначенным руководителем стал родственник (двоюродный брат) Мухаммада, его зять, муж его дочери Фатимы — имам Али. Произошло это в последний год его (Пророка) жизни в Гадир-Хумме. Само это событие не является предметом споров, данный факт признают не только шииты, но и сунниты. Однако шиитскую позицию отличает особое понимание роли

[3] Усулиты — последователи усулийи, направления в шиитском фикхе, признающего правомерность иджтихада. Последний понимается как процесс дедуктивного вывода исламских законов из Корана и сунны. Подавляющая часть современных шиитов-двунадесятников являются приверженцами усулийи, в том числе Р. Хомейни.

[4] Марджа ат-таклид — высшее духовное звание духовных лидеров шиитов-двунадесятников (муджтахидов), главный религиозный авторитет в вопросах права (фикха) и богословия.

имама Али как подлинного лидера или «имама-наставника». Именно это толкование власти и лидерства шиитами отличает их от других мусульман.

Само слово «шиа» означает «сторонник» или «приверженец». В частности, это относится к тем мусульманам, которые стали последователями Али, будучи убеждёнными, что он и его потомки должны быть законными предводителями мусульманского сообщества. Для шиитов подразумевается, что в этом состоит откровение Корана, которое реализуется в истории ислама; для них выбор Али и его потомков не просто результат политической борьбы после смерти Пророка Мухаммеда. Чтобы понять, как такая интерпретация определила характерную для шиитов специфику и их особую позицию, следует глубже рассмотреть обоснования их концепции лидерства, за которой шиитская традиция обращается как к жизни Мухаммада, так и собственно к откровению Корана[5].

Шииты-имамиты носят название двунадесятники (от числительного «двенадцать», связанного с верой в непогрешимость 12 имамов). Они убеждены, что все аяты Корана (и хадисы) наряду с явными смыслами имеют и тайные, которые пророк Мухаммед передал членам своей семьи. Шииты-двунадесятники убеждены в непогрешимости 12 имамов, и только этим имамам ведомо толкование Корана; их повеления приравниваются к повелениям Аллаха. Достоинство имама наследуется, но не присваивается. Согласно убеждениям шиитов, присутствие имама из рода Али ибн Абу Талиба временно прекращено («Скрытый имам»), однако в качестве его правомочных представителей признаётся власть (в традиции русского академического перевода «попечительство») законоведов, — авторитетных учёных, факихов, то есть знатоков исламского права. Такими авторитетами считаются муджтахиды и аятоллы. Аятолла — почётное звание шиитского богослова (муджтахида)[6].

Исследователи шиизма как правило акцентируют внимание на концепции власти с опорой на содержащиеся в Коране слова о неразрывной связи лидерства и семейств пророков, бывших до Мухаммада в истории человечества. Власть и авторитет передаётся *семьям* пророков, особенно ценных для Творца:

«Поистине, Бог избрал Адама, Ноя, семью Авраама и семью Имрана превыше всех миров, как потомков, одного за другим» (Коран 3: 33–34).

«Каждого из них мы предпочитали мирам и их отцам, потомкам и братьям. Мы выбрали их и направили на прямой путь... Это те, кому мы дали книгу, авторитет и пророчество» (Коран 6: 84–89).

Шиизм утверждает важность и особую ценность семейства самого Пророка Мухаммада. Это семейство именуется Ахль аль-Байт. Его уникальность подчёркивается в известном аяте Корана: «Бог только желает удалить с вас всю скверну, о Ахль аль-Байт, и очистить вас с полным очищением» (Коран 33:33).

Традиция сообщает, что данный аят свидетельствует об определённом событии. А именно, христианские лидеры аравийского города Наджрана потребовали от Мухаммада доказательств истинности его посланничества от Бога. Руководство города и Пророк решили, что взаимно проклянут друг друга (это напоминает поединок пророка Илии со жрецами Ваала в Библии). Однако христианская сторона отказалась от своего вызова. Ахль аль-Байт в этом фрагменте включал следующих лиц: сам Пророк Мухаммад, имам Али (тот самый, который стал преемником Пророка впоследствии), дочь Мухаммада Фатима, и два сына имама и Фатимы (внуки Пророка) — Хасан и Хусейн. Сторонники шиитской традиции также обращаются к следующему аяту Корана:

«Скажи: Я не ищу от тебя никакой награды, кроме любви к близким мне» (Коран 42:23). Шииты считают, что этот стих

[5] Ан-Наубахти, ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. — Москва: Наука, 1973. — С. 147–148.

[6] Кушев В.В. Айат Аллах // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. Москва: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 16.

также относится к Ахль аль-Байт. Хотя такие толкования характерны только для шиитов, стоит отметить, что все мусульмане с большим почтением относятся к семье Пророка. Шииты же, как уже было сказано, считают, что Пророк Мухаммад получил особое право назначить преемника (кем и стал имам Али), и каждый имам из его потомков также получил аналогичное право назначать лидерами уже своих потомков (речь идёт о потомках мужского пола). Родословная Мухаммада — это линия наследственных лидеров, имамов, первыми в этой линии был имам Али, а кровь Пророка в этих имамах — от его дочери и жены Али, Фатимы. Основной группой шиитов на протяжении истории были как раз шииты-имамиты[7], которые строго следовали этому убеждению[8].

Несомненно, существует тесная связь собственно духовных и моральных требований шиизма к общественно значимым установлениям и процессам [Грязневич, 1960: 12; Беляев, 1966: 150]. В этих процессах основополагающая роль отводится имаму, который соотносит откровения Корана с повседневностью, с жизненным миром верующего. Именно имам провозглашает и утверждает пути реализации этики шиитского ислама в социуме. Причём примером и идеалом такого соотношения, по свидетельствам текстов, является жизнь внука Пророка Мухаммада, имама Хусейна. Известно, что имам Хусейн и его сторонники сопротивлялись правлению второго Омейядского халифа Язида, за что и были убиты по приказу тирана. Это произошло на территории современного Ирака в Кербеле.

Важно отметить, что в шиизме зародилось учение о «скрытом имаме». Вера в «скрытое существование» имама и его непременное возвращение стала одним из главных догматов шиитов-имамитов.

В религиозной традиции сторонников имамитского шиитского ислама это событие имеет ключевое значение, оно катализировало движение шиитов, укрепив их верность семье Пророка, Ахль аль-Байт. Исламские учёные того времени, имам Мухаммад аль-Бакир и имам Джафар ас-Садик, потомок Пророка Мухаммада, правовед и хадисовед, утвердили эту точку зрения. Они разработали теоретическую базу и практические аспекты шиитской исламской традиции. Оба богослова остались в веках как ориентир для последующего развития ритуалов и духовности шиитов[9]. Не удивительно, что работы современных шиитских богословов также делают упор на связь веры с общественной жизнью [Jahanbakhsh:2001; Soroush, Sadri, Sadri: 2002], а годовщину убийства имама Хусейна шииты имамитского толка по сей день отмечают в первые десять дней месяца Мухаррам. Это первый месяц исламского календаря, в 2023 г. он приходился на июль-август. Имам Хусейн именуется Сайид аль-Шухада («Господь мучеников»).

Характерной особенностью как теологии, так и правовой практики шиитской традиции (если сравнивать с суннизмом) стала не только передача хадисов через имамов, но и признание важной роли разума. Независимое рассуждение — иджтихад — шииты считают важным для практики юристов, а в богословии шиизма значительное место занимает именно рациональный подход. Если в общине по каким-то причинам отсутствовал имам, то иджихад был уделом лишь наиболее компетентных учёных-богословов, муджтахидов. Именно они руководили мусульманами в повседневных бытовых вопросах. Муджтахиды обучались в традиционных авторитетных центрах, асмадрасах, которые были основаны и существовали в ме-

[7] Помимо имамитов, также имеются такие направления шиитов, как: зейдиты (религиозно-политические группировки, признававшие имамат брата шиитского имама Мухаммада аль-Бакира — Зайда ибн Али), исмаилиты (по имени сына шестого имама Джаффара ас-Сидика — Исмаила; верят, что Исмаил — седьмой «скрытый» имам, который в нужный момент объявится как мессия-Махди), их ответвление — друзы; алавиты (название связано с обожествлением Али ибн Абу Талиба).

[8] Al-Umari A.D. Buhus fi tarih as-Sunna al'-musharrafa [Researches of history of Sunnah]. — Bagdad, 1972. — p. 7.

[9] Abu Musab al-Souri. Al'-Muslimun fi vasat Asija va ma'raka al'- islam al'-mukbilja [Muslims in the center of Asia and future battle of Islam]. — Jalalabad: Al-Guraba. 1999. — P. 4-5.

стах сильных общин шиитов. В Ираке это были такие центры, как Наджаф и Кербела, а в Иране муджтахиды, юристы и богословы, обучались в Мешхеде, Куме, Исфахане. Впоследствии центры обучения открылись и на Индийском субконтиненте. Обученные муджтахиды направляли общину шиитов, руководили ею, поддерживали сети коммуникации, сохраняя непрерывность традиции.

Помимо общих исламских практик (например, посещение гробницы Мухаммада в Медине, хадж в Мекку), шииты имеют специфические традиции и ритуалы, базирующиеся на их собственных представлениях и опыте. Так, шииты-имамиты посещают гробницы имамов и потомков имамов (имамзаде). Наиболее значимыми гробницами является место захоронения Имама Али в Наджафе, гробница Имама Хусейна в Кербеле, место захоронения сестры восьмого имама Али аль-Рида в Куме, могилы пятого и девятого имамов в Багдаде, в Машхаде, в Самарре, где верующие посещают места захоронения десятого и одиннадцатого имамов. Имамиты верят, что в Самарре также «ушёл в затмение» двенадцатый имам. Святым является место в Каире, где в своё время хранилась голова имама Хусейна. В Дамаске также существуют места паломничества, связанные с жизнью и смертью сестры имама Хусейна Зайнаб [Рузанова, 2019: 83].

На протяжении всего месяца Мухаррам поминается кончина имама Хусейна, которая оплакивается в процессиях, где горе и скорбь верующих выражается чрезвычайно эмоционально. Также смерть Хусейна поминается в маджалисе, во время собраний и проповедей. Такие проповеди называются ашрава-хани. Верующие молятся, а также воспроизводят события кончины имама Хусейна не только в поэтических декламациях, но и в драматических представлениях, подобных мистериям. Такие драматические представления называются Тазие. Эти дни отмечаются во всех шиитских общинах двунадесятников. Однако в каждом регионе традиция обогащается местными особенностями. Следует отметить, что существуют особенные просторные, украшенные изображениями помещения и здания, которые отводятся для поминовения имама Хусейна — имамбара (дом имама) или хуссейния.

Этапы распространения влияния ислама имамитов на религиозную и политическую жизнь Ирана

Современный период имамитского шиизма отмечен двумя основными векторами развития. С одной стороны, мусульманский мир во многих своих частях переживал и переживает возрастание влияния западных стран. И хотя Иран исторически не подвергался прямой колонизации через завоевание Запада (хотя некоторые из стран Европы в своё время претендовали на его территорию), — такие государства, как Франция, Великобритания, Россия и США, стремились включить регион в зону своего экономического и политического влияния[10]. Иран отвечал на подобные попытки различного рода внутренними модернизациями и реформами — в области промышленности, технологий, образования, конституции и армии. С другой стороны, в современном Иране силён вектор коллективной идентичности, противостоящей политическому доминированию Запада, поддерживаемый властными установками «сверху» [Юртаев: 1993].

При этом необходимо учитывать, что реформы в Иране не были равномерными. Они по-разному протекали среди разных социальных групп, темп их варьировался от региона к региону, отличался в городе и на селе. Особенно остро вопросы модернизации затрагивали вопросы религиозной жизни сельского населения, которое предпочитало традиционный уклад. Поскольку реформы воспринимались частью населения как чужеродные,

[10] Винокур А.В. От конфронтации к согласованному курсу. Политика Великобритании и России в Иране: 1900-1914: автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.03. Санкт-Петербург, 2004. С. 15.

создались условия, требовавшие переосмысления ценностного ядра проводимых изменений.

При этом нельзя забывать, что ещё в XIX–XX вв. в противостоянии претензиям западных стран на политическое влияние в Иране правителям династии Каджаров помогали богословы: политиков и имамов объединило сопротивление иноземным державам. Однако возможность принятия и адаптации к местным традициям западных идей вызвала в этой среде острые дискуссии [Галкина, 2011]. В частности, это касалось идей конституционного устройства общества. Шиитские теологи (напомним, под этим названием имеются в виду религиозные учёные) по понятным причинам выступили за адаптацию западных веяний такого рода к имамитским традициям Ирана. Это укрепляло влияние их и истеблишмента двунадесятников (шиитов-имамитов). Особенно отличился своей радикальной приверженностью данной позиции шейх Мухаммад Хусейн Наини, чьё духовное влияние в среде политиков способствовало введению кардинальных реформ в обществе Ирана. Таким образом в 1905–1911 гг. в стране имел место своего рода политический эксперимент — конституционная революция. Были пересмотрены принципы правления государством. В частности, пришёл конец абсолютной монархии, роль монархов династии Каджаров была ограничена. Ослабление монархии повлекло за собой британский контроль. В 1921 г. произошёл военный переворот, а в 1925 г. — свержение династии Каджаров. К власти пришёл полковник Реза Хан (Реза Шах Пехлеви), который правил до 1941 г. За это время шах осуществил немало светских реформ, которые, помимо прочего, ослабили авторитет теологов.

Преемником Резы Пехлеви стал его сын, шах Мохаммад Реза Пехлеви, правивший до 1979 г. При этом правителе в середине XX в. в Иране заметно усилилось светское националистическое движение, оппозиционное шаху. Его возглавлял д-р Мохаммед Мосаддык. Не без вмешательства ЦРУ движение было прекращено, что укрепило власть шаха Мохаммада Реза Пехлеви. Для этого периода характерно усиление в центрах изучения шиитского богословия дискуссий исламских теологов по злободневным вопросам. Выдающейся фигурой среди этих богословов был Аллама Мухаммад Хусейн Табатабаи (ум. 1981); значимую роль играли Муртаза Мутаххари (ум. 1979), аятолла Буруджирди (ум. 1961). После смерти последнего ему присвоили звание титул Марджаи Таклид («Источник подражания»).

Описанная выше модель политического развития и взаимодействия светской власти в Иране коренным образом отличается от модели, принятой в другой стране с шиитской традицией — в Ираке. Там также действовали религиозные вожди шиитов (которые, между прочим, в обсуждении актуальных проблем объединялись с богословами Ирана). Однако в Ираке шиитские лидеры в начале XX в. не преуспели в противостоянии британскому влиянию. Можно считать последовавшее за этим религиозным разделением разделение политическое основанием существующего по сей день деления Ближнего Востока на сферы влияния. Светским правителем Ирака в 1921 г. стал король Фейсал I (1921–1933 гг.), который стремился к независимости Ирака от британского влияния; под конец жизни ему удалось этой независимости добиться. Его преемника короля Фейсала II казнили в 1958 г. предводители военного переворота. После периода нестабильности Саддам Хусейн установил ещё одну военную диктатуру; во время его долгого правления вся религиозная оппозиция была жестоко подавлена.

Если вернуться к Ирану, то в 1960-е гг. там обращает на себя внимание поначалу не очень известный, но политически активный иранский богослов по имени аятолла Рухолла Хомейни, который призывал к отмене монархии в Иране. Аятолла Хомейни противостоял режиму шаха (в том числе, находясь в ссылке в Ираке). Против режима выступали и другие общественные и политические деятели, не связанные непосредственно с религиозными кругами. Обе группы оппозиционеров монархии Пехлеви объединились, несмотря на различия. Между представителями этих групп происходил активный интеллектуальный обмен, в результате которого традиция

двунадесятого шиизма вступила в диалог со светскими идеологиями. Одним из представителей религиозного крыла оппозиции был теолог Али Шариати (ум. 1977), вдохновитель молодёжного движения Ирана. Также поддерживал оппозиционное движение традиционный религиозный деятель Муртаза Мутаххари. Однако наиболее значимый вклад в процесс политической активизации оппозиции внёс всё же Хомейни, который возглавил Иранскую революцию в 1979 г. Монархия была отменена, была создана Исламская Республика Иран. Согласно её конституции, учёные (богословы) двунадесятники объявлялись хранителями государства как представители Скрытого Имама. В конституцию также была вписана упомянутая ранее идеология «правления исламского законоведа» / «попечительства законоведа» (араб. валайат ал-факих; перс. велайат-е факих).

К. Амержон Хашем пишет в своём исследовании: «Во имя верности исламу аятолла Хомейни (1902–1989) притязал на всю полноту власти, которой были облечены пророк Мухаммад и первый имам шиизма. Задуманное иранским лидером как необходимое средство против секуляризации общества, установление “правления законоведа” … ознаменовало препоручение политического авторитета религиозному руководителю (марджа [ат-таклид], дословно: “пример [для подражания]”). Однако руководство государственными делами, осуществляемое представителем духовенства, не только шло наперекор традиционному шиитскому учению о верховной власти, но и парадоксальным образом парализовало функционирование самого института марджаийа, характеризующегося плюрализмом и автономией по отношению к государству» [Arminjon-Hachem, 2014: 53]. Далее исследователь пишет, что Хомейни спровоцировал таким образом раздвоение традиции: функциональное и институциональное, валайат ал-факих / велайат-е факих не было способно подменить марджаийю, и, по сути, наложилось на неё. Эту двойственность А. Хашем стремится объяснить и рассматривает в исторической перспективе как результат эволюции шиизма, а также анализирует через призму религиозно-политического модерна.

Новая иранская конституция утверждала существование выборного парламента, президента, законодательного органа. Верховная власть духовенства была обеспечена Наблюдательным советом и Советом по определению целесообразности принимаемых решений. Однако для классической традиции шиизма не было характерно сложное устройство государства, так что шиизм не обеспечивал его богословским обоснованием, концепция которого расходилась бы с классической шиитской традицией в вопросе законной власти как утверждённой и легитимизированной Богом. Хомейни полагал, что одним из проводников божественной воли является народ, тогда как традиция шиитов в этом качестве воспринимала только прямых потомков имамов, считая их проводниками благодати. Хомейни настаивал, что причиной избранности правоведа (факиха) являются его личные качества. При этом факих, как гласит традиция, является заместителем скрытого имама. Самому Хомейни было приписано звание имама, но в данном случае это не религиозный термин. Его звание — это метафора, назначением которой является легитимация принципа «валайат факих» (попечительство законоведа). Этот принцип заключает в себе связь с имаматом времён распространения ислама. Хомейни смог исключить требование родства с имамами из условий легитимации правителя, однако сохранил шиизм как учение, обосновывающее легитимность самого факта правления. При этом он подчёркивал, что ислам и политика неразделимы: «Ислам является политико-религиозным учением, в котором политику дополняет богослужение, а богослужение дополняет политика»[11]. Хомейни скончался в 1989 г. Его преемником в качестве верховного лидера государства стал аятолла

[11] Хомейни, с. 17.

Али Хаменеи[12], чья трактовка теории духовного лидерства состояла в том, что он существенно расширил влияние Высшего руководителя, передав ему (то есть себе) некоторые президентские полномочия.

В современном Иране по-прежнему противостоят друг другу идеология фундаментализма и модернизма; политически их оппозиция выражается в конфликте между радикальными консерваторами (например, Махмуд Ахмадинежад) и умеренными либералами (Мехди Базарган) соответственно [Кудряшова, 2012: 130]. Спор между последователями этих направлений касается прежде всего вопроса о том, какой должна быть исламская модель руководства обществом. Несмотря на то, что около сорока лет назад к власти в стране пришло духовенство, установив практически абсолютное доминирование, предложенная этими религиозными деятелями модель правления, как и система социального, экономического, политического развития, содержала демократический потенциал [Прозоров, 1973] и не была однородной.

Подчеркнём: на запросы общества о модернизации готово было ответить и либерально настроенное духовенство. Однако консервативно ориентированное духовенство сохранило в своих руках ключевые рычаги власти; причём эта часть шиитских религиозных лидеров стояла на позициях сохранения доминирования религии в общественной жизни. Тем не менее, к настоящему времени всё ещё остаётся определённый потенциал усиления демократических принципов и авторитета республиканских центров власти при безусловной установке на сохранение исламской компоненты.

Подведём итог. Поскольку в качестве специфического направления ислама шиизм базируется на учении о сакральности власти имамов как лидеров социума, в Иране, где на протяжении долгого времени шиитское вероучение и идеология преобладали над светскими позициями в управлении государством, адепты шиизма мобилизуются для политической деятельности «естественным образом», на основе неоспоримых для них вероучительных ценностей. Даже сравнительно недолгая история секулярного периода в Иране не обесценила эти установки; напротив, в этот период общество было поставлено перед социальным парадоксом: модернизация при условии сохранения традиционных исламских ценностей. Шиитские религиозные лидеры решили задачу защиты духовных ценностей своей традиции при поддержке двух основных общественных сил — интеллектуальной и политическая элиты с одной стороны и большинства жителей сельских районов с другой.

Современный политический процесс в Иране осуществляется, как и ранее, шиитским духовенством. Определяющим институциональным актором нынешнего этапа этого процесса стало движение Р. Хомейни, а также движение Р. Шариарты, партии, базирующиеся на религиозных принципах. Религиозная элита в этот поворотный момент продолжала активно участвовать в политической борьбе при возрастании и укоренении ценностей модернизации и демократизации. Партии защищали и утверждали ценности теократии, которые и занимали ключевую позицию в социуме и политическом устройстве страны, — несмотря на то, что конституционные идеи в Иране и сама Конституция были восприняты из практики европейских государств. Однако изначально проблема состояла в том, что Конституция была принята как светский закон ИРИ и не была в достаточной мере адаптирована к ситуации в Иране, где основу социума и политики составлял шиизм. Аятолла Хомейни сыграл важную роль в этой адаптации, соединив в основном законе государства как секулярные, так и религиозные принципы и законы. Адаптируя Конституцию к шиизму, он зафиксировал высший авторитет духовенства. При этом Хомейни фактически создал уникальный тип теократического государственного устройства. Развитие этого государственного устрой-

[12] Mahmud I. *Al'-harakat as-sirriïja fi-l'-islam* [Secret movements in Islam]. Beirut, 1973. 74 p.

ства тесно связано с процессом политизации ислама в Иране в свете концепции «попечительства правоведа», в свою очередь вытекавшей из адаптации шиизма имамитов к условиям более демократического толкования избранности.

Заключение

Все перечисленные подходы оказываются приемлемы для иранского варианта политического ислама; они быстро адаптируются к его ключевым установкам, охраняя связку «религия — власть» посредством понятного для населения этического оправдания серии религиозно обусловленных «выборов» правящей духовной элиты. Эти установки предстают как средство поддержания запроса на консервативную систему общественных отношений и в то же время как гибкая модель, способная к самостоятельной перенастройке без потери исходных положений.

В этом смысле перспективным для исследований в области современного религиоведения и философии религии можно считать предложенный нами подход, акцентирующий самореференцию теории власти в качестве ядра шиитского богословия. Подобная теория стала возможна прежде всего потому, что в основе данного направления ислама лежит учение о власти, о её божественном установлении и божественной санкции в назначении лидера. Отсюда идёт не только концепция власти Хомейни, но и более поздние модели развития этого учения, содержащие выраженный демократический элемент процесса адаптации к новым историческим условиям — при безусловном на сегодняшний день сохранении принципов «классического» шиизма. Разумеется, подобные выводы не перечёркивают роль экономических, социальных и политических процессов в жизни иранского общества; они лишь призваны ограничить недостаточное внимание к роли иных движущих сил его исторического развития. К числу последних, по нашему мнению, следует отнести шиитское богословие, — не только как систему текстов и/или практику их применения в общественной жизни, но и как непосредственную коммуникативную составляющую, конструктивистским образом «встраивающую» эти тексты и практики в контекст непосредственной жизни социокультурного целого. Наличие в этой коммуникативной составляющей идей, совмещающих политическую, правовую, этическую и собственно религиозную направленность в едином сплаве «ядра традиционных ценностей», а также наличие слоя людей, готовых их активно транслировать, определяют высокую степень адаптивности программируемого самовоспроизводства этой модели в разных временных локусах.

Список литературы:

Беляев Е.А. Арабы, ислам и арабский халифат в Раннее Средневековье. — Москва: Наука,1966. — 279 с.

Вебер М. Избранное: протестантская этика и дух капитализма. — Москва: РОССПЭН, 2006. — 648 с.

Галкина Е.С. Становление нации и пути национализма в Иране // Вестник Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина. — 2011. — № 3. — С. 81–97.

Грязневич П.А. О значении термина ар-рида // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. — Москва: Изд-во вост. лит., 1960. — С. 12–24.

Дорошенко Е.А. Шиитское духовенство в двух революциях: 1905–1911 и 1978–1979 гг. — Москва: Институт востоковедения РАН, 1998. — 240 с.

Жижек С. Кукла и карлик: Христианство между ересью и бунтом. — Москва: Европа, 2009. — 334 с.

Иран: ислам и власть / Отв. ред. Н.М. Мамедова и Мехди Санаи. — Москва: ИВ РАН, 2001. — 280 с.

Кудряшова И.В. Иран как случай исламской модернизации // Политическая наука. — 2012. — № 2. — С. 107–134.

Кулюшин Н.Д. Мир политического и надполитического в представлениях иранских лидеров на основе анализа текстов имама Хомейни и президента Хатами // Полис. Политические исследования. — 2002. — № 5. — С. 110–116.

Лукоянов А.К. Мехди Базарган // Иранская революция 1978–1979 гг. Причины и уроки. — Москва: Наука, 1989. — С. 82–85.

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. — Санкт-Петербург: Наука, 2007. — 641 с.

Матушанская Ю.Г. Социально Философский анализ теории систем Никласа Лумана // Вестник Казанского государственного энергетического университета. — 2012. — № 3. — С. 86–98.

Прозоров С.М. Введение // Шиитские секты. — Москва: Наука, 1973. — С. 16–79.

Рузанова В.М. Влияние религии на общество // Скиф. Вопросы студенческой науки. — 2019. — № 5-2. — С. 80–83.

Степанянц М.Т. Философско-мировоззренческие основания политического ислама Индии и Пакистана // Ислам в современном мире. — 2020. — Том 16, № 1. — С. 127–146. https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146

Сулимов С.И., Трегубова Д.Д. Шиитский исламизм как политический фактор // Манускрипт. — 2019. — № 6. — С. 158–161. https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.6.32

Тагиров Э.Р. Исламский мир перед глобальными вызовами XXI века (Размышление об уроках Иранской революции) // Исламоведческие исследования в современной России и СНГ: достижения, проблемы, перспективы: в 2 т. Т.1. — Казань: Intelpress+, 2009. — С. 161–172.

Хабермас Ю. Вовлечение другого: очерки политической теории. — Москва: Наука, 2001. — 415 с.

Шмитт К. Политическая теология. — Москва: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. — 333 с.

Юртаев В.И. Иран: студенты в исламской революции. — Москва: Наука, 1993. — 218 с.

Alemzadeh M. Iran Protests and Patterns of State Repression // Iranian Studies. — 2023. — Vol. 56, No 3. — P. 557–561. https://doi.org/10.1017/irn.2023.16

Amanat A. From Ijtihad to Wilayat-i Faqih: The Evolution of Shiite Legal Authority to Political Power // Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context. — Stanford: Stanford University Press, 2007. — P. 120–136.

Arminjon-Hachem C. Chiisme et Etat. Les Clercs à l'épreuve de la modernité. — Paris: CNRS editions, 2013. — 542 p.

Banai H. Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern Iran. — Cambridge: Cambridge University Press, 2020. — XII, 174 p. https://doi.org/10.1017/9781108850445

Enayat H. Iran: Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult' // Islam in the Political Process. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983. — P. 160–180.

Ghamari-Tabrizi B. The Divine, the People, and the Faqih // A Critical Introduction to Khomeini. — Cambridge: Cambridge University Press, 2014. — P. 211–238. https://doi.org/10.1017/CBO9780511998485.012

Hossainzadeh N. Ruhollah Khomeini's Political Thought: Elements of Guardianship, Consent, and Representative Government // Journal of Shi'a Islamic Studies. — 2014. — Vol. 7, No 2. — P. 129–150. https://doi.org/10.1353/isl.2014.0010

Jahanbakhsh F. Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000). — Leiden: BRILL, 2001. — VII, 204 p. https://doi.org/10.1163/9789047400714

Leezenberg M. Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran // Michel Foucault and Theology. — London: Routledge, 2004. — P. 99–115. https://doi.org/10.4324/9781315249025

Luizard P.J. Histoire politique du clergé chiite: XVIIIe-XXIe siècle. — Paris: Fayard, 2014. — 324 p.

Namazi R. Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State // Iranian Studies. — 2019. — Vol. 52, No 1–2. — P. 111–131. https://doi.org/10.1080/00210862.2018.1551054

Race and Political Theology / ed. Lloyd V. — Stanford: Stanford University Press, 2012. — 264 p.

Ridgeon L. Ahmad Qābel and Contemporary Islamic Thought. — Cambridge: Cambridge University Press, 2023. — VIII, 280 p. https://doi.org/10.1017/9781009322263

Soroush A., Sadri M., Sadri A. Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — 236 p.

References:

Alemzadeh, M. (2023) 'Iran Protests and Patterns of State Repression', *Iranian Studies,* 56(3), pp. 557–561. https://doi.org/10.1017/irn.2023.16

Amanat, A. (2007) 'From Ijtihad to Wilayat-i Faqih: The Evolution of Shiite Legal Authority to Political Power', in *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context.* Stanford: Stanford University Press, pp. 120–136.

Arminjon-Hachem, C. (2013) *Chiisme et Etat. Les Clercs à l'épreuve de la modernité.* Paris: CNRS editions.

Banai, H. (2020) *Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern Iran.* Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781108850445

Belyaev, E. A. (1966) *Araby, islam i arabskiĭ halifat v Rannee Srednevekov'e* [Arabs, Islam and the Arab Caliphate in the Early Middle Ages]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Doroshenko, E. A. (1998) *Shiitskoe duhovenstvo v dvuh revolyuciyah: 1905–1911 i 1978–1979 gg* [The Shiite clergy in two revolutions: 1905–1911 and 1978–1979]. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).

Enayat, H. (1983) 'Iran: Khomeini's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult"', in *Islam in the Political Process.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 160–180.

Galkina, E. S. (2011) 'The Nation Formation and the Nationalist Movement in Iran', *Vestnik Râzanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S.A. Esenina,* (3), pp. 81–97. (In Russian).

Ghamari-Tabrizi, B. (2014) 'The Divine, the People, and the Faqih', in *A Critical Introduction to Khomeini.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211–238. https://doi.org/10.1017/CBO9780511998485.012

Gryaznevich, P. A. (1960) 'O znachenii termina ar-rida [On the meaning of the term "ar-rida"]', in *XXV Mezhdunarodnyy kongress vostokovedov. Otchety delegatsii SSSR* [XXV International Congress of Orientalists. Reports of the USSR delegation]. Moscow: Izd-vo Vost. Lit. Publ., p. 12-24. (In Russian).

Habermas, J. (1996) *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur Politischen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ. ed.: (2001) *Vovlecheniye drugogo: ocherki politicheskikh teoriy.* Moscow: Nauka Publ.).

Hossainzadeh, N. (2014) 'Ruhollah Khomeini's Political Thought: Elements of Guardianship, Consent, and Representative Government', *Journal of Shi'a Islamic Studies,* 7(2), pp. 129–150. https://doi.org/10.1353/isl.2014.0010

Jahanbakhsh, F. (2001) *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000).* Leiden: BRILL. https://doi.org/10.1163/9789047400714

Kudryashova, I. V. (2012) 'Iran as a Case of Islamic Modernization', *Political science,* (2), pp. 107–134. (In Russian).

Kulyushin, N.D. (2002) 'The Worlds of the Political and of the Supra-Political in the Iranian Leaders' Views (as Appearing from the Analysis of Texts by Imam Khomeini and by President Katami)', *Polis. Political Studies,* (5), pp. 110-116. (In Russian).

Leezenberg, M. (2004) 'Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran', in *Michel Foucault and Theology.* London: Routledge, pp. 99–115. https://doi.org/10.4324/9781315249025

Lloyd, V. (ed.) (2012) *Race and Political Theology.* Stanford: Stanford University Press.

Luhmann, N. (1984) *Soziale systeme. Grundriss einer allgemeinen theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ. ed.: (2007) *Sotsial'nyye sistemy. Ocherk obshchey teorii.* Saint Petersburg: Nauka Publ.).

Luizard, P. J. (2014) *Histoire politique du clergé chiite: XVIIIe-XXIe siècle.* Paris: Fayard.

Lukoyanov, A. K. (1989) 'Mekhdi Bazargan', in *Iranskaya revolyuciya 1978–1979 gg. Prichiny i uroki* [Iranian Revolution 1978-1979]. Moscow: Nauka Publ., pp. 82–85. (In Russian).

Mamedova, N. M. and Sanai, M. (eds) (2001) *Iran: Islam i vlast'* [Iran: Islam and Power]. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).

Matushanskaya, Y. G. (2012) 'Social-Philosophical Analysis of Niklas Luhmann Systems Theory', *Kazan State Power Engineering University bulletin,* (3), pp. 86–98. (In Russian).

Namazi, R. (2019) 'Ayatollah Khomeini: From Islamic Government to Sovereign State', *Iranian Studies,* 52(1–2), pp. 111–131. https://doi.org/10.1080/00210862.2018.1551054

Prozorov, S. (1973) 'Vvedenie [Introduction]', in *Shiitskie sekty* [Shia sects]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Ridgeon, L. (2023) *Ahmad Qābel and Contemporary Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009322263

Ruzanova, V. M. (2019) 'The Influence of Religion on Society', *Skif. Voprosy studenčeskoj nauki,* (5–2), pp. 80–83. (In Russian).

Schmitt, C. (1922) *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* Berlin: Duncker & Humblot. (Russ. ed.: (2000) *Politicheskaya teologiya.* Moscow: Kanon-press-TS: Kuchkovo pole Publ.).

Soroush, A., Sadri, M. and Sadri, A. (2002) *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush.* Oxford: Oxford University Press.

Stepanyants, M. T. (2020) 'Philosophical and Worldview Grounds of Political Islam of India and Pakistan', *Islam in the modern world,* 16(1), pp. 127–146. (In Russian). https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-1-127-146

Sulimov, S. I. and Tregubova, D. D. (2019) 'Shiite Islamism as a Political Factor', *Manuscript*, 12(6), pp. 158–161. (In Russian). https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.6.32

Weber, M. (1934) *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus.* Tübingen: Mohr (Russ. ed.: (2006) *Izbrannoye: protestantskaya etika i dukh kapitalizma.* Moscow: ROSSPEN Publ.).

Yurtaev, V. I. (1993) *Iran: studenty v islamskoj revolyucii* [Iran: students in the Islamic revolution]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Žižek, S. (2003) *The Puppet and the Dwarf The Perverse Core of Christianity.* Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Russ. ed.: (2009) *Kukla i karlik: Khristianstvo mezhdu yeresyu i buntom.* Moscow: Evropa Publ.).

Информация об авторах

Юлия Григорьевна Матушанская — доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, 420111, Казань, ул. Кремлевская д. 18 (Россия) Член Российского философского общества.

Альмир Рамилович Хайруллин — аспирант кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, 420111, Казань, ул. Кремлевская д. 18 (Россия)

Юлия Тихоновна Тулянская — кандидат философских наук, независимый исследователь.

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Yulia G. Matushanskaya — Doctor of Philosophy, Professor, Department of Religious Studies, Institute of Socio-Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, 18, Kremliovskaya street, Kazan, 420008 (Russia)

Almir R. Khairullin — PhD student, Department of Religious Studies, Institute of Socio-Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University, 18, Kremliovskaya street, Kazan, 420008 (Russia)

Yulia T. Tulyanskaya — PhD in Philosophy, independent researcher.

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

Статья поступила в редакцию 10.01.2024; одобрена после рецензирования 14.02.2024; принята к публикации 04.03.2024.

The article was submitted 10.01.2024; approved after reviewing 14.02.2024; accepted for publication 04.03.2024.

Исследовательская статья
УДК 159.9.01 130.2
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-71-90

ВЛИЯНИЕ ПАРАМЕТРА «ИНДИВИДУАЛИЗМ — КОЛЛЕКТИВИЗМ» НА ФОРМИРОВАНИЕ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ У ЛЮДЕЙ РАЗНЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Мона Абдель Малик Халиль

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

Аннотация. Различные теории кросс-культурной коммуникации, разрабатываемые в том числе в рамках философии культуры, культурной антропологии, социальной психологии, когнитивистики и др., предлагают разнообразные способы классификации национальных культур. При этом остаётся недостаточно проработанным вопрос о параметрах сопоставления культур, — особенно таких, которые бы поддавались прозрачным процедурам количественной и/или качественной оценки. В данной статье обосновано использование для этих целей параметра «индивидуализм — коллективизм» в качестве «рамочного»; с позиций культурной антропологии и философии культуры этот приём апробирован применительно к представителям не только условно западных, но и незападных культур. В задачи исследования входил анализ известных теорий кросс-культурного взаимодействия с выделением в них компонентов, связанных с исследуемой рамкой; уточнение пересечений и несовпадений этих теорий; определение связи поведенческих особенностей с ценностными установками, раскрывающими типы ориентации в рамках параметра «индивидуализм — коллективизм» и анализ ряда кейсов, иллюстрирующих общее и различное в реализации этой рамки представителями нескольких национальных культур. Материалами исследования послужили теоретические разработки в области культурной антропологии, философии и психологии культуры — теория культур вины и стыда Р. Бенедикт, теория самопрезентаций Р. Баумейстера и Д. Хаттон, теория самоконструирования личности Х. Маркус и Ш. Китаямы, а также теория культурных логик А. Люнг и Д. Коэна. Также в статье проанализирован ряд кейсов, собранных лично автором. В ходе работы с теоретическими источниками применялся категориальный анализ; в ходе сбора и обработки информации были использованы такие методы, как включенное наблюдение и дискурс-анализ. Общеметодологический призмой послужили компаративный подход и приёмы герменевти-

© *Халиль М.А.М., 2024*

ки. В результате исследования показано, что, как минимум начиная с 1960-х гг., специалисты в области изучения культуры всё чаще начинают обнаруживать ограничения и нестыковки в теориях, прежде претендовавших на универсальность. Кроме того, разработанные в лоне западной культуры, многие подходы, в том числе антрополого-психологические, перестают работать при применении их к людям незападных культур. В результате интерпретации собранных данных получено подтверждение инструментальной пригодности использования параметра «индивидуализм — коллективизм» для интерпретации различий поведенческих особенностей представителей в том числе незападных народов. Наложение данного параметра на различные теории культуры показывают его модульный характер, способность непротиворечиво встраиваться в наработки по более широкому (как и более узкому) кругу вопросов. При этом данный параметр чётко коррелирует с ключевыми поведенческими особенностями, выраженно отличными у представителей западных и незападных культур, позволяя интерпретировать ряд феноменов, ранее не поддававшихся интерпретации.

Ключевые слова: философия культуры, кросс-культурные исследования, межкультурная коммуникация, индивидуализм, коллективизм, самопрезентация, самоконструирование личности, культурные логики

Для цитирования: Халиль М.А. Влияние параметра «индивидуализм — коллективизм» на формирование поведенческих особенностей у людей разных национальных культур // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 71–90. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-71-90

Research article

THE IMPACT OF THE PARAMETER *INDIVIDUALISM — COLLECTIVISM* ON THE FORMATION OF BEHAVIORAL CHARACTERISTICS IN PEOPLE OF VARIOUS NATIONAL CULTURES

Mona Abdel Malik Khalil

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

Abstract. Different theories of cross-cultural communication developed by researchers in the field of humanities including cultural anthropology, social psychology, cognitive science, etc., offer a variety of ways to classify national cultures. At the same time, many agree that there is a need for finding clear and measurable fundamental parameters underlying any national culture. The article substantiates the use of the parameter of *individualism* vs. *collectivism*, already tested in the framework of anthropology and philosophy of culture with regard to both Western and non-Western cultures, as an effective way for cultural comparison. The article aims to give an overview of various theories of cross-cultural interaction and their elements; to examine where they overlap or diverge; to look into the correlation between individualist/collectivist value orientations and behavior; and to study this parameter realization on a number of cases. The study is based on philosophical, anthropological, and cultural psychological theories, including the theory of guilt and shame cultures by R. Benedict, theory of self–presentations by R. Baumeister and D. Hutton, theory of personality's self-construction by H. Marcus and S. Kitayama, as well as theory of cultural logics by A. Leung and D. Cohen. As an

empirical confirmation of the above theoretical approaches, the article provides real-life examples, collected by the author. Literature was subject to categorical analysis. Empirical data was collected and analyzed using methods such as participant observation and discourse analysis. The comparative approach and hermeneutics techniques served as a general methodological prism. The study shows that, at least since the 1960s, specialists in the field of cultural studies have been increasingly discovering limitations and inconsistencies in theories that previously claimed to be universal: many of the models which originated in the West do not adequately represent non-Western cultures. The study proves the workability of the parameter of *individualism* vs. *collectivism* for interpretation of behavioral inconsistencies between people of different cultures. This parameter is compatible with a wide range of frameworks and shows a clear correlation between behavioral characteristics in different cultures and allows to interpret phenomena that were previously uninterpretable.

Keywords: philosophy of culture, cross-cultural studies, intercultural communication, individualism, collectivism, self-presentation, self-construal, cultural logics

For citation: Khalil, M. A. (2024) 'The Impact of the Parameter *Individualism — Collectivism* on the Formation of Behavioral Characteristics in People of Various National Cultures', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 71–90. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-71-90

Введение

При формировании кросс-культурных теорий их создатели по понятным причинам вынуждены прибегать к обобщениям, позволяющим выявить наиболее характерные проявления той или иной уникальной культуры. При этом в современных исследованиях (в частности, в области философии культуры) концепт уникальности нередко раскрывается через понятие национальной культуры[1], которое в кросс-культурном контексте принято ограничивать границами национальных государств или географических регионов. Так, например, несмотря на всё внутреннее разнообразие, представляется возможным — хоть и с оговорками — вести речь о российской культуре (заключённой внутри одного национального государства) или об арабской культуре (распространяемой на целый географический регион). В то же время, каждая национальная культура негомогенна и обладает большим внутренним разнообразием. Это «единство разнообразия», как известно, составляет один из ключевых парадоксов любой *теории* культуры, когда по умолчанию требуется типизация того, что принципиально существует лишь в качестве единичного [Философия культуры…, 2020: 10; Шпенглер, 1998: 200, 368, 423, 439]. Именно поэтому научное исследование культуры требует прежде всего опоры на достоверно отслеживаемые и фиксируемые факты, и не может ограничиться созданием любой, пусть даже самой логичной, обобщающей матрицы.

Парадокс «единства гетерогенного», однако, не запрещает (а скорее даже предполагает) переход к сопоставлению разнородного. И если О. Шпенглер настаивал на необходимости внимания к разнице математик, оптики современной философии культуры предлагают иметь в виду и другие основания. В их числе особое место занимают бытующие в конкретном обществе аксиологические и мировоззренческие установки, а также связанные с ними поведенческие правила, нормы и т.д. [Философия культуры…, 2020: 94–95].

Будучи в своей основе бессознательными структурами, ценности амбивалентны и раскрываются по целому ряду векто-

[1] Под национальными культурами принято понимать совокупность представлений, ценностных ориентаций, ожиданий, поведенческих норм и мировоззрений, принятых в определенном обществе. В странах, где слово «национальный» обладает негативной коннотацией, принято использовать термин «локальная культура».

ров, позволяющих выделить пригодные для сравнения параметры. Несмотря на ограниченную применимость количественных подходов в кросс-культурной антропологии (о чём говорил ещё её основатель Дж.П. Мёрдок [Мердок, 2003: 20–22; Murdock, White, 1969] количественные методы (в сочетании с качественными) и сегодня остаются востребованными. Более того, за последние семьдесят пять лет увеличилось множество значимых параметров культуры, обнаруживших высокую степень пригодности для установления реальных культурных различий между современными обществами (по моим подсчётам сегодня таких параметров более восьмидесяти). Среди них особое внимание, на мой взгляд, следует уделить параметру «индивидуализм — коллективизм», который уместно распространить на более широкий круг культурных феноменов. По мнению классиков культурной антропологии именно этот параметр можно считать основанием солидарности сообществ, именно он позволяет выделить их «несущую конструкцию»; в то же время, его влияние на более частные проявления в поведении представителей группы сегодня нуждаются в более серьёзном исследовании.

В задачи данной статьи входит анализ ряда основных современных кросс-культурных теорий, а также попытка соотнести предлагаемые ими виды классификаций национальных особенностей с параметром «индивидуализм — коллективизм», который может быть рассмотрен в качестве рамки, определяющей выражение ценностных установок, воспринятых в качестве бессознательных культурных паттернов.

Из истории научных теорий: кто и как исследовал параметр «индивидуализм — коллективизм» и к чему это привело

Как известно, одними из первых параметр «индивидуализм — коллективизм» обнаружили пионеры кросс-культурной теории — американские антропологи Флоренс Клакхон и Фред Стродтбек, опубликовавшие в 1961 г. знаменитую работу «Вариации ценностных ориентаций». В этой первой значительной антропологической попытке систематизировать культурные различия народов посредством анализа ценностей учёные исследовали в том числе и то, какой тип отношений превалирует в том или ином обществе: индивидуалистический, партнёрский или родовой [Hills, 2002: 4–5].

Спустя двадцать три года в свет выйдет знаменитая книга выдающегося голландского социального психолога Геерта Хофстеде «Последствия культуры», где измерение «индивидуализм — коллективизм» будет уже гораздо более досконально изучено и описано. Согласно Хофстеде, это измерение описывает отношения между индивидуальным и коллективным, превалирующие в определённом обществе, причём отношения эти непосредственно связаны с существующими социальными нормами [Hofstede, 2001: 209].

В ходе исследований Хофстеде выяснится, что наиболее индивидуалистическими являются страны Запада, в первую очередь государства англо-саксонского кластера (Великобритания, США, Австралия, Канада), за которыми следуют культуры стран центральной и северной Европы, тогда как страны глобального Востока и Юга[2] демонстрируют коллективистские характеристики. К альтернативным культурным кластерам Хофстеде относит государства Азии, Африки и Латинской Америки.

Позже М. Минков, профессор кросс-культурных исследований и соавтор Г. Хофстеде, посвятит ряд работ пересмотру и дополнению культурных измерений знаменитого голландца. Так, уточняющие характеристики индивидуализма включают автономию (люди пользуются определённой свободой и могут сами решать, следовать ли той или иной общественной норме), пренебрежение статусом и наличие универсальных прав (все пользуются относительно равными правами и воз-

[2] В логике этих расширительных концептов точнее было бы назвать их «незападными культурами» или, когда речь идёт о Латинской Америке, «другим Западом» (А.В. Шестопал).

УДК 159.9.01 130.2

можностями), а коллективизм получает следующие характеристики: конформизм (нормой считается следование традициям и подчинение людям с более высоким статусом), потребность в статусе или более высоком социальном положении и непотизм, совмещаемый с исключением «чужаков» [Минков, Соколов, Ломакин, 2023: 298–299]. В то же время Минков предлагает собственное измерение, схожее с параметром «индивидуализм — коллективизм» Хофстеде: «То, что мы здесь имеем, — культурное измерение, создающее те же национальные конфигурации, что и "индивидуализм — коллективизм" Хофстеде: самые богатые страны находятся на одном полюсе, самые бедные — на другом. Тем не менее, я выбрал новое название для обсуждаемого здесь измерения: "эксклюзионизм — универсализм"». Минков также замечает, что в этом он следует предложению многих кросс-культурных психологов, которые считают, что термины «индивидуализм» и «коллективизм» слишком широки, и их следует заменить более узконаправленными. Описывая новое измерение, Минков сообщает, что они с Хофстеде измерили довольно похожие явления, хотя и не полностью идентичные, так как корреляция между измерениями «эксклюзионизм» и «индивидуализм» оказалась хотя и высокой, но не предельно высокой — а это значит, что оба измерения демонстрируют разные аспекты одного и того же широкого явления [Minkov, 2011: 186-195].

Нельзя не отметить также существенный вклад в разработку параметра «индивидуализм — коллективизм» выдающегося американского исследователя Гарри Триандиса. В своей знаменитой работе «Культура и социальное поведение» он отмечает, что в индивидуалистических культурах люди приоритизируют личные цели, даже если эти цели вступают в конфликт с целями *значимых других* собственной группы (такой, как семья, племя, рабочий коллектив или соотечественники). Напротив, в коллективистских культурах приоритет отдаётся целям своей группы. Интересно, что Триандис сообщает о двух типах коллективистских культур: для одних важна взаимозависимость и единство с группой — такой коллективизм он обозначает как горизонтальный; для других важно служение группе — такой коллективизм ученый называет соответственно вертикальным. Но в обоих случаях, согласно Триандису, самость определяется местом личности в группе, а значит, ингруппа оказывает большое влияние на широкий круг аспектов социального поведения [Triandis, 1994: 164–165].

Однако гораздо раньше — ещё в середине XX в. — фундаментальные отличия между условными Востоком и Западом заметила знаменитая американская антрополог Рут Бенедикт, которая впервые предложила классифицировать культуры согласно глубинному принципу, лежащему в основании поведения её носителей, — разделив национальные культуры на *культуры вины,* к которым отнесёт в том числе и свою родную американскую культуру, и *культуры стыда,* к которым, по её мнению, принадлежит культура японская: «В антропологических исследованиях разных культур важное значение имеет различие между теми, кто в значительной степени опирается на чувство стыда, и теми, кто больше склонен полагаться на чувство вины. Общество, внушающее абсолютные нормы морали и полагающееся на развитие у людей совести, по определению является культурой вины <…>. Культуры же стыда регулируются внешними санкциями, обещающими награду за хорошее поведение, а не на внутреннее убеждение в грехе, как это происходит в культурах вины. Стыд — реакция на критику других людей. Человек стыдится либо того, что его открыто высмеивают и отвергают, либо того, что он воображает себе, что его выставили смешным. В любом случае это мощная санкция <…>. В нации, где честь означает проживание жизни в соответствии с собственным представлением о себе, человек может страдать от вины, хотя никто не знает о его проступке…» [Benedict, 1989: 222–223]. Действительно, чувства вины и стыда хоть и относятся к так называемым эмоциям самосознания и предполагают негативное восприятие себя («эмоции самокритики») [Miceli, Castelfranchi, 2018: 711], тем не менее вызваны совершенно

различными причинами: вина возникает при невыполнении человеком внутренних норм, а стыд — при нарушении норм социальных[3].

В своём исследовании Бенедикт не использует категории индивидуализм — коллективизм, однако впоследствии окажется, что её культуры вины неразрывно связаны, а может быть и порождены, индивидуалистическим мировоззрением, тогда как культура стыда удерживается установками и нормами коллективизма.

Анализ культур стыда (к ним относится большинство культур Востока — как Ближнего, так и Дальнего) чётко демонстрирует их ориентацию на сохранение репутации индивида или группы, подчас любыми средствами. В такой культуре факторы, определяющие поведение человека, всегда лежат вовне, будь то общественное мнение, социальные правила, религиозные предписания или групповые установки. Для представителей культуры вины (к которым принадлежат страны Западного мира) главный барометр поступков и чувств будет находиться внутри — собственное знание о правильном и неправильном, кантовский «нравственный закон внутри нас», совесть или внутренний бог [Халиль, 2018: 125].

В дальнейшем теория Бенедикт была неоднократно переосмыслена, а на её основе сформирован ряд важных и релевантных теоретических надстроек. Так, значительным вкладом в дальнейшее развитие классификации культур вины и стыда стало изучение разницы в психологических процессах самопрезентации, а также самоконструирования или самоинтерпретации личности, обусловленной культурными различиями.

Так, есть основания предполагать, что каждый из двух типов самопрезентаций, разработанных Р. Баумейстером и Д. Хаттон, могут превалировать в разных типах культур: первый тип, представляющий собой попытку привести свою самопрезентацию к соответствию с собственным идеальным Я будет чаще обнаруживаться в индивидуалистических культурах вины, тогда как второй тип, предполагающий самопрезентацию, в основе которой лежит желание соответствовать ожиданиям и предпочтениям других, очевидно будет привычным для представителей коллективистской культуры стыда [Baumeister, Hutton, 1987: 71].

Знаменитые исследования Х. Маркус и С. Китаямы 1990-х гг. также убедительно показали, что стратегии самоконструирования личности не универсальны, как ранее полагали психологи, а также определяются базовым культурным параметром «индивидуализм — коллективизм».

В работе «Культура и личность: последствия для познания, эмоций и мотивации» Маркус и Китаяма вслед за Рут Бенедикт обращаются к американской и японской культурам, анализируя два принципиально отличных подхода к в***и***дению, восприятию и интерпретации личностью самой себя (собственной самости), которые эти учёные назовут *независимым* и *взаимозависимым подходами* [Markus, Kitayama, 1991: 224–225]. Первый, являясь порождением культуры индивидуализма, характерен для стран Западного мира, тогда как второй подход распространён в коллективистских обществах Азии, Африки, Латинской Америки и ряде стран Южной Европы. Так, в западных культурах существует представление об изначальной обособленности индивида, в связи с чем культурная норма диктует необходимость стать независимой личностью, раскрыть и реализовать уникальные персональные качества. Более того, такой вид самости требует осознания себя как субъекта, чьё поведение продиктовано собственным смыслом, опирающимся на внутренние чувства, мысли и действия, а не отсылает к мыслям, чувствам и действиям других людей; дан-

[3] Стефаненко Т.Г. Этнопсихологи : Учеб. для студентов вузов, обучающихся по направлению подгот. и специальности "Психология". — Москва: Аспект Пресс, 2009. — С. 217.

ный вид самости возникает из веры в целостность и уникальность конфигурации внутренних атрибутов каждого человека[4].

Основой же регуляторных механизмов психики в культурах коллективизма, напротив, выступает ориентация на других — на группу, общественные или религиозные предписания, способная доходить до «угадывания» мыслей и чувств значимых других, непосредственно воздействующих не только на поведение и реакции, но и на самосознание индивида. Характерно, что исследования немецких и американских учёных отчётливо показывают: коллективизм имеет положительную корреляцию с различными аспектами эмоционального интеллекта [Gunkel, Schlägel, Engle, 2014].

Хорошо иллюстрирует коллективистский подход в отношении других японская культурная категория «*ва*», означающая идеал социальной гармонии, единство группы и конформизм как добродетель, к которым следует стремиться [Wierzbicka, 1991: 353–355]. Если выражение согласия при внутреннем несогласии в индивидуалистических культурах видится как лицемерие, угодничество, слабость и бесхребетность, то в коллективистских культурах такое поведение, напротив, заслуживает искреннего уважения, поскольку по мнению членов общества демонстрирует такие социально поощряемые качества, как терпимость, зрелость, взвешенность, гибкость и наличие самоконтроля. В рамках подобной интерпретации самость становится наиболее значимой и полной, когда она вовлечена в соответствующие социальные отношения [Markus, Kitayama, 1991: 227].

Через призму независимой и взаимозависимой самоинтерпретации в работе Маркус и Китаямы рассмотрены три важнейших психологических процесса — познание, формирование эмоций и мотивация.

Так, в ходе исследования обнаружилось, что в отличие от тех, у кого самость конструируется как независимая, у людей с взаимозависимой самостью проявление знаний и отдельные аспекты как социального, так и несоциального мышления будут находиться под влиянием всё пронизывающей концентрации на значимых других. А переживание и выражение эмоций — также, как и возникновение мотивации, — в значительной степени будут формироваться и управляться с учётом реакции этих других. В качестве примера можно привести фразу, сказанную автору коллегой из Египта, высококоллективистская культура которого формирует взаимозависимый тип личности: *«Ведь самое главное в жизни, чтобы люди нас любили. Поэтому необходимо сделать всё возможное, чтобы они к нам были хорошо расположены».*

В то же время эмоция гнева, рутинно возникающая в поле независимой самости, будет в наименьшей степени распространена среди взаимозависимых типов самости, более того, эгоистические мотивы будут заменяться на мотивы, выглядящие как альтруистические. Подтверждением этому может служить разговор автора с индийским предпринимателем, чья культура очевидно относится к взаимозависимому типу самости:

— Можете объяснить, в чём состоит Ваша личная заинтересованность в этой теме?

— Я не делаю ничего из соображений личной заинтересованности! У меня нет никакой личной повестки или скрытых интересов при обсуждении какой бы то ни было темы! Не стоит думать обо мне так плохо…

Если для независимой самости автономность, самоактуализация, самосознание, развитие своего потенциала и выражение собственных уникальных потребностей, прав и возможностей стоит во главе угла,

[4] См. К. Гирц «Западная концепция личности как обособленной, уникальной, более или менее интегрированной мотивированной и осознающей себя вселенной, как динамического центра осознанности, эмоций, суждений и действий, организованный в некое единое целое и противопоставляемое как другим, так и собственному социальному и естественному происхождению, является, каким бы неисправимым это нам ни казалось, довольно своеобразной идеей в контексте мировых культур». [Geertz, 1983: 59].

то для взаимозависимой самости фундаментальная взаимосвязь всех со всеми выступает абсолютным законом: ощущая взаимозависимость, человек видит себя частью всеобъемлющих социальных связей и осознает, что его поведение предопределено и зависит от того, насколько успешно он способен воспринимать мысли, чувства и действия других людей. То есть самость в данном случае реализуется наилучшим образом, если она сформирована в контексте тесных социальных отношений. Таким образом, взаимозависимая самость не может быть охарактеризована как отдельное целое, поскольку она меняет структуру в зависимости от социального контекста, при этом центральным и объективным здесь выступает не личность, а отношения с другими. Такие атрибуты личности, как способности, предпочтения, мнения, суждения и особенности поведения в случае взаимозависимой личности являются ситуационными, то есть подвижными и гибкими, в связи с чем не квалифицируются их носителями в качестве определяющих регуляторов поведения. Соответственно во многих сферах общественной жизни мнениям, способностям и личностным характеристикам человека здесь предаётся второстепенное значение — поэтому они должны находиться под постоянным (добровольным) контролем и управлением, чтобы справляться с главной задачей взаимозависимости — нахождении в неразрывной связи с другими. Сегодня можно видеть, что даже среди наиболее вестернизированных представителей китайской высококоллективистской культуры наблюдается тенденция вести себя в соответствии с ожиданиями других и социальными предписаниями взаимозависимости, а не с личными предпочтениями. Диалог автора со студенткой Оксфордского университета китайского происхождения из Сингапура является ярким примером установки, когда предписание культуры и личные желания не разделимы:

— Я вот думаю, в какой сфере мне стоит работать. Склоняюсь к финансовому сектору.

— А что бы ты сама хотела делать?

— Я бы хотела обеспечить достойную жизнь моей маме.

— Отличная цель. Но какая работа нравится тебе самой? Чем лично тебе интересно было бы заниматься?

— Я всем могу заниматься. Главное — обеспечить достойную жизнь моей маме.

В случае взаимозависимой самости[5] мотивация людей продиктована необходимостью приспособиться к значимым другим, выполнять и создавать обязательства в отношении них, и в целом быть частью разнообразных межличностных отношений.

Таким образом очевидно, что культуры индивидуализма и коллективизма не только предписывают своим членам различные модели реакций и поведения, но буквально «прошивают» сознание человека (знаменитое определение Г. Хофстеде «культура — программное обеспечение ума»), в том числе конструируя саму человеческую самость/личность.

Итак, исходная гипотеза о том, что разные виды самоинтерпретации (независимая vs. взаимозависимая) человека будут различаться в зависимости от его принадлежности к культуре индивидуализма или коллективизма, подтверждается наличием выраженной корреляции между поведением индивидуумов и теми ценностными установками, которые определяются его принадлежностью к той или иной культуре — в данном случае, культуре стыда или культуре вины. При этом на формирование самооценки в коллективистских культурах колоссальное влияние будет оказывать социальный контекст с его нормами и правилами, тогда как в индивидуалистических культурах превалирует внутренняя ориентация на предписываемые культурой личностные стандарты и эталоны нравственности.

[5] Существует ряд альтернативных терминов, которыми может определяться данный тип личности: социоцентрическая, целостная (холистическая), коллективная, совместная, составная, контекстуальная, связная и родственная.

УДК 159.9.01 130.2

Другими словами, поскольку в основе функционирования коллективистских культур лежит постоянное, тесное и интенсивное взаимодействие членов группы, главными социально желательными характеристиками человека здесь оказывается широкий спектр коммуникативных качеств, способных обеспечивать наиболее эффективное общение с другими и представляющих собой совокупность свойств, умений и навыков личности, характеризующей её отношение к людям и обеспечивающей возможность установления и поддержания контакта и взаимопонимания между ними [Вагапова, Андриянова, Кузьмичева, 2009: 2]. В результате такая высокая приоритизация коммуникационных качеств, с одной стороны, и чёткая регламентация социального поведения, характерная для коллективистских обществ, с другой, порождают механизм формирования самооценки, основанной на соответствии предписанным нормам и выполнении социальных обязательств по отношению к своей группе. В индивидуалистических же культурах, где автономия личности является общепринятой нормой, самооценка в гораздо меньшей степени зависит от социальных норм и ожиданий, определяется в большинстве случаев собственными представлениями человека о самом себе.

Ценностные установки и типы поведенческих особенностей: культуры достоинства, культуры чести и культуры лица в призме параметра «индивидуализм — коллективизм»

Следующим значимым подходом к классификации национальных культур, в основе которой можно проследить всё то же базовое измерение индивидуализм — коллективизм, является теория, предложенная Анжелой Люнг из Сингапурского университета управления и Довом Коэном из Университета Иллинойса [Leung, Cohen, 2011]. В ходе анализа национальных культур они пришли к выводу о возможности классифицировать их на основании разных культурных логик (не путать с исследованиями логик разных культур А.В. Смирнова), в результате чего была разработана теория трёх типов культур: достоинства, чести и лица. Названия всех трёх типов безоценочны и в немалой степени условны. В то же время исследователи подчёркивают, что в каждой национальной культуре существуют все три вида, однако один из них будет существенно превалировать над остальными. Рассматриваемый нами параметр «индивидуализм — коллективизм» имеет непосредственное отношение к данной классификации, поскольку представляется возможным утверждать, что индивидуалистическая культура коррелирует с культурой достоинства, а коллективистская влияет на формирование культур чести и лица.

Как было показано выше, в индивидуалистической культуре достоинства самооценка человека главным образом основывается на его персональных достижениях, на том, насколько он соответствует собственным стандартам и устремлениям, насколько успешно достигает личных целей. В результате поведение представителей такой культуры определяется собственными ощущениями и представлениями. Культура достоинства исходит из того, что каждый человек обладает присущей ему уникальной ценностью, которая при этом может не зависеть от оценки или мнения окружающих. Здесь возможно проследить важнейшую христианскую аксиологическую установку, постулирующую предельную значимость свободы воли человека: например, согласно Фоме Аквинскому, человек обладает свободной волей, в противном случае советы, наставления, распоряжения, запреты, награды и наказания были бы тщетны[6]. «Для христиан концепт человек-волеющий — это концепт, допускающий возможность принятия чело-

[6] Фома Аквинский. Трактат о человеке. Вопрос 83. О свободе воли. Раздел 1. Обладает ли человек свободной волей? // Библиотека soteria.ru. — URL: https://soteria.ru/s4854/52/

веком решений по собственной воле, то есть, не ссылаясь на внешние обстоятельства. <…> Действия человека в той же самой степени, как и действия Всевышнего, способны быть свободными от внешнего воздействия и, даже более того, только такие действия и могут быть оценены как моральные или аморальные» [Царьков, 2015: 5].

Таким образом, достоинство личности не зависит от того, насколько хорошо человек вписан в социальный контекст, насколько высоко его оценивает группа или насколько успешно он выполняет предписанные обязательства в отношении других. Главный барометр поведения в индивидуалистической культуре достоинства — *внутреннее самоощущение индивида,* на которое он опирается при вынесении суждений, принятии решений и выборе поведенческих моделей. При этом человек культуры достоинства самостоятельно несёт ответственность за собственные поступки и жизнь в целом.

Детей в данном типе культуры принято воспитывать при помощи дихотомии «правильно — неправильно», что позже проявляется как основной поведенческий регулятор. Соответственно, в данном типе культуры фиксируется меньший уровень конформизма, незначительный дискомфорт в случае нормативного давления, имеет место готовность выражать несогласие [Is an Emphasis…, 2021: 9] в случае психологического давления членов своей группы.

Фундирующими ценностями здесь выступают правда, свобода, индивидуальные права, автономность и независимость, поскольку в западном мире по мере секуляризации социальных отношений священность общества заменилась священностью индивида [Franck, 1997: 596]. Аксиологический потенциал культуры достоинства создаёт то, что сегодня принято называть либеральными ценностями, включающими индивидуализм, рационализм, свободу, ответственность, справедливость и толерантность [Teehankee, 2005: 3–4]. Культура достоинства, таким образом, старается сбалансировать идеалы равенства (при рождении все люди равны) и идеалы свободы (ценность человека не зависит от суждений других людей) [Kim, Cohen, 2010: 540].

У представителей второго типа культурной логики — культуры чести — самооценка формируется преимущественно на основе репутации человека в обществе и представлении о том, каким его видят и что о нём думают другие. Соответственно создание собственной репутации и поддержание её в глазах других будут лежать в основе представлений, поведенческих моделей и реакций человека. К культуре чести принято относить страны южной Европы, Средиземноморья, Ближнего Востока, Африки, Индии, Пакистана, Латинской Америки, а также Южного Кавказа и северокавказского региона России.

В ходе коммуникации в культуре чести желательными поведенческими нормами выступают: предельное вежливое обхождение, приятные манеры, многократный обмен комплиментами, преувеличенная похвала, повторение благодарностей, избегание критики собеседника, а также любых высказываний, способных доставить ему психологических дискомфорт.

Сходное трепетное отношение к сохранению гармонии в обществе отмечал в своё время выдающийся философ и антрополог Люсьен Леви-Брюль в ходе своих исследований так называемых «примитивных народов»: люди в таких обществах делают всё возможное, чтобы воздерживаться от инициирования ссор, скандалов и прочих конфликтов, другими словами, стараются быть приятными в общении с другими. Причину подобной социальной нормативности Леви-Брюль обнаруживает в культурной установке, согласно которой человек избегает раздоров, чтобы не получить репутацию скандалиста — то есть такого члена сообщества, которого сочтут антисоциальным, опасным для общества и, в конечном счете, виноватым в любых несчастьях, с которыми может встретиться эта социальная группа [Levy-Bruhl, 1935: 66].

Детей в данной культуре учат вести себя в соответствии с дихотомией «прилично — неприлично». А главный барометр поведения индивида будет лежать вовне и регулироваться общественным мнени-

УДК 159.9.01 130.2

ем, социальными нормами и установками. Главными ценностными ориентациями здесь выступают справедливость (понимаемая как симметричный ответ на действия других — как хорошие, так и плохие), религиозная и/или общественная мораль.

В то же время столь желанная репутация человека в данной культуре напрямую зависит от того, насколько точно он выполняет предписанные культурой социальные обязательства и роли, а главное — насколько он оправдывает ожидания других. При этом человек чести утверждает и защищает не только собственную репутацию, но, что особенно важно, и репутацию своей группы — семьи, клана, племени, родственников, близких друзей, этнической группы, народа, религиозной конфессии и пр., так как репутация индивида и группы неотделимы друг от друга. Соответственно, общество несёт ответственность за поступки и жизнь каждого из своих членов, тогда как потеря репутации отдельным человеком автоматически влечёт за собой репутационные потери для всей группы. Не удивительно, что возникновение угрозы репутации (являющейся, как было показано ранее, центральной опорой самооценки индивида) способно повлечь за собой защитную реакцию в виде крайне резкого и подчас агрессивного поведения. Честь при этом может быть востребована, утрачена и восстановлена.

В коллективистских культурах чести люди демонстрируют активное управление собственной репутацией, особенно если она подвергается угрозам, причём в качестве основного инструмента влияния на окружающих принято использовать эмоции: способность испытывать и публично демонстрировать отрицательные эмоции здесь не только широко распространена, но и поощряема. Так, выражение определённых отрицательных эмоций сигнализирует что человек обижен, оскорблён или рассержен, а значит его необходимо немедленно успокоить или задобрить. В противном случае возникнет угроза целостности группы, что недопустимо для коллективистской ментальности, где группа представляет собой главную и безусловную ценность. Как следствие, прямые оскорбления в адрес индивида или группы в данной культуре недопустимы, но, если такое и произошло, то следует ожидать предельно агрессивной и жесткой реакции.

Среди ставших уже классическими можно привести примеры такой реакции представителей мусульманского мира, относящегося к культуре чести, в ответ на выход в свет в Великобритании романа Салмана Рушди «Сатанинские стихи» (1988), а также публикацию карикатур во французском журнале «Шарли Эбдо» (2008 г.). Роман и карикатуры, содержавшие по мнению верующих оскорбления ислама, вызвали цепь предельно агрессивных действий, среди которых террористические акты, убийства, многочисленные протестные демонстрации, вынесение публичных приговоров религиозными деятелями, покушения на жизнь, поджоги книжных магазинов и прочие противоправные действия, целью которых была защита чести собственной религиозной группы. Очевидно, что подобные проявления вызвали растерянность, недоумение и гневное возмущение среди представителей культуры достоинства, чья ориентация на предельную толерантность, а также защиту индивидуальных прав и свобод, в очередной раз столкнулась с чуждой реакцией, воспринимаемой как варварство и дикость.

Ещё один показательный пример столкновения культур достоинства и чести лежит в области прав человека. Несмотря на тот факт, что Всемирная декларация прав человека была в 1948 г. подписана представителями сорока восьми стран-членов ООН из пятидесяти восьми на тот момент, при том, что двое (Йемен и Гондурас) не голосовали, а восемь воздержались (СССР, Чехословакия, Польша, Саудовская Аравия, Белорусская ССР, Украинская ССР, Югославия, Южная Африка), скоро стало очевидно, что декларация, претендовавшая на универсализм, содержит не всеобщее, а западное понимание прав человека. Спустя тридцать с лишним лет в 1982 г. представитель Ирана в ООН выступает с заявлением, что Декларация является «светским пониманием иудео-христианской традиции», которая не может быть реализована мусульманами, поскольку противоречит ша-

риату. Действительно, данная концепция прав человека, основанная на принципе неотъемлемых врождённых индивидуальных прав, которыми наделены все люди, в которой при этом подчёркивается идея безусловного равенства всех людей, носит отчетливо западный характер.

При внимательном взгляде на проблему становится ясно, что для культуры чести такой подход неприемлем. В первой статье Декларации говорится: «Все люди рождаются свободными и равными в своём достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства»[7]. Вопрос свободы, который как мы видели, так важен для культуры достоинства, не имеет такого значения для культуры чести; разговор об индивидуальной свободе воспринимается как порочная тенденция отхода к эгоизму, а значит фактически предательству интересов своей группы. В статье 16 сказано о том, что «мужчины и женщины, достигшие совершеннолетия, имеют право без всяких ограничений по признаку расы, национальности или религии вступать в брак и основывать свою семью. Они пользуются одинаковыми правами в отношении вступления в брак, во время состояния в браке и во время его расторжения». Очевидно, что сказанное противоречит шариату, согласно которому женщина-мусульманка имеет право выйти замуж только за мужчину-мусульманина. И правами при этом они пользуются разными. Ну и 18 статья, где речь идёт о том, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии: «Это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов». Известно, что вероотступничество (ридда) является одним из наиболее тяжких преступлений против веры в исламе и сурово наказывается — что напрямую связано с культурой чести, где выход из лона группы представляется предательством её интересов и очернением репутации всей уммы.

Израильская военная операция в секторе Газа, развёрнутая в ответ на беспрецедентную атаку группировки Хамас против Израиля в октябре 2023 г., была встречена в Арабском мире не просто возмущением, но многочисленными протестными демонстрациями, в частности в столицах Алжир, Тунис, Каир, Амман, Бейрут, Дамаск, Багдад и Манама. В ряде мусульманских государств люди бойкотируют продукцию, принадлежащую западным компаниям (Макдоналдс, Starbucks, KFC, Кока-Кола, Нестле) в знак протеста против поддержки их государствами политики Израиля в Палестине. Подобные действия, призванные демонстрировать солидарность с палестинцами (которые в данном случае видятся единоверцами-мусульманами или частью арабской нации), вне сомнений, могут быть рассмотрены как реакция представителей культуры чести на угрозу в отношении своей группы (религиозной, этнической или культурной).

Отдельно стоит отметить такое маргинальное явление, присущее данной культуре, как убийства чести — то есть убийство близкого родственника, как правило, женщины, за то, что та навлекла позор на семью или клан, обесчестив репутацию всей группы. Под бесчестием при этом понимают, как правило, действия сексуального характера, являющиеся запретными в данной культуре: супружеская измена, добрачные отношения и др. [Дианина, 2015: 69]. В связи с тем, что культуру чести нередко ассоциируют с патриархальной культурой, характеризующейся абсолютным маскулинным доминированием, поведение женщин здесь регламентируется жесткими социальными нормами, предполагающими контроль со стороны мужчин семьи. Более того, честь мужчины в данном типе культур формируется в прямой зависимости от репутаций женщин его семьи, так как

[7] Всеобщая декларация прав человека: Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года // ООН. — URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml

УДК 159.9.01 130.2

именно он отвечает за их поведение и моральный облик. В связи с чем в крайних случаях нарушения предписанных женщине норм поведения её родственники-мужчины обязаны смыть кровью позор с клана.

Несмотря на то, что в современном общественном сознании убийства чести, как правило, ассоциируются с исламом, в действительности мусульманское вероучение категорически запрещает подобные действия, а специальные богословские решения-фетвы определяют убийства чести как тяжкий грех[8]. В то же время убийства чести нередко случаются и в немусульманских культурах чести, таких, например, как индуистская [D'Lima, Solotaroff, Pande, 2020] или христианская[9]. Таким образом, можно говорить о том, что печальная практика убийств чести является не религиозной, но культурной.

В результате интенсивной вестернизации, происходившей на протяжении многих десятилетий, общества значительного числа стран Востока, чья культура традиционно опиралась на ценности культур чести, подверглись активному воздействию норм и установок культур достоинства. Рассмотрим общество современного Египта, которое, как и многие другие общества Арабского мира, вот уже долгое время испытывает множественные влияния западных школ и учений. В качестве яркого примера столкновения египетской культуры чести и западной культуры достоинства выступает практика работы каирских психологов, опирающихся на такие классические концепции западного психоанализа, как сепарация и личностные границы. Заметим, что одним из первых профессиональных запросов на научные кросс-культурные исследования исходил от американских психиатров и психологов, столкнувшихся с тупиковыми ситуациями в консультировании, когда применение известных психологических модулей не давало результатов при работе с незападными пациентами.

Известно, что под сепарацией в психологии принято понимать процесс психологического отделения ребёнка от родителей, который, согласно, ценностям и установкам культуры достоинства, является необходимым условием здоровой жизни человека. Так, российский психолог Марина Рыбникова отмечает: «Случится сепарация раньше или позже, зависит от многих факторов. Например, от условий, в которых оказывается ребёнок. Если в семье есть гиперопека, гиперконтроль, манипуляции, навешивание чувства вины и стыда, едва ли сепарация пройдет вовремя и безболезненно для всех. Если родители уважают личность ребёнка, его мнение, его решения, проблем с сепарацией быть не должно». Такой подход в значительной степени идет вразрез с базовыми установками египетской, и шире — арабской, культуры чести: то, что представляется российскому специалисту гиперопекой и гиперконтролем будет пониматься здесь как естественная забота и контроль группы (в данном случае семьи) за индивидом, предписанные культурными нормами. В то же время такие психологические приёмы, как часто повторяемая похвала в адрес собеседника, являющаяся социально ожидаемой и естественной коммуникативной практикой в арабской культуре, может представляться порицаемым манипулятивным поведением в контексте культуры западной — так, известный американский клинический психолог Леон Зельцер отмечает, что у похвалы есть тёмная сторона: «В гораздо большей степени, чем мы обычно думаем, она может представлять собой своего рода словесный подкуп, предлагаемый в первую очередь для удовлетворения интересов человека, который его предлагает»[10].

[8] Фетва: убийство чести — неверие (куфр) // Islamnews. — 2016. — 13 июн. — URL: https://islamnews.ru/fetva-ubijstvo-chesti-neverie-kufr

[9] Greek women confront macho culture fuelling femicides // France24. — 2022. — 19 apr. — URL: https://www.france24.com/en/live-news/20220419-greek-women-confront-macho-culture-fuelling-femicides

[10] Seltzer L. Praise as Manipulation: 6 Reasons to Question Compliments // Psychology Today. — 2014. — 8 jan. — URL: https://www.psychologytoday.com/us/blog/evolution-of-the-self/201401/praise-as-manipulation-6-reasons-to-question-compliments

Регулярное обращение к чувству вины и стыда при воспитании ребёнка является устоявшейся воспитательной тактикой в большинстве коллективистских культур, тогда как в индивидуалистических культурах такой подход используется редко и часто подлежит осуждению. Более того, одним из условий успешной сепарации принято считать отказ от идеализации родителей (например, клиенту предлагается составить список несовершенств каждого из своих родителей), тогда как традиционная египетская культура безоговорочно предписывает идеализацию родителей как неотъемлемую составляющую нравственного поведения, а также безусловную к ним любовь и почтение (в том числе под значительным влиянием исламской аксиоматики): «Кто покорится Аллаху в послушании обоим своим родителям, тому откроются две двери в раю, а кто подчинится одному из родителей — тому одна дверь. А кто не покорится Аллаху и ослушается своих родителей, для того откроются две двери ада» – хадис от Ибн Маджа)[11]. Более того, египетская культура чести, ориентированная на клановость и предельный коллективизм, видит сепарацию от родителей как крайне опасную стратегию, способную дестабилизировать всю социальную систему.

Понятие личностных границ также нередко воспринимается традиционными египтянами как попытка нарушить тесные социальные связи, противопоставить себя группе, что грозит остракизмом, отлучением человека от группы, которое, в свою очередь, воспринимается как социальная смерть.

Третьим типом культур, согласно классификации Люнг и Коэна, выступают культуры лица. Также, как и культуры чести, этот тип относится к коллективистским, однако имеет он и ряд собственных отличительных особенностей. Следует отметить, что концепт «лицо» является одним из базовых для азиатской культуры в целом и одновременно — одним из наиболее спорных понятий в исследовательском поле. Как верно подчёркивает С.А. Просеков, авторы, исследующие концепт «лица», разделились на тех, кто считает, что содержательно «лицо» присуще только китайской и в целом азиатской культуре, и тех, кто полагает, что в европейской культуре вполне находятся аналоги азиатскому «лицу». Данная работа, опираясь на обширные антропологические и психологические исследования, исходит из невозможности установить достаточную корреляцию между понятиями «лица» в азиатских и европейских культурах. Лингвистика также не говорит в пользу такой корреляции. Так, выражение «потерять лицо» в англоязычной традиции, например, имеет достаточно однозначную коннотацию: оказаться менее уважаемым другими[12], терять уважение других людей[13], совершение действий, в результате которых ты кажешься слабым, глупым, из-за которых люди меньше тебя уважают[14]. Фразеологический словарь русского языка определяет это выражение иначе: «Вести себя недостойно, демонстрировать свою слабость, некомпетентность, неспособность к чему-либо»[15]. Китайское же, например, понимание лица — центрального понятия азиатской этики — совершенно другое: лицо есть сумма социальных претензий индивида, признаваемых обществом [Малявин, 2007: 11], «лицо “репрезентуется знаками”, объединяющим семантическим ядром которых является “социальный статус”, “соот-

[11] 9 хадисов, которые заставят вас пересмотреть свое отношение к родителям // Islam-Today. — 2017. — 14 фев. — URL: https://islam-today.ru/veroucenie/10-haisov-kotorie-zastavyat-vas-peresmotret-svoye-otnoshenie-k-roditelyam/

[12] Definition of lose/save face from the Cambridge Learner's Dictionary // Cambridge Free English Dictionary and Thesaurus. — URL: https://dictionary.cambridge.org/dictionary/learner-english/lose-save-face?q=lose+face

[13] lose face Idiom // Merriam-Webster dictionary. — URL: https://www.merriam-webster.com/dictionary/lose%20face

[14] lose face Idiom // Longman Dictionary of Contemporary English. — URL: https://www.ldoceonline.com/dictionary/lose-face

[15] Потерять лицо // Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий. — Москва: АСТ-Пресс книга, 2006. — URL: https://rus-phrase-dict.slovaronline.com/1549-D0%9F%D0%9E%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%AF%D0%A2%D0%AC%20%D0%9B%D0%98%D0%A6%D0%9E

ветствие человека нормам социального поведения", "внешняя сторона, проявляющая это соответствие"»[16]. Таким образом, понятие лица, которое ценится выше любых земных благ [Yutang, 2010: 191], означает совокупность социального статуса человека, его способность соответствовать чётко предписанным нормам данного статуса, а также оценка обществом того, насколько человек им соответствует. Таким образом, лицо в западных культурах связывается, как правило, с индивидуальными проявлениями личности, а в азиатских культурах (к которым в свою очередь относятся жители Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока, таких стран, как Китай, Япония, Южная Корея, Таиланд, Вьетнам, Сингапур, Малайзия) — исключительно с социальным статусом индивида.

Значимость группы в данном типе культур абсолютна, что хорошо видно на примере того, как в разговоре японцы, вместо привычного нам «я», используют местоимение множественного числа с отсылкой к месту жительства или принадлежности коллективу[17].

Таким образом, самооценка индивида в культурах лица основывается на обретении лица и его сохранении, что предполагает филигранную вписанность индивида в социальный контекст, чёткое соответствие как своей социальной роли в стабильной, устойчивой и ригидной иерархической системе, так и социальным ожиданиям, которые жёстко регламентируются нормативной культурой и не имеют срока давности. Японцы, например, чрезвычайно чувствительны к реакции других людей на их поведение, принимают близко к сердцу их мнение и оценку, их всегда волнует, что думают о них и правильно ли понимают их поведение окружающие люди.

Поэтому главный барометр поведения в культурах лица — общественные нормы и предписания, призванные обеспечивать всем членам группы главную жизненную ценность — социальную гармонию.

Стратегии сохранения лица зависят от статуса человека в социальной иерархической группе, будь то семья или какая-либо организация. Люди с более низким социальным статусом сохраняют лицо, ответственно выполняя свои обязанности и подчиняясь тем, кто имеет более высокий статус. Люди с более высоким социальным статусом сохраняют лицо, принимая на себя ответственность за людей более низкого статуса и демонстрируя, таким образом, патерналистское к ним отношение. Интересно, что лицо можно терять, отнимать или наделять им других, но главное — любые действия с лицом индивида всегда зависят от других. Детей в культурах лица также, как и в культурах чести, воспитывают в рамках дихотомии «прилично — неприлично».

Логика культур лица в качестве приоритета диктует необходимость сохранения гармонии внутри собственной группы, что представляется гораздо более важной задачей, чем беспокойство о репутации личности или группы в глазах окружающих (как происходит в культурах чести). В связи с чем главными качествами личности здесь выступают скромность, конформизм, самообладание и сдержанность.

В культурах лица существует большое множество правил поведения, способствующих обретению или поддержанию лица, среди которых не говорить правду, благодарно принимать ненужные подношения, соглашаться вопреки собственному мнению, сдерживать проявление негативных эмоций, хвалить, дарить, часто извиняться,

[16] Нагибина И.Г. Формирование дискурсивно-коммуникативной парадигмы в китайском языкознании: от теории к социальной практике: диссертация ... кандидата филологических наук: 10.02.19. — Красноярск, 2017. — С. 105.

[17] Корнилов М.Н. Японское общество и личность в культурной компаративистике: сравнение с Китаем и Западом 1. Мацумото дэбитто, Кудо ЦУТОМУ. Нихондзин -но кандзе сэкай. - Токио: Сэйсин себо, 1996. - x, 214 С. - яп.яз. 2. Hsu F.L.K. The self in cross-cultural perspective // Culture and self: Asian and Western perspectives. - N.Y.; L.,1985. - P.24-56 // Афро-азиатский мир: Проблемы цивилизационного анализа: Вып.2. Региональные цивилизации: Реф. сб. — Москва, 2004. — С. 109.

демонстрировать покорность и смирение. Угроза потери лица нередко может приводить к самоуничижению: говорящий намеренно унижает себя, чтобы продемонстрировать уважение к собеседнику («Китайцы очень высоко ценят скромность. Они считают, что скромность — это вежливость») [Хуан, 2022: 178–179].

При сопоставлении характеристик лица в двух основных культурах Восточно-Азиатского региона — Китая и Японии — можно заметить некоторые отличия. Так, главный механизм, регулирующий жизнь Поднебесной со времён Конфуция по сей день, заключен в соблюдении внешнего ритуала, то есть место в иерархии и поведение каждого члена группы диктуется четко прописанными правилами («внешние ограничения»). В Стране же Восходящего Солнца жизнь общества регламентируется внутренним самоконтролем его членов, нравственной основой, опирающейся на чувство стыда перед своей группой («внутренние ограничения»)[18]. При этом имеет место разное в двух культурах понимание своей группы: если в Китае на первом месте всегда семья и родственный клан, где иерархическое подчинение младших старшим выступает несущей социальной конструкцией, то в Японии эту роль выполняют различные неродственные коллективы — университетский, корпоративный, спортивный, районный и пр., верность которым — безоговорочная и обязательная добродетель. И наконец, причины потери лица также разнятся от одной культуры к другой — в Китае причиной потери лица может стать отсутствие таких качеств, как щедрость и «широта души», а в Японии — высокомерие, несерьёзность [Conrad, 2019: 183], неверность.

В других странах региона понятие лица также имеет свои особенности. В Таиланде сохранению лица способствуют такие качества, как вежливость, внимательность, безобидность и ненавязчивость, во Вьетнаме — самоуважение, гордость и достоинство.

Заключение

Подведём итоги. Представляется возможным утверждать, что рассмотренные в статье теории кросс-культурного взаимодействия, такие как теория культуры вины и стыда Р. Бенедикт, теория самопрезентации Р. Баумейстера и Д. Хаттон, стратегии самоконструирования личности Х. Маркус и Ш. Китаямы, теория культурных логик А. Люнг и Д. Коэна, открыты для имплицитного встраивания такого рамочного параметра оценки национальных культур, как индивидуализм — коллективизм. С применением данной рамки деление культур на культуры вины, культуры стыда и культуры лица можно уточнить в зависимости от региональных особенностей, накладывающих оттенки интерпретации на прочтение специфик национальных (локальных) культур. Такое уточнение показывает уникальный характер поведенческих практик в зависимости от локализации рамочного параметра. В то же время, оправданным видится и обратный процесс — масштабирование локальных особенностей, подводящее уникальные поведенческие паттерны под общую рамку «индивидуализм — коллективизм». Исследование конкретных кейсов, прежде всего связанных с целеполаганием, обнаруживают пригодность данной рамки для изучения крайне отличных друг от друга культур (условно западных и незападных). Тем самым данная теория демонстрирует высокую степень гибридизации собственно теоретических и собственно культурных оснований; источники такой гибридизации, очевидно, нуждаются в дополнительном исследовании. Вместе с тем, в настоящее время было бы неоправданной экстраполяцией считать, что пред-

[18] Котова Р.И. Япония и Китай в культурно-компаративистских исследованиях китайских ученых // Япония в сравнительных социокультурных исследованиях (реферативный сборник). — URL: http://national-mentalities.ru/east/vostochnaya_i_yugovostochnaya_aziya/yaponiya_v_sravnitelnyh_sociokulturnyh_issledovaniyah_referativnyj_sbornik/yaponiya_i_kitaj_v_kulturnokomparativistskih_issledovaniyah_kitajskih_uchenyh/

УДК 159.9.01 130.2

ложенная оптика в свою очередь способна претендовать на универсальность, — прежде всего потому, что сама она является частью картины мира, генезис которой связан с ценностными основаниями научной культуры западного мира.

Список литературы:

Вагапова Н.А., Андриянова А.А., Кузьмичева Е.А. Коммуникативные качества личности как фактор бесконфликтного взаимодействия // Вестник Казанского государственного энергетического университета. — 2009. — № 3. — С. 47–51.

Дианина С.Ю. Убийства чести в контексте мультикультурализма: культура может убивать? // Вопросы культурологии. — 2015. — № 1. — С. 68–73.

Малявин В. Китай управляемый. Старый добрый менеджмент. — Москва: Европа, 2007. — 304 с.

Мёрдок Дж.П. Социальная структура. — Москва: ОГИ, 2003. — 608 с.

Минков М., Соколов Б., Ломакин И. Эволюция модели культурных измерений Хофстеде: параллели между объективной и субъективной культурой // Социологическое обозрение. — 2023. — Т. 22, № 3. — С. 298–299. https://doi.org/10.17323/1728-192x-2023-3-287-317

Философия культуры в системе изучения международных отношений: в двух книгах. Книга 1: Парадоксы исследовательской призмы / М.В. Силантьева, Н.И. Бирюков, В.С. Глаголев и др. — Москва: МГИМОУниверситет, 2020. — 544 с.

Халиль М.А. Перспективы религиозной реформы ислама в свете аксиологических особенностей арабской культуры // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. — 2018. — № 1. — С. 122–129.

Хуан Ш. Особенности принципа вежливости в китайской и русской лингвокультурах // Litera. — 2022. — № 5. — С. 176-183. https://doi.org/10.25136/2409-8698.2022.5.37904

Царьков И.И. Христианская антропология // Вестник Волжского университета им. В.Н. Татищева. — 2015. — № 2. — С. 256–264.

Шпенглер О. Закат Европы. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 637 с.

Baumeister R.F., Hutton D.G. Self-Presentation Theory: Self-Construction and Audience Pleasing // Theories of Group Behavior. — New York: Springer, 1987. — P. 71–87.

Benedict R. The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. — Boston: Houghton-Mifflin Trade and Reference, 1989. — 324 p.

Conrad R. Culture Hacks: Deciphering Differences in American, Chinese, and Japanese Thinking. — Austin: Lioncrest Publishing, 2019. — 446 p.

D'Lima T., Solotaroff J.L., Pande R.P. For the Sake of Family and Tradition: Honour Killings in India and Pakistan // ANTYAJAA: Indian Journal of Women and Social Change. — 2020. — Vol. 5, No 1. — P. 22–39. https://doi.org/10.1177/24556327198808

Franck T.M. Is Personal Freedom a Western Value? // American Journal of International Law. — 1997. — Vol. 91, No 4. — P. 593–627. https://doi.org/10.2307/2998096

Geertz C. Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. — New York: Basic books, 1983. — 244 p.

Gunkel M., Schlägel C., Engle R.L. Culture's Influence on Emotional Intelligence: An Empirical Study of Nine Countries // Journal of International Management. — 2014. — Vol. 20, No 2. — P. 256–274. https://doi.org/10.1016/j.intman.2013.10.002

Hills M.D. Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory // Online Readings in Psychology and Culture. — 2002. — Vol. 4, No 4. — P. 4–5. https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040

Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations. — Thousand Oaks: SAGE Publications, 2001. — 596 p.

Is an Emphasis on Dignity, Honor and Face more an Attribute of Individuals or of Cultural Groups? / P.B. Smith, M.J. Easterbrook, Y. Koc, et al. // Cross-Cultural Research. — 2021. — Vol. 55, No 2–3. — P. 95–126. https://doi.org/10.1177/1069397120979571

Kim Y.-H., Cohen D. Information, Perspective, and Judgments About the Self in Face and Dignity Cultures // Personality and Social Psychology Bulletin. — 2010. — Vol. 36, № 4. — P. 537–550.https://doi.org/10.1177/0146167210362398

Leung A.K.-Y., Cohen D. Within- and between-culture variation: Individual differences and the cultural logics of honor, face, and dignity cultures. // Journal of Personality and Social Psychology. — 2011. — Vol. 100, No 3. — P. 507–526. https://doi.org/10.1037/a0022151

Lévy-Bruhl L. Primitives and the Supernatural. — New York: E.P. Dutton & Company, Incorporated, 1935. — 405 p.

Markus H.R., Kitayama S. Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. // Psychological Review. — 1991. — Vol. 98, No 2. — P. 224–253. https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224

Miceli M., Castelfranchi C. Reconsidering the differences between shame and guilt // Europe's Journal of Psychology. — 2018. — Vol. 14, No 3. — P. 710–733. https://doi.org/10.5964/ejop.v14i3.1564

Minkov M. Cultural Differences in a Globalizing World. — Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2011. — 293 p.

Murdock G.P., White D.R. Standard Cross-Cultural Sample // Ethnology. — 1969. — Vol. 8, No 4. — P. 329–369. https://doi.org/10.2307/3772907

Teehankee J.C. Liberalism. A Primer. — Manila: The National Institute for Policy Studies, 2005. — 24 p.

Triandis H.C. Culture and Social Behavior. — New York: McGraw-Hill, 1994. — 330 p.

Wierzbicka A. Japanese Key Words and Core Cultural Values // Language in Society. — 1991. — Vol. 20, No 3. — P. 333–385.

Yutang L. My Country and My People. — Oxford: Oxford City Press, 2010. — 363 p.

References:

Baumeister, R. F. and Hutton, D. G. (1987) 'Self-Presentation Theory: Self-Construction and Audience Pleasing', in *Theories of Group Behavior.* New York: Springer, pp. 71–87. doi: 10.1007/978-1-4612-4634-3_4.

Benedict, R. (1989) *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture.* Boston: Houghton-Mifflin Trade and Reference.

Conrad, R. (2019) *Culture Hacks: Deciphering Differences in American, Chinese, and Japanese Thinking.* Austin: Lioncrest Publishing.

D'Lima, T., Solotaroff, J. L. and Pande, R. P. (2020) 'For the Sake of Family and Tradition: Honour Killings in India and Pakistan', *ANTYAJAA: Indian Journal of Women and Social Change,* 5(1), pp. 22–39. https://doi.org/10.1177/24556327198808

Dianina, S. Y. (2015) 'Honor Killings in the Context of Multiculturalism: Can Culture Kill?', *Issues of cultural studies,* (1), pp. 68–73. (In Russian).

Franck, T. M. (1997) 'Is Personal Freedom a Western Value?', *American Journal of International Law*, 91(4), pp. 593–627. https://doi.org/10.2307/2998096

Geertz, C. (1983) *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic books.

Gunkel, M., Schlägel, C. and Engle, R. L. (2014) 'Culture's Influence on Emotional Intelligence: An Empirical Study of Nine Countries', *Journal of International Management*, 20(2), pp. 256–274. https://doi.org/10.1016/j.intman.2013.10.002

Hills, M. D. (2002) 'Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory', *Online Readings in Psychology and Culture,* 4(4). https://doi.org/10.9707/2307-0919.1040

Hofstede, G. (2001) *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations.* Thousand Oaks: SAGE Publications.

Huang, S. (2022) 'Differences in the Principle of Politeness in Chinese and Russian Linguistic Cultures', *Litera*, (5), pp. 176–183. (In Russian). https://doi.org/10.25136/2409-8698.2022.5.37904

Kim, Y.-H. and Cohen, D. (2010) 'Information, Perspective, and Judgments About the Self in Face and Dignity Cultures', *Personality and Social Psychology Bulletin,* 36(4), pp. 537–550. https://doi.org/10.1177/0146167210362398

Khalil, M. A. (2018) 'Perspectives of Religious Reform of Islam in the Light of Axiological Features of the Arab Culture', *Proceedings of Voronezh State University. Series Philosophy*, (1), pp. 122–129. (In Russian).

Leung, A. K.-Y. and Cohen, D. (2011) 'Within- and between-culture variation: Individual differences and the cultural logics of honor, face, and dignity cultures.', *Journal of Personality and Social Psychology,* 100(3), pp. 507–526. doi: 10.1037/a0022151.

Lévy-Bruhl, L. (1935) *Primitives and the Supernatural.* New York: E.P. Dutton & Company, Incorporated.

Malyavin, V. (2007) *Kitay upravlyayemyy. Staryy dobryy menedzhment* [China controlled. Good old management]. Moscow: Evropa Publ. (In Russian).

Markus, H. R. and Kitayama, S. (1991) 'Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation.', *Psychological Review,* 98(2), pp. 224–253. https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.224

Miceli, M. and Castelfranchi, C. (2018) 'Reconsidering the differences between shame and guilt', *Europe's Journal of Psychology,* 14(3), pp. 710–733. https://doi.org/10.5964/ejop.v14i3.1564

Minkov, M. (2011) *Cultural Differences in a Globalizing World.* Bingley: Emerald Group Publishing Limited.

Minkov, M., Sokolov, B. and Lomakin, I. (2023) 'Evolution of the Hofstede Model of Cultural Dimensions: Parallels Between Objective and Subjective Culture', *Russian Sociological Review,* 22(3), pp. 287–317. (In Russian). https://doi.org/10.17323/1728-192x-2023-3-287-317

Murdock, G. P. (1949) *Social structure.* New York: The Free Press. (Russ. ed.: (2003) Sotsial'naya struktura. Moscow: OGI Publ.).

Murdock, G. P. and White, D. R. (1969) 'Standard Cross-Cultural Sample', *Ethnology*, 8(4), pp. 329–369. https://doi.org/10.2307/3772907

Silantyeva, M. V. et al. (2020) *Filosofiya kul'tury v sisteme izucheniya mezhdunarodnykh otnosheniy: v 2 kn. Kn. 1: Paradoksy issledovatel'skoy prizmy* [Philosophy of culture in the system of studying international relations: in 2 books. Book 1: Paradoxes of the research prism]. Moscow: MGIMO University Publ. (In Russian).

Smith, P. B. et al. (2021) 'Is an Emphasis on Dignity, Honor and Face more an Attribute of Individuals or of Cultural Groups?', *Cross-Cultural Research,* 55(2–3), pp. 95–126. https://doi.org/10.1177/1069397120979571

Spengler, O. (1918) *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1. Gestalt und Wirklichkeit.* Wien: Braumüller. (Russ. ed.: (1998) Zakat Evropy. Rostov-on-Don: Feniks Publ.).

Teehankee, J. C. (2005) L*iberalism. A Primer.* Manila: The National Institute for Policy Studies.

Triandis, H. C. (1994) *Culture and Social Behavior.* New York: McGraw-Hill.

Tsarkov, I. I. (2015) 'Christian Anthropology', *Vestnik Volžskogo universiteta imeni V.N. Tatiŝeva*, (2), pp. 256–264. (In Russian).

Vagapova, N. A., Andriyanova, A. A. and Kuzmischova, E. A. (2009) 'Communicative Qualities of the Person as the Factor without the Conflict of Interaction', *Kazan State Power Engineering University bulletin,* (3), pp. 47–51. (In Russian).

Wierzbicka, A. (1991) 'Japanese Key Words and Core Cultural Values', *Language in Society,* 20(3), pp. 333–385.

Yutang, L. (2010) *My Country and My People.* Oxford: Oxford City Press.

Информация об авторе

Мона Абдель Малик Халиль — кандидат философских наук, член Египетского совета по международным делам, исполнительный директор Российско-египетского делового совета при ТПП РФ (Египет)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

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

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

Статья поступила в редакцию 13.01.2024; одобрена после рецензирования 01.03.2024; принята к публикации 12.03.2024.

The article was submitted 13.01.2024; approved after reviewing 01.03.2024; accepted for publication 12.03.2024.

Исследовательская статья
УДК 008
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-91-111

КУЛЬТУРНАЯ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ШВЕЦИИ КАК ЭЛЕМЕНТ НАЦИОНАЛЬНОГО БРЕНДИНГА СТРАНЫ

Светлана Юрьевна Дианина[1], Юлия Игоревна Золотухина[2], Герман Сергеевич Рагозин[3]

[1, 2] МГИМО МИД России, Москва, Россия
[1] s.dianina@my.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-8407-7640
[2] zolotuhina_y_i@my.mgimo.ru https://orcid.org/0009-0000-3759-6547
[3] Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова, Архангельск, Россия
gragozin92@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-8695-4096

Аннотация. Статья исследует взаимосвязь стратегий национального брендинга в ходе реализации образовательного и культурного сотрудничества со странами-партнёрами на примере деятельности специализированной организации — Шведского института, созданного для продвижения образа страны за рубежом и усиления позиций её репутационного капитала. Актуальность обращения к этой теме обусловлена значением заявленной повестки, которая, как показало наше исследование, повлияла не только на развитие культурного сотрудничества и академических обменов, но и в целом на особенности построения внешнеполитического имиджа Швеции. Опираясь на анализ материалов Института (прежде всего, на данные докладов, подготовленных здесь в 2022–2023 гг., а также программ, реализуемых в этот период), рассмотрен процесс формирования приоритетов деятельности организации в рамках распределения финансовой поддержки и определения целевой направленности конкретных проектов. Для достижения поставленной цели были уточнены параметры, на которые опирается Шведский институт при определении путей построения национального бренда, рассмотрены изменения тематики образовательных и культурных мероприятий и программ, проводимых Швецией в странах Восточной Европы и Балтийского региона, прослежена динамика процессов культурного обмена Швеции с этими странами, охарактеризованы особенности влияния текущей политической конъюнктуры на объём и меры оказания им финансовой помощи, а также проанализировано восприятие Швеции Россией, странами Восточной Европы и Прибалтики. Исследование опиралось на метод компаративного анализа; использовались приёмы дискурс-анализа и кейс-стади. В результате было доказано, что в

© Дианина С.Ю., Золотухина Ю.И., Рагозин Г.С., 2024

ходе реализации разнообразного спектра образовательных и культурных программ Шведский институт придерживается принципа региональности, который позволяет реализовывать продвигаемые им проекты с учётом интересов и потребностей как самой Швеции, так и стран-партнёров. Установлено, что при определении параметров национального брендинга Шведский институт опирается на подход С. Анхольта, уточняя его по ряду направлений. Адаптация соответствующих программ развития сотрудничества со странами-партнёрами, согласно полученным в ходе исследования выводам, направлена на встраивание «шведских ценностей» в культурную матрицу «принимающих» культур. Вместе с тем, на реализуемые в данной области проекты большое влияние оказывает текущая политическая конъюнктура, выводящая за пределы действия разработанных ранее программ, например, такого важного для Швеции партнёра, как Россия. Исследование подтвердило исходный тезис о сравнительно медленном накоплении репутационного капитала страны, в том числе в процессе работы Шведского института с «перспективными» (в текущей конъюнктуре) странами, а также с государствами Восточной Европы и Прибалтики. В заключении делается вывод, что Шведский институт не только является ключевым актором культурной и образовательной политики страны и мощным каналом «мягкой силы», но и инструментом позиционирования Швецией себя в качестве «моральной сверхдержавы», которое прослеживается во многих областях её политики, выходящих за пределы поля публичной дипломатии.

Ключевые слова: национальный брендинг, мягкая сила, Швеция, внешняя политика, Шведский институт, международная академическая мобильность, стипендиальная политика

Для цитирования: Дианина С.Ю., Золотухина Ю.И., Рагозин Г.С. Культурная и образовательная политика Швеции как элемент национального брендинга страны // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 91–111. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-91-111

Research article

CULTURAL AND EDUCATIONAL POLICY OF SWEDEN AS AN ELEMENT OF NATION BRANDING

Svetlana Y. Dianina[1], Yulia I. Zolotukhina[2], German S. Ragozin[3]

[1, 2] MGIMO University, Moscow, Russia
[1] s.dianina@my.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0002-8407-7640
[2] zolotuhina_y_i@my.mgimo.ru https://orcid.org/0009-0000-3759-6547
[3] Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov, Arkhangelsk, Russia
gragozin92@gmail.com https://orcid.org/0000-0002-8695-4096

Abstract. The article examines the relationship between soft power, nation branding, and educational and cultural cooperation within the framework of the Swedish Institute's policy of international cooperation to promote the country's image abroad and strengthen the position of its reputational capital. The relevance of addressing this topic is due to the significance of the stated agenda, which, as our research has shown, influenced not only the development of cultural cooperation and academic exchanges, but also the features of building Sweden's foreign policy image. Based on the analysis of the organization's materials and data in reports from 2022–2023, the authors aimed to show the process of forming the priorities of the organization's activities within the framework of the distribution of financial support and the focus of cultural and educational projects. To this end, the role and parameters of building a national brand are analyzed; changes in the topics of educational

and cultural events and programs conducted by Sweden in the countries of Eastern Europe and the Baltic region are considered; the dynamics of the processes of cultural exchange between Sweden and these countries are traced; the influence of the current political situation on the volume and measures of financial assistance to them is noted; and the perception of Sweden in Russia, Eastern European and Baltic countries is characterized. The study was based on the methods of comparative analysis, discourse analysis, and case study techniques. It was concluded that in implementing a diverse range of educational and cultural programs, the Swedish Institute adheres to the principle of regionalism, which allows the implementation of such projects, taking into account the interests and needs of both Sweden and partner countries. It was shown that when determining the parameters of national branding, the Swedish Institute relies on the approach of S. Anholt, clarifying it in a number of areas. According to the findings of the study, adaptation of relevant programs for the development of cooperation with partner countries, is aimed at integrating specific Swedish values into the cultural matrix of the host cultures. The global political situation strongly influences the realization of programs, thus causing the exclusion of such an important international partner as Russia. The study confirmed the initial thesis about the relatively slow accumulation of Sweden's reputational capital, including in the process of the Swedish Institute's work with 'promising' (in the current environment) countries, as well as with the countries of Eastern Europe and the Baltic states. It is further concluded that the Swedish Institute is not only a key actor in the country's cultural and educational policy, as well as a powerful channel of soft power, but also an instrument for Sweden's positioning of itself as a moral superpower, which can be seen in many areas of its policies that go beyond fields of public diplomacy.

Keywords: nation branding, soft power, Sweden, foreign policy, Swedish Institute (SI), international academic mobility, scholarship policy

For citation: Dianina, S. Yu., Zolotukhina, Yu. I., Ragozin, G. S. (2024) 'Cultural and Representative Policy of Sweden as an Element of Nation Branding', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 91–111. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-91-111

Введение

Во второй половине XX – первых десятилетиях XXI вв. в связи с ростом процессов глобализации высшего образования и науки правительства всё чаще стали задумываться о репутационном капитале своих стран в этой области. В это время прослеживается тренд на создание профильных институтов, а также подразделений в различных ведомствах, отвечающих за публичную дипломатию и разработку национальных стратегий по работе с образом государства на мировой арене. Нередко такая работа ведётся сразу несколькими структурами, включая НПО, специализирующимися на популяризации национальных культур и языков (Институт Гёте, Институт Сервантеса и т.д.), внешнеполитические ведомства, министерства культуры и образования, ведомства, отвечающие за отношения с развивающимися странами, а также организации, представляющие интересы бизнес-сообщества.

Исследование культурной и образовательной политики как фактора национального брендинга страны активно развивается в последние десятилетия. Само распространение маркетинговых категорий на государства начало происходить в 1990-х гг. В работах исследователей маркетинга и национального брендинга Ф. Котлера [Маркетинг мест..., 2005], У. Олинса [Olins, 2005], П. ван Хама [Ham, 2001] и С. Анхольта [Anholt, 1998] впервые появляются тезисы о необходимости эффективного продвижения не только продуктов и услуг, но и территорий, от небольших городов и регионов до целых стран.

Как известно, понятие «национальный бренд» было введено в 1996 г. С. Анхольтом. наиболее авторитетным специалистом

в области брендинга территорий. Однако позднее он отказался от данного концепта в пользу более широкого термина «конкурентная идентичность», в котором он видел «сочетание управления брендами, публичной дипломатии, а также торговли, инвестиций, туризма и стимулирования экспорта» [Anholt, 2007: 5]. При этом С. Анхольт подчёркивал важную роль академического и культурного обмена, а также туризма, инвестиционной политики и стимулирования экспорта в формировании благоприятной репутации стран [Anholt, 2007: 4].

Общепринятое понимание «национального бренда» исходит из представления о нём как о наборе неких убеждений и впечатлений [Kotler, Gertner, 2002], а также стереотипов и клише, которые бытуют в сознании людей по отношению к той или иной стране [Anholt, 2013]. Одно из альтернативных определений «национального бренда» было предложено К. Динни, автором первого в мире академического учебника по национальному брендингу. Британский исследователь понимает его как «уникальное, многоплановое сочетание элементов, позволяющих государству (нации) обеспечить себе культурно обусловленную дифференциацию и актуальность для всех целевых аудиторий» [Dinnie, 2022: 15]. К. Динни также указывает на значение национальной идентичности в конструировании национального бренда. По его мнению, суть любого национального бренда определяется не только совокупностью компаний и брендов страны, но и её культурой в широком смысле, которая воплощает душу нации — от языка и литературы до спорта и архитектуры [Dinnie, 2022: 111].

На неразрывную связь культуры и территориального бренда обращает внимание украинский культуролог О. Билецка. По её мнению, целевая аудитория воспринимает любой территориальный бренд как символическое воплощение той или иной географической территории, каждая из которых имеет свою уникальную культуру. Являясь частью конкретной культуры, бренд одновременно её транслирует [Biletska, 2021: 26].

Схожего мнения придерживается и российская исследовательница А.А. Королева, которая определяет бренд как «социокультурный феномен» и подчёркивает необходимость выявления идентичности территории при конструировании национального бренда [Королева, 2024: 126]. Такой подход во многом роднит концепцию странового маркетинга с идеей «мягкой силы», на что обращает внимание, в частности, российский ученый П.Б. Паршин. Он отмечает, что маркетинговая привлекательность страны является инструментом по отношению к концепции «мягкой силы», в рамках которой государства стремятся достичь политических целей [Паршин, 2020: 67].

В свою очередь, напомним, внедрение концепта «мягкой силы» произошло в 1980-е гг. и связано с именем Дж. Ная. «Мягкая сила» трактовалась как способность влиять на взгляды «другого» посредством личного примера, что должно завершаться добровольным принятием реципиентом демонстрируемого мировоззрения и практик без воздействия с позиции силы [Nye, 1990; Boldyreva, Boldyrev, Beloshitskaya, 2020].

При этом американские политологи выделяют скандинавские страны как «обладающие малым объёмом “жёсткой силы” по сравнению с теми, кто сочетает её с “мягкой”»[1].

Современная трактовка «мягкой силы» в США также исходит и из купирования враждебных настроений к государству-донору в отдельных регионах [Rugh, 2017]. Сам Дж. Най и его последователи не соглашались с прочтением «мягкой силы» как ситуации игры в силу «с нулевой суммой» [Цыганков, 2013]. Однако в ряде Северных стран, в т.ч. в Швеции, именно так она

[1] Брайан, М., Хартвелл, К., Нуреев, Б. «Мягкая сила» — палка о двух концах // BRICS Business Magazine Russian Edition. — 2014. — No 5. — С. 64–75. URL: https://www.bricsmagazine.com/ru/articles/myagkaya-sila-palka-o-dvuh-kontsah

и трактуется [Говорова, Журавель, Самыловская, 2018; Журавель, 2021; Кузнецов, Межевич, Болотов, 2016; International Arctic Science…, 2014; Рыжкова, Сергеев, 2019; Larsen, 2021; Fan, 2010].

Внесли свой вклад в изучение «мягкой силы и российские исследователи. Например А.В. Торкунов анализировал факторы конкурентоспособности экспорта высшего образования странами БРИКС [Торкунов, 2012]; А.И. Смирнов и И.Н. Кохтюлина изучали «мягкую силу» с позиции мировой безопасности [Смирнов, Кохтюлина, 2012]; Н.Л. Антонова, А.Д. Сущенко и Н.Г. Попова рассматривали «мягкую силу» как инструмент борьбы за мировое лидерство, в том числе посредством образования [Антонова, Сущенко, Попова, 2020]. Особое внимание в этом контексте исследователи уделяют США [Антюхова, 2018]. Вторым актуальным примером здесь является КНР, а именно — деятельность Института Конфуция КНР по продвижению китайского языка и культуры [Андреева, Керн, 2017]. Данный фактор считается актуальным и для изучения опыта Швеции: в стране так же считают интерес к шведскому языку и культуре за рубежом важным каналом культурной и образовательной политики.

Вопрос академической кооперации в арктическом регионе как фактор развития Арктики изучал коллектив ученых из САФУ и АНЦ РАН в г. Архангельске: П.С. Журавлев, О.В. Зарецкая, А.О. Подоплекин, А.В. Репневский и А.М. Тамицкий. Они уделили значительное внимание научной инфраструктуре кооперации «Арктической восьмёрки», куда входит и Швеция. Однако в этих исследованиях нет акцента на вопросах национального брендинга или «мягкой силы» [Арктика в системе…, 2015]. Ситуация осложняется и тем, что пример культурной и образовательной политики Швеции как фактора национального брендинга так и не получил детального самостоятельного рассмотрения за пределами этой страны.

Такое положение дел неудовлетворительно прежде всего потому, что шведский пример выделяется сочетанием национального брендинга, содействия развитию и «мягкой силы» — вкупе с грантовой, стипендиальной и образовательной политикой. Эти особенности хорошо представлены в работах шведских исследователей. Например, А. Окерлунд и Н. Гловен проанализировали стипендиальную политику Шведского института как сочетание публичной дипломатии и содействия развитию в мире [Glover, 2011; Åkerlund, 2018; 2020]. Т. Лунден сосредоточился на укреплении позиций Швеции в балтийских республиках СССР посредством публичной дипломатии и академического трека в 1989–1991 гг. [Lundén, 2022]. Однако особенности и итоги этой политики в динамике всё же не получили достаточного рассмотрения.

Методология нашего исследования опирается на концепты национального брендинга, публичной дипломатии и «мягкой силы». Концепт национального брендинга понимается как целенаправленная деятельность государственной власти и заинтересованных организаций, направленная на формирование, коррекцию или сохранение образа страны и её узнаваемости в мире. При этом национальный маркетинг задаёт рамки общей системы ценностей, которая ложится в основу ориентированной на внешнего потребителя экономической, политической, культурной и иной деятельности [Anholt, 2011].

Концепт «мягкой силы» применяется в части формирования имиджа Швеции посредством стипендиальной, грантовой, образовательной политик и информационного продвижения. В данном контексте имидж, то есть образ страны, может восприниматься и как средство «мягкой силы», и как её продукт [Леонова, 2013: 27–30, 37]. Представляется возможным опираться на все эти наработки и определить степень соподчинения этих составляющих на примере деятельности Шведского института.

Дополняет теоретико-методологическую призму концепт «публичной дипломатии», понимаемой как информационное воздействие на общественное мнение в других странах. Значение этой концепции заключается в формировании у выходца из другой страны благожелательного образа страны-реципиента. Делается упор

на преимуществах образа жизни страны-донора как достойного воспроизведения. Таковым и выступают политические практики, культура, экономическая и социальная модели развития [Ковалева, 2014: 33].

«Мягкая сила», как уже было сказано, была представлена как концепт политической науки профессором Гарвардского университета Джозефом Наем и её трактовали изначально как «способность влиять на взгляды "другого" посредством личного примера, которое должно повлечь добровольное принятие реципиентом демонстрируемого мировоззрения и практик» [Nye, 1990: 155].

В качестве хронологических рамок исследования были взяты 2022–2023 гг. для того, чтобы отследить динамику процессов и влияние на них исключения России из проектов и программ Шведского института по причине официальной позиции Швеции по Украине.

Источниковую базу исследования составили несколько групп документов: 1) результаты международных рейтингов; 2) официальные публикации на сайте Шведского института (пресс-релизы, отчёты, анонсы); 3) официальные документы Правительства Швеции (стратегии); 4) официальные публикации на сайте Шведского агентства по сотрудничеству в целях развития (отчёты, пресс-релизы); 5) статистические данные (OECD Data). Это позволило отследить изменения, произошедшие в области национального брендирования и тенденций культурной и образовательной политики Швеции.

Национальный бренд: ключевые моменты и трудности конструирования

Несомненно, в наши дни на существующую политическую реальность продолжают оказывать влияние и глобализация (пусть и фрагментированная), и медиатизация международного пространства, что обусловливает возрастание роли информационного фактора в международных отношениях. Информация становится особым ценным капиталом, т.к. благодаря распространению необходимых сообщений можно не только повышать осведомленность о том или ином объекте, но и формировать желаемое отношение к нему [Королева, 2024: 130]. В условиях рыночной экономики и внешнеполитического соперничества государства, подобно компаниям, вынуждены развивать своё конкурентное преимущество, работать над созданием хорошей репутации, позитивного имиджа и национального бренда на международной арене, способных в долгосрочной перспективе повлиять на успешность проведения той или иной политической линии.

По мнению бельгийского исследователя П. ван Хама, в случае принятия концепции маркетингового развития государства перестают быть «просто странами на атласе» и становятся «странами-брендами», эмоционально-символический капитал которых зачастую перевешивает их политические и географические характеристики [Ham, 2001: 2]. В этих условиях может развиваться даже соперничество брендов государств с т.н. «супербрендами», среди которых П. ван Хам выделяет, например, ЕС, Католическую церковь и различные ТНК [Ham, 2001].

Напомним: по С. Анхольту, процесс создания позитивного внешнеполитического имиджа государства должен включать три элемента:

1) *Стратегию*, которая подразумевает чёткое понимание того, какое место занимает на международной арене то или иное государство, согласование интересов, желаний и потребностей большинства национальных субъектов (населения, представителей деловых кругов, НПО и государства), а также постановку на их основе цели, которая была бы одновременно и амбициозной, и выполнимой.

2) *Содержание*, т.е. реализация стратегии посредством деятельности в различных сферах (правовой, экономической, социальной, образовательной и культурной).

3) *Символические действия*, под которыми понимается особый вид конкретных действий, которые обладают коммуникативной силой и символизируют стратегию: различные инновации, программы реформ, акции, национальные программы [Anholt, 2011: 7–8].

Как уже отмечалось выше, важнейшим компонентом конструирования национального бренда является выявление идентичности страны [Dinnie, 2022; Королева, 2024]. При этом, по меткому замечанию К. Динни, представляется невозможным разработать национальный бренд, который опирался бы на все составляющие национальной идентичности страны [Dinnie, 2022: 46]. Таким образом, на этапе разработки коммуникационной стратегии необходимо избирательно подходить к определению ключевых посылов и ниш, отвечающих заявленным целям национального бренда.

Традиционные параметры «национального бренда», предложенные С. Анхольтом в 2005 г., легли в основу подсчёта «Индекса национальных брендов» (Anholt NBI)[2]. В настоящее время список индексов, так или иначе оценивающих репутацию и внешнеполитический имидж различных стран, довольно широк. Наиболее авторитетными рейтингами являются The Good Country Index (GCI)[3], The FutureBrand Country Brand Index (CBI)[4], The Soft Power 30[5] (рассчитывался с 2015 по 2019 гг.) и др.

Основываясь на параметрах указанных рейтингов (*табл. 1*), можно выделить следующие основные измерения концепции «национального бренда»: 1) уровень политической культуры, господствующие нормы и ценности; 2) культура и образование; 3) качество человеческого потенциала; 4) социально-экономическая ситуация, качество жизни; 5) качество экспортируемых товаров; 6) привлекательность страны для инвесторов и туристов; 7) степень вовлечённости государства в решение глобальных проблем. Из этого следует, что бренд страны — это не только образы и нарративы, а также конкретные социальные факты и измеримые результаты целенаправленной политики [Marklund, 2017: 627].

Таблица 1. Параметры различных индексов.
Table 1. Parameters of various indexes.

Индекс	Параметры
Anholt Nation Brand Index (Anholt NBI)	1. *население страны* (его открытость, толерантность и потенциальная гостеприимность); 2. *культура и наследие* (культурная привлекательность страны, её культурное наследие и уровень развития современной культуры, включая искусство и спорт); 3. *инвестиции и иммиграционное законодательство* (инвестиционный климат, экономическая и социальная ситуация, привлекательность страны для жизни, обучения и работы); 4. *внутренняя и внешняя политика страны* (политика правительства в решении глобальных вопросов, включая цели устойчивого развития, справедливость, уровень демократии); 5. *экспорт* (под этим понимаются не только экономические показатели, но и осведомленность о национальных товарах и предприятиях); 6. *туризм* (туристическая привлекательность, коррелирующая с уровнем развития инфраструктуры, наличием природных красот и исторического наследия).
The Good Country Index (GCI)	1. *Вклад в науку и технологии:* в зависимости от размера экономики (объема ВВП) оцениваются количество иностранных студентов, обучающихся в стране; количество выпускаемых переводимых за рубежом научных периодических изданий; количество статей, опубликованных в международных научных изданиях; число лауреатов Нобелевской премии; интеллектуальная собственность. 2. *Вклад в культуру:* в зависимости от размера экономики (объёма ВВП) оценивается экспорт творческих товаров и услуг; задолженность по взносам ЮНЕСКО; открытость миру (количество стран и территорий, куда граждане могут въезжать без визы); свобода прессы.

[2] Ipsos Nation Brands Index. — URL: https://www.ipsos.com/en/nation-brands-index-2023
[3] The Good Country Index. — URL: https://index.goodcountry.org
[4] The FutureBrand Country Index. — URL: https://www.futurebrand.com/country-index-2020
[5] The Soft Power 30. — URL: https://softpower30.com

	3. *Вклад в поддержание мира и международной безопасности:* в зависимости от размера экономики (на основе ВВП) оцениваются численность миротворческих сил, направленных за границу для выполнения миссий ООН; задолженность по взносам на финансирование миротворческих миссий ООН; предполагаемое количество жертв в результате международных вооружённых конфликтов; экспорт оружия и боеприпасов; Интернет-безопасность. 4. *Вклад в мировой порядок:* оцениваются влияние на международную благотворительность со стороны населения; количество принимаемых беженцев (в зависимости от объёма ВВП); созданные потоки беженцев (в зависимости от численности населения); уровень рождаемости; количество подписанных до 2016 года договоров ООН. 5. *Вклад в экологию и климат:* оценивается экологический след страны (в зависимости от объёма ВВП); соблюдение природоохранных соглашений; экспорт опасных пестицидов; доля возобновляемых источников энергии; потребление озоноразрушающих веществ (в зависимости от объёма ВВП).
The FutureBrand Country Brand Index (CBI)	1. *система ценностей;* 2. *качество жизни;* 3. *бизнес-потенциал;* 4. *наследие и культура;* 5. *туризм;* 6. *товары, производимые страной.*
The Soft Power 30	1. *цифровая инфраструктура и её возможности в области цифровой дипломатии;* 2. *культура* (включая массовую и высокую культуру); 3. *предпринимательство* (условия для бизнеса и инноваций); 4. *образование* (развитость стипендиальной системы, привлекательность страны для иностранных студентов); 5. *сотрудничество* (вклад страны в международное сотрудничество, развитость дипломатических связей); 6. *правительство* (уровень развития демократии в обществе, идеи справедливости и равенства)

Стоит отметить, что все перечисленные выше индексы разработаны западными организациями и ориентируются на представления, принятые в западных странах. Так, по параметру «политическая культура» наивысший результат могут получить исключительно западные либеральные демократии. В связи с этим закономерно, что во всех рейтингах по указанным индексам на протяжении многих лет ведущие позиции занимают развитые страны Западного мира. Между тем очевидно: данные рейтинги не универсальны, поскольку не учитывают самобытность различных этносов, культур и жизненных укладов; игнорируют особенности их исторического развития. В то же время именно эти составляющие и определяют исключительность той или иной страны, являются основополагающими для создания национального бренда.

Особенно остро проблема странового позиционирования, несмотря на высокие показатели в международных рейтингах, стоит в европейском регионе, где государства под влиянием процессов евроинтеграции стремятся к гармонизации своих жизненных укладов, что находит отражение в экономической, правовой и политических сферах. Стремление к унификации призвано углубить экономическую интеграцию, однако за этим проглядывается серьёзный вызов самобытности национальных европейских культур. Более того, ценности отдельных государств-членов Евросоюза «по определению» не должны противоречить ценностям самого Евросоюза, что существенно сужает «пространство манёвра» для многих европейских держав, находящихся в поиске своей ниши.

Не менее актуальна эта проблема и для североевропейского региона, страны которого задолго до образования ЕС создали общий рынок и предприняли уникальную по своим масштабам попытку культурного сотрудничества, результатом которой должно было стать создание «северной идентичности», включающей в себя определённый ряд ценностных идеалов, присущих картине мира народов стран Северной Европы, а именно: взаимное уважение, добровольность, эгалитаризм, терпимость, равноправие, защита прав человека

[Бутакова, Портнягина, 2020: 321]. Это означает, помимо прочего, что идентичность формируется не только как «понятийная реалия, маркирующая социальный интегратор определённого уровня, но прежде всего как коммуникативный проект, предполагающий наращивание групповой и макрогрупповой солидарности по тем или иным новым ценностным основаниям» [Силантьева, 2019: 22]. Государства скандинавского региона находятся в двойственном положении: стремясь по внутренним и внешним причинам создать образ единой Северной Европы, они постоянно находятся в поиске отличительных черт, которые бы выделяли их среди соседей и помогли закрепить собственную стратегию позиционирования на субрегиональном, региональном и глобальном уровнях.

Шведский опыт создания национального бренда: основные вехи и особенности позиционирования

Национальный бренд Швеции начал формироваться ещё в 1960-е – 1970-е гг. под влиянием так называемой «шведской модели». «Шведская модель», которую позднее стали называть также «скандинавской» или «североевропейской», согласно определению шведского исследователя К. Марклунда представляет собой особый способ организации общества, характерный для стран Северной Европы, основными чертами которого являются смешанная экономика, система заключения коллективных договоров в области заработной платы, а также социальная политика, отражающую набор прогрессивных социально-либеральных ценностей [Marklund, 2009: 264]. По мнению этого исследователя, общество всеобщего благоденствия, присущее всем североевропейским странам, не только воплощает указанные ценности, но в целом ассоциируется с высоким уровнем человеческого развития и удовлетворённостью жизнью [Marklund, 2021: 63].

Несмотря на то, что сегодня Швеция далеко ушла от идеала общества благоденствия второй половины XX в., а её политика «нейтралитета» приобретает разные формы в зависимости от обстоятельств, будь то вступление в ЕС в 1995 г. или заявки на вступление в НАТО в 2022 г., образ Швеции как миролюбивой, современной и благоприятной для жизни страны продолжает преобладать в мировом общественном мнении. Данные отчёта Шведского института (2022 г.) свидетельствуют об устойчивости позитивного внешнеполитического имиджа Швеции, согласно которому, вопреки инцидентам с сожжениями Корана и сложностям в процессе вступления в НАТО, страна по-прежнему воспринимается мировой общественностью позитивно, а её имидж «как привлекательного рынка и важного игрока и партнёра на международной арене» изменяется довольно медленно[6].

В ежегодном рейтинге Nation Brands Index Швеция по итогам 2023 г. сохраняет лидирующие позиции: на протяжении последних 13 лет бренд Швеции входит в «десятку» самых сильных национальных брендов в мире[7]. Так, в 2022 г. Швеция занимала 9-е место, а в 2023 — 10-е. Стоит отметить, что это самый высокий результат среди стран Северной Европы. Для сравнения, Норвегия в 2023 г. была на 13-й строчке, а Финляндия — на 15-й. При этом самые сильные позиции Швеция занимает в таких областях, как «Государственное управление» (3-е место), «Таланты и инвестиции» (4-е место) и «Население» (6-е место в мире). Кроме того, Швеция оказалась ведущей в сфере «Устойчивое развитие», получив 1-е места по большинству атрибутов, касающихся

[6] Bilden av Sverige utomlands 2022. Årsrapport från Svenska institutet // Svenska institutet. — 2023. — URL: https://si.se/app/uploads/2023/03/bilden-av-sverige-2022-tillganglighetsanpassad.pdf

[7] Omvärldens bild av Sverige. Sveriges position i Nation Brands Index 2023 // Svenska institutet. — 2023. — URL: https://si.se/app/uploads/2023/11/nbi-2023.pdf

восприятия страны по её вкладу в охрану окружающей среды[8]. Наиболее «слабыми» элементами шведского национального бренда являются сферы «Культура» (14-е место) и «Туризм» (13-е место).

Целенаправленная работа по формированию позитивного образа Швеции в мире началась ещё в 1995 г., когда был создан Комитет по продвижению Швеции в зарубежных странах (*швед*. Nämnden för Sverigefrämjande i utlandet). Он задумывался в качестве площадки для диалога и сотрудничества между органами государственной власти и полугосударственными структурами, выступающими за интересы бизнеса и туризма (Business Sweden, Visit Sweden). Его задачей является предоставление рекомендаций правительству Швеции» по вопросам, связанным с формированием имиджа Швеции за рубежом. Комитет курируется профильными департаментами министерств иностранных дел, культуры и экономического развития. Важную роль в деятельности Комитета играет Шведский институт (*швед*. Svenska institutet, SI), учреждение, подконтрольное шведскому МИД, занимающееся вопросами публичной дипломатии. Комитет выпускает стратегии по работе с имиджем Швеции в зарубежных странах, последняя из которых датируется 2017 г.; в числе её основных задач — «стимулирование торговли, привлечение инвестиций, туристов и талантов, содействие культурному обмену, а также укрепление позиций страны на международной арене и в рамках многосторонней дипломатии»[9]. Стратегия характеризует Швецию как «источник инноваций и созидания в мире больших вызовов»[10], основными ценностями страны называет заботливость, искренность, открытость и новаторство, а приоритетными сферами — общество, инновации, устойчивое развитие и творчество[11].

В рамках направления «Общество» предполагается использовать следующие элементы в выстраивании нарратива о Швеции: опыт превращения Швеции из бедной аграрной страны в одно из самых развитых государств мира; опора на человеческие потребности и условия окружающей среды в проведении внутренней политики; «Шведская модель», щедрая семейная политика и социальное страхование; защита прав человека, равенство полов и публичное государство.

Сфера «Инновации» предполагает, что бренд Швеции должен выстраиваться вокруг инновационного и технологического развития, в т.ч. за счёт имеющихся в её распоряжении ТНК, например, таких как Ericsson, Electrolux, Skype, Minecraft и Spotify и др.

«Творческое» направление предполагает создание образа Швеции как страны со свободой выражения взглядов и мнений, активной культурной жизнью и независимыми СМИ при помощи создания нарративного дискурса различными каналами медиа, литературными произведениями, кино, компьютерными играми и предметами моды.

Сфера «Устойчивое развитие» охватывает три измерения: социальное, экономическое и экологическое; предполагает активное участие Швеции в решении глобальных проблем экологической повестки, социального благополучия и процветания, помощи развивающимся государствам.

Позиционирование Швеции на международной арене во многом строится на образе «моральной сверхдержавы»

---

[8] С 2023 г. методология рэнкинга включает новую рубрику «вопросы, представляющие всеобщий интерес» по 2 направлениям: национальный характер и устойчивое развитие. The Anholt-Ipsos Nation Brands Index. Press Release – Supplemental Report. November 2023. — 2023. — URL: https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2023-10/NBI-2023-Press-Release-Supplemental-Deck-December-23.pdf

[9] Strategi 2.0 för arbetet med Sverigebilden i utlandet // Svenska institutet. — 2017. — URL: https://sharingsweden.se/app/uploads/2015/06/strategi-foer-arbetet-med-sverigebilden-i-utlandet-2.0.pdf

[10] Strategi 2.0 för arbetet med Sverigebilden i utlandet // Svenska institutet. — 2017. — URL: https://sharingsweden.se/app/uploads/2015/06/strategi-foer-arbetet-med-sverigebilden-i-utlandet-2.0.pdf

[11] Strategi 2.0 för arbetet med Sverigebilden i utlandet // Svenska institutet. — 2017. — URL: https://sharingsweden.se/app/uploads/2015/06/strategi-foer-arbetet-med-sverigebilden-i-utlandet-2.0.pdf

(*швед*. moralisk stormakt) [Белухин, Воротников, Дианина, 2022: 136]. В основе поведения «моральных сверхдержав», как отмечает шведская исследовательница А. Даль, лежит осознание тем или иным государством того, что его деятельность направлена на благо всего человечества [Dahl, 2006: 343]. Это даёт «моральной сверхдержаве» право «направлять» другие государства, «действовать за пределами своих границ»[12]. Именно поэтому краеугольными камнями внешнеполитического имиджа и национального бренда Швеции являются, во-первых, помощь в целях содействия развитию, а во-вторых, культурная и образовательная политика, первоочередная задача которых состоит в распространении ценностей и идей, уникальных знаний и опыта. Это во многом обуславливает набор институтов, занимающихся вопросами позиционирования Швеции в мире.

Среди учреждений, на практике реализующих программы в сфере публичной дипломатии и формирующих национальный бренд Швеции как демократической, технологической и экологической державы, следует особо отметить деятельность Шведского института, а также Шведского агентства по сотрудничеству в целях развития (швед. Sida).

В круг задач Шведского института входят непосредственно работа над созданием благоприятного имиджа Швеции в мире; продвижение шведского образования, исследований и технологий, а также шведского языка; содействие международному культурному сотрудничеству и научному и студенческому обмену; гуманитарная помощь, в т.ч. посредством обмена опытом и знаниями; распространение ценностей демократии и устойчивого развития[13].

Согласно данным сайта Шведского института, он ежегодно выделяет около 505 миллионов шведских крон из бюджетных средств для проведения мероприятий по следующим направлениям: международное сотрудничество, международная помощь, образование, академические исследования и бизнес. При этом около 300 миллионов шведских крон выделяются на гранты и стипендии[14].

Шведское агентство по сотрудничеству в целях развития является государственным учреждением, подконтрольным МИД Швеции. Основной задачей является предоставление помощи развивающимся странам, а в качестве приоритетов выделяются следующие: борьба с бедностью в развивающихся странах; защита прав человека и содействие демократическому развитию; поддержка мирного развития и предотвращение конфликтов; гендерное равенство; защита окружающей среды[15].

Выделяется два вида помощи развивающимся странам, которые предоставляются Швецией в рамках работы Агентства: 1) долгосрочные программы и проекты, направленные на помощь развитию отдельных стран и регионов; 2) срочная гуманитарная помощь в случае кризисных ситуаций. 40% первого вида помощи осуществляется в рамках многосторонней дипломатии через международные организации, в первую очередь находящиеся под эгидой ООН (ЮНИСЕФ, ФАО, ЮНФПА, ВОЗ и др.), однако большая часть помощь оказывается Швецией напрямую. На данный момент в рамках двусторонней дипломатии страна оказывает помощь 36 странам в Африке, Азии, Латинской Америке и Европе[16].

[12] Edqvist K, Stenberg J. Att förändra med moral Konsten att utnyttja utrikespolitik som medel för den inhemska opinionen. — URL https://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOId=1325934&fileOId=1325935

[13] Förordning (2015:152) med instruction för Svenska Institutet. — URL: https://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/forordning-2015152-med-instruktion-for-svenska_sfs-2015-152

[14] Vårt uppdrag // Официальный сайт Шведского института. — URL: https://si.se/om-si/uppdrag-finansiering/#:~:text=särskilda%20förutsättningar%20specificeras.-,Finansiering,utbildnings%2D%20och%20universitetsforskning%20samt%20näringsliv

[15] Prioriteringar i biståndet // Официальный сайт Sida. — URL: https://www.sida.se/sa-fungerar-bistandet/prioriteringar-i-bistandet

[16] Två sorters bistånd // Sida. — URL: https://www.sida.se/sa-fungerar-bistandet/tva-sorters-bistand

Статистические данные показывают, что именно Швеция из всех стран Северной Европы выделяет наибольшее количество средств на цели развития. Так, по состоянию на 2022 г., шведская помощь развитию составила 0,891% ВНП (6 053,4 млн. долл. США), норвежская — 0,863% ВНП (4 784,0 млн. долл. США), а датская — 0,698% ВНП (2 966,8 млн. долл. США). При этом средний показатель по странам Комитета помощи развитию ОЭСР составил 0,360% ВНП. Для сравнения: США, являющиеся традиционной великой державой, выделили на помощь развитию в 2022 г. лишь 0,217% ВНП[17].

Изменения в сфере образовательных и культурных мероприятий Швеции в странах Восточной Европы и Балтийского региона

Снижение позиций Швеции в Nation Brand Index в 2023 г. во многом обусловлено ухудшением её восприятия в странах арабского мира, прежде всего в Саудовской Аравии; а также в Турции[18]. Это указывает на значение публичной дипломатии и двустороннего сотрудничества для построения сильного национального бренда в многополярном мире[19]. Важнейшим инструментом такого взаимодействия являются академический обмен и культурная дипломатия, которые помогают жителям стран понять друг друга, привыкнуть к национальным особенностям и подготовить почву для взаимодействия в других областях.

Проведение разнообразного спектра образовательных и культурных программ, реализуемых в том числе под эгидой Шведского института, обосновано принципом региональности, позволяющем конструктивно воздействовать на соседние страны, максимально учитывая интересы и потребности Швеции [Рагозин, 2023: 71].

Одной из приоритетных целей Шведского института является содействие процветанию и стабильности в соседних (и не только) странах. Сотрудничество по этому направлению охватывает Армению, Азербайджан, страны Балтии, Белоруссию, Грузию, Молдавию, Польшу, Россию (до 2022 г.), Украину и реализуется в рамках стратегий Правительства Швеции: Стратегии деятельности Шведского института по сотрудничеству в регионе Балтийского моря на 2016–2020 гг.[20] (продлена до дальнейшего распоряжения), Стратегии по оказанию Швецией поддержки демократии, правам человека и окружающей среде в России на 2020–2024 гг.[21], а также Стратегии по сотрудничеству Швеции в области реформ со странами Восточной Европы на 2021–2027 гг.[22] В стратегиях обращается внимание на взаимодополняемость мероприятий Шведского института и Шведского агентства по сотрудничеству в целях развития[23, 24, 25].

---

[17] Net ODA // OECD Data. — URL: https://data.oecd.org/oda/net-oda.htm

[18] Omvärldens bild av Sverige. Sveriges position i Nation Brands Index 2023 // Svenska institutet. — 2023. — URL: https://si.se/app/uploads/2023/11/nbi-2023.pdf

[19] Sweden and the 2023 Nation Brands Index: Time for a rethink? // Svenska institutet. — URL: https://si.se/en/sweden-and-the-2023-nation-brands-index-time-for-a-rethink/

[20] Strategi för Svenska institutets verksamhet gällande samarbetet inom Östersjöregionen för perioden 2016–2020 // Regeringskansliet. — 2016. — URL: https://www.regeringen.se/contentassets/725fa55efcad4bbabc92989f7eee4179/strategi-for-svenska-institutets-verksamhet-gallande-samarbetet-inom-ostersjoregionen-for-perioden-2016-2020.pdf

[21] Strategi för Sveriges stöd till mänskliga rättigheter och miljö i Ryssland 2020–2024 // Regeringskansliet. — 2020. — URL: https://www.regeringen.se/contentassets/89ff32f3a5f8469d8be87ee1a946f361/strategi-for-sveriges-stod-till-demokrati-manskliga-rattigheter-och-miljo-i-ryssland-2020-2024.pdf

[22] Strategi för Sveriges reformsamarbete med Östeuropa 2021–2027 // Regeringskansliet. — 2021. — URL: https://www.regeringen.se/contentassets/bd9ca35b1bb548a999bc67aab348acb5/strategi-for-sveriges-reformsamarbete-med-osteuropa-20212027.pdf

[23] Strategi för Svenska institutets verksamhet gällande samarbetet inom Österjösregionen för perioden 2016–2020 // Regeringskansliet. — 2016. — URL: https://www.regeringen.se/contentassets/725fa55efcad4bbabc92989f7eee4179/strategi-for-svenska-institutets-verksamhet-gallande-samarbetet-inom-ostersjoregionen-for-perioden-2016-2020.pdf

[24] Strategi för Sveriges reformsamarbete med Östeuropa 2021–2027 // Regeringskansliet. — 2021. — URL: https://www.regeringen.se/contentassets/bd9ca35b1bb548a999bc67aab348acb5/strategi-for-sveriges-reformsamarbete-med-osteuropa-20212027.pdf

[25] Strategi för Sveriges stöd till mänskliga rättigheter och miljö i Ryssland 2020–2024 // Regeringskansliet. — 2020. — URL: https://www.regeringen.se/contentassets/89ff32f3a5f8469d8be87ee1a946f361/strategi-for-sveriges-stod-till-demokrati-manskliga-rattigheter-och-miljo-i-ryssland-2020-2024.pdf

Ещё до вступления стран Прибалтики в ЕС в 2004 г. Швеция была глубоко вовлечена в различные форматы сотрудничества в Балтийском регионе, направленные на проведение масштабных преобразований в сфере демократизации и перехода к рыночной экономике Литвы, Латвии и Эстонии. Помимо оказания финансовой поддержки реформирования ряда институтов, Шведский институт также проводил мероприятия в сфере культурного и образовательного обмена, нацеленные на повышение компетентности прибалтийских специалистов, наращивание взаимодействия между научными кругами указанных стран и Швеции, популяризацию шведского языка[26].

На данный момент Шведский институт реализует три программы в странах Восточной Европы и Балтийского региона, в рамках которых оказывает в т.ч. финансовую поддержку различным инициативам в области культурного и академического обмена, содействия свободным СМИ и демократии: SI Baltic Sea Neighbourhood Programme, Akademiskt Samarbete и Creative Partnership.

В рамках последней программы заслуживает внимание такой проект, как «CinéDOC School», предполагающий образовательные мероприятия для учителей не менее 60 грузинских школ. Цель инициативы состоит в том, чтобы приобщить педагогов к использованию документального кино в рамках учебных занятий для развития критического мышления у детей, воспитания в них уважение к правам человека и демократическим ценностям[27].

Проект «Culture makes democracy» включает образовательную программу для белорусских активистов, политиков и арт-менеджеров, в рамках которой планируется поездка в Гётеборг (Швеция) с целью обсуждения взаимосвязи демократических ценностей и творчества, тенденций современного искусства и систем поддержки культуры. Результатом проекта должна стать разработка арт-проектов для белорусской аудитории, а также создание профессионального сообщества деятелей в сфере культуры и искусства Белоруссии[28].

В 2022–2023 гг. были запущены проекты по поддержке независимых СМИ в Армении, Грузии, Молдавии и Украине («Strong partnerships boost resilience»), по борьбе с гендерным неравенством в академической среде в Армении, Грузии и Польше («EquaStream»), по поддержке участия детей и молодёжи в деятельности различных медиа в Грузии и Молдавии («Echolocation 2.0») и т.д.

Значительная часть программ Шведского института на восточноевропейском направлении посвящена расширению сотрудничества в Балтийском регионе с целью защиты окружающей среды и биологического разнообразия, борьбы с изменениями климата и содействия устойчивому развитию балтийских стран. Как правило, подобные проекты реализуются в кооперации с другими странами СБГМ, включая Германию, Финляндию, Данию и Норвегию. Среди них можно выделить проект BaSeH2, в котором помимо Швеции участвуют Дания, Эстония, Литва, Латвия, Польша и Украина. Он нацелен на содействие декарбонизации экономического сектора и созданию безопасной низкоуглеродной энергетической системы. В рамках проекта планируется проведение образовательных семинаров, направленных на повышение компетенций специалистов данной сферы и на создание профессионального сообщества, которое смогло бы оказывать влияние на процесс формирования политики в области энергетики[29].

[26] Eduards K. Sveriges stöd till de baltiska ländernas omvandling 1990–2003 // Sida. — 2004. — URL: https://cdn.sida.se/publications/files/sida3740sv-sveriges-stod-till-de-baltiska-landernas-omvandling-1990-2003.pdf

[27] CinéDOC School: civic education in schools through documentary film screenings // Svenska institutet. — URL: https://si.se/en/projects-granted-funding/cinedoc-school-civic-education-in-schools-through-documentary-film-screenings/

[28] Culture makes democracy // Svenska institutet. — URL: https://si.se/en/projects-granted-funding/culture-makes-democracy/

[29] BaSeH2 // Svenska institutet. — URL: https://si.se/en/projects-granted-funding/baseh2/

Рассмотрение даже весьма ограниченного перечня проектов, финансируемых Шведским институтом, показывает программы как преемниц исторических и культурных связей и влияния Швеции в данном регионе и наталкивает на мысль о неэквивалентности культурного обмена Швеции со странами Восточной Европы и Балтийского региона. Культурный обмен воспринимается Швецией не как диалог равноправных культур, признающих самобытность друг друга и способных к взаимообогащению, а скорее как акт односторонней коммуникации, результатом которой должно стать культурное единообразие, базой которого являются шведские (или западные) эталоны и стандарты. Представляется, что такая парадигма совершенно исключает признание за странами региона и их партнёрами права самостоятельно делать выбор относительно их культурно-цивилизационного развития.

Определённый отпечаток на характер и направленность мероприятий в рамках публичной дипломатии Швеции наложила текущая политическая конъюнктура, связанная с проведением Россией специальной военной операции на Украине и последовавшего введения антироссийских санкций и ограничений со стороны большинства западных стран. Шведский институт временно приостановил сотрудничество с проправительственными организациями в России и Белоруссии и «перенаправил» свою деятельность на оказание поддержки Украине[30].

В рамках программы Creative Partnership были запущены образовательная программа по подготовке украинских военных в области демократии и защиты прав человека («Digital Technology for Advancing Awareness and Knowledge of Human Rights in Ukrainian Military»), а также совместный проект фондов Швеции, Косово, Албании и Боснии и Герцеговины по восстановлению культурного наследия Украины («Restoring Ukraine's Cultural Heritage in Partnership»). В общей сложности на них были выделены почти 4 млн. швед. крон (0,391 млн. долл. США).

Весной 2022 г. Шведским институтом была запущена программа кризисной поддержки для Украины, направленная на оказание помощи украинским организациям в сфере культуры, СМИ и гражданского общества. В результате финансирование получили 11 украинских проектов в области литературы, кино, фотографии, градостроительства и архитектуры[31]. Более того, в 2022 г. из 74 одобренных стипендий в рамках программы SI Scholarships for Global Professionals 16 были предназначены для украинцев (21,6%), что на 6 больше, чем годом ранее.

Как уже упоминалось выше, неотъемлемой частью построения национального бренда Швеции является популяризация шведского языка. На эти цели в 2022 г. Шведским институтом было выделено 12 829 000 шв. крон (9% от всех расходов). Однако сложившаяся ситуация существенно повлияла на поддержку преподавания шведского языка в регионе: было приостановлено сотрудничество с 18 российскими университетами. В общей сложности было выделено 9 грантов учебным заведениям в Киеве, Львове, Гданьске, Познани, Варшаве, Кракове, Тарту, Риге и Вильнюсе[32].

Восприятие национального бренда Швеции по данным NBI

Согласно данным рейтинга Nation Brand Index за 2023 г. восприятие Швеции в России не ухудшилось, несмотря на негативные тенденции в развитии российско-шведских связей, в т.ч. в области культурного и академического обмена. Напротив,

[30] Svenska institutets stöd till Ukraina 2022–2023 // Svenska institutet. — URL: https://si.se/svenska-institutets-stod-till-ukraina-2022-2023

[31] Svenska institutets stöd till Ukraina 2022–2023 // Svenska institutet. — URL: https://si.se/svenska-institutets-stod-till-ukraina-2022-2023.

[32] Svenska institutets årsredovisning 2022 // Svenska institutet. — 2022. — URL: https://si.se/app/uploads/2023/02/svenska-institutets-arsredovisning-2022_20230222-ua.pdf

в России Швеция поднялась на одну позицию выше по сравнению с прошлым годом и занимает 9-е место. При этом значительно выросли показатели Швеции по таким направлениям, как «Государственное управление» (26-е место в 2022 г. и 10-е — в 2023 г.) и «Вклад в поддержание мира и безопасности» (46-е и 21-е место соответственно)[33]. Объяснением тому может послужить общее позитивное восприятие российским населением Швеции, её роли в международной повестке. В этой связи, справедливым кажется отметить, что репутационный капитал страны «накапливается» довольно долго и имеет слабую динамику изменений. Пожалуй, только исключительные события способны значительно ухудшить имидж одной страны в другой (как это, например, случилось с восприятием Швеции в странах арабского мира в 2023 г. в связи с сожжениями Корана). Кроме того, процесс вступления королевства в НАТО затянулся, что пока не даёт окончательно разрушить образ шведского «нейтралитета». Иным объяснением может являться недостаточный интерес к политическим новостям из Швеции из-за наличия других информационных поводов в медийной повестке.

Что касается остальных стран региона, то в них Швеция также традиционно воспринимается в позитивном ключе. Как в странах Восточной Европы, так и в Прибалтике, страна ассоциируется с такими атрибутами, как «высокий уровень жизни», «современность», «стабильность», «красота», «открытость»[34]. Примечательно, что в Восточной Европе именно украинское население наиболее положительно настроено по отношению к Швеции: в 2022 г. 86% украинских респондентов ответили, что хотели бы жить и работать в Швеции, а 93% отметили высокий уровень жизни в стране[35]. С другой стороны, отмечается низкий уровень знаний о Швеции в остальных странах региона, в т.ч. в Польше, Армении, Грузии и Белоруссии, что связывается с географическим расстоянием, низким освещением шведской повестки в новостях и сокращением культурных контактов (в случае Белоруссии)[36].

В странах Балтии, напротив, наблюдается относительно высокий уровень знаний о Швеции. Это связано с тем, что прибалтийцы, в первую очередь эстонцы и латвийцы, имеют собственный опыт взаимодействия со страной, связанный с путешествиями, образованием и работой или личными контактами. Все прибалтийские страны, особенно Литва, в целом настроены положительно по отношению к Швеции. При этом русскоязычное население Эстонии и Латвии имеют более позитивное представление о стране, чем жители двух стран, говорящие на эстонском и латышском. Стоит также отметить, что страны положительно оценивают перспективы расширения сотрудничества со Швецией: за него высказались практически 80% респондентов в Латвии и чуть более 70% в Эстонии и Литве[37]. При этом среди молодёжи показатель значительно выше для всех стран — он достигает 90%. Наиболее приоритетными областями при этом называются здравоохранение, социальное процветание, защита прав человека и окружающая среда[38].

---

[33] Omvärldens bild av Sverige. Sveriges position i Nation Brands Index 2023 // Svenska institutet. — 2023. — URL: https://si.se/app/uploads/2023/11/nbi-2023.pdf

[34] Omvärldens bild av Sverige. Sveriges position i Nation Brands Index 2023 // Svenska institutet. — 2023. — URL: https://si.se/app/uploads/2023/11/nbi-2023.pdf

[35] Bilden av Sverige i Central- och Österuropa // Svenska institutet. — 2022. — URL: https://si.se/app/uploads/2021/04/bilden-av-sverige-i-central-och-osteuropa-1.pdf

[36] Bilden av Sverige i Central- och Österuropa // Svenska institutet. — 2022. — URL: https://si.se/app/uploads/2021/04/bilden-av-sverige-i-central-och-osteuropa-1.pdf

[37] Bilden av Sverige i Baltikum // Svenska institutet. — 2022. — URL: https://si.se/app/uploads/2022/10/bilden-av-sverige-i-baltikum.pdf

[38] Bilden av Sverige i Baltikum // Svenska institutet. — 2022. — URL: https://si.se/app/uploads/2022/10/bilden-av-sverige-i-baltikum.pdf

Заключение

Швеция как территориально сравнительно небольшое государство не имеет в своём арсенале огромных человеческих, экономических, технических и военных ресурсов, а потому вынуждена в своей политике полагаться преимущественно на «мягкую силу». Являясь экспортоориентированной экономикой, Швеция уделяет особое внимание вопросам внешнеполитического позиционирования и национального брендинга, при этом культурная и образовательная деятельность Шведского института является мощным средством «мягкой силы» и отвечает задачам построения нарратива о стране, распространению посредством проектов и программ уникальных характеристик, ценностей и культуры, созданию оригинального образа, способного выделить её на фоне остальных держав. С точки зрения эффективности стратегия национального брендинга Швеции может быть оценена как успешная, о чём свидетельствуют её позиции в международных рейтингах, а также имиджевые исследования, проводимые в отдельных странах. Немаловажную роль в этом играют именно мероприятия в сфере публичной дипломатии, направленные на развитие культурного и академического обмена: двусторонние контакты имеют решающее значение для поддержания интереса к стране, создания позитивных ассоциаций, одновременно с этим позволяя Швеции сохранять позитивное мнение о себе в мире, даже несмотря на конъюнктурные колебания, происходящие в связи с событиями на международной арене. В приоритете ранее были программы с явными отсылками к западной социальной теории и аспектам, посвящённым поддержанию демократических ценностей, прав человека, защиты окружающей среды и социального благополучия. Вектор деятельности Шведского института изменён в 2022 г., помощь выделена Украине, приостановлено сотрудничество с проправительственными организациями в России и Белоруссии. Тем не менее, по-прежнему формируется образ Швеции как страны, стремящейся оказать содействие в вопросах поддержки социальной, экономической и культурно-образовательной политики. При этом, опираясь на данные рейтинга Nation Brand Index за 2023 г., можно сделать вывод о том, что в России не произошло снижение уровня восприятия образа Швеции, несмотря на приостановку или «заморозку» некоторых каналов российско-шведских связей, в т.ч. в области культурного и академического обмена. Шведский институт продолжает активно развивать сотрудничество в регионе стран Восточной Европы и Прибалтики посредством поддержки культурных и образовательных проектов, работы с лидерами общественного мнения, цифровой дипломатии, стипендиальных программ, а также поддержки преподавания шведского языка в учебных заведениях стран региона.

Список литературы:

Андреева Т.Л., Керн К.Е. Лингвистический аспект как фактор внешней политики КНР в XXI в. // Вестник Томского государственного университета. — 2017. — № 417. — С. 25–29. https://doi.org/10.17223/15617793/417/4

Антонова Н.Л., Сущенко А.Д., Попова Н.Г. «Мягкая сила» высшего образования как фактор мирового лидерства // Образование и наука. — 2020. — Т. 22, № 1. — С. 31–58. https://doi.org/10.17853/1994-5639-2020-1-31-58

Антюхова Е.А. Образование как «мягкая сила» в современных зарубежных и российских политологических исследованиях // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. — 2018. — Т. 23, № 4. — С. 197–209. https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2018.4.17

Арктика в системе международного сотрудничества и соперничества / П. С. Журавлев, О. В. Зарецкая, А. О. Подоплекин [и др.]. — Архангельск: Солти, 2015. — 168 с.

Белухин Н.Е., Воротников В.В., Дианина С.Ю. Концепция "тотальной обороны" как отражение стратегической культуры Швеции // Вестник МГИМО-Университета. — 2022. — Т. 15, № 6. — С. 135–165. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2022-6-87-135-165

Бутакова А.А., Портнягина М.Д. Феномен «Северная идентичность» и его влияние на современные международные отношения // Санкт-Петербург и страны Северной Европы. — 2020. — № 22. — С. 318–327.

Говорова Н.В., Журавель В.П., Самыловская Е.А. Российская Арктика: проблемы международного сотрудничества // Современная Европа. — 2018. — № 1. — С. 156–159.

Журавель В.П. Председательство России в Арктическом Совете // Современная Европа. — 2021 — № 5. — С. 90–99. http://dx.doi.org/10.15211/soveurope520219099

Ковалева Д.М. Мягкая сила образования как средство установления культурных связей и достижения политических целей // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем. Екатеринбург: АНО ВПО Гуманитарный университет, 2014. — С. 33–36.

Королева А.А. Наследие и идентичность территории: бриколаж испанских культурных ландшафтов. — Москва: МГИМО-Университет, 2024. — 248 с.

Кузнецов С.В., Межевич Н.М., Болотов Д.А. Приграничное сотрудничество на Северо-западе России: теория, российская практика в новых геополитических условиях // Перспективы социально-экономического развития приграничных регионов. — Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2016. — С. 54–57.

Леонова О.Г. Мягкая сила — ресурс внешней политики государства // Обозреватель. — 2013. — № 4. — С. 27–40.

Маркетинг мест. Привлечение инвестиций, предприятий, жителей и туристов в города, коммуны, регионы и страны Европы / Ф. Котлер, К. Асплунд, И. Рейн, Д. Хайдер. — Санкт-Петербург: Стокгольмская школа экономики, 2005. — 376 с.

Паршин П.Б. Мягкая сила в лабиринте дискуссий. — Москва: МГИМО-Университет, 2020. — 285 с.

Рагозин Г.С. Стипендиальная политика шведского института как инструмент "мягкой силы" // Балтийский регион. — 2023. — Т. 15. № 3. — С. 66–82. https://doi.org/10.5922/2079-8555-2023-3-4

Рыжкова И.В., Сергеев А.М. Интернационализация опорного университета: Арктический вектор // Высшее образование в России. — Т. 28, № 3. — С. 127–136. https://doi.org/10.31992/0869-3617-2019-28-3-127-136

Силантьева М.В. Идентичность как коммуникативный проект: "новые мифологии" в пространстве современной культуры // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. — 2019. — Т. 8, № 1. — С. 19–25. https://doi.org/10.12737/article_5c5a88d8040dd6.09767248

Смирнов А.И., Кохтюлина И.Н. Глобальная безопасность и “мягкая сила 2.0”: вызовы и возможности для России. — Москва: ВНИИ геосистем, 2012. — 276 с.

Торкунов А.В. Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО-Университета. — 2012. — № 4. — С. 85–93. https://doi.org/10.24833/2071-8160-2012-4-25-85-93

Цыганков А. Всесильно, ибо верно? // Россия в глобальной политике. — 2013. — Т. 11, № 6. — С. 26–36.

Åkerlund A. Regeringsstyrning av svensk offentlig diplomati: om Svenska institutets myndighetsinstruktioner och regleringsbrev 1998–2018. — Stockholm: Elanders, 2020. — 90 p.

Åkerlund A. The Slow Reunification of Development Assistance and Public Diplomacy: Exchange and Collaboration Activities Through the Swedish Institute 1973–2012 // Communicating National Image through Development and Diplomacy. — Cham: Palgrave Macmillan, 2018. — P. 143–167.

Anholt S. Beyond the Nation Brand: The Role of Image and Identity in International Relations // Exchange: The Journal of Public Diplomacy. — 2011. — Vol. 2, No 1. — P. 6–12.

Anholt S. Competitive Identity: A new model for the brand management of nations, cities and regions // Policy and Practice: A Development Education Review. — 2007. — Vol. 4. — P. 3–13.

Anholt S. Nation-brands of the twenty-first century // Journal of Brand Management. — 1998. — Vol. 5, No 6. — P. 395–406. https://doi.org/10.1057/bm.1998.30

Biletska O. Culture as a Nation Branding Tool within the International Interaction System // Culture and Arts in the Modern World. — 2021. — No 22. — P. 22–33. https://doi.org/10.31866/2410-1915.22.2021.235887

Boldyreva S., Boldyrev R., Beloshitskaya N. Federal University's Role in the Implementation of the Russian Federation "Soft Power" Conception in Central Asia (The Case of Northern (Arctic) Federal University Named After M.V. Lomonosov) // Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta Serija 4 Istorija Regionovedenie Mezhdunarodnye otnoshenija. — 2020. — No 2. — P. 223–232.

Dahl A.-S. Sweden: Once a Moral Superpower, Always a Moral Superpower? // International Journal. — 2006. — Vol. 61, No 4. — P. 895–908. https://doi.org/10.2307/40204222

Dinnie K. Nation Branding: Concepts, Issues, Practice. — London: Routledge, 2022. — 302 p. https://doi.org/10.4324/9781003100249

Fan Y. Branding the nation: Towards a better understanding // Place Branding and Public Diplomacy. — 2010. — Vol. 6, No 2. — P. 97–103.

Glover N. National Relations: Public Diplomacy, National Identity and the Swedish Institute 1945-1970. — Lund: Nordic Academic Press, 2011. — 290 p.

Ham P. van. The Rise of the Brand State: The Postmodern Politics of Image and Reputation // Foreign Affairs. — 2001. — Vol. 80, No 5. — P. 2–6.

International Arctic Science Committee: Arctic Research Priorities / A.O. Podoplekin, V.I. Pavlenko, D. Hik [et al.] // The Arctic Herald. — 2014. — No 4. — P. 18–28.

Kotler P., Gertner D. Country as brand, product, and beyond: A place marketing and brand management perspective // Journal of Brand Management. — 2002. — Vol. 9, No 4. — P. 249–261. https://doi.org/261.10.1057/palgrave.bm.2540076

Larsen H. The Arctic Exception: The Role of the EU in the Kingdom of Denmark's Arctic Policy // European Foreign Affairs Review. — 2021. — Vol. 26, No 2. — P. 289–308.

Lundén T. Turning towards the inland sea? Swedish 'soft diplomacy' towards the Baltic Soviet republics before independence // Scandinavian Journal of History. — 2022. — Vol. 47, No 3. — P. 347–368.

Marklund C. The Social Laboratory, the Middle Way and the Swedish Model: three frames for the image of Sweden // Scandinavian Journal of History. — 2009. — Vol.34, No. 3. — P. 264–285. https://doi.org/10.1080/03468750903134715

Marklund C. The Utopian Trap. Between Contested Swedish Models and Benign Nordic Branding // The Making and Circulation of Nordic Models, Ideas and Images. — London: Routledge, 2021. — P.62–82. https://doi.org/10.4324/9781003156925

Marklund C. The Nordic Model in the Global Market of Ideas: The Welfare State as Scandinavia's Best Brand // Geopolitics. — 2017. — Vol.22, No. 3. — P. 623–639. https://doi.org/10.1080/14650045.2016.1251906

Nye J.S. Soft Power // Foreign Policy. — 1990. — No 80. — P. 153–171.

Olins W. Making a National Brand // The New Public Diplomacy. Studies in Diplomacy and International Relations. — London: Palgrave Macmillan, 2005. — P. 169–179. https://doi.org/10.1057/9780230554931_9

Rugh W. American soft power and public diplomacy in the Arab world // Palgrave Communications. — 2017. — Vol. 3, No 1. — P. 16104. https://doi.org/10.1057/palcomms.2016.104

References:

Åkerlund, A. (2018) 'The Slow Reunification of Development Assistance and Public Diplomacy: Exchange and Collaboration Activities Through the Swedish Institute 1973–2012', in *Communicating National Image through Development and Diplomacy.* Cham: Palgrave Macmillan, pp. 143–167. https://doi.org/10.1007/978-3-319-76759-8_7

Åkerlund, A. (2020) *Regeringsstyrning av svensk offentlig diplomati: om Svenska institutets myndighetsinstruktioner och regleringsbrev 1998–2018.* Stockholm: Elanders.

Andreeva, T. L. and Kern, K. E. (2017) 'Linguistic aspect as a factor of the foreign policy of the People's Republic of China in the 21st century', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta,* (417), pp. 25–29. (In Russian). https://doi.org/10.17223/15617793/417/4

Anholt, S. (1998) 'Nation-brands of the twenty-first century', *Journal of Brand Management,* 5(6), pp. 395–406. https://doi.org/10.1057/bm.1998.30

Anholt, S. (2007) 'Competitive Identity: A new model for the brand management of nations, cities and regions', *Policy and Practice: A Development Education Review,* 4, pp. 3-13.

Anholt, S. (2011) 'Beyond the Nation Brand:The Role of Image and Identity in International Relations', *Exchange: The Journal of Public Diplomacy,* 2(1), pp. 6–12.

Antonova, N. L., Sushchenko, A. D. and Popova, N. G. (2020) 'Soft Power of Higher Education as a Global Leadership Factor', *The Education and science journal,* 22(1), pp. 31–58. (In Russian). https://doi.org/10.17853/1994-5639-2020-1-31-58

Belukhin, N. E., Vorotnikov, V. V. and Dianina, S. Y. (2022) 'The Total Defense Concept as the Embodiment of Sweden's Strategic Culture', *MGIMO Review of International Relations,* 15(6), pp. 135–165. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2071-8160-2022-6-87-135-165

Biletska, O. (2021) 'Culture as a Nation Branding Tool within the International Interaction System', *Culture and Arts in the Modern World,* (22), pp. 22–33. https://doi.org/10.31866/2410-1915.22.2021.235887

Boldyreva, S., Boldyrev, R. and Beloshitskaya, N. (2020) 'Federal University's Role in the Implementation of the Russian Federation "Soft Power" Conception in Central Asia (The Case of Northern (Arctic) Federal University Named After M.V. Lomonosov)', *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija 4. Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnoshenija,* (2), pp. 223–232. https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2020.2.16

Butakova, A. A. and Portnyagina, M. D. (2020) 'The phenomenon of "northern identity" and its impact on modern international relations', *Saint-Petersburg and Northern European countries,* (22), pp. 318–327. (In Russian).

Dahl, A.-S. (2006) 'Sweden: Once a Moral Superpower, Always a Moral Superpower?', *International Journal,* 61(4), pp. 895–908. https://doi.org/10.2307/40204222

Dinnie, K. (2022) *Nation Branding: Concepts, Issues, Practice.* London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003100249

Fan, Y. (2010) 'Branding the nation: Towards a better understanding', *Place Branding and Public Diplomacy,* 6(2), pp. 97–103. https://doi.org/10.1057/pb.2010.16

Glover, N. (2012) National Relations : Public Diplomacy, *National Identity and the Swedish Institute 1945-1970.* Lund: Nordic Academic Press.

Govorova, N. V., Zhuravel, V. P. and Samylovskaya, E. A. (2018) 'Rossiyskaya Arktika: problemy mezhdunarodnogo sotrudnichestva [Russian Arctic: international cooperation issues]', *Contemporary Europe,* (1), pp. 156–159.

Ham, P. van (2001) 'The Rise of the Brand State: The Postmodern Politics of Image and Reputation', *Foreign Affairs,* 80(5), pp. 2–6. https://doi.org/10.2307/20050245

Koroleva, A. A. (2024) *Nasledіye i identichnost' territorii: brikolazh ispanskikh kul'turnykh landshaftov* [Heritage and territorial identity: a bricolage of Spanish cultural landscapes]. Moscow: MGIMO-Universitet Publ. (In Russian).

Kotler, P. et al. (1999) *Marketing Places Europe: How to Attract Investments, Industries, Residents and Visitors to Cities, Communities, Regions, and Nations in Europe.* Harlow: Financial Times Prentice Hall. (Russ. ed.: (2005) *Marketing mest. Privlecheniye investitsiy, predpriyatiy, zhiteley i turistov v goroda, kommuny, regiony i strany Yevropy.* Saint Petersburg: Stokgol'mskaya shkola ekonomiki v Sankt-Peterburge Publ.).

Kotler, P. and Gertner, D. (2002) 'Country as brand, product, and beyond: A place marketing and brand management perspective', *Journal of Brand Management,* 9(4), pp. 249–261. https://doi.org/10.1057/palgrave.bm.2540076

Kovaleva, D. M. (2014) 'Myagkaya sila obrazovaniya kak sredstvo ustanovleniya kulturnykh svyazey i dostizheniya politicheskikh tseley [Soft Power of Education as a Means of Establishing Cultural Ties and Achieving Political Goals]', in *Rossiya i Vostok: kulturnye svyazi v proshlom i nastoyashchem [Russia and the East: cultural connections in the past and present]*. Ekaterinburg: ANO VPO Gumanitarnyy universitet Publ, pp. 33–36. (In Russian).

Kuznetsov, S. V., Mezhevich, N. M. and Bolotov, D. A. (2016) 'Prigranichnoe sotrudnichestvo na Severo-zapade Rossii: teoriya, rossijskaya praktika v novyh geopoliticheskih usloviyah [Cross-border cooperation in the north-west of Russia: theory, Russian practical implementation in new geopolitical conditions]', in *Perspektivy socialno-ekonomicheskogo razvitiya prigranichnykh regionov* [Border regions socio-economic development perspectives]. Petrozavodsk: Karel'skiy nauchnyy tsentr RAN Publ., pp. 54–57.

Larsen, H. (2021) 'The Arctic Exception: The Role of the EU in the Kingdom of Denmark's Arctic Policy', *European Foreign Affairs Review,* 26(2), pp. 289–308. https://doi.org/10.54648/EERR2021020

Leonova, O. G. (2013) 'Soft power is a resource of the state's foreign policy', *Observer*, (4), pp. 27–40. (In Russian).

Lundén, T. (2022) 'Turning towards the inland sea? Swedish 'soft diplomacy' towards the Baltic Soviet republics before independence', *Scandinavian Journal of History,* 47(3), pp. 347–368. https://doi.org/10.1080/03468755.2021.1896576

Marklund, C. (2009) 'The Social Laboratory, the Middle Way and the Swedish Model: three frames for the image of Sweden', *Scandinavian Journal of History,* 34(3), pp. 264–285. https://doi.org/10.1080/03468750903134715

Marklund, C. (2017) 'The Nordic Model on the Global Market of Ideas: The Welfare State as Scandinavia's Best Brand', *Geopolitics*, 22(3), pp. 623–639. https://doi.org/10.1080/14650045.2016.1251906

Marklund, C. (2021) 'The Utopian Trap. Between Contested Swedish Models and Benign Nordic Branding', in *The Making and Circulation of Nordic Models, Ideas and Images.* London: Routledge, pp. 62–82. https://doi.org/10.4324/9781003156925

Nye, J. S. (1990) 'Soft Power', *Foreign Policy,* (80), pp. 153–171. https://doi.org/10.2307/1148580

Olins, W. (2005) 'Making a National Brand', in *The New Public Diplomacy.* London: Palgrave Macmillan UK, pp. 169–179. https://doi.org/10.1057/9780230554931_9

Parshin, P. B. (2020) *Myagkaya sila v labirinte diskussiy* [Soft power in a maze of debate]. Moscow: MGIMO University. (In Russian).

Podoplekin, A. O. et al. (2014) 'International Arctic Science Committee: Arctic Research Priorities', *The Arctic Herald,* (4), pp. 18–28.

Ragozin, G. S. (2023) 'The Swedish institute's scholarship policy as a soft power instrument', *Baltic Region,* 15(3), pp. 66–82. (In Russian). https://doi.org/10.5922/2079-8555-2023-3-4

Rugh, W. (2017) 'American soft power and public diplomacy in the Arab world', *Palgrave Communications,* 3(1), p. 16104. https://doi.org/10.1057/palcomms.2016.104

Ryzhkova, I. V. and Sergeev, A. M. (2019) 'Internationalization of the Flagship University: Arctic Vector', *Higher Education in Russia,* 28(3), pp. 127–136. (In Russian). https://doi.org/10.31992/0869-3617-2019-28-3-127-136

Silanteva, M. (2019) 'Identity as a Communicative Project: "New Mythologies" in Modern Culture Space', *Scientific Research and Development. Modern Communication Studies,* 8(1), pp. 19–25. (In Russian). https://doi.org/10.12737/article_5c5a88d8040dd6.09767248

Smirnov, A. I. and Kokhtyulina, I. N. (2012) *Globalnaya bezopasnost i «myagkaya sila 2.0»: vyzovy i vozmozhnosti dlya Rossii* [Global Security and Soft Power 2.0: challenges and opportunities for Russia]. Moscow: VNII Geosistem Publ. (In Russian).

Torkunov, A. V. (2012) 'Education as a Soft Power Tool in Russian Foreign Policy', *MGIMO Review of International Relations,* (4), pp. 85–93. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2071-8160-2012-4-25-85-93

Tsygankov, A. (2013) 'Vsesilno, ibo verno? [Is it almighty since it is right?]', *Russia in Global Affairs,* 11(6), pp. 26–36. (In Russian).

Zhuravel, V. (2021) 'The Russian Federation's Chairmanship at the Arctic Council', *Contemporary Europe,* 105(5), pp. 90–99. (In Russian). https://doi.org/10.15211/soveurope520219099

Zhuravlev, P. S. et al. (2015) *Arktika v sisteme mezhdunarodnogo sotrudnichestva i sopernichestva* [Arctic in international cooperation and rivalry systems]. Arkhangelsk: Solti Publ. (In Russian).

Информация об авторах

Светлана Юрьевна Дианина — кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра языков стран Северной Европы и Балтии, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Юлия Игоревна Золотухина — преподаватель, кафедра языков стран Северной Европы и Балтии, МГИМО МИД России, аспирант МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Герман Сергеевич Рагозин — кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Северного (Арктического) федерального университета им. М.В. Ломоносова, 163002, Архангельск, ул. Набережная Северной Двины, д. 17 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Svetlana Y. Dianina — PhD in Philosophy, Senior Lecturer, Department of North European and Baltic Languages, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Yulia I. Zolotukhina — Lecturer, Department of North European and Baltic Languages, MGIMO-University, PhD student, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

German S. Ragozin — PhD in History, Associate Professor, Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov, 17, Severnaya Dvina street, Arkhangelsk, Russia, 163002 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 26.12.2023; одобрена после рецензирования 30.01.2024; принята к публикации 08.02.2024.

The article was submitted 26.12.2023; approved after reviewing 30.01.2024; accepted for publication 08.02.2024.

Исследовательская статья
УДК 008 792
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-112-128

МОТИВ СВОБОДЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ БРАЗИЛИИ В ПРИЗМЕ ТВОРЧЕСТВА ПОЭТОВ ЭПОХИ РОМАНТИЗМА

Полина Дмитриевна Кузнецова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
balashova_p_d@my.mgimo.ru http://orcid.org/0009-0006-6089-4677

Аннотация. Статья посвящена исследованию процесса становления национальной идентичности Бразилии через призму поэзии как одного из важнейших элементов самости и зрелости нации. Актуальность этой темы сопряжена не только с усиливающимся интересом российской гуманитарной науки к «другому Западу», но и сугубо прикладными задачами: для успешного взаимодействия с представителями той или иной культуры необходимо ориентироваться в смыслах, определяющих их самоидентификацию. Необходимо целостное понимание процесса становления национальной идентичности и социальных факторов, повлиявших на её трансформацию. Характерные особенности богатой культуры лузобразильского мира тем не менее предполагают высокую степень дифференцированности идентичности народа Португалии и её бывших колоний. Цель исследования — проанализировать, как мотив свободы проявляется в творчестве бразильских поэтов-романтиков, отражая постепенную концептуализацию национально-культурной идентичности Бразилии. Для достижения этой цели были поставлены следующие задачи: во-первых, систематизировать имеющиеся работы по национальной идентичности бразильцев; во-вторых, выделить мотив свободы в конкретных стихотворениях выдающихся поэтов изучаемой эпохи и проследить, как через этот мотив раскрывается идентичность «бразильца». Материалами исследования стал корпус произведений бразильских поэтов-романтиков, наряду с оригинальными сочинениями использовались их переводы на русский язык (в том числе переводы, выполненные автором этой статьи). Ведущим методом исследования стал культурно-исторический; исследование корпуса проводилось с помощью контент-анализа. Новизну исследования определил факт обращения к мотиву свободы, рассмотренному в качестве ключевого фактора бразильской идентичности. В результате показано, как именно данный мотив формировался в творчестве бразильских поэтов-романтиков XIX в., разветвляясь на множество концептуальных трактовок свободы. Исследование корпуса бразильских поэтических текстов даёт убедительное доказательство того, что мотив свободы

© Кузнецова П.Д., 2024

стал для бразильского общества одним из первых шагов к осознанию своей уникальной идентичности. Автор приходит к выводу, что начало этого процесса в XIX в. сопряжено с такими векторами осмысления свободы, как желание бразильцев вернуться на Родину из чужих земель, побег от действительности/жизни, свобода в выборе христианской религии и свобода от греха, желание проявлять силу, осознание высокой роли коренных народов и восхваление борьбы индейцев против угнетения и деспотизма, сопротивление рабству и колонизаторам. Однако постепенно онтология «свободы от» дополняется онтологией «свободы для»: бразильские поэты находят образные решения, раскрывающие идентичность своего народа как культурные поиски контрагента общения.

Ключевые слова: идентичность, Бразилия, поэзия, романтизм, мотив свободы

Для цитирования: Кузнецова П.Д. Мотив свободы как отражение национальной идентичности Бразилии в призме творчества поэтов эпохи романтизма // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 112–128. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-112-128

Research article

THE MOTIF OF FREEDOM AS A REFLECTION OF THE NATIONAL IDENTITY OF BRAZIL THROUGH THE PRISM OF ROMANTIC ERA POETRY

Polina D. Kuznetsova

MGIMO University, Moscow, Russia
balashova_p_d@my.mgimo.ru http://orcid.org/0009-0006-6089-4677

Abstract. The article is devoted to the study of the process of the formation of Brazilian national identity through the prism of poetry as one of the most important elements of the nation's identity and maturity. The relevance of this topic is connected not only with the growing interest of Russian humanitarian science in the *'Other West',* but also with application to the task of successful interaction with representatives of a particular culture requiring familiarity with the meanings that determine their self-identification. It is necessary to have a holistic understanding of the process of national identity formation and social factors behind its transformation. The characteristic features of the rich culture of the Luso-Brazilian world nevertheless suggest a high degree of differentiation in the identity of the people of Portugal and its former colonies. The aim of the study is to analyze how the motif of freedom manifests itself in the works of Brazilian Romantic poets, reflecting the gradual conceptualization of Brazilian national and cultural identity. To achieve this goal, the following objectives were set: first, to systematize the existing works on the national identity of Brazilians; second, to identify the motif of freedom in specific poems by prominent poets of the studied era and trace how this motif reveals identity of a *Brazilian*. The materials of the study are the corpus of works by Brazilian Romantic poets, comprising both the original works and their translations into Russian (including translations made by the author of this article). The leading research method was cultural-historical; the corpus study was conducted by means of content analysis. The novelty of the study was determined by the fact of addressing the motif of freedom, considered as a key factor of Brazilian identity. As a result, it is shown how this motif was formed in the work of Brazilian Romantic poets of the 19th century, branching out into many conceptualizations of freedom. The study of the corpus of Brazilian poetic texts provides convincing evidence that the motif of freedom was one of the first steps for Brazilian society to realize its unique identity. The author concludes that the beginning of this process in the 19th century is associated with such vectors of comprehension of freedom as the desire of Brazilians to return to their homeland from foreign lands, escape from reality/life, freedom

in the choice of Christian religion and freedom from sin, the desire to show strength, awareness of the important role of indigenous peoples and praise of the Indian struggle against oppression and despotism, resistance to slavery and colonizers. Gradually, however, the ontology of *freedom from* is complemented by an ontology of *freedom for:* Brazilian poets find imaginative solutions that reveal the identity of their people as a cultural search for a counterpart of communication.

Keywords: identity, Brazil, poetry, Romanticism, freedom

For citation: Kuznetsova, P. D. (2024) 'The Motif of Freedom as a Reflection of the National Identity of Brazil through the Prism Romantic Era Poetry', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 112–128. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-112-128

Проблема самоопределения человека в кардинально изменяющемся мире входит в число основных философских тем современности. Ещё Э. Эриксон подчеркивал, что на современном этапе развития общества исследование идентичности становится такой же стратегической задачей, какой в своё время была проблематика бессознательного[1]. Нас же в первую очередь будет интересовать уровень идентичности, названный Эриксоном социальным и включающий восприятие того, что «другие» признают тождество личности и непрерывность её существования во времени и пространстве [Кочетков, 2012: 144].

Британский профессор Крис Уидон во введении к своей книге «Идентичность и культура» также пишет о важности дискуссии вокруг концепта идентичности: «Идентичность — ключевой концепт в современном мире. Со Второй мировой войны наследие колониализма, миграции, глобализации, а также рост новых социальных движений и форм политики идентичности поставили вопрос идентичности в центр обсуждения в гуманитарных и социальных науках» [Weedon, 2004: 2].

Но вернёмся к групповой идентичности. Будучи менее гибкой, нежели личная, она тем не менее так же является множественной и зависит от исторических, социокультурных, политических и многих других факторов [Хантингтон, 2004: 50-51]. Значимость этих идентичностей меняется с течением времени, при этом они или дополняют, или конфликтуют друг с другом [Кочетков, 2012]. Одной из специфических форм групповой идентичности является национальная идентичность, определяемая особенностями географического положения, организацией политической и экономической жизни, культуры и истории, этническим и религиозным составом населения, разделяемыми ценностями и убеждениями [Торопова, 2010]. Формируется она на основе мифов, символов, идеологий, призванных обеспечить каждого индивида как личной, так и социальной идентичностью, отличающих его от остального мира и от других культур [Кочетков, 2012].

При этом, в зависимости от зрелости и политической истории государства процесс формирования наций может идти по двум трекам: первый — нация предшествует государству, что является более естественным и традиционным путём поиска нацией своего собственного государства, получившим институциональное обоснование после Вестфальского мира. Второй — государство используется как решающий инструмент в процессе формировании наций [Гранин, 2007: 9-39]. Именно этим объясняется парадоксальный факт существования на политической карте мира государств, не имеющих нации: речь идёт о процессе создания идентичности, которая подошла бы под уже существующее государство [Meinecke, 1970: 43].

[1] Зверева И.А. Идентичность как философская проблема: социокультурные основания: диссертация...кандидата философских наук: 09.00.11. — Москва, 2010. — С.1

В своё время Мануэль Кастельс определил идентичность как «процесс построения значения на основе культурного атрибута или даже набора взаимосвязанных культурных атрибутов, которые преобладают над другими источниками значения» [Castells, 2018: 6]. Идентичность, по его словам, обеспечивается историей, географией, биологией, коллективной памятью, аппаратом власти. Не менее важной представляется мысль, что идентичность — не обязательно результат (так называемый «горизонтальный срез»), но прежде всего процесс, ведь человеку трудно поддерживать устойчивость «Я» в период трансформаций, которые стремительно происходят в нашем обществе [Идентичность…, 2012: 5]. В условиях кризиса идентичности как отдельной личности, так и в рамках поколений, процесс социального самоопределения приобретает статус междисциплинарного. Неслучайно П. Рикёр отмечал, что задача исследования идентичности скорее состоит в том, чтобы «исследовать многочисленные возможности установления связей между постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле “самости”» [Рикёр, 1995: 19]. Таким образом, дискурс идентичности со временем стал играть значимую роль в конструировании социальной реальности, будучи маркером социальных трансформаций[2]. Поэтому автор в ходе работы пытается выявлять динамику изменений тех или иных предикатов (мотивов и образов в поэзии), описывающих идентичность и раскрывающих ее трансформацию.

Вопрос национальной идентичности, понимаемой как специфика языка и культуры, остаётся одним из важнейших для сообществ, которые «потеряли» или «вновь обретают» её вследствие замены или вытеснения довлеющей в исторической перспективе колониальной, в случае с исследуемым регионом — европейской, традиции. Бразилия, несмотря на уникальность своего транзита от колонии к независимому государству, здесь не исключение.

Стоит напомнить, что страна получила независимость лишь в 1822 г., а фактически управлялась наследником Браганской династии, представлявшей государство-метрополию, вплоть до 1889 г., тогда же, в 1888 г., произошла отмена рабства. Неудивительно, что именно начиная с XIX в. культура Бразилии ищет себя в новом качестве, которое можно интерпретировать в духе посткольниального дискурса идентичности. Неудивительно также, что рупором этих поисков становится литература, точнее — поэзия, которая переживает поворот, выразившийся в том числе в переосмыслении многогранного наследия собственно бразильской — а не португальской и даже не доколумбовой — культуры. При этом творчество поэтов-романтиков оказывается пропитанным духом европейского (главным образом французского) романтизма того времени [Cândido, 2004: 27], выразившего помимо прочего активный поиск национальной идеи народами европейского континента.

Отметим, что работы бразильских исследователей, занимающихся данной проблематикой, отличаются разнонаправленностью и предвзятостью вследствие того, что включённое наблюдение — чем, по сути является исследование собственной национальной социокультурной идентичности — это сложный процесс, требующий высокого уровня рефлексии и объективности в оценках. В трудах же российских ученых изучение бразильской поэзии с социокультурной точки зрения не проводился во многом из-за недостатка переведённых литературных поэтических произведений с португальского на русский язык. Данная работа призвана поставить некоторые вопросы и дать импульс к продолжению научных изысканий.

[2] Идентичность: Личность, общество, политика: Энциклопедическое издание / Л.А. Андреева, А.Л. Бардин, И.И. Баринов [и др.]. — Москва : Весь Мир, 2017. — С. 20&

Обзор отечественной и зарубежной литературы

В процессе исторического развития бразильская художественная, а затем и научная литература отождествляли себя с различными культурными общностями. Так, в начале колониальной эпохи (1500-е – 1700-е гг.) практически все литературные произведения были призваны формировать у читающей публики крепкую связь с метрополией и Римской католической церковью. Напротив, почти весь XVIII в. был посвящён поиску идентичности в традиционной доколумбовой индейской культуре. К моменту появления на бразильской почве романтизма дискуссия о бразильской идентичности зашла в тупик: с одной стороны, в них ясно обозначилась тенденция к принятию себя как части западноевропейской культуры, с другой — национально-освободительное движение заставляет искать новую бразильскую идентичность, соответствующую запросам не только ищущих себя интеллектуалов, но и нового правящего класса. При этом считается, что непосредственный процесс поиска национальной идентичности достиг пика в 1930-е гг. — годы великого десятилетия бразильских мыслителей (а не поэтов). Именно в эти годы вышла книга Оливейра Виана (Oliveira Viana) «Формирование бразильского народа» [Viana, 1938]. Выдвинутая в книге концепция пронизывала и продолжает пронизывать значительный спектр бразильских исследований, которые пытаются понять становление бразильской нации, специфику бразильцев как народа, особенности их общественной жизни и логику создания политических институтов. Бразильский социолог стремился понять бразильский народ, принимая во внимание такие факторы как земля (агрикультура), природа, морфология и география пространства, в котором бразильцы обитали и развивались.

Стоит отметить, что исследовательский интерес к процессу формирования бразильской идентичности возник значительно позже. Так, в статье «Бразильская идентичность как социокультурный феномен» Нелсон Мело и Соуза (Nelson Mello e Souza) отмечает, что основательно бразильскую идентичность стали изучать лишь в XX в. [Мело и Соуза, 2012]. Примером может служить изданная в 1992 г. книга Алфредо Бози (Alfredo Bosi) «Диалектика колонизации», которая раскрывает бразильскую культуру как диалог культур внутри страны [Bosi, 1992].

XXI в. принял эстафету такого поиска. Однако, переведённый на научные рельсы, этот поиск не разорвал связи с размышлениями о специфике национального искусства. Мишел Дебрун (Michel Debrun) [Debrun,1990] и Роберту Ремижиу Флоренсиу (Roberto Remígio Florêncio) осуществили анализ бразильской идентичности на примере музыкального альбома «Brasileirinho» (2003) [Florêncio, Trapiá Filho, 2021]. Клебер Жозе ди Оливейра (Cleber Jose de Oliveira) обратился к рассмотрению идентичности на материале популярной культуры и социальной поэзии (рэп) [Oliveira, 2020]. Араси Абреу Амарал (Aracy Abreu Amaral) исследовала идентичность Бразилии через призму визуального искусства XX в. [Амарал, 2022]; Потигуара Куриони Менезес (Potiguara Curione Menezes) — через призму классической музыки XX в. [Menezes, 2015].

Есть, конечно, и другие подходы. Футболу как примеру социокультурной идентичности в 1970–1990-е гг. посвящена работа Аттилы Магну и Силвы Барбозы (Attila Magno e Silva Barbosa) [Barbosa, 2008], а памяти и идентичности в капоэйре — работа Ивана Франсишку Вианы ди Лимы (Ivan Francisco Viana de Lima) [de Lima, E Silva, 2018]. Авторы рассматривают идентичность на примере развития капоэйры в муниципалитете штата Пиауи на современном этапе, включая в исследование исторический экскурс. Идентичность коренных народов изучала Надиа Нарсиза ди Бриту Сантус (Nádia Narcisa de Brito Santos) [Santos, 2020: 449–473].

Коллективная монография «Бразильская идентичность: композиции и перекомпозиции» («Brazilian identities: compositions and recompositions») под редакцией Кристины Карнейру Родригес (Cristina Carneiro Rodrigues), Тании Режины Луки (Tania Regina Luka) и Валерии

Гимараенс (Valéria Guimarães) раскрывает концепт бразильской идентичности через пять основных тем: раса, тело, язык, музыка, религия и культура, что даёт панорамный вид на сложную структуру бразильской идентичности [Brazilian identities, 2015]. Такой подход не мог не коснуться истории страны: можно сказать, что мотив свободы, пронизывающий поэзию XIX в. в период от провозглашения независимости до отмены рабства в 1888 г. и провозглашения республики в 1889 г., проходит в книге красной нитью (хотя и не является предметом специального исследования).

В отечественной научной литературе бразильской национальной идентичности уделяли внимание такие исследователи, как О.Ю. Корниенко (языковая идентичность) [Корниенко, 2021]; М.С. Хван рассматривала культурную составляющую этого феномена [Хван, 2014]; А.А. Королева изучала трансформацию социокультурной идентичности в условиях перехода к сетевому обществу [Королева, 2014]. И.А. Зверева — идентичность как философскую проблему и её социокультурные основания[3].

В рамках исследуемой темы стоит упомянуть Н.С. Константинову, которая подчеркнула важность изучения локальной идентичности [Константинова, 2019: 123–128]. Ещё одним знаковым для данного исследования автором является Д.Л. Гуревич, посвятивший часть своих трудов исследованию национальной идентичности и концептуализации понятия brasil [Гуревич, 2020: 811–820].

Однако при всём богатстве исследовательской литературы комплексного исследования социокультурной идентичности Бразилии времён борьбы за независимость и установления империи через призму поэзии не проводилось. Данное исследование призвано заложить основу для дальнейших научных изысканий в этой области.

Мотив свободы в бразильской романтической поэзии: интерференция концепта

Попытка проследить трансформацию идентичности в Бразилии через призму взглядов авторов-поэтов и того, как они считывают в создаваемых образах те или иные культурные символы, привела к необходимости поиска ответа на вопрос, как соотносится «я» поэта и реальная идентичность, «обитающая» в коллективном бессознательном конкретного общества той или иной исторической эпохи. Рационализация этого процесса, выделяющая тему идентичности в самостоятельный раздел общественно-политического и/или научного дискурса, является вторичной по отношению к тем непосредственным проявлениям, которые ответ на вопрос о том, «кто я», находят в фольклоре или творчестве ярких национальных поэтов. В то же время можно предположить, что поэт необязательно полностью лишён рефлексии над плодами своего творчества: он далеко не всегда подобен эоловой арфе, и созданные им образы способны, вольно или невольно, передавать не только его переживания, но «выдавать» обдуманные результаты интеллектуальных поисков. Более того, в поэзии одно часто немыслимо без другого: переживания часто оказываются здесь синкретически сплавлены с размышлениями, эмоции совмещены с вполне рациональным отчётом о них.

Как же развести рациональные и иррациональные компоненты поэтического творчества? Думается, в любом случае имеет смысл исходить из предпосылки, согласно которой поэт — это выразитель смыслов, а не учёный, управленец или идеолог, отвечающий за ту или иную их адаптацию или реализацию в существующих условиях.

[3] Зверева И.А. Идентичность как философская проблема: социокультурные основания: диссертация...кандидата философских наук: 09.00.11. — Москва, 2010. — 168 с.

В этом исследовании мы исходим из определения мотива как смысловой единицы поэзии. По мнению Б.М. Гаспарова, «в роли мотива может выступать любой феномен, любое смысловое «пятно» — событие, черта характера, произнесённое слово, краска, звук и т.д.; единственное, что определяет мотив — это его репродукция в тексте, так что в отличие от традиционного повествования, где заранее более или менее определено, что можно считать дискретными компонентами, здесь не существует заданного «алфавита» — он формируется непосредственно в развёртывании структуры и через структуру» [Гаспаров, 1994: 30-31].

При детальном рассмотрении мотива свободы в поэзии бразильского романтизма нами были выделены следующие аспекты этого концепта:

- свобода жить на родной земле;
- свобода быть сильным;
- свобода как возможность вернуться на Родину;
- смерть как освобождение;
- свобода идти в чужие земли (бегство);
- свобода в выражении чувств;
- свобода от греха;
- свобода в выборе христианской религии;
- свобода против рабства;
- свобода против угнетения как выражение отмщения;
- свобода в поиске себя, своей идентичности (связь с Америкой).

Подчеркнём: каждый из упомянутых смыслов нашёл своё отражение в лирическом произведении исследуемого периода бразильской литературы.

Что касается собственно корпуса анализируемых текстов, то ввиду крайне малого количества научных работ в отечественном литературоведении, посвящённых бразильской поэзии, и как следствие — переводов бразильской поэзии на русский язык (переводчиков немного: В. Перелешин[4], В. Махортова[5], и И. Фещенко-Скворцова[6]), для иллюстрации выводов были использованы собственные переводы стихотворений некоторых бразильских авторов, а также переводы В. Махортовой.

Конкретные примеры раскрытия мотива свободы

Перейдём непосредственно к рассмотрению пути, который привёл нас к приведённой выше дифференциации мотива свободы в рамках указанного корпуса сочинений. Этот путь будет рассмотрен далее на примере нескольких стихотворений поэтов трёх поколений эпохи романтизма.

Для начала стоит отметить, что осмысление бразильцами себя и своей идентичности, отдельной от идентичности португальцев, заметно уже в творчестве неоклассиков в колониальное время (например, в творчестве Клаудиу Мануэла ди Косты (Cláudio Manuel de Costa)[7], которое относится в середине XIX в.). Более чётко эта тема стала оформляться после провозглашения независимости Бразилии в 1822 г.

Для первого поколения романтизма в поэзии (1836–1852) характерно восхваление фигуры индейца как героя мифа о формировании бразильского общества. Этому периоду также свойственно противопоставление европейцам, иногда доходящее до прямых националистически окрашенных выпадов. Стихотворное полотно окрашено семантикой поиска, распространённый образ — восхищение природой родной страны в противопоставлении европейской природе. Интересно,

[4] Перелешин В. Южный крест: Антология бразил. поэзии. — [Frankfurt/Main], 1978. — 123 с.

[5] "Они — два голоса, сплетенных ветром...": поэзия бразильского романтизма / [авт. идеи и пер. — Варвара Махортова; биогр. справки — Анастасия Соломина; изд. подгот. Юрий Фридштейн и Антон Чернов]. —Москва: Центр книги Рудомино, 2016. — 223 с.

[6] Фещенко-Скворцова И. И высший смысл в безумии своем… // Иностранная литература. — 2017. — № 10. — URL: https://magazines.gorky.media/inostran/2017/10/i-vysshij-smysl-v-bezumii-samom.html

[7] Costa C.M., Iglésias F. Melhores Poemas Cláudio Manuel da Costa. — São Paulo: Global, 2012. — 216 p.

что при этом заметное влияние на творчество поэтов оказывают такие события, как приезд королевской семьи в Бразилию (1808) и обретение страной независимости в 1822 г.

Для второго поколения (1853–1869) свойственна идеализация чувств, среди которых грусть и любовь, эгоцентризм, гротеск и сентиментальность. Источником вдохновения поэтов второго поколения послужило творчество Альфреда де Мюссе и Джорджа Байрона.

Поэты третьего поколения романтиков (1870–1880) затрагивали социальные темы, осуждали рабство и транслировали аболиционистские идеи. Они перестали идеализировать любовь и перешли к более реалистичному осмыслению чувств.

В своём исследовании мы обратились к творчеству наиболее знаковых фигур поэзии бразильского романтизма, чьё творчество определило характерные особенности каждого поколения.

Одним из ключевых стихотворений первого поколения романтизма является «Песнь изгнания» (Canção do exílio) из сборника «Первые песни» (Primeiros Cantos), написанного в Коимбре (Португалия) в 1843 г. Антониу Гонсалвесом Диасом (Antônio Gonçalves Dias)[8], поэтом-романтиком первого поколения.

Minha terra tem primores, Que tais não encontro eu cá; Em cismar –sozinho, à noite– Mais prazer eu encontro lá; Minha terra tem palmeiras, Onde canta o Sabiá.	На моей земле богатства, Коих здесь мне не найти; Снова здесь один я ночью — Тешу я себя в пути; На моей земле есть пальмы, Голос льётся там Сабиа.
Não permita Deus que eu morra, Sem que eu volte para lá; Sem que desfrute os primores Que não encontro por cá; Sem qu'inda aviste as palmeiras, Onde canta o Sabiá.	Не дай, Боже, умереть мне, Не вернувшись в те места; Не увидев те богатства, Здесь же только пустота; Там я вновь увижу пальмы, Где споёт мне Сабиа.

Лирический герой ощущает тоску по родной земле, находясь в другой стране. Свобода для него — возвращение домой и возможность провести последние минуты жизни в родной Бразилии. Неслучайно в стихотворении присутствует образ птицы Сабиа — черноголового ягодоеда (этот образ часто встречается в бразильском фольклоре, где её весёлое пение стало метафорой бразильской души); этот образ стал символом Родины для многих поэтов эпохи. Природа и музыкальность, ощущение свободы как чувства родной земли, никак не связанного с «формальностями» политической и экономической свобод — важные черты бразильской идентичности. Интересно, что в стихотворении сначала речь идёт о личном восприятии: «На моей земле есть пальмы…», а потом во второй части стихотворения местоимение переходит на «мы»: «Больше звезд на нашем небе...».

Важным образом для осмысления идентичности стал для бразильцев образ индейца, коренного жителя, обретшего свободу на родной земле и движимого любовью к Родине. Этот образ встречается ещё в поэме «Карамуру» Жозе ди Санты Риты Дурана (José de Santa Rita Durão) 1781 г.[9] Позднее он на-

[8] Gonçalves Dias A. Primeiros Cantos // Biblioteca Digital de Literatura de Países Lusófonos. — URL: https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=38085

[9] Santa Rita Durão J. Caramurú: poema epico do descobrimento da Bahia. — Rio de Janeiro: Edictor, Mamiliano da C. Honorato, 1878. — 301 p.

шёл своё развитие в поэзии романтизма, став ключевым элементом процесса формирования идентичности бразильского народа.

Примечательно и произведение Гонсалвеса Диаса (Gonsalves Dias) «Песнь индейца» (O Canto do Índio)[10], в котором мотив свободы имеет религиозный оттенок. В отличие от предыдущего стихотворения, где лирический герой, будучи в чужих краях, тоскует по Бразилии, здесь индеец — коренной житель Южной Америки — жаждет свободы и готов для этого покинуть родную землю:

Ó Virgem, Virgem dos Cristãos formosa,
Porque eu te visse assim, como te via,
Calcara agros espinhos sem queixar-me,
Que antes me dera por feliz de ver-te.
O tacape fatal em terra estranha
Sobre mim sem temor veria erguido;
Dessem-me a mim somente ver teu rosto
Nas águas, como a lua, retratado.

О! Прекраснейшая дева из христиан!
Лишь для того, чтобы Тебя увидеть,
Готов я был идти в шипах без жалоб,
Так счастлив был с Тобою повстречаться.
Удар жестокий в землях незнакомых
Без дрожи надо мной воздвигли.
Я лишь иду Твое лицо увидеть,
Как лик луны в зеркальных водах.

Мы видим, что лирический герой готов двигаться вслед за своей верой куда угодно. Мотив свободы выбора религии (христианства) был очень важным для поэтов первого поколения романтизма. Если в поэзии неоклассиков присутствует множество языческих мотивов, связанных с греко-латинской традицией, то для романтиков, как видим, характерен упор на католическую религиозность, связанную с темой изгнанничества. Интересный акцент вносит в обсуждение темы Сержиу Буарки ди Оланда (Sérgio Buarque de Holanda) в его классическом сочинении «Корни Бразилии» пишет, что бразилец возник как изгнанник на своей собственной земле[11].

В то же время, нельзя не заметить: идентичность бразильца того времени — это идентичность португальца, живущего с постоянной ностальгией о Португалии. Христианская вера, воплощённая в образе Богородицы, для лирического героя и есть свобода.

Отметим также отражение в творчестве Гонсалвеса Диаса такого направления бразильской культуры, как индихенизм. Так, в стихотворении «Песнь Пиаги» (Canto do Piagá)[12] (1846) поэт обеспокоен тем, что «европейский монстр» уничтожит племена коренного населения. Идентичность бразильца здесь представлена образом сильного индейца в его борьбе за свободную жизнь. Используя метафорические образы, автор затрагивает этическую проблему — вероятность исторической катастрофы при исчезновении коренных народов Америки. Ещё одно стихотворение Гонсалвеса Диаса, посвящённое индейцам, «Постель из зелёных листьев» (Leito de folhas verdes), входящее в сборник «Последние песни» (Últimos cantos)[13] 1851 г., написано от лица индианки, которая обращается к своему возлюбленному Жатиру. Мотив свободы здесь раскрывается через любовь и возможность быть с любимым:

Sejam vales ou montes, lago ou terra,
Onde quer que tu vás, ou dia ou noite,
Vai seguindo após ti meu pensamento;
Outro amor nunca tive: és meu, sou tua!

Куда бы ты ни пошёл, днём ли, ночью,
Будь то долины или холмы, озеро или земля,
Моя мысль последует за тобой;
Другой любви у меня никогда не было:
Ты мой, я твоя!

[10] Gonçalves Dias A. Primeiros Cantos.
[11] Buarque de Holanda S. Raizes do Brasil. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995. — 165 p.
[12] Gonçalves Dias A. Primeiros Cantos.
[13] Gonçalves Dias A. Últimos cantos // Biblioteca Digital de Literatura de Países Lusófonos. — URL: https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=131888

В стихотворении «Песнь Тамойо» (Canção do Tamoyo)[14] поэт изображает рождение сына индейца. Свобода для лирического героя — значит быть сильным и не бояться смерти.

Um dia vivemos! E o homem que é forte Não teme da morte; Só teme fugir;	Однажды мы будем жить! Человек, обладающий силой, Не боится смерти, Он боится лишь бежать.

Мотив свободы через образы коренного населения наиболее ярко раскрывается и в творчестве поэта первого поколения романтиков Гонсалвеса ди Магальяинса (Gonçalves de Magalhães) — в его сборнике «Поэтические вздохи и тоска» (Suspiros poéticos e saudades)[15], который считается одним из ключевых для первого периода бразильского романтизма. Особенно отчётливо тема свободы прослеживается в его поэме «Конфедерация тамойос» (Confederação dos tamoios)[16] — война индейцев 1554–1567 гг., выпукло обозначена высокая роль индейца как защитников своей земли в борьбе против колонизаторов. Индеец Магальяинса — это воин прошлого и национальный герой. В эпическом тоне нескольких стихотворений сборника «Первые песни» (Primeiras cantos)[17] автор как будто предвкушает трагедию, которая постигнет народ тупи.

Творчеству Магальяинса также присуща тема свободы как выбора религии и смерти как освобождения. Например, в стихотворении «Христианство» (O cristianismo)[18] Магальяинс пишет:

Religião de amor, de paz, de vida! Tu, que civilizaste a Europa toda, E primeira na América lançaste O gérmen da grandeza, a que ela aspira;	Религия любви, мира, жизни! Ты, которая цивилизовала всю Европу, И первая в Америке ты бросила Зародыш величия, к которому она стремится;

В стихотворении «Грусть» (A tristeza)[19] мотив свободы сближается с мотивом смерти:

Do mundo já nada espero, Nem sei por que inda vivo! Só a esperança da norte Me causa algum lenitivo.	От мира уже ничего не жду, Я даже не знаю, отчего ещё жив! Только надежда на смерть Мне даст облегченье.

Смерть становится в поэзии этого периода важным индикатором идентичности: согласно Магальяинсу, бразилец обретает свою идентичность только в побеге от действительности/жизни. Этот эскапизм свойственен поэзии романтизма в целом, однако национальный колорит делает её одним из смысловых маркеров становящейся бразильской идентичности.

В стихотворении «Госпожам бразильянкам» (Às senhoras brasileiras)[20] поэт противопоставляет женщин деспотизму.

[14] Gonçalves Dias A. Últimos cantos.
[15] Gonçalves de Magalhães D.J. Suspiros poéticos e saudades. — Paris: Morizot, 1859. — 359 p.
[16] Gonçalves de Magalhães D.J. Confederação dos Tamoyos // Esritas.org. — URL: https://www.escritas.org/pt/t/7037/a-confederacao-dos-tamoios
[17] Gonçalves Dias A. Primeiros Cantos.
[18] Gonçalves de Magalhães D.J. Suspiros poéticos e saudades.
[19] Gonçalves Dias A. Primeiros Cantos.
[20] IBID.

Oh Anjos da terra, da Pátria ornamento,
Donzelas, esposas, e mães carinhosas,
Na luta, que temos co'o vil despotismo,
Mostrai-vos magnânimas.

Ангелы земли, Родины убранство,
Девицы, жёны и матери дорогие,
В борьбе с деспотизмом
Проявляете великодушие.

Казимиру ди Абреу (Casimiro de Abreu) (1839–1860), творчество которого относится ко второму поколению поэтов-романтиков, в стихотворении «Моя земля» (Minha terra)[21] показал связи Бразилии и с Португалией — и в то же время выразил надежду на освобождение народа. Лирический герой уже не говорит Португалии «мы братья», а повторяет, «полный благородной смелости», имя своей земли и горд, что «разорвал августовские губы/ крик свободы». Казимиру де Абреу даёт такой образ бразильца:

Se brasileiro nasci
Brasileiro hei de morrer,
Que um filho daquelas matas
Ama o céu que o viu nascer;
Chora, sim, porque tem prantos,
E são sentidos e santos
Se chora pelos encantos
Que nunca mais há de ver.

Если я родился бразильцем,
Бразильцем должен и умереть,
Который сын этих лесов,
Любит небо, которое видело, как он родился,
Плачет, да, потому что у него есть слёзы,
Он чувствует их, и они святые,
Если он плачет по тому прекрасному,
Что никогда больше не должен видеть.

Особое место среди бразильских поэтов занимает Фагундес Варела (Fagundes Varela) (1841–1875), указавший новые пути бразильской поэзии через освещение социальных и политических вопросов. В его сборнике «Из голосов Америки» (Vozes d'America)[22] раскрыта мистическая энергия американского континента и его особенности. Он же впервые заговорил об аболиционизме —эта тема звучит в стихотворениях «Наполеон» (Napoleão) и «Раб» (Escravo). В стихотворении «Наполеон» (Napoleão) автор выражает внутренний протест против угнетения и деспотизма (перевод В. Махортовой)[23]:

Às solidões perguntavam
É este o deus Napoleão?

Ужели Бог перед нами,
Чьё имя Наполеон?

В стихотворении «Раб» (Escravo)[24] Фагундес Варела пишет о смерти раба:

Mas morreste sem lutas, sem protestos,
sem um grito sequer!
Como a ovelha no altar, como a criança
no ventre da mulher!
Morreste sem mostrar que tinhas nalma
uma chispa do céu!
Como se um crime sobre ti pesasse!
Como se foras réu!

Но ты умер без борьбы и протеста,
даже без крика!
Как овечка в алтаре, как ребёнок в чреве матери!
Умер, не показав, что в твоей душе есть искра небес!
Словно тебя прижало преступление, совершённое против тебя,
Словно ты сам был преступник!

[21] Abreu C.J., Carvalho da Silva D. As Primaveras. — São Paulo: Martins, 1972. — xxi, 221 p.
[22] Varela F. Vozes d'America: poesias, — São Paulo: Typ. Imparcial de J.R. de Azevedo Marques, 1864. — 179 p.
[23] "Они — два голоса, сплетенных ветром...": поэзия бразильского романтизма / [авт. идеи и пер. — Варвара Махортова; биогр. справки — Анастасия Соломина; изд. подгот. Юрий Фридштейн и Антон Чернов]. —Москва: Центр книги Рудомино, 2016. — С. 149.
[24] Varela F. Cantos meridionais // Biblioteca Brasiliana Guita e José Mindlin. — URL: https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4928

Кастру Алвес (Castro Alves) (1847–1871) также снискал известность своими аболиционистскими стихотворениями. Так, в стихотворении «Солнце и народ» (O Sol e o Povo)[25] поэт пишет:

O povo é como o sol! Da treva escura
Rompe um dia co'a destra iluminada,
Como o Lázaro, estala a sepultura!...
Oh! temei-vos da turba esfarrapada,
Que salva o berço à geração futura,
Que vinga a campa à geração passada.

Народ как Солнце тьмы крушит оковы!
И точно Лазарь, обретая воскрешенье
Он возрождается для жизни новой.
Страшись восставших против угнетенья!
Они за смерть отцов отмстить готовы.
Борясь за жизнь детей, за их спасенье![26]

Интересно, что эти стихотворения написаны в основном в памфлетном тоне, поэт охотно читал их на различных мероприятиях. Тема аболиционизма также звучит в его стихотворении «Невольничий корабль» (O Navio Negreiro)[27]:

Stamos em pleno mar... Dois infinitos
Ali se estreitam num abraço insano,
Azuis, dourados, plácidos, sublimes...
Qual dos dois é o céu? qual o oceano?...

Мы в открытом море… Две бесконечности.
Там они сужаются в безумных объятиях,
Синие, золотые, спокойные, возвышенные...
Какое из них небо? А какое океан?

В стихотворении «Песнь африканца» (A canção do africano) мотив свободы связан с мотивом возвращения рабов на родину:

Minha terra é lá bem longe,
Das bandas de onde o sol vem;
Esta terra é mais bonita,
Mas à outra eu quero bem!

Моя земля там так далеко
За полоской, где солнце взойдёт;
Эта земля красивее,
Но манит меня берег тот!

Ещё один поэт-романтик Жункейра Фрейре (Junqueira Freire) (1832–1855) стал монахом в 18 лет; однако всего за несколько лет он разочаровался в своём служении. В его творчестве звучит тема освобождения от греха («Вдохновения монастыря» (Inspirações do Claustro) и «Поэтические противоречия» (Contradições poéticas)[28].

Своеобразно развил тему свободы Поэт Тобиас Баррету (Tobias Barreto) (1839–1889) в стихотворении «Рабство» (A Escravidão), выделяя богоборческий аспект как призыв к борьбе против социальной несправедливости, политического закрепощения и национального угнетения[29]:

Se Deus é quem deixa o mundo
Sob o peso que o oprime,
Se ele consente esse crime,
Que se chama a escravidão,
Para fazer homens livres,
Para arrancá-los do abismo,
Existe um patriotismo
Maior que a religião.

Если Бог Тот, кто оставил мир
Под тяжестью, которая подавляет его,
Если он согласится на это преступление,
Которое называется рабством,
Чтобы сделать людей свободными,
Чтобы вырвать их из бездны,
Существует патриотизм
Больше, чем религия.

[25] Alves C. O So l e o Povo // Esritas.org. — URL: https://www.escritas.org/pt/t/4992/o-sol-e-o-povo
[26] Перевод В. Махортовой.
[27] Fuks R. 12 grandes poenas de Castro Alves // Cultura genial. — URL: https://www.culturagenial.com/poemas-castro-alves/
[28] Junqueira Freire L. J. Inspirações do claustro // // Biblioteca Digital de Literatura de Países Lusófonos. — URL: https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=140483
[29] Tobias Barreto. A Escravidão // Literatura Brasileira. — URl: https://literatura-brasileira.com/2014/07/18/a-escravidao-tobias-barreto/

Отдельного внимания заслуживает творчество представителя третьего периода романтизма Соусандради (Sousândrade) (1833–1902). В поэме «Блуждающий Гуэзе» (Guesa errante)[30] на протяжении 13 песен он повествует об индейце, рассуждая об особенностях идентичности бразильцев и американцев. Поэма не была завершена, однако стала поистине эпическим произведением. Её лирический герой отправляется в паломничество по Америке, Европе и Африке, в конце пути его приносят в жертву богу Солнца. В произведении аллегорично раскрывается история Америки, преломленная в мифах коренного населения, которые представлены в этом сочинении наряду с художественными образами, переосмысливающими исторические факты от лица авторского «я». Раскрывается реальность жизни коренных народов с их проблемами и углубляясь в тему колонизации, автор описывает внутреннюю свободу индейца и при этом как бы напоминает, что народ Бразилии — не только бразильцы, но и американцы.

Приведённые примеры призваны проиллюстрировать раскрытие мотива свободы в конкретном многообразии её толкований, которые удалось вычленить из корпуса проработанных текстов. Данный мотив отчётливо проявляет себя в творчестве бразильских поэтов-романтиков XIX в., постепенно наполняясь новыми акцентами и раскрывая свободу как одно из главных качеств, задающих вектор развития самоидентификации бразильца. Отличие от европейцев и «индейский» ракурс в начале первого периода дополняются размышлениями о поисках позитивной идентичности, «свобода от» вплотную подходит к вопросу о «свободе для». Параллельно сугубо этнический элемент уступает место более глубоким рассуждениям о религиозной, социальной и политической свободе; свободе выбора контрагента общения, разговор о любви переходит из интимно-личной сферы в плоскость поиска основ патриотизма, а национально окрашенный этноцентризм дрейфует в строну условного этнорелятивизма и формирования развёрнутых образов другого.

Заключение

Анализ эмпирического материала показывает, что в первой половине XIX в. бразильское общество постепенно начало осознавать свободу как важный элемент национальной идентичности, что совпало с ростом национально-освободительного движения, которое впоследствии привело к провозглашению независимости в 1822 г. и к дальнейшему государственному строительству, важными вехами которого стала отмена рабства в 1888 г. и провозглашение республики в 1889 г.

Бразильские поэты эпохи романтизма поднимали тему свободы и рассматривали её с разных точек зрения, начиная от онтологического аспекта свободы и заканчивая вопросами эволюционизма, что не может не говорить о росте национального самосознания бразильского народа через призму поэзии. Таким образом, эпоха романтизма в бразильской поэзии совпала с началом процесса идентификации бразильского народа. Поиск национальной идентичности в поэзии реализовался через мотив свободы, отделение «своей» культуры от культуры Португалии.

Исследование показало, что многообразие раскрытия мотива свободы в поэзии романтизма позволяет выделить ряд смысловых подгрупп, в которых раскрывается последовательное становление национальной идентичности. Рассмотрев стихотворения ключевых поэтов трёх поколений романтизма, в которых присутствует мотив свободы, мы пришли к выводу, что на начало процесса идентификации бразильца XIX в. оказали влияние такие факторы, как желание бразильцев вернуться на Родину из чужих земель, побег от действительности/жизни, свобода в вы-

[30] Sousândrade. O Guesa errante (Poesia) // Bibliologista. — URL: http://www.bibliologista.com/2014/08/o-guesa-errante-poesia-de-sousandrade.html

боре христианской религии и свобода от греха, желание проявлять силу, осознание высокой роли коренных народов и восхваление борьбы индейцев против угнетения и деспотизма, сопротивление рабству и колонизаторам, отсутствие страха перед смертью, свобода в выражении чувства любви и тяга к природе своей страны. При этом творчество поэтов романтизма стало проектом «строительства» новой страны, переведя фокус поисков с личного «я» на вопрос о коллективной идентичности, являющейся условием существования этого «я».

В настоящем исследовании мотив свободы в поэзии был рассмотрен лишь в период с 1836 по 1884 гг., то есть период, который принято считать эпохой романтизма в культуре Бразилии. В эти годы на фоне борьбы на независимость происходил и амбициозный интеллектуальный поиск, в том числе и в поэзии, оформивший в конечном итоге «бразильца» как социокультурный феномен. Собственно мотив свободы в поэзии бразильского романтизма, как показывают результаты исследования, может порождать множество смыслов. Провозглашение независимости страны в 1822 г. стало не завершающим событием на этом пути, но лишь запустило процесс обретения бразильцами своего национального бытия. Соответственно, трансформация идентичности может быть прослежена на примере других литературных направлений — поэзии парнасизма, символизма, модернизма и постмодернизма, анализ которых может стать предметом последующих исследований.

Список литературы:

Амарал А.А. Бразильский модернизм: Неделя современного искусства 1922 года. — Москва: БуксМАрт, 2022. — 448 с.

Гаспаров Б.М. Литературные лейтмотивы: Очерки рус. лит. XX в. — Москва: Вост. лит., 1994. — 303 с.

Гранин Ю.Д. Этносы, национальное государство и формирование российской нации: опыт философско-методологического исследования. — Москва: ИФ РАН, 2007. — 166 с.

Гуревич Д.Л. Бразильская национальная идентичность и концептуализация понятия brasil // Вестник Кемеровского государственного университета. — 2020. — Т. 22, № 3. С. — 811–820. DOI: https://doi.org/10.21603/2078-8975-2020-22-3-811-820

Идентичность: социально-психологические и социально-философские аспекты / под. ред. К.В. Патырбаевой. — Пермь: Пермский гос. нац. исслед. ун-т, 2012. — 249 с.

Константинова Н.С. Бразильская национальная идентичность: мнения и сомнения. // Латинская Америка. — 2019. — № 7. — С. 123–128. https://doi.org/10.31857/S0044748X0005402-1

Корниенко О.Ю. Языковой фактор и бразильская национальная идентичность// Латинская Америка. — 2021. — № 11. — С. 94–104. https://doi.org/10.31857/S0044748X0017114-4

Королева А.А. Трансформации социокультурной идентичности в России и Испании // Научное мнение. — 2014. — № 10-3. — С. 74–80.

Кочетков В.В. Национальная и этническая идентичность в современном мире // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. — 2012. — № 2. — С. 144–162.

Мело и Соузо Н. Бразильская идентичность как социокультурный феномен // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2012. — № 3. — С. 121–130.

Рикер П. Повествовательная идентичность // Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. — Москва: Academia, 1995. — С. 19–37.

Торопова Е.А. Национальная идентичность как компонент имиджа страны // Вестник Московского университета. Серия 10: Журналистика. — 2010. — № 4. — С. 219–230.

Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. — Москва: АСТ, 2004. — 635 с.

Хван М.С. Культурная идентичность Бразилии в эпоху глобализации // Латинская Америка. — 2014. — № 2. — С. 74–90.

Barbosa A.M. e S. O futebol e a sociedade global: uma reavaliação da identidade sociocultural brasileira // Sociedade e Cultura. — 2008. — Vol. 10, No 2. https://doi.org/10.5216/sec.v10i2.3139

Bosi A. Cultura brasileira e culturas brasileiras // Dialética da colonização. — São Paulo: Companhia das Letras, 1992. — P. 308–345.

Brazilian identities: compositions and recompositions / C.C. Rodrigues, T.R. de Luca, V. Guimarães, et al. — São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. — URL: http://hdl.handle.net/11449/123653

Cândido A. O romantismo no Brasil. — São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004. — 94 p.

Castells M. O poder da identidade. — São Paulo: Paz e Terra, 2018. — 602 p.

Debrun M. A identidade nacional brasileira // Estudos Avançados. — 1990. — Vol. 4, No 8. — P. 39–49. https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000100004

Florêncio R.R., Trapiá Filho J. de S.A. 18 Anos de Brasileirinho, de Maria Bethânia: uma pesquisa sobre as identidades brasileiras // Nau Literária. — 2021. — Vol. 17, No 2. — P. 215–237. https://doi.org/10.22456/1981-4526.111362

Meinecke F. Cosmopolitanism and the National State. — Princeton: Princeton University Press, 1970. — 422 p.

Menezes P.C. Imagens do Brasil na música erudita do século XX: reflexões conceituais sobre identidades culturais brasileiras // Per Musi. — 2015. — No 32. — P. 246–268. https://doi.org/10.1590/permusi2015b3209

Oliveira C.J. De. Cultura popular e poesia social brasileira: identidades e resistência no Brasil contemporâneo // Raído. — 2020. — Vol. 14, No 34. — P. 89–103.

Santos N.N. de B. A identidade indígena brasileira por meio das imagens do livro didático de história // História & Ensino. — 2020. — Vol. 25, No 2. — P. 449–473. https://doi.org/10.5433/2238-3018.2019v25n2p449

Viana de Lima I.F., E Silva M.D.D.C. Memória e identidade no jogo de capoeira em Altos-Pi. // Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas. — 2018. — Vol. 28, No 3. — P. 422–434. https://doi.org/10.18224/frag.v28i3.6024

Viana O. Evolução do povo brasileiro. — São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. — 349 p.

Weedon C. Identity and Culture: Narratives of Difference and Belonging. — Berkshire: McGraw-Hill Education, 2004. — 177 p.

References:

Amaral, A. A. (1970) *Blaise Cendrars no Brasil e os modernistas.* São Paulo: Martins. (Russ. ed.: (2022) *Brazil'skiy modernizm: Nedelya sovremennogo iskusstva 1922 goda.* Moscow: BuksMArt Publ.).

Barbosa, A. M. e S. (2008) 'O futebol e a sociedade global: uma reavaliação da identidade sociocultural brasileira', *Sociedade e Cultura,* 10(2). https://doi.org/10.5216/sec.v10i2.3139

Bosi, A. (1992) 'Cultura brasileira e culturas brasileiras', in *Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, pp. 308–345.

Cândido, A. (2004) *O romantismo no Brasil.* São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

Castells, M. (2018) *O poder da identidade.* São Paulo: Paz e Terra.

Debrun, M. (1990) 'A identidade nacional brasileira', *Estudos Avançados,* 4(8), pp. 39–49. https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000100004

Florêncio, R. R. and Trapiá Filho, J. de S. A. (2021) '18 Anos de Brasileirinho, de Maria Bethânia: uma pesquisa sobre as identidades brasileiras', *Nau Literária,* 17(2), pp. 215–237. https://doi.org/10.22456/1981-4526.111362

Gasparov, B. M. (1994) *Literaturnyye leytmotivy: Ocherki rus. lit. XX v.* [Literary leitmotifs: Essays in Russian. lit. 20th century]. Moscow: Nauka: Izd. firma 'Vost. lit.' Publ. (In Russian).

Granin, Y. D. (2007) *Etnosy, natsional'noye gosudarstvo i rukovoditeli rossiyskoy natsii: opyt filosofsko-metodologicheskogo issledovaniya* [Ethnic groups, the national state and the formation of the Russian nation: experience of philosophical and methodological research]. Moscow: IF RAN Publ. (In Russian).

Gurevich, D. L. (2020) 'Brazilian National Identity and the Notion of Brazil', *Bulletin of Kemerovo State University,* 22(3), pp. 811–820. (In Russian). https://doi.org/10.21603/2078-8975-2020-22-3-811-820

Huntington, S. P. (2004) *Who are We?: America's Great Debate.* New York: Free Press. (Russ. ed.: (2004) *Kto my?: Vyzovy amerikanskoy natsional'noy identichnosti*. Moscow: AST Publ.).

Khvan, M. S. (2014) 'La identidad cultural del Brasil en la epoca de la globalizacion', *Latinskaia Amerika,* (2), pp. 74–90. (In Russian).

Kochetkov, V. V. (2012) 'National and ethnic identity in the modern world', *Moscow State University Bulletin. Series 18. Sociology and Political Science,* (2), pp. 144–162. (In Russian).

Konstantinova, N. (2019) 'Brazilian national identity: opinions and doubts', *Latinskaia Amerika,* (7), pp. 123–128. (In Russian). https://doi.org/10.31857/S0044748X0005402-1

Kornienko, O. Y. (2021) 'Language factor and Brazilian national identity', *Latinskaia Amerika,* (11), pp. 94–104. (In Russian). https://doi.org/10.31857/S0044748X0017114-4

Koroleva, A. A. (2014) 'Transformations of Sociocultural Identity in Russia and Spain', *The Scientific Opinion,* (10–3), pp. 74–80. (In Russian).

Meinecke, F. (1970) *Cosmopolitanism and the National State.* Princeton: Princeton University Press.

Mello e Souza, N. (2012) 'Brazilian Identity as a Sociocultural Phenomenon', *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series Philosophy,* (3), pp. 121–130. (In Russian).

Menezes, P. C. (2015) 'Imagens do Brasil na música erudita do século XX: reflexões conceituais sobre identidades culturais brasileiras', *Per Musi,* (32), pp. 246–268. https://doi.org/10.1590/permusi2015b3209

Oliveira, C. J. De (2020) 'Cultura popular e poesia social brasileira: identidades e resistência no Brasil contemporâneo', *Raído*, 14(34), pp. 89–103. https://doi.org/10.30612/raido.v14i34.10981

Patyrbayeva, K. V (ed.) (2012) *Identichnost': sotsial'no-psikhologicheskiye i sotsial'no-filosofskiye aspekty* [Identity: socio-psychological and socio-philosophical aspects]. Perm: Permskiy gos. nats. issled. un-t Publ. (In Russian).

Ricœur, P. (1988) 'L'identité narrative', *Esprit,* (7/8), pp. 295–304. (Russ. ed.: (1995) 'Povestvovatel'naya identichnost'', in *Germenevtika. Etika. Politika: Moskovskiye lektsii i interv'yu.* Moscow: Academia Publ., pp. 19–37.).

Rodrigues, C. C. et al. (2015) *Brazilian identities: compositions and recompositions.* São Paulo: Cultura Acadêmica. URL: http://hdl.handle.net/11449/123653

Santos, N. N. de B. (2020) 'A identidade indígena brasileira por meio das imagens do livro didático de história', *História & Ensino,* 25(2), pp. 449–473. https://doi.org/10.5433/2238-3018.2019v25n2p449

Toropova, E. A. (2010) 'National Identity as Country's Image Component', *Lomonosov journalism journal,* (4), pp. 219–230. (In Russian).

Viana de Lima, I. F. and E Silva, M. D. D. C. (2018) 'Memória e identidade no jogo de capoeira em Altos-Pi.', *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas,* 28(3), pp. 422–434. https://doi.org/10.18224/frag.v28i3.6024

Viana, O. (1938) *Evolução do povo brasileiro.* São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Weedon, C. (2004) I*dentity And Culture: Narratives Of Difference And Belonging.* Berkshire: McGraw-Hill Education.

Информация об авторе

Полина Дмитриевна Кузнецова — аспирант кафедры философии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Сотрудник посольства Бразилии в Москве.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Polina D. Kuznetsova — PhD student, Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Employee of the Embassy of Brazil in Moscow.

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

Статья поступила в редакцию 30.12.2023; одобрена после рецензирования 02.02.2024; принята к публикации 04.03.2024.

The article was submitted 30.12.2023; approved after reviewing 02.02.2024; accepted for publication 04.03.2024.

Исследовательская статья
УДК 130.2 82.9
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-129-141

ВИДЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ УЖАСА В ЖАНРАХ КАНТРИ-НУАР И ЮЖНАЯ готика

Баязид Вагиф оглы Рзаев

Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия
brza88@gmail.com https://orcid.org/0009-0008-1777-1481

Аннотация. Актуальность рассмотрения смыслового наполнения концепта «ужас», связывающего жанры кантри-нуар и южной готики в единую подсистему семиотики культуры, обусловлена необходимостью более детального изучения специфики как самого обобщающего концепта, так и его роли в конкретных жанрах литературы и кинематографа. Соответственно цель данного исследования — проследить особенности смысловых регистров раскрытия различных видов ужаса в философско-герменевтическом поле жанров кантри-нуар и южная готика. Для этого 1) определены теоретические основы концептуализации ужаса в названных жанрах, что предполагает выявление ключевых элементов и механизмов, через которые эти концепты реализуются; 2) проанализирован нарративный и метафорический ряды развёртывания указанных концептов в рамках конструируемых авторами жизненных миров героев художественных текстов; 3) выявлены философско-герменевтические пласты, через которые происходит раскрытие данных концептов в избранных жанрах. Методы исследования основаны на философско-герменевтическом, концептологическом и нарративном подходах в анализе ряда произведений, выбор которых был определён их жанровой принадлежностью и степенью их релевантности для того или иного вида концептуализации ужаса. В качестве примера были взяты произведения «Старикам тут не место» Кормака Маккарти, «Зимняя кость» Дэниела Вудрелла, «Соль земли» Фланнери О'Коннор, «Последний хороший поцелуй» Джеймса Крамли, «Шум и ярость» Уильяма Фолкнера, а также кинофильм «Что видел Иосия»; последовательность приведения произведений в тексте статьи обусловлена последовательностью описания выявленных видов ужаса. В результате исследования подтверждена гипотеза о том, что концептуализация ужаса как нарушения привычного хода детерминации обнаруживает себя в трёх вариантах онтологизации этого переживания: ужас неопределённого мира (детерминация, зависимая от рамок восприятия субъекта, выступающая как выражение радикального *внешнего*, находящегося вне власти субъекта), ужас неопределённого себя (детерминация как порядок окружающего мира при неопределённости внутреннего мира личности), ужас вторжения (детерминации смещают друг друга). Обоснован вывод, согласно которому исследование ужаса как результата нарушения привычного хода детерминации в контексте кантри-нуар и южной

© Рзаев Б.В., 2024

готики позволяет не только выявить их имплицитную философско-культурную составляющую, но и глубже понять эти жанры, а также расширить теоретическую базу анализа подобных явлений в других культурных и литературных традициях.

Ключевые слова: кантри-нуар, южная готика, имагология, Диана Хамис, Дэниел Вудрелл, Кормак Маккарти, Фланнери О'Коннор, Уильям Фолкнер, Джеймс Крамли, Леонид Липавский, американская литература, готическая проза, концептуализация ужаса

Для цитирования: Рзаев Б.В. Виды концептуализации ужаса в жанрах кантри-нуар и южная готика // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 129–141. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-129-141

Research article

TYPES OF CONCEPTUALIZATION OF HORROR IN THE GENRES OF COUNTRY NOIR AND SOUTHERN GOTHIC

Bayazid V. Rzayev

Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia
brza88@gmail.com https://orcid.org/0009-0008-1777-1481

Abstract. The relevance of considering the semantic content of the concept of *horror*, which connects the genres of country noir and southern gothic into a single subsystem of cultural semiotics, is due to the need for a more detailed study of the specifics of both the generalizing concept itself and its role in specific genres of literature and cinema. Accordingly, the purpose of this study is to trace the features of the semantic registers of disclosing various types of horror in the philosophical and hermeneutic field of the genres of country noir and southern gothic. To do this, 1) the theoretical foundations for the conceptualization of *horror* in these genres are determined and the key elements and mechanisms of concept implementation are identified; 2) the narrative and metaphorical series of deployment of the concepts are analyzed within the framework of the lifeworlds of the characters in literary texts constructed by the authors; 3) philosophical and hermeneutic layers through which these concepts are revealed in selected genres are identified. The research methods are based on philosophical-hermeneutic, conceptual, and narrative approaches in the analysis of a number of works, chosen by their genre and the degree of their relevance for a particular type of conceptualization of horror. For example, the works *No Country for Old Men* by Cormac McCarthy, *Winter's Bone* by Daniel Woodrell, *The Salt of the Earth* by Flannery O'Connor, *The Last Good Kiss* by James Crumley, *The Sound and the Fury* by William Faulkner, as well as the movie *What Josiah Saw.* The sequence of works referred to in the text is determined by the sequence of presentation of the types of the concept of horror. As a result of the study, the hypothesis was confirmed that the conceptualization of horror as a violation of the usual course of determination reveals itself in three versions of the ontologizing of this experience: horror of an uncertain world (determination dependent on the frame of perception of the subject, acting as an expression of the radical external, outside the power of the subject), horror of an indefinite self (determined as the order of the surrounding world with uncertainty in the inner world of the individual), horror of invasion (determination to displace each other). The conclusion is that the study of horror as a result of a violation of the usual course of determination in the context of country noir and southern gothic allows not only to identify their implicit philosophical and cultural component, but also to better understand these genres, as well as expand the theoretical basis for the analysis of similar phenomena in other cultural and literary traditions.

Keywords: country noir, Southern Gothic, imagology, Diana Khamis, Daniel Woodrell, Cormac McCarthy, Flannery O'Connor, William Faulkner, James Crumley, Leonid Lipavsky, American literature, Gothic fiction, conceptualization of horror

For citation: Rzayev, B. V. (2024) 'Types of Conceptualization of Horror in the Genres of Country Noir and Southern Gothic', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 129–141. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-129-141

Несмотря на наличие обширных исследований по южной готике, жанр кантри-нуар остается малоизученным в русскоязычном научном пространстве, что создает пробел в комплексном понимании современных тенденций американской литературы и кинематографа. При этом специфика концептуализации ужаса в этих жанрах требует более детального анализа, поскольку она отражает уникальные культурные и философские аспекты, свойственные данному направлению и американскому искусству в целом. В настоящем исследовании предпринимается попытка посредством философско-герменевтического анализа найти в произведениях жанров кантри-нуар и южной готики связанные с детерминацией «виды» ужаса, выведенные Дианой Хамис[1], — кандидатом философских наук, современным исследователем философии и переводчиком, — в статье «Исследования ужаса» [Хамис, 2019]. В контексте настоящего исследования под детерминацией понимается установление границ, пределов или условий для какого-либо явления или объекта. С позиции Д. Хамис, опирающейся на концепт «полуденный ужас», выведенный Л. Липавским [Липавский, 2005: 6–7], а также на некоторые поджанры хоррора, границы вещей и самого себя определяются посредством онтологизации границ сущностей, оформляющихся в бинарных оппозициях: я — не-я, внешнее — внутреннее, своё — чужое и т.п., таким образом сущности взаимно определяют друг друга, конституируя собственные границы [Хамис, 2019: 138]. Ужас по Д. Хамис обнаруживается в процессе трансгрессии — когда *внешнее* вторгается в границы восприятия субъекта. Для того, чтобы помыслить подобную ситуацию, следует держать в уме основные принципы жанра бодихоррор, — нарушение привычной формы тела, проникновение *внешнего* в границы тела, — и применить их на наше мировосприятие: нарушение хода детерминации способствует проникновению ужаса в нас. Такой ужас, в свою очередь, делится на три подтипа: ужас неопределённого мира, ужас неопределённого меня, ужас вторжения. В статье будут рассмотрены все три.

Под философско-герменевтическим анализом понимается исследование содержания художественной литературы посредством вычленения в нём философских концептов. Соответствующий анализ во многом восходит к трудам Ф. Шлейермахера, А. Бёка, В. Дильтея, а также к более поздними, ощутившими глубокое влияния феноменологии, трудами М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, Х.-Р. Яусса, В. Изера, Х. Блуменберга [Морозова, 2017]. При этом Гадамер рассматривал художественную литературу как наиболее благоприятный для истолкования и соседствующий с философией языковой феномен [Гадамер, 1991: 126].

Для исследования был собран обширный корпус жанровой литературы кантри-нуар и южной готики, включающей в себя роман «Зимняя кость» (Winter's Bone, 2006) Дэниела Вудрелла[2] и другие

[1] Diana Khamis // East East. — URL: https://easteast.world/contributors/111
[2] Вудрелл Д. Зимняя кость. — Санкт-Петербург: Азбука-Аттикус, 2012. — 220 с.

романы из его Озаркской пенталогии, роман «Старикам тут не место» (No Country for Old Men, 2005) Кормака Маккарти[3], романы «Шум и ярость» (The Sound and the Fury, 1929), «Осквернитель праха» (Intruder in the Dust, 1948) Уильяма Фолкнера[4, 5], роман «Дьявол всегда здесь» (The Devil All the Time, 2011) Дональда Рэя Поллока[6], роман «Пойма» (The Bottoms, 2000) Джо Лансдейла[7], роман «Остров пропавших душ» (Galveston, 2010) Ника Пиццолатто[8], роман «Американская ржавчина» (American Rust, 2009) Филиппа Майера[9]. Также был изучен культурный материал, представленный как экранизациями названных произведений, так и отдельными жанровыми картинами. Это и «Старикам тут не место» (2007, реж. Итан Коэн, Джоэл Коэн) по одноимённому роману К. Маккарти, и экранизация романа «Дьявол всегда здесь» (2020, реж. Антонио Кампос), и экранизация романа «Шум и Ярость» (2014, реж. Дж. Франко), и сериалы «Настоящий детектив» (1 и 3 сезоны, 2014–2019), «Озарк» (2017–2022), «Американская ржавчина» (2021). Помимо этого, были изучены музыкальные треки в жанре dark country и близких к нему жанрам. Например, сборники Dark country, выпущенные студией Extreme Records под продюсерством Блю Сарасино (Blue Saraceno)[10]. Введение и уточнение некоторых исторических аспектов изучаемых концептов проводилось на базе собранных автором настоящей работы тестовых корпусов классического нуара, южной готики, готической литературы и weird-прозы.

В работе с корпусом применялся философско-герменевтический метод, по которому смысловое содержание текста художественного произведения истолковывается посредством внефилологических и внелитературоведческих концептов, а именно, с точки зрения раскрытия философского содержания описываемых жизненных миров. Такой подход сочетает в себе имагологический анализ отдельных смысловых аспектов произведения с философско-герменевтическим методом. Что, в свою очередь, позволяет учесть дискуссионный потенциал существующих подходов на материале критически переосмысленных произведений избранного жанра.

Напомним: кантри-нуар — синтетический жанр (как правило) криминальной литературы и кинематографа, сочетающий в себе некоторые эстетические аспекты южной готики (такие, как топос, гротескность и девиантность персонажей), некоторые психологические и проблемные аспекты как классического, так и нео-нуара: неоднозначность и противоречивость главных героев, жестокость, преступность, внутренние конфликты, моральные дилеммы, экзистенциальные вопросы. При этом стоит отметить, что определение кантри-нуара как сочетания южной готики с классическим нуаром некорректно. Кантри-нуар дополнительно наделён индивидуальными характеристиками, что выражается в трансформации вышеперечисленных аспектов и мотивов и в наличии собственных нарративных клише. Сам термин «кантри-нуар» был введён американским писателем Дэниелом Вудреллом и впервые был употреблён в подзаголовке его романа 1996 г. «Подари нам поцелуй: кантри-нуар» («Give Us a Kiss: A Country Noir»). Однако в последующих изданиях автор отказался от подзаголовка и дистанцировался от термина «кантри-нуар» [Gertzman, 2022: 72], поскольку опасался, что этот термин является слишком ограничивающим или слишком «нишевым» [Gertzman, 2022: 63]. Кроме того, в одном из интервью отказ от термина Д. Вудрелл обосновал тем, что в настоящее время су-

[3] Маккарти К. Старикам тут не место. — Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2009. — 288 с.
[4] Фолкнер У. Шум и ярость. — Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2012. — 336 с.
[5] Фолкнер У. Свет в августе. Деревушка. Осквернитель праха. — Москва: АСТ, Астрель, 2010. — С. 13–348.
[6] Поллок Р.Д. Дьявол всегда здесь. Роман. — Москва: АСТ, 2020. — 359 с.
[7] Лансдейл Дж. Р. Пойма. — Москва: АСТ, 2021. — 444 с.
[8] Пиццолатто. Н. Остров пропавших душ. Роман. — Москва: Эксмо, 2015. — 320 с.
[9] Майер Ф. Американская ржавчина. — Москва: Фантом Пресс, 2017. — 512 с.
[10] Dark country // Extreme Music. — URL: https://www.extrememusic.com/albums/2244

ществует чересчур много нуара, а самого писателя интересуют другие вещи[11]. Роман «Подари нам поцелуй» — первый из пяти «Озаркских романов» (1996–2013), действие которых, как следует из названия, происходит в Озарке — нагорье (или плато) на границе штатов Канзас, Миссури, Оклахома и Арканзас. Стоит отметить, что Д. Вудрелл лишь формально обозначил данное литературное направление, а его роман является далеко не первым произведением в жанре. Иными словами, кантри-нуар, как и классический нуар [McRoy, 2020], был сформулирован и теоретизирован ретроспективно. В отечественных и западных литературоведческих дискурсах термины «кантри-нуар» и «южная готика» выступают как тождественные, взаимозаменяемые, синонимичные.

Выбор жанров кантри-нуара и южной готики обоснован несколькими факторами. Это, во-первых, своеобразие топосов. Американский юг — это жаркая, плодородная местность с богатой историей, простирающаяся от Техаса до Луизианы, Арканзаса, Алабамы и далее до Северной Каролины. Называемый «глубоким югом», этот географический отрезок часто использовался для обозначения семи штатов, которые в своё время вошли в Конфедерацию. Поэтому сложилось «устойчивое понимание дихотомии “западной” и “южной” литературы США, продиктованной политической ситуацией, связанной с разного рода расхождениями между Севером и Югом, выраженными прежде всего в особенностях духовно-культурного развития» [Меркушов, 2021]. Иными словами, топосы кантри-нуара и южной готики — это сельская часть юга, покрытая «тьмой предопределённости» [Gertzman, 2022: 134–135].

Во-вторых, следует выделить социально-философский аспект. Для общества «Глубокого юга» характерны нетерпимость, стойкий социальный консерватизм, а также религиозный фундаментализм [Marshall, 2013: 4]. Так, «этот разрыв между прошлым и настоящим — прошлым, которое было наивно воображаемо и мифологизировано, и настоящим, подвергающимся болезненным социальным, расовым и экономическим преобразованиям — является архетипическим сюжетом для южной готики, где “тёмное наследие” прошлого сталкивается с психологическими и географическими проблемами настоящего»[12] [Walsh, 2013]. Авторам, побывавшим или выросшим в этом очаге социальных волнений, удалось создать произведения в одном из самых интересных и жестоких жанров — кантри-нуаре. Его также называют южным нуаром или сельским нуаром (Rural noir). В американском литературном дискурсе также популярно название «Grit Lit», которое восходит к прилагательному «gritty» («песчаный») и отсылает к субтропическому климату юга США. Некоторые авторы (например, Стеф Пост) придают значение не столько названию жанра, сколько содержанию [Gertzman, 2022: 63].

В-третьих, обращает на себя внимание психо-мифологический аспект. Историческое освоение североамериканских земель европейцами, проходившее с востока на запад, породило в литературе США амбивалентное отношение к фронтиру. С одной стороны, в американской историографии XIX–XX вв. малозаселённые земли представлялись в сугубо положительном образе. Их называли «воспитателем» нации — кузницей подвигов и народных героев, а зачастую и олицетворением всей Америки [Замятина, 1998]. Примечательно, что само понятие фронтира ввёл в науку Ф. Тернер, американский историк начала XX в., определив его как «точку встречи дикости и цивилизации» [America’s Frontier Story, 1980: 18]. В 1920-е годы, Д.Г. Лоуренс в книге «Исследования по классической американской литературе» затронул

[11] Murphy D. Daniel Woodrell: Southern Class // Guernica. — 2013. — 15 oct. — URL: https://www.guernicamag.com/southern-class/

[12] Перевод с англ. Б. Рзаева. Оригинал: «This rupture between the past and the present, between a past that was naively imagined and mythologized and a present that is subject to painful social, racial and economic transformations, is an archetypal moment for Southern Gothic where the ‘dark legacy’ of the past clashes with psychological and geographical concerns of the present».

вопрос о наличии уникального американского мифа, что привлекло внимание исследователей литературы в США. Основываясь на концепции К. Юнга о «коллективном бессознательном», Лоуренс выявил ключевые особенности американского «национального бессознательного», которые наиболее полно отражены в литературе. По его мнению, основными такими особенностями являются наследованный от первых колонистов страх перед неизведанным и ностальгия по дому. Эти глубокие чувства, как считал Лоуренс, определили темы ужаса и отчаяния в американской литературе, создавая образы, наполненные страхом, как в рассказах о ведьмах Готорна [Lawrence, 1923: 121–134], так и в историях о блуждающих героях Мелвилла [Lawrence, 1923: 148–160]. Точка зрения Лоуренса типологически схожа с некоторыми представлениями XIX в. об освоении восточных земель другими культурами, например такими, где доминирует мрачный образ Сибири–каторги. Ещё одна важная точка зрения на семантику фронтира в американской литературе принадлежит Джею А. Герцману — почётному профессору английского языка в Мэнсфилдском университете, автору научно-популярных и критических работ по западной криминальной литературе[13]. Рассматривая некоторые литературные вестерны (в числе которых «Маленький большой человек» Томаса Бергера), Герцман приходит к выводу, что в имаго-топологическом плане фронтирные земли — это место, где царит ситуация «мифа о вечном возвращении». По его мнению, речь в данном случае идёт не только об известной философеме Ф. Ницше, но и о культурологической концепции, изложенной румынским философом Мирчей Элиаде в одноимённой книге [Gertzman, 2022: 236]. Напомним: изучая основополагающие теории жизнеустройства племён, находящихся на архаической стадии развития, Элиаде пришел к выводу, что им присуще «негативное отношение к конкретно-историческому времени» и «ностальгия по Великому Времени, выраженная в периодическом воскрешении мифического правремени» [Элиаде, 1998: 3]. Соответственно по Герцману, характерный топос малозаселённых земель США — это место, где время, как историческое, так и физическое, аннигилируется: оно нестабильно в форме восприятия и ходе своей внешней феноменологической топики. Эти нестабильность хода времени, и его внешняя приостановка, в свою очередь, воспроизводятся в форме «каталепсии времени» в рамках концепта «полуденный ужас» Л. Липавского [Липавский, 2005: 6–7], на который так же ссылается Д. Хамис [Хамис, 2019]. Именно такой эффект поэтизируется и ухватывается авторами жанра кантри-нуар, выстраивающими вокруг указанного топоса особую метафорику места и человека в нём. Это производит двойную работу: литературная антропология несёт в себе черты заброшенности и вневременности топоса, а последний воспроизводит подходящего себе героя.

Основываясь на сложности и интеркатегориальности определения топоса и времени, а также на создаваемых их взаимодействием трансгредиентной [Бахтин, 2003: 98–102] ситуации и бесконечного хронотопа порога [Бахтин, 1975: 397] в кантри-нуаре и южной готике, попробуем найти три вида ужаса по Д. Хамис, основанные на ситуациях с нарушением привычного хода детерминации.

1. Детерминация в рамках восприятия субъекта

Ужас неопределённого мира — когда есть детерминация, зависимая от рамок восприятия субъекта и есть *внешнее*, что этим рамкам не подчиняется и нарушает их. Д. Хамис пишет: «Ужас охватывает, когда нет ничего, что можно было бы сделать. Когда детерминация сильна и неумолима» [Хамис, 2019: 142].

В рассказе Фланнери О'Коннор «Соль земли» (Good Country People, 1955) воплощением силы, нарушающей границы

[13] About J.A. Gertzman // Intellect. — URL: https://www.intellectbooks.com/jay-a-gertzman

субъекта, является продавец Библий. Границы субъекта формируются здесь, исходя из представлений Анжелы-Хулги Хоупвелл о добре и зле. Анжела, ещё в детстве потерявшая ногу после несчастного случая, передвигается по дому с помощью протеза, что также создаёт рамочность её привычному укладу жизни. Проявление силы, нарушающей привычное восприятие субъекта и не подчиняющейся ему, достигает кульминации в зловещем присутствии, которое ощутила Анжела-Хугла наедине с Менли Пойнтером — молодым продавцом Библий. Здесь же, — когда Пойнтер раскрывает чемодан, в котором было всего две Библии, — водится концепция *ужас неопределённого мира.* Ведь под обложкой одной из них была полая картонка, а в ней — виски, игральные карты с непристойным содержанием и пачка средств для контрацепции. В этот момент представления Анжелы о порядке добра и зла были разорваны: нечто демоническое было в этом человеке, который представлял собой парадокс невинности, являющейся ширмой неописуемого по качеству зла. Представление Анжелы о порядке добра и зла было сугубо новозаветным, о чём свидетельствует фраза, сказанная героиней: «Вы же соль земли, простые, надёжные люди?»[14], в которой «соль земли» является прямой цитатой Евангелия от Луки 14:34-35. Пойнтер, человек, пришедший извне, своим явлением характеризует вторжение мира в план бытия субъекта, причём мира, понятого как враждебное-иное — мира, воплощающего в себе всё табуированное и вытесненное в привычном и о-граниченном жизненном мире субъекта.

Подобный «вид» ужаса также реализуется в кантри-нуарном романе Кормака Маккарти «Старикам тут не место». Здесь субъектом восприятия выступает шериф Белл, в чьих монологах прослеживается приверженность старым порядкам — главная мысль шерифа сводится к тезису, согласно которому причиной всех моральных и политических проблем является то, что молодые потеряли веру в старых. Белл также убеждён, что защищает «простонародье», притом в его восприятии подобное нарицание не имеет скабрёзных коннотаций, что конфликтует с восприятием других людей. *«Год или два назад мы с Лоретто́й ездили на конференцию в Корпус-Кристи, штат Техас, и рядом со мной сидела та женщина, супруга какой-то там шишки. И она всё повторяла что консерваторы мол такие да консерваторы сякие. Даже не уверен что она имела в виду. Люди с которыми я общаюсь люди самые что ни на есть обыкновенные. Как говорится простонародье. Я сказал ей это и она странно посмотрела на меня. Решила что я их осуждаю. Но конечно в моих краях считается похвалой если назвать человека простым»*[15]. Насилие и жестокость имеет место в рамках мировосприятия Белла, но вместе находится и вера в то, что зло есть продукт морального и эмоционального краха человека, а значит может быть побеждено. Можно сказать, что в пространстве жизненного мира Белла зло не онтологично и имеет характер поломки, флуктуации естественного порядка вещей. Вторжения внешнего в детерминацию Белла происходит в момент, когда в округе появляется Антон Чигур — загадочный наёмный убийца. Появление Чигура, равно как и его действия, не укладываются в рамки восприятия шерифа, поскольку, с одной стороны, уровень насилия возрастает до немыслимых для Белла высот, с другой же, Чигур рушит веру в то, что зло есть сугубо человеческий продукт. Природа зла заключена в темпоральном факторе, поскольку близкие Беллу понятия — такие, как искупление, честь, достоинство, надежда — с позиций внешнего мира являются глупой ностальгией по старому и умирающему поколению[16]. Чигур может быть рассмотрен и как очеловечённая форма судьбы или

[14] О'Коннор Ф. Хорошего человека найти не легко. Рассказы. — Москва: Прогресс, 1974. — С. 166.
[15] Маккарти, с. 180. Пунктуация в переводе соответствует оригинальной стилистической пунктуации К. Маккарти.
[16] Miles Williamson E. Beyond good and evil // Los Angeles Times. — 2005. — 24 jul. — URL: https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2005-jul-24-bk-williamson24-story.html

неизбежности — концептов, которые Белл, возможно, считает ответственными за хаос и страдания вокруг. Если учесть, что роман затрагивает вопросы судьбы и детерминации, Чигур может быть рассмотрен и как нечто вроде «убийцы из тени», фигуры, которая существует лишь для того, чтобы исполнять роль силы, вторгающейся в рамки восприятия других персонажей. Или же символом вторжения зла, являющегося таковым по своей природе, которая в антропоцентрическом мироощущении Белла и сливается со слепым проявлением мировой воли, явившемся как очеловеченный рок.

В кантри-нуаре и южной готике речь идёт о субъектах, в рамках восприятия которых отсутствует возможность выбрать жизненный путь самому. Авраам Трэхорн в романе Джеймса Крамли «Последний хороший поцелуй» («The Last Good Kiss») живёт за счёт щедрости своей матери и бывшей жены. Однако данной истории именно им отводится роль субъекта восприятия. *Внешнее* вторгается в их жизнь в образе новой жены Трэхтона — загадочной женщины, составляющей основу истории романа.

В романе У. Фолкнера «Шум и ярость» события происходят в Джефферсоне, штат Миссисипи. Это история о четырёх братьях Компсонах, каждый из которых имеет своё мировосприятие. Здесь рамки детерминации соответствуют границам рационального начала героев — того, что согласовано и определённым образом оформлено и устроено в их миропонимании. Бытие же или *внешнее* — время и пространство — в романе текут самопроизвольно [Саттарова, Зиёев, 2022]. «Нарушение границ» прослеживается и во внутренних монологах Бенджамина Компсона: время и пространство в миропонимании умственно отсталого героя деформируются настолько, что он теряет собственное «я». Фолкнер говорит: «Человек — это сумма климатов, в которых ему приходится жить; время — это текучее состояние, которое обнаруживает себя не иначе как в сиюминутных проявлениях индивидуальных лиц»[17]. Подобная мысль означает, что время есть то самое *внешнее*, обретающее себя только через вторжения в рамки восприятия конкретных субъектов. Эта радикализация времени в некотором интересном преломлении может быть истолкована как деантропологизация, которая отменяет привычное представление о времени, как чувственной априорной форме мироустроения субъекта.

2. Детерминация как ужас обыденности

Ужас неопределённого меня — когда детерминацией является порядок окружающего мира при неопределённости внутреннего мира личности: ужас обыденности как избыточная нормальность. Д. Хамис пишет: «Ужас охватывает, когда нет ничего, что можно было бы сделать. Когда детерминация сильна и неумолима. […] Этот «вид» ужаса — ужас собственной неопределённости и определённости окружающего мира — достаточно редко исследуется философами» [Хамис, 2019: 142].

В качестве реализации данного «вида» ужаса можно рассмотреть распространённый кантри-нуарный мотив *бремя родства:* герои движимы неизвестной силой *внутреннего*, которое для них остаётся тёмным, притом *внешнее* остаётся запредельно ясным. Окружающее есть нечто само по себе определяющееся, а *бремя родства* — невидимая сила, имеющая бинарную семантику. Можно условно описать эту силу как нарративно явленное бессознательное героев, имеющее сюжетообразующую силу и оформленное как сила внешняя. Это особенная ситуация, при которой внутренний мир героя представляет собой открытую перспективу, в которой теряется ощущение себя, но в то же время такая ситуация в связи с исследуемыми в текстах жизненными мирами является для их субъектов-носителей хаотичной нормальностью менее репрессивной, чем чётко очерченный мир *внешнего*.

[17] Гиленсон Б.А. История литературы США: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — Москва: Издательский центр «Академия», 2003. — С. 405.

Так, *внешнее* отражено в мотиве *бремя родства* в романе «Зимняя кость» Д. Вудрелла: семнадцатилетняя Ри Долли живёт в Озарке, штат Миссури, и вынуждена ухаживать за больной матерью, двенадцатилетним братом и шестилетней сестрой. Отец Ри, Джессап, занимавшийся изготовлением метамфетамина, был освобождён под залог семейного дома и участка, о чём Ри узнаёт от шерифа. Она также узнаёт, что, если отец не явится на суд, семья будет выселена. Ситуация осложняется тем, что Джессап давно не появлялся дома, а его местонахождение неизвестно. *Внутреннее* Ри настолько замкнуто, темно и недетерминированно, что героиня буквально тонет в детерминированном *внешнем*, которое, как было сказано выше, сконцентрировано в мотиве *бремя родства,* который в романе полностью сообразен с внешним миром. «Если сам мир, — пишет Д. Хамис, — сделать непостижимой силой детерминации, то в этом мире воцарится фатализующий, парализующий ужас». Ри действует всецело сообразно с окружающим миром, уходящим корнями в семейные проблемы. Ситуация Ри фатализирована тем, что отец мёртв, однако шериф требует предоставить тело в качестве доказательств. Поиски отца также являются фактором *внешнего*, экстериоризованного и буквализированного бессознательного, поскольку именно *бремя родства* определяет действия героини, а не внутреннее желание. Находка тела — ещё один фактор *внешнего*: местонахождение указывают родственницы Тампа Милтона. Даже разрешённая ситуация с залогом и получение крупной суммы от неизвестного доброжелателя — проявление избыточной нормальности окружающего мира — не разрешает ситуацию с недетерминированностью самой Ри, поскольку она остаётся с семьёй. « — Значит, уедешь? Раз деньги есть? — Никуда я от вас не уеду, пацаны. С чего вы взяли?»[18] — следовательно, ужас собственной неопределённости в контексте порядка окружающего мира, восходящего к *бремени семьи,* является определяющим концептом ужаса в романе «Зимняя кость».

Кроме того, в романе прослеживается связь с теоретическими положениями классического нуара, в которых экзистенциальный страх и выматывающее, утомительное чувство безнадёжности по поводу того, что прошлое всегда будет возвращаться и мрачно нависать над настоящим, запирают персонажей либо в застывшем бездействии, либо в тщетных попытках что-то изменить.

Квентин Компсон из романа «Шум и ярость», в отличие от Бенджи, не испытывал ужаса от вторжения *внешнего*, однако окружающая его действительность предельно упорядочена, определена и восходит к уже упомянутом мотиву «бремя родства». Квентин, «фолкнеровский гамлет»[19], вынужден действовать в соответствии с определённостью мира, заключающейся здесь в этической проблеме сохранения семьи [Гарагуля, 2008]. Неопределённость либо полное отсутствие *внутреннего* при полной детерминации *внешнего* толкают Квентина на самоубийство.

Бремя родства как одна из форм предельного порядка мира реализована в кинофильме «Что видел Иосия» (What Josiah Saw, 2021, реж. Винсент Грэшоу), рассказывающим трагихоррорную историю о дисфункциональной семье Грэмов. Картина состоит из трёх глав, на примере которых можно увидеть жанрово-типологический водораздел между кантри-нуаром и южной готикой. В первой главе показаны отношения между безумным патриархальным отцом Иосией Грэмом (актер Роберт Патрик) и его психически сломленным, подвергающимся физическому насилию сыном Томасом (актер Скотт Хэйз). Для них избыточная нормальность заключается в религиозном пыле, в котором теряется определённость *внутреннего*.

[18] Вудрелл, с. 220.

[19] Филотенкова Е.А. Традиционный гамлетовский сюжет в романе Фолкнера «Шум и ярость» // Филология и лингвистика в современном обществе: материалы II Междунар. науч. конф. (г. Москва, февраль 2014 г.). — Москва: Буки-Веди, 2014. — С. 62–64. — URL: https://moluch.ru/conf/phil/archive/107/4895/

Детерминация *внешнего* же воплощена в образах запустения и загрязнения, — трактор гудит на оскудевшем поле, стая птиц поспешно улетает в небо, валит густой дым, предвещая скорый приход тьмы, — с этих кадров начинается картина, и можно полагать, они определяют художественно-образную концептуализацию исходного бессознательного ужаса перед надвигающейся избыточной нормальностью.

3. Смещение детерминаций

Следующий «вид» ужасного — ужас вторжения, когда детерминации смещают друг друга; когда нечто, что должно было зависеть от чего-то, само берёт на себя роль определяющего; когда мысль в качестве зависимой от мыслящего сама делает мыслящего зависимым от неё. Д. Хамис пишет: «Ужас накатывает, когда из поля зрения субъекта исчезает детерминированность мира — или самого себя. Ужас также может накатить, когда одна детерминация, без всяких видимых причин или объяснений, замещается другой» [Хамис, 2019: 144]. Классическим примером и значимым литературным образчиком такой формы детерминации выступает рассказ Г.Ф. Лавкрафта «Изгой», в котором драматургия текста строится за счёт двойной аварии, нарушающей ход детерминации в начале для самого главного героя, а затем и для фигур другого по отношению к нему. С точки зрения философии ужаса, с акцентом на метафорику звука, эта детерминация подробно раскрывается в исследовании «“Нездешний звук”: поэтика звука Г.Ф. Лавкрафта на примере рассказа “Изгой”» М.Г. Чертовских и Д.В. Чертовских [Чертовских, Чертовских, 2023].

Мысль должна быть детерминирована субъектом, поскольку мыслит именно сам субъект. Ужас возникает в ситуации, когда путаются детерминации — когда мысль детерминирует себя сама. Эта же ситуация настигает героев романа «Старикам тут не место». Биографии персонажей в романе предельно ясны. Белл — шериф, глубоко погружённый в ностальгию по «лучшим временам», Мосс — ветеран Вьетнамской войны, однако биография Чигура остается нераскрытой. Кроме того, Чигур как воплощение зла остаётся непойманным, что позволяет предположить: он является не существующим персонажем, а плодом воображения шерифа Белла, в монологах которого не раз прослеживается мысль о том, что он «потерял способность понимать людей». С этой позиции фигура Чигура является ключевым элементом для объяснения хаоса и зла, свидетелем которых стал Белл, а также для понимания современной морали в системе взглядов самого Белла[20]. Однако этот тезис не раскрывается ни в монологах, ни в мире романа, что позволяет расценивать Чигура как мысль Белла, детерминировую самой собой, поскольку детерминированность мира — современная мораль — исчезает из восприятия Белла. Иными словами, с психологической точки зрения, Чигур как демон *внешнего* стал предметом и формой *внутреннего* Белла.

Этот же тип ужаса прослеживается в первой и третьей главах фильма «Что видел Иосия». В первой главе Иосия Грэм — компонент *внешнего*, всецело подменивший *внутреннее* своего сына, Томаса. Однако уже в третьей главе образ Иосии уходит в область *неизвестного* — другие дети (Илай и Мэри), в отличие от Томаса, Иосию не видят, поскольку скорее всего он — мысль Томаса, детерминировавшая сама себя. Каждый член семьи уникален: Иосия, Томас и Илай — традиционная «мужская» патриархальная часть деревенского кошмара со своими особенностями, в то время как Мэри — болезненно интимная и интроспективная.

Илай Грэм воплощает изможденное бессилие персонажа перед детерминированной самой собой мыслью. Когда духовный приговор, наконец, обрушивается на

[20] Patel B. No Country for Old Men Theory Suggests Anton Chigurh Never Existed // Startefacts.com: A Different Take On Pop Culture. — 2023. — 27 jun. — URL: https://startefacts.com/news/no-country-for-old-men-theory-suggests-anton-chigurh-never-existed_a135

Грэмов, — в финале, который вызывает столько же вопросов, сколько и ответов, причём все они онтологические по своей природе, — случается неизбежная предопределённая трагедия.

Заключение

Таким образом, три подтипа ужаса, выведенные Д. Хамис в рамках гипотезы, в философском аспекте кантри-нуара и южной готики проявляются в наиболее сложных с нарративной точки зрения моментах. Герменевтически этому способствует, во-первых, сложная многогранная философия, заложенная в произведениях данных жанров: крушение миропонимания героев или даже их смерть. Топологически трёхвидовой концепт ужаса воплощается в открытых и бесконечно разворачивающихся лиминальных пространствах, вторгающихся в рамки восприятия субъекта и тем самым нарушающих привычность взаимосвязанности процессов, вещей, сущностей, явлений, смыслов; и в ограниченном пространстве, саморегулирующемся, как неведомая сила, недоступная для понимания субъекта, разворачивающаяся так, как и должна по своей скрытой внутренней логике, остающейся безразличной к ужасам субъекта. Изучаемый концепт выражается и в имагологических моментах, когда с нарушением привычного хода детерминации пространственное и персонализированное *внешнее* становится чем-то настолько чуждым и чужеродным, что любая попытка помыслить его воспроизводит ситуацию ужаса. Кроме того, такое понимание содержания концепта ужаса помогает нюансировать особенности фигуры другого, конструируемого в произведениях.

Всё это вместе даёт возможность предположить, что подобный философский концептологический анализ, вместе с процедурами нарративных рассмотрений, герменевтическим изучением текстов, раскрытием их имагологии и сюжетной феноменологии, даёт возможность, смещая внимание на определённые концептуализации экзистенциалов, предложить вновь обратиться к изучению концептологической оптики философских исследований культуры. Ценность данной концептологической оптики может быть обоснована для философии культуры тем, что она открывает возможность производить работу с материалом за счёт сугубо философских, а не только сугубо искусствоведческих процедур. Рассмотрение в рамках такой оптики всегда строится вокруг концепта, который, будучи укоренённым в языке того или иного жанра или вида искусства, может сообщить нечто важное не только о художественном мире, но и породившем этот концепт затекстовом пространстве. Даже несмотря на изначально заготовленные концепты, которые в дальнейшем эксплицируются и экзегетируются в определённых корпусах культурного материала, и таким образом дают основание для их критики, аналогичной критике претензии на универсальность концепта ужаса, используемого в данном исследовании, ничто не мешает в другом подобном исследовании предложить какой-нибудь иной концепт, который будет более нюансирован с позиций изучаемой культуры. Всё это вместе, наконец, делает предложенную оптику потенциально продуктивной.

Список литературы:

Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. — Москва: Русские словари, 2003. — С. 69–264.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — Москва: Худож. Лит., 1975. — 502 с.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — Москва: Искусство, 1991. — 336 с.

Гарагуля С.И. Особенности функционирования личных имен персонажей в романе У Фолкнера "Шум и ярость" // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. — 2008. — № 3-2. — С. 18–27.

Замятина Н. Ю. Зона освоения (фронтир) и ее образ в американской и русской культурах // Общественные науки и современность. — 1998. — № 5. — С. 75–89.

Липавский Л. Исследование ужаса. — Москва: Ad Marginem, 2005. — 446 с.

Меркушов Станислав Фёдорович Жанр «южной готики» в творчестве Дениса Третьякова («Церковь детства»). «Топологический» аспект // Русская рок-поэзия: текст и контекст. — 2021. — № 21. — С. 270–281.

Морозова М.В. Чтение художественной литературы как парадигмальная модель опыта в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. — 2017. — № 3. — С. 79–93.

Саттарова И.Б., Зиёев С.Н. Универсальность темы рока в литературе (Анализ произведений. Г.Г. Маркес, У. Фолкнер и др.) // Экономика и социум. — 2022. — № 5-1. — С. 638–643.

Хамис Д. Исследования ужаса // Логос. — 2019. — № 5. — С. 135–150. https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-5-135-149

Чертовских М.Г., Чертовских Д.В. «Нездешний звук»: поэтика звука Г.Ф. Лавкрафта на примере рассказа «Изгой» // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 1. — С. 135–148. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-135-148

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. — Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. — 256 с.

America's Frontier Story: A Documentary History of Westward Expansion / ed. Ridge M., Billington R.A. — Huntington, NY: R. E. Krieger Pub. Co., 1980. — xxi, 657 p.

Gertzman J.A. Beyond Twisted Sorrow: The Promise of Country Noir. — Lutz, Fl.: Down & Out Books, 2022. — 296 p.

Marshall B. Defining Southern Gothic // Critical Insights: Southern Gothic Literature. — Amenia, NY: Salem Press, 2013. — P. 3–18.

McRoy J. Film Noir and the Gothic // Gothic Film: An Edinburgh Companion. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. — P. 37–57.

Walsh C. «Dark Legacy»: Gothic Ruptures in Southern Literature // Critical Insights: Southern Gothic Literature. — Amenia, NY: Salem Press, 2013. — P. 19–33.

References:

Assmann, J. (1992) *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: Beck. (Russ. ed.: (2004) *Kul'turnaja pamjat': Pys'mo y pamjat' o proshlom y polytycheskaja ydentychnost' v vyysokyh kul'turah drevnosty.* Moscow: Jazyyky slavjanskoj kul'turyy)

Bakhtin, M. M. (1975) *Voprosy literatury i estetika. Issledovaniya raznykh let* [Issues of literature and aesthetics. Researches of different years]. Moscow: Khudozhestvennaia lit-ra Publ. (In Russian).

Bakhtin, M. M. (2003) 'Avtor i geroj v esteticheskoj deyatel'nosti [Author and Hero in Aesthetic Activity]', in *Sobraniye sochineniy: v 7 t. T. 1: Filosofskaya estetika 1920-kh godov* [Collected Works: in 7 vol. Vol. 1: Philosophical Aesthetics of the 1920s]. Moscow: Russkoe slovo Publ., pp 69–264. (In Russian).

Chertovskikh, M. G. and Chertovskikh, D. V. (2023) 'The Poetics of Sound in H. P. Lovecraft's Literature on the Example of the Story The Outsider', *Concept: philosophy, religion, culture,* 7(1), pp. 135–148. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-1-25-135-148

Eliade, M. (1949) *Le mythe de l'éternel retour archétypes et répétition.* Paris: Gallimard. (Russ. ed.: (1998) Mif o vechnom vozvrashchenii. Saint Petersburg: Aleteiia Publ.).

Gadamer, H. G. (1977) *Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol u. Fest.* Stuttgart: Reclan. (Russ. ed.: (1991) Aktualnost' prekrasnogo. Moscow: Iskusstvo Publ.).

Garagulya, S. I. (2008) 'Functioning of Characters' Given Names in W. Faulkner's "The Sound and the Fury"', *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriâ 9, Filologiâ, vostokovedenie, žurnalistika,* (3–2), pp. 18–27. (In Russian).

Gertzman, J. A. (2022) *Beyond Twisted Sorrow: The Promise of Country Noir.* Lutz, Fl.: Down & Out Books.

Khamis, D. (2019) 'Delving into Horror', *Philosophical Literary Journal Logos,* 29(5), pp. 135–150. (In Russian). https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-5-135-149

Lawrence, D. H. Studies in Classic American Literature. Thomas Seltzer, 1923. 264 p.

Lipavsky, L. (2005) *Issledovanie uzhasa* [Research on Horror]. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian).

Marshall, B. (2013) 'Defining Southern Gothic', in *Critical Insights: Southern Gothic Literature.* Amenia, NY: Salem Press, pp. 3–18.

McRoy, J. (2020) 'Film Noir and the Gothic', in *Gothic Film: An Edinburgh Companion.* Edinburgh: Edinburgh University Press (An Edinburgh Companion), pp. 37–57.

Merkushov, S. F. (2021) 'The Genre of "Southern Gothic" in the Works of Denis Tretyakov ("the Church of Childhood"). The "Topological" Aspect', *Russkaâ rok-poèziâ: tekst i kontekst,* (21), pp. 270–281. (In Russian).

Morozova, M. V. (2017) 'Fiction Literature Reading as a Paradigmatic Model of Experience in Philosophical Hermeneutics of H.-G. Gadamer', *Lomonosov philosophy journal,* (3), pp. 79–93. (In Russian).

Ridge, M. and Billington, R. A. (eds) (1980) *America's Frontier Story: A Documentary History of Westward Expansion.* Huntington, NY: R. E. Krieger Pub. Co.

Sattarova, I. B. and Ziyoyev, S. N. (2022) 'Universality of the Theme of Rock in Literature (Analysis of the Works of G. G. Markes, W. Faulkner and Others)', *Èkonomika i socium,* (5–1), pp. 638–643. (In Russian).

Walsh, C. (2013) '«Dark Legacy»: Gothic Ruptures in Southern Literature', in *Critical Insights: Southern Gothic Literature.* Amenia, NY: Salem Press, pp. 19–33.

Zamyatina, N. Y. (1998) 'Settlement Zone (Frontier) and its Image in American and Russian Cultures', *Social sciences and contemporary World,* (5), pp. 75–89. (In Russian).

Информация об авторе

Баязид Вагиф оглы Рзаев — студент Института филологии МПГУ, 119991, Москва, улица Малая Пироговская, дом 1, строение 1 (Россия). Исследователь жанров ужаса и нуар.

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Bayazid V. Rzayev — student of the Institute of Philology, Moscow State Pedagogical University (MSPU), 1 Malaya Pirogovskaya St., Bldg. 1, Moscow, 119991 (Russia). Researcher of horror and noir genres.

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

Статья поступила в редакцию 10.12.2023; одобрена после рецензирования 10.01.2024; принята к публикации 16.02.2024.

The article was submitted 10.12.2023; approved after reviewing 10.01.2024; accepted for publication 16.02.2024.

Исследовательская статья
УДК 008 821.222.1 75.03
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-142-154

МОХАММАД ЭБРАХИМ ДЖАФАРИ: ЭСТЕТИКА ЖИВОПИСИ В ПОЭЗИИ

Анна Владимировна Березина

МГИМО МИД России, Москва, Россия
a.berezina@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0003-2741-2956

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению творческого наследия выдающегося деятеля иранской культуры — поэта и художника Мохаммада Эбрахима Джафари (1940–2018). Новизна представленного исследования обуславливается почти полным отсутствием научных работ, посвящённых этой теме: основные биографические факты, анализ художественного языка и специфики образности М.Э. Джафари слабо представлены даже на персидском языке. Цель работы — выявление особенностей национально-культурного горизонта развиваемого Джафари синтетического жанра, объединяющего живопись и поэзию. Для достижения этой цели потребовалось, во-первых, проследить творческую биографию поэта; во-вторых, уточнить характер художественных образов, созданных им на разных этапах жизни; проанализировать оригинальный метод «авторской инициативы» как способа художественного обогащения нового синтетического жанра. Многогранный характер предмета исследования обусловил необходимость междисциплинарного подхода и использование комплекса таких методов, как биографический, герменевтический и сравнительно-типологический. Автором статьи изучены все опубликованные на сегодняшний день видеоматериалы и интервью поэта, его картины, а также сборник избранных стихотворений. Также автором статьи впервые переведён с персидского языка весь представленный в тексте поэтический материал. Исследование показало, что М.Э. Джафари, не разграничивавший формы проявления творчества, легко переносит стилистические приёмы своих живописных работ на стихотворения, наполняя лирику разными оттенками красок, цветовыми пятнами и запахами. И напротив, поэтическая ритмика прослеживается в его живописи. Абстрактные живописные образы при этом воплощают наиболее существенные для поэта по остроте восприятия, создавая изображения пространства и времени как уникального опыта переживания, предельно конкретного по своей силе и глубине. Виртуозное сочетание абстрактной выразительности и конкретики чувственного образа позволяет отнести глубоко личное художественное творчество М.Э. Джафари к культурной волне «новой поэзии», отвечающей основным принципам философии иранского модерна.

Ключевые слова: новая поэзия, Иран, Мохаммад Эбрахим Джафари, модернизм, эстетика, живопись, ирано-иракская война

© Березина А.В., 2024

Для цитирования: Березина А.В. Мохаммад Эбрахим Джафари: эстетика живописи в поэзии // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 142–154. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-142-154

Research article

MOHAMMAD EBRAHIM JAFARI: AESTHETICS OF PAINTING IN POETRY

Anna V. Berezina

MGIMO University, Moscow, Russia
a.berezina@inno.mgimo.ru https://orcid.org/0000-0003-2741-2956

Abstract. . The article is devoted to the creative heritage of the outstanding figure of Iranian culture — poet and artist Mohammad Ebrahim Jafari (1940–2018). The novelty of the presented research is determined by the almost complete absence of scientific works devoted to this issue: basic biographical facts, analysis of artistic language and the specific imagery of M. E. Jafari are poorly represented even in the Persian language. The purpose of the work is to identify the features of the national-cultural horizon of the synthetic genre combining painting and poetry developed by Jafari. To achieve this goal, it was necessary, firstly, to trace the poet's biography; secondly, to clarify the nature of the artistic images created by him at different stages of his life and to analyze the original method of the *author's initiative* as a way of artistic enrichment of the new synthetic genre. The multifaceted nature of the research subject determined the need for an interdisciplinary approach and the use of a complex of methods such as biographical, hermeneutic, and comparative typological. The author of the article has studied all the video materials and interviews of the poet published to date, his paintings, as well as a collection of selected poems. The author of the article also translated, for the first time, from Persian all the poetic material presented in the text. The study showed that M. E. Jafari, who does not differentiate the forms of creativity, easily transfers the stylistic techniques of his paintings to poems, which fills his lyrics with different shades of colors and smells. Poetic rhythm can be seen in his paintings, at the same time, abstract pictorial images embody the most significance for the poet in terms of acuity of perception, creating images of space and time as a unique experience, extremely concrete in its strength and depth. The masterly combination of abstract expressiveness and specificity of the sensual image makes it possible to attribute the deeply personal artistic creativity of M. E. Jafari to the cultural wave of *new poetry,* which meets the basic principles of the philosophy of Iranian modernism.

Keywords: new poetry, Iran, Mohammad Ebrahim Jafari, modernism, aesthetics, painting, Iran-Iraq War

For citation: Berezina, A. V. (2024) 'Mohammad Ebrahim Jafari: Aesthetics of Painting in Poetry', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 142–154. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-142-154

«Хорошая мысль останавливает кисть»
М.Э. Джафари[1]

Жизненный путь

Мохаммад Эбрахим Джафари родился в 1940 г. в семье торговца в г. Боруджерде провинции Луристан на западе Ирана. Мальчик впервые увидел работу с краской в деревянном отчем доме, когда для обновления потолка пригласили маляра. Мохаммад Эбрахим заворожённо наблюдал за этим действом и даже впервые прогулял школу, а потом уговорил отца купить ему краски. Открыв для себя законы перспективы и светотени, мальчик пробовал что-то рисовать и приносил работы в школу. Классный учитель выставлял их на всеобщее обозрение, а дети то и дело переворачивали рисунки низом вверх. Так у юного художника родилась идея, что у изображения может не быть низа и верха, и он часто сам переворачивал картину во время работы над ней. Этот приём он использовал и в зрелом творчестве.

Его первым учителем рисования стал г-н Давати, который работал на глиняной стене во дворе школы, изображая растения и животных с помощью воды и бумаги. Учитель показывал мальчику изменение цвета намокающей от дождя земли и глины, помогал вдыхать ароматы и ощущать происходящие природные явления. В старшей школе Мохаммад Эбрахим углублённо изучал литературу, и на этих уроках у мальчика открылся самобытный поэтический дар, вдохновлённый и подпитанный окружающим его миром.

С 1959 г. Э. Джафари изучал живопись на факультете изящных искусств Дар ул-Фунун («Дом искусств»), предтече Тегеранского университета, где в совершенстве овладел фигуративной живописью. Четыре года он обучался у прославленного художника-натуралиста Али Мохаммада Хейдарийана (1896–1991), — работать в стиле модерн тогда было запрещено. Однако Джафари самостоятельно много экспериментировал с фактурной живописью.

Модернизм в Иране только зарождался, и для первой зарубежной выставки выбрали работы Мохаммада Эбрахима на пенопласте. Он прославился как художник-модернист, это стилистическое направление перешло в его стихи и музыку. С 1969 г. Эбрахим путешествовал по Европе, выставлял свои работы на многих персональных и групповых выставках во Франции, Швейцарии, Германии, Испании, США, Великобритании, Канаде, России и др.

По возвращении в Иран поэт вёл академическую и просветительскую деятельность в области изобразительных искусств: работал над созданием Культурного центра «Ниаваран» (г. Тегеран), сотрудничал с Парижским международном центром искусств, Норвичским университетом (США), Тегеранским университетом, Университетами искусств в Исфахане, Йезде, Кермане (Иран), состоял членом учёного совета Исфаханского университета искусств и Союза художников Ирана.

Мохаммад Эбрахим Джафари скончался в результате инсульта в 2018 г. в г. Тегеране. При жизни поэта была издана небольшая книга его песен «Словно соловей, пропела и упорхнула»[2]. Сборник избранных стихотворений Мохаммада Эбрахима Джафари «Запах глины, песнь птицы»[3] был опубликован лишь на годовщину кончины поэта, благодаря стараниям его дочери Марьям Мохаммади (Джафари). Также вышла

---

1 محمدابراهیم جعفری: همیشه نوگرایی را ساده دیده‌ام / بیشتر شاعرم تا نقاش // هنرآنلاین. 1395.
[Мохаммад Эбрахим Джафари: Я всегда считал модернизм простым. Я больше поэт, чем художник. // Honaronline. — 2016]. — URL: https://www.honaronline.ir/نقاش-تا-شاعرم-بیشتر-ام-دیده-ساده-را-نوگرایی-همیشه-جعفری-محمدابراهیم-4/80810-تجسمی-بخش

2 جعفری م.ا. چو مرغ شب خواندی و رفتی. تهران: مشکی، 1393. — 64 ص.
[Джафари М.Э. Словно соловей, пропела и упорхнула. — Тегеран: Назар, 2014. — 64 с.]

3 جعفری م.ا. سفر به ماه. تهران: نظر، 1398. — 480 ص.
[Джафари М.Э. Путешествие с луной. — Тегеран: Назар, 2019. — 480 с.]

УДК 008 821.222.1 75.03

в свет книга с репродукциями его картин «Путешествие с луной»[4] и была издана книга-биография художника на персидском языке «Туча проливается на пустыню воспоминаний» П. Раджаи[5].

Воплощение замысла

Ещё великий Гёте считал цвета тесно связанными с особенностями психической деятельности и мышления, укоренёнными в культуре восприятия и оценки, но имеющими общечеловеческую природу[6]. Искусство призвано выводить на свет божий тонкости связанных с восприятием переживаний[7]. Немецкая традиция философии культуры продолжает дискуссию о синтетическом характере искусства в немецком романтизме [Берковский, 2001: 9; Ванслов, 1966: 18; Фёдоров, 2004: 30–33; Шеллинг, 1999: 190–191], оказавшем огромное влияние на искусство модерна [Володина, 1994: 330; Розенталь, Ратцка, 1971: 143; Сарабьянов, 1989: 142]. Поэзию и живопись европейский модерн связывает с музыкой[8] [Скворцова, 2012: 80–81].

Одной из хрестоматийных работ о связи поэзии и живописи в европейской культуре принято считать книгу выдающегося немецкого мыслителя и литератора XVIII в. Г.Э. Лессинга «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии». По мнению Лессинга, у художника исполнение представляется делом более трудным, чем замысел; у поэта же, наоборот, замысел кажется более трудным, чем исполнение: ведь гораздо сложнее представить картину в воображении, а потом выразить её в словах [Лессинг, 1933: 100]. Мы не знаем, был ли М.Э. Джафари знаком с работой Г.Э. Лессинга, однако иранский поэт развенчивает теорию «замысла», исключая его как категорию: «Я начинаю писать картину с чувством “интересно, а что получится?” Иногда задумка творения выясняется уже по завершении работы»[9].

Это высказывание, очевидно, связано с опытом саморефлексии и, возможно, с педагогическим опытом: М.Э. Джафари преподавал в иранских вузах живопись и скульптуру, а также читал курс «Творчество в архитектуре». Своими педагогическими наработками он как раз и делится в одном из немногих интервью[10]. Новый подход к законам созидания поэт объясняет тем, что нельзя «войти в творчество» — оно живёт в каждом из нас с рождения. Все дети креативны, но, к сожалению, система образования и воспитания забирает у нас смелость (дерзость) — такую страсть в выполнении работы, при которой разум отходит на второй план, однако не полностью покидает нас, ведь именно он в итоге оценивает результат. По словам Мохаммада Эбрахима, если приступать к делу с позиции «я не знаю», получается нечто новое, если же начинать творить, применяя все полученные знания, выйдет банальный повтор, пусть и качественный с технической точки зрения.

Поэзию М.Э. Джафари действительно невозможно рассматривать вне его живописи. Большинство его картин вдохновлены стихами (собственного сочинения и не только); в Иране и за его пределами он больше известен как художник, хотя считал себя в первую очередь поэтом. По мнению Мохаммада Эбрахима, лю-

---

[4] جعفری م.ا. گزیده اشعار "بوی کاهگل، آواز پرنده". تهران: نظر، 1397 . — 248 ص .
[Джафари М.Э. Сборник стихотворений «Запах глины, песнь птицы». — Тегеран: Назар, 2018. — 248 с.]

[5] رجایی پ. ابر به دشت خاطره می بارد. تهران: نظر، 1398 . — 216 ص .
[Раджаи П. Туча проливается на пустыню воспоминаний. — Тегеран: Назар, 2019. — 216 с.]

[6] Гёте И.В. Учение о цвете. — Москва: АСТ, 2021. — 256 с.

[7] Гёте И.В. Об искусстве. — Москва: Искусство, 1975. — 623 с.

[8] Мерзлов А.Н. Композиторское творчество С.В. Рахманинова в его связях с русским символизмом и модерном: диссертация … кандидата искусствоведения: 17.00.02. — Екатеринбург, 2021. — С. 37–39.; Михайленко Л.А. Стиль модерн и творчество русских композиторов начала XX в.: диссертация … кандидата искусствоведения: 17.00.02. — Москва, 1998. — С. 7.

[9] تجربه گفتگو با آقای محمد ابراهیم جعفری بخش اول [Опыт. Интервью с Мохаммадом Эбрахимом Джафари]. — 2015. —URL: https://www.aparat.com/v/xgvRi

[10] Там же.

бая деятельность включает все виды искусства, и предложенная им позиция «я не знаю» предполагает бодрствование неразделимых понятий «видения» и «слушания». Он сам сочинял музыку, разрабатывал голос и импровизировал на основе народных напевов, услышанных в соседних дворах. А ещё помогал «прозвучать» своим ученикам. Для Джафари важно, чтобы его студенты — будущие архитекторы и живописцы — были поэтами, музыкантами, певцами, иными словами, были бодрствующими. Ведь «если в архитектуре нет поэзии — это не архитектура»[11].

Формы самовыражения

Проявив себя как искусный мастер фигуративной живописи, для создания полотен М.Э. Джафари использовал акварель, тушь, гуашь, а в фактурной живописи экспериментировал с глиной, песком, деревом и другими природными материалами, многие картины писал на пенопласте. Он говорил, что всякий художник, обладающий даром созидания, имеет поэтический склад ума. По его мнению, одним из характеристик текстурной работы является то, что сама фактура обладает определённой энергетикой, и иногда даже малейшая смена освещения может изменить всю работу[12].

Так и слово в поэзии Мохаммада Эбрахима несёт в себе особый энергетический заряд, поэтому слов не должно быть много — у каждого есть своё место. Он остро ощущал поэзию: говорил, что стихи ниспосылаются, а если такого не происходит, это не поэзия, а стихосложение. Учитывая стремление М.Э. Джафари к модернизации в живописи, неудивительно, что он примкнул к современному течению в поэзии Ирана — «ше'р-э ноу» («новой поэзии»). Этот стиль зародился в Иране в первой половине XX в. и характеризуется свободной формой стиха, новой проблематикой и поэтической образностью, а также вольными способами организации словесного материала [Кляшторина, 1975: 7].

Символика «новой поэзии» — это сочетание простого сюжета и сложных философских аллюзий. Однако последователи этого стиля в какой-то степени продолжают иранскую классическую традицию, используют знакомые образы и топику, поэтому ассоциативные связи, роль которых в иранской поэзии традиционно велика, рождаются у новых читателей из осмысления своей эпохи [Кляшторина, 2003; Hasanli, 2012: 100–102; Hoghooghi, 2023: 76].

Эстетика творчества

В пространстве живописи модернизма для реализации идеи художник опускает тысячи мелочей, которые отягощали бы картину, уменьшая её выразительность[13] [Хархур, 2022]. Видимо, поэзия позаимствовала этот приём у изобразительного искусства: лишившись оков квантитативного аруза со строгим чередованием ритмических волн в рамках одной строфы, она превратилась в свободный лирический метафорический монолог [Кляшторина, 1975: 7; Hasanli, 2012: 16; Kadkani, 2008: 81].

Стиль «новой поэзии», лишённый украшательств и изящества классической персидской поэзии, представил на суд читателя XX в. структурно несложный текст, переполненный витиеватыми метафорами и аллюзиями. М.Э. Джафари же предлагает читателям сочетание простоты формы и смысла в качестве новой эстетической ценности. Сознательно употребляя упрощённые элементы построения текста, автор побуждает проецировать текст на культурный фон реципиента, посредством чего несказанные художественные приёмы будут реализованы. По словам Ю.М. Лотмана, «моделировать более «сложные»

[11] Там же.
[12] Мохаммад Эбрахим Джафари, 2016.
[13] Хархур Т. Слияние поэзии и живописи // Журнал современной поэзии ЛИМБ. — 2002. — № 12. — URL: http://limb.dat.ru/No12/essay/harhur2.shtml

УДК 008 821.222.1 75.03

формы искусства значительно более просто, чем «простые» [Лотман, 1996: 40]. Иными словами, Мохаммад Эбрахим меняет излишнюю художественно-эстетическую насыщенность на простоту как основу художественного достоинства работы.

Сам М.Э. Джафари воспринимает простоту как абстракцию, воплощая в изображаемых на полотне образах не конкретные предметы, а скорее само пространство. Именно о таком отвлечённом пространстве он говорит, что это наша привычка думать, что дерево не абстрактно. Мы так думаем, потому что знаем дерево, а абстрактным может быть только то, что человеку неизвестно. Если мы хорошо знаем природу и выбираем правильный язык, мы сможем представить то, что всем понятно, но является новым[14]. Вместе с тем в некоторых его живописных работах язык абстрактной живописи затрудняет проявление какой-либо знакомой нашему сознанию формы. Создаётся впечатление, что кисть танцует на бумаге, и получающиеся пятна — единственные впечатления блуждающего ума художника. Такой же эффект сохраняется в некоторых стихотворениях:

Когда скучаю, думаю о тебе.
Воспоминания о тебе — исчезающий
трепещущий квадрат
На светло-сером фоне.
На этих квадратах
Я
Трепетанием ресниц
Рисую прошлое.
Между мной и тобой
Пыль и стена.
Под чарами этих квадратов
Прохожу стены.
Для достижения тебя
Есть лишь один путь — продвижение.
Нужно взять в руки фонарь цвета —
И в своей серости искать тебя.
О, если бы я смог
Капельку больше
Рисовать красным…[15]
(Тегеран, 1989)[16]

Любопытны и пространственно-временные свойства работ Джафари. Его картины — это воплощение чувств, изображение восприятия времени художником, которое имеет интересное динамическое качество, не позволяющее остаться на месте, но вместе с тем лишающее чувства текучести. В живописи Мохаммад Эбрахим смог концептуализировать момент и изобразить его, подарив зрителю понимание мимолетности мгновения. Лирический мир и опыт его героя заключены в каждом движении скользящей по холсту кисти; в каждой растворяющейся строке рождается миг творчества:

Война закончилась …
Ты же… продолжаешься…
И лес всё ещё в море влюблён…
И я люблю тебя, что…
Каждый день
Застенчивую просьбу леса,
Обнажённая,
Морю передаёшь…
(Март 1988)[17].

В представленном здесь переводе на русский язык сохранены авторские знаки многоточия. Поэтические строки как бы зависают, тают и испаряются в воздухе, подобно мазкам кисти на холсте. Отметим, что в персидском языке, как и в русском, этот знак препинания рассматривается в качестве указания на незаконченность высказывания, приглашает читателя домыслить окончание фразы.

Что касается выбора цвета, работы Мохаммада Эбрахима часто представляют собой пространство с множественными

[14] Опыт. Интервью, 2015.
[15] Здесь и далее перевод с персидского Анны Березиной.
[16] Джафари, 2018, с. 67.
[17] Там же, с. 65.

переходами от белого к чёрному (иными словами, все оттенки серого) с вкраплениями ярких красок, напоминающих о природе пустынной части Ирана, где прошло детство поэта. В настоящее время мы располагаем единственным научным трудом, посвящённым изучению колористики его стихов, — статьёй на персидском языке А. Бадруджа «Психология цвета в поэзии Мохаммада Эбрахима Джафари». Этот иранский исследователь приводит следующую статистику: в стихах Джафари цвет встречается 80 раз, из них 27% упоминаний ахроматических цветов (белый, чёрный, серый) [1399 بادروج]. Интересно: сам художник утверждает, что в его картинах присутствуют вся палитра[18]. Однако выделяя главные характеристики цвета — светлоту, насыщенность и температуру, — он с осторожностью смешивает на холсте холодные и тёплые оттенки, при этом свободно использует тоновую растяжку.

Серый цвет у Джафари сопряжён с детскими воспоминаниями: во время дождя, когда небо соединялось с землёй и всё застилала серая пелена, маленький Мохаммад Эбрахим любил сидеть под глиняной аркой, постепенно намокающей и расточающей стойкий запах. Для него серый — это цвет воды, хмурого неба, туч, влажного воздуха и струй дождя, который в Иране считается «подарком небес» и «милостью Аллаха»:

Серость, серость, серость,
Утро, туман, дождь,
Туча, взгляд, воспоминание.
Во мне не было песен — ты пропела,
Во мне не было зеркал — ты увидела.
Был я корнем в снах святой земли,
Без дождя пророс под твоим взглядом.
Взор мой наполнился дождями
Щёки твои намокли под дождём,
А глаза лучистые.
Волки приносят потомство,
Так спасём же ягнят…
Ласкай меня своим взором,
Мой пастуший посох станет орудием
рабочего.
После войны
Посохом спелый инжир
Собью для тебя,
С тобою останусь,
С тобою спою,
И в солнечном изумлении твоём
Поцелую,
Если тучи позволят…
(Осень 1982)[19].

Используя перечисление имён существительных, М.Э. Джафари моментально оживляет картинки в воображении читателя. Поэт выражает полное подчинение своей воли стихиям и вселенским процессам, примирение с обстоятельствами жизни. Из числа прилагательных Мохаммад Эбрахим отдаёт предпочтение названиям цветов и запахов, усиливающие зрительно-обонятельное восприятие его лирики.

Проекция действительности на плоскость изобразительного и поэтического языка в пространстве творческих работ Джафари рождает объёмную картину чувственного восприятия всей сенсорной системой человека. Через описание Мохаммад Эбрахим познаёт внешний и внутренний мир, называя поэзию зеркалом, отражающим суть. Схожесть всех его художественных работ состоит в том, что они формируют в восприятии читателя некий концептуальный образ определённой формы, цвета, звучания и аромата:

Этой ночью
Нарисовал песнь голубей своих.
В лабиринтах стен
Узнал тень твою.
Я запел,
Я запел вместе со старым дутаром,
И голубые линии голоса женщины,
Которую люблю,
Раскрасили мою уставшую песнь.

[18] Мохаммад Эбрахим Джафари, 2016.
[19] Джафари, 2018, с. 49

УДК 008 821.222.1 75.03

Мы с тобой пели,
Пока дыхание луны не посерело…
В картинах моих
Увидел твой голос.
Всю ночь… луна
В квадрате улыбок твоих
Рисовала моё детство.
Вот бы дождь пошёл …
Вот бы дождь пошёл …
От запаха глины
Пение птиц
Становится ярче.
(Тегеран, осень 1989)[20].

Сам поэт говорит, что писать стихи ему всегда помогали воспоминания из детства, прошедшего в иранской глубинке: в деревянном сельском доме, на лоне природы. Вдохновлённый фольклором и народными напевами, в своих произведениях он связал природу и сельскую жизнь с искусством, передал реципиенту знакомую атмосферу босоногого детства. Категория памяти — одна из доминирующих тем творчества Джафари: он реконструирует мир детства, оживляет что-то безвозвратно далёкое, недоступное в настоящем, потерянный рай. Тексты М.Э. Джафари дают подтверждение ощущениям читателя, рождая острое эстетическое переживание: погружение в устойчивый мир грёз, страну детства с её яркими красками и острыми запахами, почти телесным ощущением красоты.

Этот принцип лежит в основе успеха Мохаммада Эбрахима в создании поэтического языка, который становится узнаваем читателями современной литературы Ирана. В отличие от живописи, в стихах М.Э. Джафари отсутствуют неописуемые абстракции и перегруженные смысловые тексты; мистика его поэзии заключается в оживлении объектов природы, привязанности к духам стихий, внешне часто проявленной как чувство одиночества. В его поэзии нет диалогов с читателем, повествование идёт от первого лица, складывается впечатление, будто Мохаммад Эбрахим ведёт внутренний диалог и часто обращается к любимой женщине:

Люблю тебя.
Эта мысль,
Эта вечная старая песнь,
Это творение ангелов небесных,
Это убеждение,
Эта древнейшая мелодия земли,
Словно цвет облаков,
Словно запах земли,
Словно вкус слезы,
Словно сон гор…
Вечна…
(Тегеран, 1966)[21]

Внутреннее состояние автора, поддержанное окружающим пространством, дополняется внешней гармонией элементов, присутствующих у М.Э. Джафари и на полотнах, и в стихах. Использование автором стилистической фигуры олицетворения, введение в текстуальный ряд визуальных образов — неба, дождя, глины, деревьев, птиц, звуков, цвета, архитектурных элементов — приводит к ожидаемой эстетической реакции зрителя:

Дождь,
Ты возвращаешься с неба,
Чтобы рассказать земле
Историю грусти своей…
Но запах глины… не даёт пожаловаться…
(Зима 1990)[22]

Уточняя специфику абстрактных образов живописи М.Э. Джафари, необходимо подчеркнуть, что его работы сохраняют культурную атмосферу иранской глубинки, особенности цветовосприятия в условиях характерной освещённости, модулируемой культурной спецификой иранской живописи[23].

[20] Там же, с. 72.
[21] Там же, с. 41.
[22] Там же, с. 91.
[23] Белов А.А. Смысловые доминанты современного иранского кинематографа: диссертация … кандидата философских наук: 09.00.13. — Москва, 2019. — С. 86–87.

Не менее важна для творчества художника национальная архитектура. В его картинах и стихотворениях глиняные постройки в исламском стиле вкупе с другими культурно-этническими, природными и эпическими элементами (дутар[24], минарет, исфаханские мосты, река Зайендеруд[25], долина Аржан[26], пустыни, горы, степи, кустарники и плоды миндаля, богатырь Сохраб[27], Ахриман[28] и т.д.) создают единый образ, относящийся к эстетике Среднего Востока. Итак, Джафари по-настоящему увлечён Ираном, историей иранской архитектуры и поэтическим каноном, но, тем не менее, глубоко предан принципам абстрактного искусства. Использование глины и дерева в качестве основного материала может восприниматься новаторским и нетрадиционным, но в то же время отсылает реципиента к иранскому культурному наследию: древнеперсидской клинописи и эпиграфике.

Ты видишь сон:
Ты — дутар,
Я же — нетерпеливый взволнованный
музыкант.
Долина Аржан молчит,
Душа моя пылает.
Играю, пою…
Пробуждаешься.
На теле твоём остался
Пальцев моих след.
(Зима 1988)[29]

Истинно иранский дух работ Джафари виден и в выборе топики. Вспоминая традицию и поэтический канон, видим, что лучшие строки персидской поэзии написаны о разлуке с любимой, что в суфийской традиции перетекает в рассказ о тоске души по Всевышнему [Кошемчук, Рейснер, Яхьяпур, 2021: 197]. М.Э. Джафари обращается к данному блоку мотивов, однако у него разлука — это тоже радость, радость от переживания чувства влюблённости:

Единственное, что люблю
Больше, чем тебя, —
Это… любить тебя…
(1988)[30]

По словам автора, пока любовь не дойдёт до стадии, когда важно чувство влюблённости само по себе, это не любовь, а намерение обладания. А обладание сродни использованию и распоряжению желаемым объектом. Истинная любовь безобъектна: она даёт духовную наполненность и огромное счастье её испытывать. Из неё рождается безграничная радость бытия, а созидательное творчество как раз исходит из радости:

Хочешь — оставайся,
А хочешь — уходи…
Твой уход
Принесёт больше радости,
Чем приход другой…
(Лето 1989)[31]

Мохаммад Эбрахим даёт следующее пояснение к этому стихотворению: если любимая ушла, значит, нашла кого-то лучше меня, но главное — я влюблён. Я уйду, ведь тот, кто умеет любить, может быть влюблённым даже при отсутствии любимой[32]. Его поэтический мир создаёт пространство, в котором человек становится убеждённым в красоте Вселенной. Радость бытия как исток творчества рождает в поэзии Джафари невероятную силу искренности и непосредственности в выражении чувств, побуждая читателя к поискам смысла существования.

[24] Дутар — двуструнный музыкальный инструмент.
[25] Зайендеруд (букв. «дающая жизнь») — река в Исфахане.
[26] Долина Аржан — заповедник на юго-западе Ирана.
[27] Сохраб — герой иранского эпоса, сын богатыря Рустама.
[28] Ахриман — злой дух, олицетворение сил зла в зороастризме.
[29] Джафари, 2018, с. 64.
[30] Там же, с. 59.
[31] Там же, с. 70.
[32] Опыт. Интервью, 2015

УДК 008 821.222.1 75.03

Ирано-иракская война (1980–1988)

Творчество Джафари можно условно разделить на три этапа: ранняя лирика, поэзия навязанной войны, поздняя лирика. В 1980-е гг. он становится свидетелем ирано-иракской войны, длившейся долгих восемь лет. Этот военный конфликт инициирует в современной поэзии Ирана новое направление — «adabiyāt-e jang-e tahmili» («литературу навязанной войны»). Мохаммад Эбрахим идёт на фронт, где единственным утешением и спасением становятся его стихи, полные романтики и нежности, описывающие разлуку с любимой и робкую надежду на встречу.

Следует отметить, что Джафари не принадлежал какому-то политическому течению или партии, всегда держался в стороне от властей, видимо, поэтому не обласкан правительством и не получал высоких государственных наград. В своих немногочленных интервью он был весьма осторожен в формулировках и старался не касаться политических тем. Мохаммад Эбрахим писал в стол, это было для него некой потребностью излить душу, увековечить прикосновение природы к его обнажённому естеству. Вероятно, поэтому при жизни поэта сборник его стихотворений не увидел свет.

Опыт Исламской революции 1979 г., последовавшей за ней войны и изменившиеся социальные условия породили в работах Джафари признаки тьмы, насилия и террора. В живописи этого периода он использует чёрно-серую и тёмную палитру для изображения руин городов. И только в стихах военных лет Мохаммад Эбрахим затрагивает социально-политические события, но даже боевые действия проходят по касательной, служат фоном для описания ярких красочных человеческих чувств лирического героя:

Закрыл глаза свои,
Чтобы страстно поцеловать тебя,
Упала бомба…
Взлетели птицы…
Открыл глаза —
Ты была
В объятиях другого…
О…. война…
(1984)[33]

Джафари использует пространственно-временной континуум как особый инструмент, способный помочь преодолеть особенно тяжёлые жизненные сложности. Среди хаоса и безумия войны он погружается в мир сладких грёз, рождающих время и пространство для общения с любимой женщиной:

Между лесом и морем
Люблю женщину…
Во время бомбёжек укрываюсь в лесу,
Чтобы в объятиях её…
Грезить о море…
(Исфахан, 06.05.1988)[34]

Место творчества М.Э. Джафари в иранской культуре

Для определения места творчества М.Э. Джафари в иранской культуре следует мыслить это творчество в контексте преемственности традиции, исходя из целостности поэтической системы и сложившегося канона. Будучи знатоком литературы, Мохаммад Эбрахим опирается на опыт предыдущих поколений и продолжает их художественную линию. В этой связи нельзя не упомянуть имя современного иранского поэта и художника Сохраба Сепехри (1928–1980), также писавшего в стиле «новой поэзии». Он был современным мистиком, достигшим удивительной гармонии в живописи и поэзии [Кляшторина, 2003].

Родство М.Э. Джафари с упомянутым С. Сепехри очевидно и на образном, и на лексическом уровнях. В сборнике Сохраба «Звук шагов воды» посредством таких же художественных категорий (дождя, влаги, грёз, ночи) создаётся гармония единения и наслаждения дождём; стихия воды про-

[33] Джафари, 2018, с. 50.
[34] Там же, с. 61.

буждает души, омывает мир, соединяет друзей и возлюбленных [Кляшторина, 2003]. Однако если Сепехри воплощает в своих работах «чёрный романтизм», порождённый ощущением кризиса в стране, мире и собственной душе, то Джафари, скорее, «серый романтик», язык которого отличается простотой синтаксиса и образности.

Обращение к серому цвету рождает в восприятии иранского читателя такой же круг ассоциаций с питающей всё живое величественной стихией воды. Источником творчества Мохаммада Эбрахима служит бесконечное чувство радости существования: даже в годы войны поэт черпает вдохновение в вере в силу природы. Он уходит от переживания тотального пессимизма, сложившегося в литературе Ирана XX в., к трепетному ощущению «сосуществования» и «со-бытийствования» с миром.

Само понятие простоты исторически подвижно и зависит от системы восприятия, на которую проецируется. Джафари предлагает переход от чисто абстрактной проекции, как в творчестве Сохраба, к более понятному изображению. Свобода от метроритмических норм и организованности на фонологическом, рифмовом, лексическом и идейно-композиционном уровнях делает лирику М.Э. Джафари доступной пониманию широкого круга читателей, даже находящихся вне иранской культуры. Безусловно, это создаёт задел для продолжения заданной стилистической линии в развитии «новой поэзии» Ирана.

Выводы

В результате проведённого исследования установлены особенности одного из перспективных направлений «новой поэзии» современного Ирана. «Культурный горизонт» созданного М.Э. Джафари синтетического жанра не только объединяет живопись и поэзию, — он задаёт вектор нетривиального понимания творчества как процесса, в котором личность работает с неизвестным, переживая пространство и время в единстве их абстрактно-сущностного и конкретно-чувственного содержания. Особенности биографии поэта оказали влияние на характер созданных им художественных образов, объединив мотив памяти детства уникальную природу Ирана, культурно модулированное цветовосприятие (серый цвет как выражение темы благодатного дождя) и особое переживание времени, передаваемое цезурами свободного стиха. Оригинальность версии «новой поэзии», состоявшейся в творчестве М.Э. Джафари, одновременно роднят и разделяют с С. Сепехри: опираясь на стремление к обновляющей силе модерна, творчество Джафари несёт в символическую жизнь культуры импульс обновляющей силы природы, единство с которой позволяет сохранить радость жизни даже в самые тёмные времена. Творчество Джафари — это мир олицетворений, сплав разных пластов художественного ремесла в поэзию в самом широком смысле этого слова, где гармония и связанность разных видов творческого самовыражения погружает читателя в давно ушедшее детство, деревенские мотивы и цветовую палитру пустынной части Ирана. Таким образом, новаторство Мохаммада Эбрахима в развитии современного стиля «новой поэзии» определяется *эстетикой простоты* образного ряда, что, с одной стороны, даёт задел для дальнейшего развития заданного художественного направления, а с другой — предоставляет возможность проживания контрагентом радости как первопричины творчества.

Список литературы:

Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. — Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2001. — 512 с.

Ванслов В.В. Эстетика романтизма. — Москва: Искусство, 1966. — 403 с.

УДК 008 821.222.1 75.03

Володина Т.И. Модерн: проблемы синтеза // Вопросы искусствознания. — 1994. — № 2-3. — С. 327–357.

Кляшторина В.Б. «Шаги тихой воды» — две волны вестернизации в персидской поэзии XX века // Новое литературное обозрение. — 2003. — № 4. — С. 44.

Кляшторина В.Б. Новая поэзия в Иране. — Москва: Наука, 1975. — 253 с.

Кошемчук Т.А., Рейснер М.Л., Яхьяпур М. Антропологическая концепция в мистической поэзии Парвин Этесами // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 186–199. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199

Лессинг Г.Э. Лаокоон, или О границах живописи и поэзии. — Москва: Изогиз, 1933. — 210 с.

Лотман Ю.М. О поэтах и поэзии: анализ поэтического текста. Статьи и исследования. Заметки. Рецензии. Выступления. — Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 1996. — 846 с.

Розенталь Р., Ратцка Х. История прикладного искусства нового времени. — Москва: Искусство, 1971. — 223 с.

Сарабьянов Д.В. Стиль модерн: истоки, история, проблемы. — Москва: Искусство, 1989. — 293 с.

Скворцова И.А. Скрябин и стиль модерн // Научный вестник Московской консерватории. — 2012. — № 3. — С. 78–82. https://doi.org/10.26176/mosconsv.2012.10.3.06

Фёдоров Ф.П. Художественный мир немецкого романтизма: Структура и семантика. — Москва: МИК, 2004. — 368 с.

Шеллинг Ф.В. Философия искусства. — Москва: Мысль, 1999. — 608 с.

بادروج ا روانشناسی رنگها در اشعار محمد ابراهیم جعفری // اولین کنفرانس ملی پژوهش های کاربردی در فرایندهای تعلیم و تربیت میناب ,1399.

[Бадрудж А. Психология цвета в поэзии Мохаммада Эбрахима Джафари» // National Conference on Professional Applied in Education Processes. Minab, 1399. — URL: https://civilica.com/doc/1116236/]

حسن لی ک. گونه های نوآوری در شعر معاصر ایران. در ۲ جلد. تهران: ثالث، 1391. 514 ص .

[Хасанли К. Новаторство в современной поэзии Ирана. В 2-х томах. Тегеран: Салес, 2012. — 514 с.]

حقوقی م. شعر نو از آغاز تا امروز. در ۲ جلد. تهران: ثالث، 1402 . – 1134 ص .

[Хогуги М. «Новая поэзия» от возникновения до наших дней. В 2-х томах. Тегеран: Салес, 2023. – 1134 с.]

کدکنی ش. ادوار شعر فارسی. تهران: سخن، 1387 . – 176 ص .

[Кадкани Ш. Периодизация персидской поэзии. Тегеран: Сохан, 2008. – 176 с.]

References:

Badruj, A. (1399) ‘Ravānšenāsi-ye ranghā dar aš’ār-e Mohammad Ebrahim Jafari [Psychology of colors in the poems of Mohammad Ebrahim Jafari]’, in *National Conference on Professional Applied in Education Processes. Minab.* (In Persian). URL: https://civilica.com/doc/1116236/

Berkovsky, N. (2001) *Romantizm v Germanii* [Romanticism in Germany]. Saint Petersburg: Azbuka-klassika Publ. (In Russian).

Fedorov, F. P. (2004) *Khudozhestvennyy mir nemetskogo romantizma: Struktura i semantika* [The artistic world of German romanticism: Structure and semantics]. Moscow: MIK Publ. (In Russian).

Hasanli, K. (2012) *Gunehā-ye nowāvari dar še’r-e mo’āser-e Irān* [Types of innovation in contemporary Iranian poetry]. Tehran: Sales. (In Persian).

Hoghooghi, M. (2023) *Še’r-e now az āqāz tā emruz. 2 Vol.* [Modern Poetry, from Beginning until Today. In 2 vol]. Tehran: Sales. (In Persian).

Kadkani, S. (2008) *Advār-e še’r-e Fārsi* [Periods of Persian poetry]. Tehran: Sokhan. (In Persian).

Klyashtorina, V. B. (1975) *Novaya poeziya v Irane* [New poetry in Iran]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Klyashtorina, V. B. (2003) '«Shagi tikhoy vody» — dve volny vesternizatsii v persidskoy poezii XX veka ["Steps of still water" — two waves of Westernization in Persian poetry of the 20th century]', *Novoe Literaturnoe Obozrenie,* (4), p. 44. (In Russian).

Koshemchuk, T. et al. (2021) 'Antropological Concept in Mystical Poetry of Parvin Etesami', *Concept: philosophy, religion, culture,* 5(4), pp. 186–199. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-4-20-186-199

Lessing, G. E. (1766) *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie.* Berlin: Voss. (Russ. ed.: (1933) *Laokoon, ili O granitsakh zhivopisi i poezii.* Moscow: Izogiz Publ.).

Lotman, Y. M. (1996) *O poetakh i poezii: analiz poeticheskogo teksta. Stat'i i issledovaniya. Zametki. Retsenzii. Vystupleniya* [About poets and poetry: analysis of poetic text. Articles and research. Notes. Reviews. Performances]. Saint Petersburg: Iskusstvo-SPb Publ. (In Russian).

Rosenthal, R. and Rafzka, R. (1948) The story of modern applied art. New York: Harper. (Russ. ed.: (1971) Istoriya prikladnogo iskusstva novogo vremeni. Moscow: Iskusstvo Publ.).

Sarabianov, D. V. (1989) *Stil' modern: istoki, istoriya, problemy* [Art Nouveau style: origins, history, problems]. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).

Schelling, F. W. J. von (1859) 'Philoſophie der Kunſt', in *Sämtliche Werke. Abt. 1, Bd. 5.* Stuttgart: Cotta, pp. 354–737. (Russ. ed.: (1999) *Filosofiya iskusstva.* Moscow: Mysl' Publ.).

Skvortsova, I. A. (2012) 'A. Scriabin and Art Nouveau', *Journal of Moscow Conservatory,* (3), pp. 78–82. (In Russian). https://doi.org/10.26176/mosconsv.2012.10.3.06

Vanslov, V. V. (1966) *Estetika romantizma* [Aesthetics of Romanticism]. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).

Volodina, T. I. (1994) 'Modern: problemy sinteza [Art Nouveau: problems of synthesis]', *Voprosy iskusstvoznaniya,* (2–3), pp. 327–357. (In Russian).

Информация об авторе

Анна Владимировна Березина — PhD (филология), кандидат культурологии, доцент кафедры индоиранских и африканских языков МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Anna V. Berezina — PhD in Philology, PhD in Cultural Studies, Associate Professor of Indian, Iranian and African Languages Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 29.12.2023; одобрена после рецензирования 02.02.2024; принята к публикации 05.03.2024.

The article was submitted 29.12.2023; approved after reviewing 02.02.2024; accepted for publication 05.03.2024.

Книжная рецензия
УДК 130.2 297
https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-155-159

НАУЧНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ИСЛАМА — ПУТЬ К ЕГО ПОНИМАНИЮ И ДИАЛОГУ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Марина Анатольевна Сапронова

МГИМО МИД России, Москва, Россия
m.sapronova@inno.mgimo.ru http://orcid.org/0000-0002-4241-2156

Ибрагим Т.К. Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс. — Москва: ИВ РАН, 2022. — 800 с.

Для цитирования: Сапронова М.А. Научное изучение ислама — путь к его пониманию и диалогу цивилизаций // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 155–159. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-155-159

Book review

SCIENTIFIC STUDY OF ISLAM FOR ITS UNDERSTANDING AND DIALOGUE OF CIVILIZATIONS

Marina A. Sapronova

MGIMO University, Moscow, Russia
m.sapronova@inno.mgimo.ru http://orcid.org/0000-0002-4241-2156

Ibrahim, T. K. (2022) *Imena Boga soglasno islamu: Koranicheskiy indeks* [Names of God according to Islam: Quranic Index]. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).

© *Сапронова М.А., 2024*

Abstract. Heightened interest in modern Islam, its philosophy, and its culture is substantiated by the complex transformations in Islamic countries and Muslim regions of post-Soviet Russia. Some countries see a rise in the political role of Islam: religion has become a driver of international politics, and adaptation of the Muslim world to the global transformational processes of the century is still on the agenda. Some argue that the scholarly study of religion is ineffective for solving global issues. Muslim scholars take a dim view of non-Muslims attempting to study Islam. Russian academic approach lies in between Western and Muslim religious sciences; thus, new Russian works on Islam not only promote religious studies but also strengthen Russia as an international actor. Doctor of Philosophy, professor Taufik Ibragim is one of the eminent researchers of Islam. In 2009, he was a co-author of the biography of Muhammad. In 2015, he published a much-talked-about work on religious pluralism in the Quran. T. Ibragim's works conflate encyclopedic knowledge and academic scrutiny with clarity and are of interest to both specialist audiences and general readers. In 2022, he published the book *Names of God according to Islam,* in which he attempted to translate Muslim concepts into the language of another monotheistic religion. The nature of God—personal and/or impersonal—is subject to heated discussions, and T. Ibragim gives his interpretations of Quranic verses. The introduction presents an overview of the characteristics of God in the Quran and also gives the first comprehensive index of the names of God. The methodology, systematization, structure, and content of the book make it significant for Russian Islamic and Oriental studies. It will be helpful for theologists, Arabic and Islam scholars, as well as students. T. Ibragim's works shed light on one of the most numerous and dynamic world religions and let everyone look into the hidden treasures of Islamic tradition.

For citation: Sapronova, M. A. (2024) 'Scientific Study of Islam for Its Understanding and Dialogue of Cultures', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 155–159. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-155-159

Повышенный интерес к современному исламу, его философии и культуре (которые являются частью мировой цивилизации), в существенной степени обусловлен сложными трансформационными процессами в странах исламского ареала, а также социально-экономическими и политическими преобразованиями в мусульманских регионах России в постсоветский период, предопределившими духовное и религиозное возрождение общества. В некоторых странах заметно активизировалась политическая роль ислама, который стал важным фактором мировой политики. В условиях обострившихся отношений между Западом и исламским миром страны-члены ОИК ставили своей целью всемерное содействие исламо-христианскому диалогу, диалогу культур и цивилизаций. По-прежнему предметом острых научных и политических дискуссий является вопрос о путях адаптации исламского мира к глобальным трансформационным процессам в XXI в.

Скептики доказывают методологическую уязвимость изучения религиозного измерения социально-политических процессов как таковых и ставят под сомнение саму возможность выработать конструктивный ответ на глобальные вызовы современности в рамках исламской традиции. Мусульманские богословы со своей стороны считают обречёнными на провал попытки изучения ислама иноверцами. Российская исламоведческая школа занимает особое, по сути, промежуточное, место между западными исламскими исследованиями и собственно исламскими науками о вере, стремясь придерживаться сбалансированных научных подходов к изучению традиционного и современного ислама [Аликберов, 2016].

Именно поэтому появление в России качественной литературы по исламу является важным фактором не только развития исламоведения (как самостоятельной отрасли знаний) и основой комплексного изучения и понимания ислама, но и способ-

ствует усилению влияния авторитета России во всем мусульманском мире, дальнейшему развитию всесторонних отношений с государствами, где важным фактором внутренней и внешней политики является исламская религия.

В 2022 г. Институт Востоковедения РАН издал не имеющий аналога в мировой литературе подробный справочник по именам-эпитетам Бога в Коране, составленный Тауфиком Ибрагимом [Ибрагим, 2022].

Т. Ибрагим — доктор философских наук, профессор, советский и российский философ и исламовед с мировым именем. Его перу принадлежит множество статей (на арабском, английском и русском языках) в энциклопедических словарях по исламу и фундаментальных работ довольно широкого теолого-философского и культурологического спектра, в т.ч. по философии калама, где автор показывает вклад исламских мыслителей в развитие античной атомистической традиции. Обосновывая несостоятельность укоренившегося в исламоведческой и историко-философской литературе представления об атомизме как онтологической базе каламской теологии и выражении «ментальности» носителей арабо-мусульманской культуры, Тауфик Ибрагим доказывает в своих работах, что атомизм фактически ограничивался рамками натурфилософии, сосредотачиваясь на тезисе о существовании предела делимости [Ибрагим, 2014].

В 2009 г. Т. Ибрагим (в соавторстве с Н.В. Ефремовой) издали уникальную монументальную биографию основоположника ислама — пророка Мухаммада[1], ставшую одним из выдающихся достижений отечественного востоковедения последнего времени и вызвавшую всеобщий интерес не только в России, но и в арабских странах. Монография «Коранический гуманизм» [Ибрагим, 2015], раскрывающая толерантно-плюралистическое учение Корана о религиозном разнообразии, отношении к иноверцам и принципах ведения межконфессионального диалога, получила широкий резонанс как в исламской, так и христианской среде, и стала важным событием исламского реформаторства.

Работы Т. Ибрагима характеризуются энциклопедическим охватом историко-событийных и вероучительных аспектов, удачным сочетанием научной основательности с общедоступностью.

Название новой работы «Имена Бога согласно исламу» в своё время вызвало дискуссию в среде отечественных исламоведов в контексте выражения исламских понятий и ценностей посредством русского языка. Т. Ибрагим в данном вопросе выступает не только за максимальную русификацию понятий, но придерживается мнения, что, «речь идёт о переводе на язык, проникнутый монотеистической традицией, ибо Бог ислама и Бог, о котором говорится в христианстве и иудаизме, один. “И наш Бог, и ваш Бог един” — подчёркивается в Коране (29:46). Основные религиозные понятия являются общесемитскими и потому должны передаваться одинаково»[2].

Бытие Бога является одним из самых важных вопросов мусульманской теологии. Коран не содержит конкретного его описания, но частично указывает как на личностное (Лик Аллаха, рука Аллаха и др.), так и на безличное начало (Аллах — свет небес и земли). Многие мусульмане отрицают личностный образ Бога, который, по их мнению, не может обладать характеристиками сотворённого существа, а аяты, где есть упоминание о личностных характеристиках Бога, являются одной из дискуссионных тем. Тауфик Ибрагим выделяет несколько подходов в отношении этих аятов[3]: буквальное их восприятие, аллегорическое (преобладающее в большинстве современных школ ислама) и некий «срединный» (компромиссный) подход (кото-

[1] Ефремова Н.В., Ибрагим Т.К. Жизнь пророка Мухаммада: учебное пособие. — Москва: Ладомир, 2009.

[2] См.: Аллах или Бог? Дискуссия С. М. Прозорова и Тауфика Камеля Ибрагима // Минарет. — 2006. — № 1. — С. 8–15. — URL: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/i_prozorov_2006.pdf

[3] Тауфик Ибрагим. Каламское опровержение антропоморфизма. — URL: https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/2/24ibrag.pdf

рого придерживались основатели четырёх суннитских школ-мазхабов), согласно которому Аллах одновременно и свет, и обладатель личностных качеств, которые ограниченный разум человека не способен понять и оценить эту природу («непостижимость Аллаха»).

В рецензируемой монографии впервые представлен полный и подробный индекс имён-эпитетов Бога (антропоморфных, катафатических и объектных), соответствующие свидетельства пророческой Сунны и релевантные аспекты коранического вероучения. Вводная часть знакомит читателя с основными характеристиками Бога в Коране, каноническими и прочими преданиями (хадисами) относительно 99 имён и «величайшего имени», теолого-философскими вариациями осмысления Божьих имён и атрибутов.

В десяти приложениях представлены релевантные свидетельства пророческой Сунны, освещены канонические и прочие предания (хадисы-асары) о 99 Божьих именах и Его «величайшем имени», а также дана репрезентативная подборка выдвигаемых богословами перечней «прекрасных имён».

Список оригинальных источников составляет 160 наименований. С точки зрения методологических подходов, структуры и содержания, принципов систематизации, формы изложения материала и информационной насыщенности, рецензируемая работа должна стать заметным явлением в образовательном сегменте российского исламоведения и востоковедения.

Данная работа будет полезна арабистам, исламоведам, теологам, студентам востоковедных направлений. Несомненно, она привлечёт внимание не только мусульман и научной общественности, но и всех, кто интересуется первоистоками одной из крупнейших и наиболее динамично развивающихся религий, её философией и культурой.

Работа Тауфика Ибрагима «Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс», как и другие труды этого учёного, позволит каждому открыть для себя ислам и понять его огромный созидательный потенциал.

Список литературы:

Аликберов А.К. Исламский взгляд на западное исламоведение // Изучение ислама на Западе. — Москва: Садра, 2016. — С. 6–22.

Ибрагим Т.К. Имена Бога согласно исламу: Коранический индекс. — Москва: ИВ РАН, 2022. — 800 с.

Ибрагим Т.К. Коранический гуманизм: толерантно-плюралистские установки. — Москва: Медина, 2015. — 576 с.

Ибрагим Т.К. Мусульманский атомизм как строгий финитизм // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 142–153.

References:

Alikberov, A. K. (2016) 'Islamskiy vzglyad na zapadnoye islamovedeniye [Islamic view of Western Islamic studies]', in *Izucheniye islama na Zapade* [Study of Islam in the West]. Moscow: Sadra Publ., pp. 6–22. (In Russian).

Ibrahim, T. K. (2014) 'Muslim Atomism as a Strict Finitism. Atomism and Alphabetic Principle. Round Table Discussion', *Voprosy Filosofii,* (6), pp. 142–153. (In Russian).

Ibrahim, T. K. (2015) *Koranicheskiy gumanizm: tolerantno-plyuralistskiye ustanovki* [Quranic humanism: tolerant-pluralist attitudes]. Moscow: Medina Publ. (In Russian).

Ibrahim, T. K. (2022) *Imena Boga soglasno islamu: Koranicheskiy indeks* [Names of God according to Islam: Quranic Index]. Moscow: IV RAN Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Марина Анатольевна Сапронова — доктор исторических наук, профессор, профессор РАН, профессор кафедры востоковедения, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Marina A. Sapronova — Doctor of History, Professor, Professor of RAS, Professor at the Department of Asian and African Studies, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

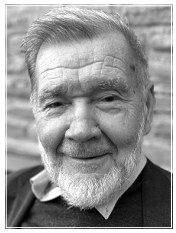
Conflicts of interest. The author declares absence of conflicts of interest.

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-160-162

МОРАЛЬНЫЕ ПАРАДОКСЫ ЭПОХИ ТУРБУЛЕНТНОСТИ

Маргарита Вениаминовна Силантьева[1], Владимир Сергеевич Глаголев[2]

[1] МГИМО МИД России, Москва, Россия
silvari@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-9246-6339
[2] Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова, Архангельск, Россия
МГИМО МИД России, Москва, Россия
https://orcid.org/0000-0003-1480-5152



Для цитирования: Силантьева М.В., Глаголев В.С. Моральные парадоксы эпохи турбулентности // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 160–162. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-160-162

23 декабря 2023 г. в МГИМО состоялась Международная научная конференция «XXIX Шишкинские чтения. Этика в эпоху турбулентности», подготовленная кафедрой философии при поддержке руководства Университета. Чтения проводятся в память основателя кафедры, выдающегося советского этика, профессора Александра Федоровича Шишкина, имя которого носит подразделение.

В начале мероприятия собравшимся были переданы поздравления сына А.Ф. Шишкина, известного палеонтолога профессора Михаила Александровича Шишкина, а также нашего коллеги профессора Алексея Викторовича Шестопала. Конференцию открыл доклад профессора Владимира Сергеевича Глаголева «Требования к личности в эпоху турбулентности», где моральные ориентиры гражданина, учёного, исследователя были осмыслены с учётом многовекторности современного социального контекста. Далее прошли пленарное и секционные заседания, на которых были заслушаны доклады аспирантов всех направлений подготовки — историков, филологов, правоведов, экономистов, политологов, педагогов, культурологов и философов; преподавателей кафедры философии и наших гостей — преподавателей других кафедр университета и дру-

© СилантьеваМ.В., Глаголев В.С., 2024

гих академических структур. Руководители подсекций — старший преподаватель кафедры философии МГИМО к.ф.н. Дмитрий Сергеевич Горшенёв и старший преподаватель кафедры философии МГИМО к.ф.н. Ирина Александровна Чупрова проявили отличные организаторские навыки и высокую степень академической выносливости, сумели выстроить дискуссию так, что она была интересна всем её участникам.

Внимание собравшихся фокусировалось на этических парадоксах, неизбежно возникающих в эпохи «социальной турбулентности», когда масштабные изменения перестраивают жизнь как целых сообществ, так и отдельных индивидов. В наши дни, как и в былые времена, в международных процессах также случаются подобные периоды, которые ставят общество перед новыми вызовами. Оценка этих вызовов, как и оценка спектра возможных реакций на них, невозможна без привлечения суждений этического характера. Отдельным предметом серьёзного анализа участников конференции стали вопросы, связнные с такими этическими оценками негативного характера, как несправедливость, насилие, дискриминация и др.; обсуждались различные аспекты становления и общественного признания позитивных ценностей; был всесторонне проанализирован вопрос о миссии этики как научной дисциплины. В фокусе внимания также оказалась проблематика цифровизации и развития искусственного интеллекта, преломленная в призме этических подходов на материале региональных и страновых процессов.

Стоит напомнить, что нынешние Шишкинские чтения — двадцать девятые по счёту. За годы работы конференции стало очевидным, что формирование тесных академических связей между разными поколениями учёных невозможно без качественной дискуссии на основе теоретико-методологических принципов философии науки, участие в которой развивает у молодых исследователей навык последовательной аргументации своей позиции, способность к междисциплинарному синтезу и осознанность в диалоге с представителями других научных школ. Прошедшее мероприятие ещё раз подтвердило перспективный характер взаимодействия аспирантов МГИМО на площадке кафедры философии для решения этих задач, позволило многим начинающим исследователям едва ли не впервые получить опыт выступления перед широкой аудиторией — квалифицированной и в то же время негомогенной по своим научным интересам.

MORAL PARADOXES OF THE AGE OF TURBULENCE

Margarita V. Silantieva[1], Vladimir S. Glagolev[2]

[1] MGIMO University, Moscow, Russia
silvari@mail.ru https://orcid.org/0000-0002-9246-6339
[2] Northern (Arctic) Federal University named after M.V. Lomonosov, Arkhangelsk, Russia
MGIMO University, Moscow, Russia
https://orcid.org/0000-0003-1480-5152

Abstract. MGIMO University annually hosts an international conference held in the memory of Professor A. F. Shishkin, a distinguished soviet ethicist and the founder of the Department of Philosophy of the university. The latest *29th Shishkin Readings* took place in MGIMO University on December 23, 2023, and was devoted to ethical issues in the age of ever-increasing turbulence. M. A. Shishkin and A. V. Shestopal greeted the participants, and V. S. Glagolev gave an opening talk on the requirements a modern person should meet and a moral compass in the turbulent social context. There followed plenary and breakout sessions moderated by senior lecturers of the Department of Philosophy D. S. Gorshenyov and I. A. Chuprova. PhD students, professors, and researchers shared their exper-

tise and participated in keen discussions. Today's turbulence transforms individual and social lives, massive changes in international affairs put forward new challenges which cannot be addressed without consideration of their ethical dimension. In their reports, speakers focused on negative and positive evaluations, the role of ethics as an academic discipline, moral aspects of digitalization and the rise of AI. Over the years the conference, by giving the floor to aspiring scholars, proved to be a good venue for bridging the gap between generations of academicians. Young researchers had a favorable chance to present and argue their studies before a competent audience coming from various academic fields.

For citation: Silantieva, M. V., Glagolev, V. S. (2024) 'Moral Paradoxes of the Age of Turbulence', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 160–162. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-160-162

Информация об авторах

Маргарита Вениаминовна Силантьева — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии им. А.Ф. Шишкина, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Владимир Сергеевич Глаголев — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии и религиоведения, Северный (Арктический) федеральный университет имени М.В. Ломоносова, 163002, г. Архангельск, наб. Северной Двины, 17 (Россия)

Почетный профессор МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Information about the authors

Margarita V. Silantyeva — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the A. F. Shishkin Department of Philosophy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Vladimir S. Glagolev — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Cultural and Religious Studies, Northern (Arctic) Federal University named after M. V. Lomonosov, 17, Severnaya Dvina street, Arkhangelsk, 163002 (Russia)

Professor Emeritus of MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-163-166

НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЯЗЫК И КУЛЬТУРА» В ТОМСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Елена Анатольевна Гринина[1], Александра Аркадьевна Ким[2]

[1] МГИМО МИД России, Москва, Россия
eagrinina@yandex.ru
[2] Томский государственный педагогический университет, Томск, Россия
a_alaska@mail.ru

Для цитирования: Гринина Е.А., Ким А.А. Научная конференция «Язык и культура» в Томском государственном университете // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 163–166. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-163-166

16–17 ноября 2023 г. в Томском государственном университете прошла XXXIII ежегодная международная научная конференция «Язык и культура», посвящённая 145-летию создания этого престижного научного и образовательного центра и Году педагога и наставника. В её работе приняли самое активное участие не только известные учёные, но и молодёжь, ещё только пытающаяся встать на этот увлекательный и тернистый путь: аспиранты, магистранты и студенты. Географический охват участников конференции достаточно широк. Это прежде всего исследователи Сибирского региона (Томск, Новосибирск, Новокузнецк), а также представители других университетов нашей страны (Москва, Пермь, Екатеринбург, Самара, Воронеж, Карелия, Казань, Пятигорск, Ярославль) и иностранные гости (Беларусь, Казахстан, Узбекистан, Султанат Оман). Помимо учёных, в работе конференции участвовали руководители, учителя и наставники из языковых школ, дошкольных и школьных учреждений, ориентированных на развитие иноязычной коммуникативной компетенции, с целью обсуждения лучших педагогических практик и методических разработок в сфере иноязычного образо-

© Гринина Е.А., Ким А.А., 2024

вания. Пять рабочих языков конференции (русский, английский, немецкий, французский, китайский), безусловно, свидетельствуют о высоком уровне мероприятия.

Содержание конференции в полной мере отражает список её научных направлений, которые легли в основу работы секций: актуальные вопросы лингводидактики и методики обучения иностранным языкам; психофизиологические и когнитивные процессы при изучении иностранного языка; современные форматы организации учебного процесса; предметно-языковое интегрирование в школьном обучении; междисциплинарные исследования культуры и межкультурной коммуникации; язык и культура в пространстве космического мировоззрения; язык и общество; философия и язык; история индоевропейских языков и классическая филология; современная парадигма лингвистических исследований; методика обучения профессиональному иноязычному дискурсу; теоретические и прикладные вопросы перевода и межкультурной коммуникации; актуальные исследования европейских языков и культур: теоретические и прикладные аспекты; теоретические и прикладные аспекты изучения китайского языка.

В рамках конференции также были проведены два круглых стола («Transmation: Translation and Transformation» и «Развитие языковой способности: стратегии, среды, смыслы») и два мастер-класса («Количественные метрики оценки развития языковой способности в контексте обучения говорению. Теория и практика применения инструментария онлайн-платформы “Английский пациент”» и «I am not Afraid of the Dark: пробуем переводить кино»).

Конференция «Язык и культура» стала узнаваемым научным брендом ТГУ. В год педагога и наставника уместно вспомнить о тех коллегах, кто стоял у истоков организации этого научного форума в конце 1980-х гг. Инициатором явилась доктор филологических наук, профессор, заслуженный декан ТГУ Светлана Константиновна Гураль, которая в ходе работы в научно-методическом совете по преподаванию иностранных языков при Министерстве образования РФ нашла поддержку в лице доктора филологических наук, заслуженного профессора, президента факультета иностранных языков и регионоведения МГУ Светланы Григорьевны Тер-Минасовой. Это произошло в 1986 г. и с тех пор их сотрудничество не прерывалось.

Сначала (1986 г.) С.К. Гураль организовала при кафедре английского языка ТГУ научно-методический семинар, который удачно назвала «Язык и культура». Сразу же семинар получил статус международного, благодаря участию профессора Оксфордского университета Брюса Мунка. В последствии (1990) семинар трансформировался в конференцию, в работе которой в дальнейшем принимали участие коллеги из разных стран — США, Великобритании, Италии, Испании и др.

Одной из знаковых секций нынешней конференции «Язык и культура» является секция «Междисциплинарные исследования культуры и межкультурная коммуникация». В этом году в ней участвовали 7 докладчиков.

Обсуждались междисциплинарные подходы исследования культуры на материале таких языков, как китайский, селькупский, испанский, кечуа (Перу), английский, русский. Некоторые доклады носили сравнительный характер, например, *«Лингвокультурологический потенциал фразеологизмов с числительными в межкультурной коммуникации (на примере русского и китайского)»; «Формирование образа другого в полиэтнических обществах (на примере Перу)»; «К вопросу о темах-табу интеррогативных высказываний представителей английской и русской лингвосоциокультур»* и др.

Большой интерес вызвали фактически все доклады, но особенно хотелось бы отметить доклад коллег из МГИМО МИД России (Е.А. Гринина, Г.С. Романова) о полиэтнических обществах на материале Перу. Большую и кропотливую работу провела аспирантка из ТГУ П.И. Барышева, проанализировав историю рецепции романа Достоевского «Преступление и наказание» в Китае. Её методика картографирования распространения переводов романа показала огромный потенциал русской лите-

ратуры в Китае. Магистрантка из Китая/ ТГПУ Чжан Цайюнь представила исследования по русским и китайским фразеологизмам с числительными и пришла к выводу, что числительные, помимо выражения количества, получили коннотативные значения, и именно в этих значениях проявляется культурная специфика народов. Аспирантка из ТГПУ Д.А. Кокорина предложила интересное междисциплинарное исследование касательно диеты селькупов. Гостья из Новосибирска А.В. Кириллова проанализировала важную тему творческого диалога как формы коммуникации. Интересный доклад о конструировании дискурса в детских СМИ предложила доцент Н.И. Маругина из ТГУ. В заседании секции приняли активное участие студенты и преподаватели вузов.

Приятно, что эта конференция, собирающая специалистов в области культурологии и филологии, уже четвёртый десяток лет позволяет представителям разных университетов обмениваться опытом и знакомить коллег с результатами своих научных исследований.

SCIENTIFIC CONFERENCE *LANGUAGE AND CULTURE* IN TOMSK STATE UNIVERSITY

Elena A. Grinina1, Alexandra A Kim2

[1] MGIMO University, Moscow, Russia
eagrinina@yandex.ru
[2] Tomsk State Pedagogical University, Tomsk, Russia
a_alaska@mail.ru

Abstract. Between November 16th and 17th, 2023, Tomsk State University hosted the 33rd International Scientific Conference *Language and Culture,* devoted to the 145th anniversary of the University and the Year of the Teacher and Mentor. Experienced and young researchers, language teachers and mentors from across Russia and abroad gathered to discuss the best pedagogical practices and methodological developments in the field of foreign language education. The five working languages of the conference (Russian, English, German, French, Chinese) indicate the high level of the event. The content of the conference fully reflects the list of its scientific directions: current issues of linguodidactics and methods of teaching foreign languages; psychophysiological and cognitive processes when learning a foreign language; modern formats for organizing the educational process; interdisciplinary studies of culture and intercultural communication; language and society; philosophy and language; history of Indo-European languages and classical philology; modern paradigm of linguistic research; methodology for teaching ESP; theoretical and applied issues of translation and intercultural communication; current studies of European languages and cultures: theoretical and applied aspects; theoretical and applied aspects of studying the Chinese language, etc. One of the significant sections of the current conference is the section *Interdisciplinary studies of culture and intercultural communication.* This year, the section discussed interdisciplinary approaches to the study of culture based on languages such as Chinese, Selkup, Spanish, Quechua (Peru), English, and Russian. The *Language and Culture,* initiated in the late 1980s by Doctor of Philology, Professor, Honored Dean of TSU Svetlana Konstantinovna Gural, the conference has become a recognizable scientific brand of Tomsk State University. First, in 1986, S. K. Gural organized a scientific and methodological seminar *Language and Culture* at the Department of English Language of TSU. The seminar immediately received international status, thanks to the participation of Oxford University professor Bruce Munk. Subsequently, in 1990, the seminar was transformed into an international conference. This conference, which brings together specialists in the field of cultural studies and philology, has been allowing representatives of different universities to exchange experiences and introduce colleagues to the results of their scientific research for four decades now.

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-163-166

For citation: Grinina, E. A., Kim, A. A. (2024) 'Scientific Conference *Language and Culture* in Tomsk State University', *Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 163–166. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-163-166

Информация об авторах

Елена Анатольевна Гринина — кандидат филологических наук, доцент; доцент кафедры испанского языка МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Александра Аркадьевна Ким — доктор филологических наук, профессор кафедры английской филологии и межкультурной коммуникации, старший научный сотрудник кафедры языков народов Сибири Томского государственного педагогического университета, 634061, г. Томск, ул. Киевская, 60 (Россия)

Information about the authors

Elena A. Grinina — PhD (Philology), Docent, Associate Professor of the Department of Spanish Language, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Alexandra A. Kim — Doctor of Philology, Professor of the Department of English Philology and Intercultural Communication, Senior Researcher of the Department of Languages of the Peoples of Siberia, Tomsk State Pedagogical University, 60, Kievskaya street, Tomsk, 634061 (Russia)

https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-167-172

РУСИСТИКА В СОВРЕМЕННОЙ РЕСПУБЛИКЕ КОРЕЯ

Ирина Юрьевна Свинцова[1], И Ынгён[2]

[1] Университет иностранных языков Хангук, Сеул, Республика Корея
МГИМО МИД России, Москва, Россия
siju@yandex.ru https://orcid.org/0000-0002-2935-1387
[2] Университет иностранных языков Хангук, Сеул, Республика Корея
yieunkyung@hufs.ac.kr https://orcid.org/0009-0004-75608616

Аннотация. В связи с приближающимся семидесятилетием кафедры русского языка одного из ведущих университетов Республики Корея — Университета иностранных языков Хангук (HUFS), юбилеем институции, возникшей одновременно с созданием университета и ставшей первым и главным популяризатором русского языка, литературы, культуры и русского регионоведения в Южной Корее, хотелось бы рассказать о том, что сейчас происходит в культурном и образовательном пространстве страны с русским языком и русской культурой. В Южной Корее действует несколько активных обществ: KASEUS — Корейская ассоциация славяно-евразийских исследований; KARLL — Корейская ассоциация русского языка и литературы (на базе Университета иностранных языков HUFS — Хангук); KAR — Корейская ассоциация русистов (на базе Корейского университета); KASL — Корейская ассоциация славянских языков (на базе Корейского университета); KATPR — Корейская ассоциация преподавателей и профессорско-преподавательского состава русского языка (членами которой являются профессора университетов и школьные учителя). Работает ассоциация «КРА — Корея-Россия». В 2013 г. с целью организации культурного обмена между Кореей и Россией было создано Корейско-Российское общество искусства и культуры KORACS. Перечисленные ассоциации организуют и проводят научные конференции, симпозиумы, форумы; некоторые из них издают собственные журналы. В Южной Корее существуют программы обмена для студентов и аспирантов российских и корейских университетов, приглашаются сюда и российские профессора. Университет иностранных языков Хангук ежегодно весной проводит олимпиаду по русскому языку для студентов корейских университетов. Этот конкурс вызывает большой интерес у корейских студентов и является стимулом для более глубокого изучения русского языка. Здесь представлены и сохраняются русский язык и культура: есть российские профессора, учителя школ, русскоязычные корейцы и граждане других стран. Поэтому, несмотря на трудности, связанные с изменениями социально-политической ситуации, русистика в Южной Корее продолжает развиваться. Интерес к русскому языку, литературе и культуре не исчезает.

© Березина А.В., 2024

Ключевые слова: русистика, славистика, исследования, ассоциация, общество, сотрудничество, преподавание, образование, культурные связи

Благодарности: работа выполнена при поддержке Фонда исследований Университета иностранных языков Хангук, Сеул, Республика Корея за 2024 г.

Для цитирования: Свинцова И.Ю., Ынгён И. Русистика в современной Республике Корея // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 1. — С. 167–172. https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-167-172

RUSSIAN STUDIES IN CONTEMPORARY KOREA

Irina Y. Svintsova[1], Yi Eunkyung[2]

[1] Hankuk University of Foreign Studies, Seoul, Republic of Korea
MGIMO University, Moscow, Russia
siju@yandex.ru https://orcid.org/0000-0002-2935-1387
[2] Hankuk University of Foreign Studies, Seoul, Republic of Korea
yieunkyung@hufs.ac.kr https://orcid.org/0009-0004-75608616

Abstract. The Russian Language Department of Hankuk University of Foreign Studies (HUFS) —one of the leading universities of the Republic of Korea— was founded in the same year with the University and is about to celebrate its 70th anniversary. Today the University and the Russian Language Department are the main popularizers of the Russian language, literature, culture and Russian regional studies in South Korea. There are several associations: KASEUS — Korean Association of Slavic-Eurasian Studies; Russian Language and Literature Association (based on the HUFS — Hankuk University of Foreign Studies); KAR — Korean Association of Russian Studies (based on the Korean University); KASL — Korean Association of Slavic Languages (based on the Korean University); KATPR — Korean Association of Teachers and Teaching Staff of the Russian Language (whose members are university professors and school teachers); and KRA — Korea-Russia Association. The Korean-Russian Society of Art and Culture KORACS was established in 2013 to organize cultural exchange between Korea and Russia. The associations organize and conduct scientific conferences, symposiums, forums, and some publish their own journals. In South Korea, there are exchange programs for undergraduate and graduate students of Russian and Korean universities, and Russian professors are invited here to give lectures. Every spring the Hankuk University of Foreign Studies holds a Russian language Olympiad for students of Korean universities. This competition is of great interest to Korean students and is an incentive for deeper study of the Russian language. The Russian language and culture are represented and preserved here: there are Russian professors, school teachers, Russian-speaking Koreans and citizens of other countries. Therefore, despite the difficulties associated with changes in the socio-political situation, Russian studies in South Korea continue to develop. Interest in the Russian language, literature and culture does not wane since people always need to learn something new and wonderful and this is how Russian culture is characterized.

Keywords: Russian studies, Slavic studies, research, association, society, cooperation, teaching, education, cultural ties

Acknowledgements: the work was carried out with the financial support of Hankuk University of Foreign Studies Research Fund of 2024.

For citation: Svintsova, I. Y., Eunkyung, Yi. (2024) 'Russian Studies in Contemporary Korea',*Concept: Philosophy, Religion, Culture, 8(1),* pp. 167–172. (In Russian). https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-167-172

В 2024 г. семидесятилетний юбилей отмечает кафедра русского языка одного из ведущих университетов Республики Корея — Университета иностранных языков Хангук (HUFS). Возникшая одновременно с созданием университета, кафедра стала первым и главным популяризатором русского языка, литературы, всей русской культуры в Южной Корее.

Стоит отметить, что в настоящее время в Республике Корея существует несколько активно работающих обществ, деятельность которых связана с русским языком и культурой: KASEUS (Корейская ассоциация славяно-евразийский исследований) проводит исследования в областях культуры, политики, экономики; KARLL (Корейское Общество Преподавателей Русского Языка и Литературы, осуществляет свою деятельность на базе HUFS — Университета иностранных языков Хангук) изучает вопросы русского языка и литературы; KAR (Корейская ассоциация русистов, работает на базе Korea — Корё университета) акцентирует своё внимание на вопросах русской литературы; KASL (Корейская ассоциация славянских языков, создана на базе Korea — Корё университета) занимается языковыми вопросами; KATPR (Корейская ассоциация преподавателей русского языка, её членами являются профессора университетов и учителя школ) в качестве приоритетных выделяет вопросы методики преподавания и педагогики. Всеми этими обществами руководят избираемые в них каждые два года президенты.

Корейская ассоциация преподавателей русского языка — это новое общество, которое было создано в ответ на критику, чей основной посыл состоял в том, что зарубежные корейцы в русскоязычном мире испытывают трудности с адаптацией к школе из-за недостаточного знания русского языка и культуры. Объединённый Совет представителей всех действующих ассоциаций изучил этот вопрос и предложил план образовательной политики, связанной с изучением России, русского языка, литературы и культуры в Корее. Этот план включает в себя повышение квалификации преподавателей начальных, средних, старших школ и университетов и создание своего рода сети связей между специалистами. Членами данной ассоциации могут быть не только профессора и учителя, но также заинтересованные аспиранты и студенты. На заседании Совета было заявлено о планах по созданию образовательных, институциональных, политических и правовых мер, направленных на помощь корейским учащимся свободно говорить не только на корейском, но и на русском языке.

Ассоциации организуют и проводят научные конференции, симпозиумы, форумы, некоторые выпускают собственные журналы. Так, KARLL четыре раза в год выпускает «Сборник статей по русскому языку и литературе»[1]. Также четыре раза в год выходят журнал «Русистика»[2] Корейской ассоциации русистов и журнал «Славяноведение» Корейской ассоциации славяно-евразийских исследований. Дважды в год выходят «Исследования по славянским языкам» Корейской ассоциации славянских языков.

Журналы выпускают также другие институции, созданные при крупных университетах Южной Кореи. Институт российских исследований при Университете иностранных языков Хангук (HUFS) публикует журнал «Славяноведение»[3] (четыре раза в год); Сеульский национальный университет — журнал «Российские исследования»[4] (два раза в год); Институт русских и алтайских исследований при Чунгбук университете — журнал «Российские исследования»[5] (два раза в год). Большой популярностью пользуется ежеквартальный иллюстрированный журнал на русском языке «Кореана»[6].

[1] Karll. — URL: https://karll.jams.or.kr/co/main/jmMain.kci
[2] 한국슬라브유라시아학회. — URL: https//www.slavist.or.kr
[3] 한국외국어대학교 러시아연구소. —URL: https://www.rus.or.kr
[4] Main – SNU. — URL: https://rusins.snu.ac.kr
[5] 러시아・알타이지역 연구소. — URL: https://humanum.chungbuk.ac.kr/cbnurussia/index.do
[6] Koreana. — URL: https://www.koreana.or.kr/koreana/main.do

Темы, с которыми выступают участники конференций, посвящённых проблематике изучения русского языка в Республике Корее очень разнообразны. Вот, например, какие вопросы освещались на конференциях в 2023 г.: «Исследование интермедиальности между книжкой с картинками Билибина “Сказка о царе Салтане” и одноимённой оперой Римского-Корсакова», «Большое путешествие Гоголя: в центре внимания рассказ “Рим”», «“Музыка” языка, “игра” языка: в центре внимания романа “Доктор Живаго”», «Формирование переводческих способностей русскоязычных иммигрантов в Корее», «Современная русская литература и цензура», «Запад в современной русской литературе конца XIX века: в центре внимания образ Англии в произведениях Лескова «“Запечатлённый ангел” и “Левша”», «Достоевский и Софокл», «Характеристика петроглифов Карелии», «Сравнение аспектов музыкализации романа “Анна Каренина” на примере творчества Успенского (2000), Самойлова (2010) и Игнатьева (2016)», «Исследования по истории русского устного и письменного перевода», «Россия и русские до установления дипломатических отношений в “Анналах династии Чосон”» и многие другие. Выступили на этих мероприятиях корейские и русские профессора.

13 октября 2023 г. в Сеуле состоялся Корейско-российский литературный форум на тему «Значение и роль литературы в эпоху турбулентности», на котором выступили приглашенные из РФ писатели. А 14 октября 2023 г. была организована совместная конференция четырёх корейских ассоциаций, на которой работали секции литературы, языка, секция социальных наук и культурно-историческая секция. Доклады участников освещали разнообразные вопросы культуры и общественной жизни двух стран.

В настоящее время в Корее работают программы по обмену студентами и аспирантами российских и корейских вузов, в корейские университеты приглашаются российские профессора. А Университет иностранных языков Хангук ежегодно весной проводит Олимпиаду по русскому языку для учащихся корейских вузов. Это соревнование вызывает у корейских студентов большой интерес и является стимулом для более глубокого изучения русского языка.

Многие корейские профессора Университета иностранных языков Хангук, такие как Канг Док Су [강덕수, 1998], Ким Хён Тхэк [김현택, 2004; Ким, 2004: Ким, Ли, Ра, 2016], Хонг Ван Сок [홍완석, 2007], посвятили свою жизнь тому, чтобы познакомить корейцев с Россией, обучили и воспитали большое количество студентов и будущих профессоров-русистов. Нынешний заведующий кафедрой русского языка профессор Чже Сун Хун [제성훈, 2018] — замечательный руководитель, который учился в Москве в МГУ им. М.В. Ломоносова[7], является политологом и занимается исследованиями России. Как глава кафедры, он продолжает служить делу популяризации русской культуры в Республике Корея.

В дополнение к официальной дипломатии 20 лет назад была основана Корейско-Российская Ассоциация (Korea-Russia Association — KRA), деятельность которой направлена на активизацию публичной дипломатии посредством взаимных обменов в различных областях, таких, как политика, экономика, общество, культура и искусство. Также эта ассоциация организует и проводит академические форумы, деятельность которых направлена на поддержание интереса к русскому языку и культуре.

Корейско-Российское Общество Культуры и Искусства (Korea-Russia Arts and Culture Society — KORACS) было создано в 2013 г. для организации культурного обмена между Кореей и Россией. С тех пор оно играет важную роль в установлении культурных и дипломатических связей между двумя странами: публикует планы корейско-российских мероприятий по культурному обмену, приглашает российских дея-

[7] Чже С.Х. Геополитический аспект внешней политики России на Дальнем Востоке: 2000–2007 гг.: диссертация ... кандидата политических наук: 23.00.04. — Москва, 2008. — 171 с.

телей культуры, проводит международные конференции, а также издаёт информационные бюллетени об итогах культурного обмена.

В Южной Корее есть кому презентовать и сохранять русский язык и культуру: существует много организаций, есть русские профессора, учителя, говорящие на русском корейцы и граждане других стран. И потому, несмотря на трудности, связанные с изменениями в общественно-политической обстановке, русистика здесь продолжает развиваться. Интерес к русскому языку, литературе, культуре не исчезает. У людей всегда есть потребность узнавать что-то новое и прекрасное. А русская культура именно этим и характеризуется.

Список литературы:

Ким Х.Т. Размышления о русской формальной школе // Филологические науки. — 2004. — № 6. — С. 45–54.

Ким Х.Т., Ли Ч.Е., Ра С.Д. От Сабатина до Пушкина: 150 лет русской культуры в Корее. — Сеул: HUEBOOks, 2016. — 430 с.

김현택. 상트 페테르부르크 창건 300주년이 주는 역사적, 정치적 함의 : 표트르 대제와 푸틴과의 유비(類比) // 슬라브연구. — 2004. — Vol. 20, No 1. — 22 p. — URL: https://waf-e.dubuplus.com/rus.dubuplus.com/anonymous/O18C1xe/DubuDisk/www/20_1_06%EA%B9%80%ED%98%84%ED%83%9D.pdf

[Ким Х.Т. Историко-политический смысл 300-летия основания Санкт-Петербурга: аналогии между Петром Великим и Путиным // Славяноведение. — 2004. — Т. 20, № 1. — 22 с.]

강덕수. 최적성 이론에 의한 러시아어 음절 구조 연구 // 음성·음운·형태론 연구. 1998. Vol. 4. P. 1–29. URL: https://www.riss.kr/link?id=A76397256

[Канг Д.С. Исследование слоговой структуры русского языка методом теории оптимальности // Исследования по фонетике, фонологии и морфологии. — 1998. — Т. 4. — С. 1–29.]

제성훈. 대선 이후 러시아 대외정책 전망 : 대미, 대한반도 정책을 중심으로 // JPI Research Series. — 2018. — Vol. 43. — P. 256–261. — URL: https://www.earticle.net/Article/A354193

[Чже С.Х. Перспективы внешней политики России после президентских выборов: в центре внимания политика в отношении США и Корейского полуострова // JPI Research Series. 2018. Vol. 43. P. 256-261.]

홍완석. 탈 소비에트 공간에서 러시아, 우크라이나 관계와 유라시아 정치경제안보질서 // 국제지역연구. — 2007. — Vol.11, No 1. — P. 375–402. — URL: https://www.riss.kr/link?id=A104126246

[Хонг В.С. Российско-украинские отношения на постсоветском пространстве и политический, экономический порядок и порядок безопасности Евразии // Journal of International Area Studies. — 2007. — Vol.11, No 1. — P. 375–402.]

References:

Hong, W. S. (2007) 'Russia-Ukraine Relations in the Post-Soviet Space, and Eurasia's Political, Economic and Security Order', *Journal of International Area Studies,* 11(1), pp. 375–402. (In Korean). https://www.riss.kr/link?id=A104126246

Jeh, S. H. (2018) 'daeseon ihu leosia daeoejeongchaeg jeonmang : daemi, daehanbando jeongchaeg-eul jungsim-eulo [Outlook for Russia's foreign policy after the presidential election: Focusing on policies toward the United States and the Korean Peninsula]', *JPI Research Series,* 43, pp. 256–261. (In Korean). https://www.earticle.net/Article/A354193

Kang, D. S. (1998) 'Syllabification in Russian according to the Optimality Theory', *Studies in Phonetics, Phonology and Morphology,* 4, pp. 1–29. (In Korean). https://www.riss.kr/link?id=A76397256

Kim, Hyun Taek (2004) 'Historical and Political Implications of St. Petersburg`s 300th Anniversary', *The Korean Journal of Slavic Studies,* 20(1), p. 22. (In Korean). https://waf-e.dubuplus.com/rus.dubuplus.com/anonymous/O18C1xe/DubuDisk/www/20_1_06김현택.pdf

Kim, Hyun Thaek (2004) 'Razmyshleniya o russkoy formal'noy shkole [Reflections on the Russian formal school]', *Filologičeskie nauki,* (6), pp. 45–54. (In Russian).

Kim, H. T., Lee, J. Y. and Ra, S. Do (2016) *Ot Sabatina do Pushkina: 150 let russkoy kul'tury v Koreye* [From Sabatin to Pushkin: 150 years of Russian culture in Korea]. Seoul: HUEBOOks. (In Russian).

Информация об авторах

Ирина Юрьевна Свинцова — кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка Университета иностранных языков Хангук,02450, Сеул, Дондемун-гу, Имун-ро, 107 (Республика Корея)
доцент кафедры русского языка, МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

И Ынгён — кандидат филологических наук, профессор Центра международных региональных исследований Университета иностранных языков Хангук,02450, Сеул, Дондемун-гу, Имун-ро, 107 (Республика Корея)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Irina Y. Svintsova — PhD in Philology, Docent, Full Professor of the Department of Russian, Hankuk University of Foreign Studies, 107, Imun-ro, Dongdaemun-gu, Seoul, RK, 02450 (Republic of Korea)
Associate Professor of the Russian Language Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Yi Eunkyung — PhD in Philology, HK Professor of the Center for International Area Studies Hankuk University of Foreign Studies, 107, Imun-ro, Dongdaemun-gu, Seoul, RK, 02450 (Republic of Korea)

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

Статья поступила в редакцию 14.01.2024; одобрена после рецензирования 21.02.2024; принята к публикации 01.03.2024.

The article was submitted 14.01.2024; approved after reviewing 21.02.2024; accepted for publication 01.03.2024.