

# Концепт:

## философия, религия, культура

Том 8, № 3 2024

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](mailto:concept@mgimo.ru)

### Статьи направлять по адресу:

<https://concept.mgimo.ru/jour/author/submit/1>

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

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 23.09.2024  
Тираж 500 экз. Объём 13,61 п.л.  
Заказ 1189

Префикс DOI: 10.24833  
Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

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

Транслитерированное название: Kontsept: filosofoya, religiya, kultura

Главный редактор: **Ю.П. Симонов (Вяземский)**

Шеф-редактор: **А.А. Королева**

Ответственный секретарь: **И.А. Чупрова**

Редакторы: **С.Ю. Дианина, Н.А. Остроглазова,**

**В.И. Коннов, М.Г. Чертовских, Н.Ю. Ярыгина**

Дизайн и вёрстка: **Д.Е. Волков**

Администратор сайта: **А.В. Заборников**



**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*

**Poletaeva Yu. G.** Pico della Mirandola of Dignitas Hominis:  
 Statement of the Problem from the Perspective of the Philosophy of Culture..... 7

*RELIGIOUS STUDIES*

**Andreev A. V., Gasyimov A. B.** Old Testament Prophets and Shamans:  
 Comparison of the Phenomena (Anthropological Approach) ..... 20

*CULTUROLOGY*

*THEME OF THE ISSUE: THE RECONSTRUCTION OF CULTURAL FORMS IN MODERN POLITICAL PROCESSES*  
**Makarevich I. I., Makarevich O. I.** Roman Chimeras in *Pax Anglo-Saxonica* Political Mythology ..... 37  
**Vorotnikov V. V., Nesterov D. S.** Identity Conflict in Modern Greece: Revisiting the Concept of Helleno-Christian Synthesis? ..... 63  
**Grigorieva M. A.** Visual Images of Paul Virilio, Marshall McLuhan and Jean-Luc Nancy as a Subversive Mechanism  
 in the Structure of the Modern World ..... 79

*INTERCULTURAL COMMUNICATION*

**Agrba L. A.** Indexing or Insinuation: Ranking States as a Manipulation Tool for Political and (Post)Cultural Influence ..... 97

*CULTURE & ART*

**Muzafarova N. R., Mushaev V. N.** The Buddhist Component of the Symbolic Meanings of Street Art Objects in Elista ..... 111

**BOOK REVIEWS**

**Savvina O. V.** *Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity* by A. V. Antipov ..... 135

**SCIENTIFIC LIFE**

**Koshemchuk T. A.** Logic and Stylistics of Irritation in Critical Studies: E. K. Herzyk and her Christian Worldview  
 in One of the Modern Reflections ..... 140

## Содержание

Симонов Ю.П. <b>МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:</b> Представляю номер .....	6
<b>ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ</b>	
<i>ФИЛОСОФИЯ</i>	
<b>Полетаева Ю.Г.</b> Апроприация учения Пико делла Мирандолы о достоинстве человека в современной трансцендентальной онтологии субъекта: постановка проблемы в оптике философии культуры .....	7
<i>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</i>	
<b>Андреев А.В., Гасымов А.Б.</b> Ветхозаветные пророки и шаманы: сопоставление двух феноменов по ключевым аспектам (антропологический подход) .....	20
<i>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</i>	
<i>ТЕМА НОМЕРА: ПЕРЕКОНСТРУИРОВАНИЕ КУЛЬТУРНЫХ ФОРМ В ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ СОВРЕМЕННОСТИ</i>	
<b>Макаревич И.И., Макаревич О.И.</b> Химеры Рима в политической мифологии Pax Anglo-Saxonica .....	37
<b>Воротников В.В., Нестеров Д.С.</b> Конфликт идентичности в современной Греции: пересмотр концепции эллинохристианского синтеза? .....	63
<b>Григорьева М.А.</b> Визуальные образы у Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси как подрывной механизм в устройстве современного мира .....	79
<i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ</i>	
<b>Агрба Л.А.</b> Индексация или инсинуация: ранжирование государств как инструмент политического манипулирования и (пост)культурного влияния .....	97
<i>КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО</i>	
<b>Музафарова Н.Р., Мушаев В.Н.</b> Буддийская составляющая символических значений уличных арт-объектов г. Элисты .....	111
<b>РЕЦЕНЗИИ</b>	
<b>Саввина О.В.</b> Рецензия на книгу А.В. Антипова «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность» .....	135
<b>НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ</b>	
<b>Кошемчук Т.А.</b> Логика и стилистика раздражения в критических исследованиях: Е.К. Герцкык и её христианское мирозерцание в одном из современных отражений .....	140

---

### Concept: philosophy, religion, culture

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

The journal is included in the List of leading peer-reviewed scientific journals and publications that publish the main scientific results of dissertations for the degree of candidate and doctor of sciences in three, according to the classifier of the Higher Attestation Commission of Russia, areas of scientific specialties: 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture; 5.7.9. Philosophy of religion, religious studies; 5.10.1. Theory and history of culture, art. Content is licensed under Creative Commons Attribution 4.0

Printed in the Department of operational printing and multiplying equipment MGIMO MFA of Russia. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454. Edition of 500 copies. Volume 13,61 p.l. Order 1189 Mailing Address: Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48. E-mail: concept@mgimo.ru Cost: free price.

## INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

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

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

## РЕДАКЦИЯ

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

## МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

---

**К**ак соотносятся *культура, социальное и политическое*? И что может (а чего не может) наука, обращаясь к анализу современности? Эти и подобные им вопросы прямо или косвенно затрагивают в своих исследованиях авторы текущего номера. Так, **Юлия Полетаева** в статье «Аппроприация учения Пико дела Мирандолы о достоинстве человека в современной трансцендентальной онтологии субъекта: постановка проблемы в оптике философии культуры» исследует «запросы» современной философской мысли, конструирующие то самое «новое понимание человека», которое, как утверждают классики, создало современную европейскую культуру. Раздел «Религиоведение» посвящён попытке сравнения, казалось бы, достаточно далёких друг от друга феноменов: **Алексей Андреев** и **Арсений Гасымов** обращаются к сопоставлению деятельности ветхозаветных пророков и (современных) шаманов. Раздел «Культурология» сконцентрировал в себе тему номера: «Переконструирование культурных форм в политических процессах современности». Здесь **Ирина Макаревич** и **Оксана Макаревич** представляют блестящую статью «Химеры Рима в политической мифологии Pax Anglo-Saxonica»; **Владислав Воротников** и **Денис Нестеров** обсуждают проблему конфликта идентичности в современной Греции, поставившего под вопрос концепцию эллинохристианского синтеза; а **Марина Григорьева** анализирует визуальные образы у Поля Вирильо,

Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси, описывая «экранную культуру» как «подрывной механизм в устройстве современного мира». Разговор на тему межкультурной коммуникации продолжает работа **Ланы Агрба** «Индексация или инсинуация: ранжирование государств как инструмент политического манипулирования и (пост)культурного влияния», где остро поставлен вопрос о политическом рейтинговании в качестве востребованного механизма политической сепарации и культурной экспансии. Статья **Натальи Музафаровой** и **Владимира Мушаева** посвящена кропотливому полевому исследованию уличных арт-объектов г. Элисты. Авторы прослеживают буддийскую составляющую символических значений не только ламаистских храмов и ступ, но и, казалось бы, сугубо светских скульптур, памятников и даже фонтанов. Таким образом раздел «Культура и искусство» раскрывает дискуссионную тему «возвращения религии» и её связи с тем, что принято называть художественными ценностями. Как всегда, занимательную культурологическую интригу несут в себе разделы «Рецензии» (**Ольга Саввина**, «Рецензия на книгу А.В. Антипова “Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность”» и «Научная жизнь» (**Татьяна Кошемчук**, «Логика и стилистика раздражения в критических исследованиях: Е.К. Герцык и её христианское мирозерцание в одном из современных отражений»). Результативного чтения!

*Юрий Симонов (Вяземский)*

# Апроприация учения Пико дела Мирандолы о достоинстве человека в современной трансцендентальной онтологии субъекта: постановка проблемы в оптике философии культуры

Юлия Геннадьевна Полетаева

Уральский государственный аграрный университет, Екатеринбург, Россия  
[jpkamch@gmail.com](mailto:jpkamch@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-5063-7411>



**Аннотация.** Актуальность рассмотрения апроприации трансцендентальной онтологией учения о достоинстве человека (*Dignitas hominis*) Пико дела Мирандолы связана с возрастанием интереса к генезису современных форм этой философии. В противоположность хайдеггеровской фундаментальной онтологии, этот подход предполагает «возвращение к метафизике» и реанимирует интерес к понятию субъективности, взятой в контексте идеи «жизненного мира» Э. Гуссерля (что в данном случае определило обращение к оптике философии культуры). Основной целью работы является уточнение позиций по вопросу об источнике трансцендентальной онтологии субъекта в контексте дискуссий о значении вклада в эту проблематику ренессансной мысли.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи: 1) описать специфику подходов представителей трансцендентальной онтологии к вопросу о генезисе её проблематики и подходов к проблеме субъективности; 2) обосновать возможность рассмотрения «поворота» европейской философии в сторону трансцендентальной онтологии в призме философии культуры; 3) выявить ключевые предпосылки тематизации онтологического региона сознания в рамках флорентийского платонизма через рассмотрение метафизических характеристик понятия достоинства, сформировавшегося в условиях синкретичной ренессансной культуры; 4) определить значение нового понимания человека в ренессансной культуре для современной философии субъекта. Исследование выполнено на материалах сочинений философов XX в., посвящённых трансцендентальной онтологии субъекта, комментаторских сочинений, анализирующих их ключевые идеи. Также привлечены тексты Пико дела Мирандолы и его учителя Марсилио Фичино, что позволяет сопоставить специфику отдельных трактовок с их оригинальными формулировками. Методологически работа опирается на критический анализ философских источников и аксиоматико-дедуктивный метод. В результате предпринятого исследования обосновано допущение, согласно которому именно ренессансная трактовка, полу-

чившая наиболее яркое развитие в учении Пико о достоинстве человека, может быть представлена в качестве имплицитной основы трансцендентальной онтологии субъекта. Понятие достоинства приобретает в трудах флорентийца не только этическое, но и онтологическое значение, раскрывая на категориальном (метафизическом) уровне новые культурные возможности человека новой эпохи. Артикулируя сознание как «несомненную самоочевидность» единой онтологической структуры мира и «мыслящей человеческой самости» в качестве предельного конститутивного принципа свободы, знания и творческой деятельности, Пико творчески развивает идеи своего учителя Марсилио Фичино. «Неопределённый образ» человека, положенный в основание трактовок достоинства, задаёт ренессансную коннотацию субъекта, продуцирующую интегрированную характеристику данного понятия, включающую как принцип абсолютной свободы, моделирующий личностный выбор, так и трансцендентную сферу сознания, его особый «онтологический регион» ответственности.

**Ключевые слова:** субъект, метафизика, трансцендентализм, онтологическая феноменология, ренессансный платонизм, понятие достоинства

**Для цитирования:** Полетаева Ю.Г. Апроприация учения Пико делла Мирандолы о достоинстве человека в современной трансцендентальной онтологии субъекта: постановка проблемы в оптике философии культуры // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 7–19. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-7-19>

Research article

## Pico della Mirandola of *Dignitas Hominis*: Statement of the Problem from the Perspective of the Philosophy of Culture

Yulia G. Poletaeva

Urals State Agricultural University, Ekaterinburg, Russia  
jpkamch@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5063-7411>

**Abstract.** The growing interest in the genesis of new philosophical forms brings about the need to consider the appropriation of Pico della Mirandola's *dignitas hominis* by the transcendental ontology. In contrast with Heidegger's fundamental ontology, this approach suggests a return to metaphysics and revives the interest to *subjectivity* in the context of the *real world* (Husserl). This view of the problem substantiated the use of optics of the philosophy of culture. The study aims to qualify the source of transcendental ontology of the subject in the context of the debate on the impact the Renaissance had on these ideas. To this cause, the following objectives need be reached: 1) to describe the specificities of the adepts' of transcendental ontology view of the issue of subjectivity; 2) to substantiate the idea of the European philosophy's *turn* to transcendental ontology through the prism of the philosophy of culture; 3) to identify the key predeterminants for thematization of the ontological region of consciousness in the Florencia Platonism through seeing metaphysical features of dignity as formed in the Renaissance culture; 4) to determine the meaning of the new understanding of *man* in the Renaissance culture for the modern formation of the subject. The study is based on the studies and commentaries of transcendental ontology by the philosophers of the 20th century. The study was carried out on the materials of the work of Pico della Mirandola and Marsilio Ficino

to allow for a comparison of original wording and further commentaries. The methodology is based on critical analysis of philosophical works and the axiomatic and deductive method. As a result, the author assumes that it is the Renaissance understanding most visibly visualized in Pico's writings on *dignitas hominis* that serve as an implicit basis for the transcendental ontology of the subject. In his works dignity not only takes on an ethical but also ontological dimension to illustrate the possibilities for a human of the new era. Pico follows his teacher's, Marsilio Ficino's, suit and manifests consciousness of the ontological structure of the world as *evidence* and thinking of *human being* as an ultimate principle of freedom, knowledge and action. Determinedness of the human image as a basis for the understanding of dignity gives a Renaissance connotation of the subject leading to an integrated characteristic of the concept, including the principle of absolute freedom and the transcendental sphere of consciousness, as its very special ontological area of responsibility.

**Keywords:** subject, metaphysics, transcendentalism, ontological phenomenology, Renaissance Platonism, the concept of dignity

**For citation:** Poletaeva, Yu. G. (2024) 'Pico della Mirandola of *Dignitas Hominis*: Statement of the Problem from the Perspective of the Philosophy of Culture', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 7–19. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-7-19>

### Вместо введения.

#### Ретроспектива генезиса проблемного поля трансцендентальной онтологии<sup>1</sup>

Современный трансцендентализм, не смотря на свойственную ему антиномичность описания понятия сознания, можно рассматривать как линейное развитие вполне определённых представлений и идей, — в частности, метафизики аристотелевского образца. При этом одной из ключевых проблем «классического» трансцендентализма, как известно, является смещение фокуса внимания с поиска основания сущего на размышление о характере и статусе познающего, иными словами — субъекта. Гуссерлианская оптика также интересуется скорее генезисом сознания, чем «миром самим по себе». Можно полагать, что, трактуя сознание как «активный трансцендентальный синтез» и рассуждая при этом об интенциональности и «жизненном мире», Э. Гуссерль тем самым задаёт вектор в пользу одной из оригинальных версий признания «парадокса нередуцируемости онтологического».

Говоря об этом парадоксе, уместно упомянуть и последовавший за «феноменологическим переходом» к новой

рациональности хайдеггерианский «онтологический поворот». Под видом отказа от классической метафизики здесь также происходит скорее переосмысление онтологии, развёрнутое в том числе путём критики «старого» немецкого идеализма «после Канта», — а не отказ от неё. Так, согласно Хайдеггеру, самодостаточное саморазвитие чистого мышления, в своём «пределе» соответствующее процессу, выведенному Гегелем в «Науке логики», может быть описано «как развивающаяся тотальность собственных определений и законов», то есть — «чистое ничто» [Хайдеггер, 2006: 14]. В свою очередь, «чистое ничто» безусловно тождественно в своём содержании так называемой «истинной природе вещей», однако подобная гносеологизация — и мыслимого, и сущего, — по Хайдеггеру «представляет собой такой тип вопрошания», которое «предаёт забвению» бытие и превращает философию в метафизику в особом понимании: по сути, метафизика «не слышит» бытие. Хайдеггер же настаивает на «вслушивании» в него. Такое вслушивание с одной стороны даёт возможность раскрытия онтологической действительности, а с другой — даёт слово самому бытию в особом качестве его «человекообразного» присутствия. Тогда

<sup>1</sup> Более подробно авторское понимание данной проблемы, как и обзор соответствующей литературы, представлены в работе, опубликованной мной ранее [Поletaeva, 2024].

мышление можно интерпретировать как «зов», призыв «ранее не бывшего», точнее не услышанного. То есть — как творчество, раскрывающее потенциал человека через экзистенциальное выступание, само-преодоление, «экс-зистенцию». Знание таким образом описывается как «бытийное дело», которое, однако, никак не является пассивным пребыванием. Поэтому Хайдеггер и признаёт «современного человека» лишённым личностного трансцендентального опыта [Хайдеггер, 2001]. Но ведь вскрыть экзистенциальные корни метафизического знания может только такой опыт [Паткуль, 2020:102]. Можно предположить, что современная философская мысль, вступившая в XXI в., напротив — нуждается не в преодолении метафизики, а в «повороте» к ней. Данная работа представляет собой одну из попыток реализовать метафизический (а не пост-метафизический) поворот на примере переосмысления проблемы субъективности.

В настоящее время ряд исследователей выдвигают тезис о том, что предпосылки формирования онтологического рассмотрения субъективности следует искать не в новоевропейской философии, как принято было считать прежде, но не позднее рубежа XV в., в ренессансном понятии достоинства (сам Ренессанс при этом можно вслед за В.В. Библихиным определять как «начало» Нового времени в широком его понимании) [Библихин, 1998: 129–130]. Понятие субъекта при этом оказывается множественным: в одном случае он понимается в духе ретроспективной проекции аристотелевской метафизики — как наделённый разумом, волей и чувствами человек, в другом — как абстрактное начало активного познающего; для трансцендентальной онтологии его понимание определяется сферой трансцендентального, задавая рефлексию «нулевого порядка» (признающего в качестве первоначала понятие абсолютного субъекта). Между этими понятиями наблюдается не только несоизмеримость, но и некоторая преемственность, о чём речь пойдёт ниже.

В границах классической онтологии понятие субъекта, устанавливающее приоритет деятельного начала, выражающегося

в способности познания сущности понятия бытия, постулирует отказ от многообразных проявлений антропологического и исторического универсума, фиксируя тем самым абсолютный формообразующий фактор его (субъекта) онтологичности [Скоробогатский, 2014]. С позиций современной неклассической философии субъект вообще отождествлён с эмпирическим «я» — «основанием, смыслом и целью понимания и осуществления действительности в целом» (что, по мнению А.Г. Черныкова, соответствует кантовскому понятию «метафизический запрос») [Черныков, 1998: 14].

Однако ещё Э. Гуссерль обращал внимание: «“Метафизическая рамка” формообразования “Я”, очерчивающая метафизическую традицию в её границах может быть задана только познающим субъектом», «свободно определяющего себя в своём отношении к окружающему человеческому и внечеловеческому миру» [Гуссерль, 2013: 22]. Важно, что с позиций трансцендентализма выбор такой рамки обусловлен тем или иным «собственным» способом констатации «предлежащего» действительного или смысловым горизонтом объективного мира. Согласно кантовскому трансцендентальному аргументу, субъект и объект являются парными категориями, взаимодействие которых как бы встроено в априорные механизмы деятельности чистого рассудка. Как отмечает российский исследователь Д.Н. Разеев, Кант представляет, согласно его же собственному замыслу, «полный архитектурный план» трансцендентальной философии, в котором методологическим основанием для последовательности аргументов заявлен «априорный синтез» как специфическая познавательная деятельность [Разеев, 2010: 236]. При этом для дальнейшего рассмотрения особенно важным является то, что Кант в разделе «Трансцендентальная логика» «Критики чистого разума» даёт тщательное обоснование противопоставлению онтологии и аналитики чистого рассудка, тем самым проблематизировав онтологический контекст чистого трансцендентального сознания [Мухутдинов, 2013]. А.Г. Черныков в работе «Трансцендентное и трансцендентальное» отмечает: предприняв попытку «задать

рамки неограниченному “праву познающего разума проводить свои (рациональные) конструкции на основе заключенных в нём самоочевидностей”, Кант противостоял, разумеется, не столько аутентичному картезианству в целом, сколько (также связанной, безусловно, с именем Декарта) традиции “экспансивного”, “нерефлектирующего” рационализма. (...) Кант не смог отказать должного тому мощному усилию мысли, благодаря которому это “абсолютное право” было завоевано метафизикой Декарта<sup>2</sup>. Следуя этой логике, можно заключить, что само понятие существования трансцендентального субъекта должно содержать некоторое решение коренного онтологического противоречия между мышлением и бытием, выработанного всей новоевропейской философией (и особого его понимания у Канта). Причём ясно постулируемый Декартом в «Размышлениях о первой философии»<sup>3</sup>, диссонанс мышления и бытия выстраивался в ходе переосмысления аристотелевского исходного метафизического вопроса, ставшего онтологически основополагающим приёмом в современном трансцендентальном мышлении и заключающегося в различении абсолютного рефлектирующего бытия сознания и бытия как реальности<sup>4</sup>.

По мысли Декарта, метафизическое обоснование личности как основание философии, представляет собой «особого рода онтологию», имплицитно встроенную в экзистенциальную структуру понятия «Cogito»<sup>5</sup>. По существу, декартовское положение «Cogito ergo sum» — ни что иное, как новое онтологическое тождество. И.И. Докучаев справедливо подчёркивает в этой связи: «...различие догматической и критической философии, сделанное Кантом, совершенно совпадает с позитивистским различием абсолютного и относительно знания. Однако важнейшая особенность для сохранения философского предмета представляет собой своеобразную сферу

опыта. Сфера этого опыта была открыта Рене Декартом. Сознательное отношение есть тот способ бытия, который никогда не может быть оставлен. Никакая редукция не позволяет выбраться из него, ибо любая редукция будет формой сознательного отношения» [Докучаев, 2017: 86; 88].

Декартовский аргумент, положенный в основание метафизической революции, определившей современные тенденции развития философских воззрений на сущность и предназначение человека, коренным образом переосмысливается в ходе построения имплицитной онтологии «Cogito» у Гуссерля. В трансцендентальной феноменологии Гуссерль разрабатывает тезис об intersubъективном «жизненном мире», который предстаёт своеобразным результатом усилий, с одной стороны, конструирующего сознания, с другой — невозможен без нередуцируемого «горизонта субстанциального бытия» [Гуссерль, 2013]. На такую связь сознания и бытия обращает внимание Ю.Г. Седов, который замечает: «Последняя экспликация абсолютного опыта сознания в феноменологии Гуссерля требует обязательной постановки метафизических вопросов. Надлежит самым тщательным образом исследовать взаимосвязь таких понятий, как *ego* и *субстанция*, что, следовательно позволит выявить содержательную основу мыслительной способности, её субстанциональность в единстве с рефлексией» [Седов, 2021: 131]. Иными словами, феноменологический метод предлагает одновременно и способ, и модус обнаружения описываемого выше онтологического региона сознания субъекта. Поскольку таким образом в феноменологическую структуру чистой субъективности необходимым образом в форме ноэтического акта встраивается, как метко замечает А. Дж. Штейнбок, «текущая эгоическая жизнь сознания (“streaming egoic life of consciousness”), конституированная как истинное бытие, и она должна сделать это, апеллируя к теории

<sup>2</sup> Черняков А.Г. Трансцендентальное и трансцендентное. Проблема синтеза в философии Канта и Гуссерля // Логос. Международные чтения по истории культуры. Кн. 1. — Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. — С. 53–64. С. 54.

<sup>3</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии / Рассуждение о методе. — Москва: АСТ, 2022. — С. 123–228.

<sup>4</sup> Аристотель. Метафизика // Сочинения: в 4т. Т.1. /Аристотель. — Москва: Мысль, 1976. — С. 187

<sup>5</sup> Декарт, с. 163.

опыта и действительности, которая обосновывает активное познание и его идеальные объекты». Штейнбок также подчёркивает, что понятие «жизненного мира» принимает ключевую роль в понимании радикального перелома европейской культуры, представляет собой основание чувственно феноменального мира (*die sinnliche Erscheinungswelt*), являясь презумпцией относительно того, что сам «жизненный мир» выступает «субъективно-относительным установлением», «конститутированным из духовной материи», «онтологически зависимо от трансцендентального сознания» [Shteinbock, 2001: 4].

Согласно мысли голландского исследователя Х. Филиппа, высказанной им в работе «Трансцендентальный идеализм» (1995), «...жизненный мир представляет собой весьма многозначный понятийный конструкт (*Sinngebilde*) предельно действующего субъекта. Данный тезис в дальнейшем приводит к парадоксу человеческой субъективности, поскольку субъект, который продуцирует мир (*zustandbringen, gestalten*) не может быть подчинен реальности *внутри* этого мира» [Phillipse, 1995: 261].

Напомним: в своём незавершённом труде «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии», Э. Гуссерль, определяя истоки современных ему трансформаций объективного научного мировоззрения, в котором абсолютно релятивистским образом признается то, «что может быть таким способом объективно установлено» [Гуссерль, 2013: 23], «указывает на утрату «жизненной значимости» («человеческого вот-бытия [*Dasein*])» [Гуссерль, 2013: 22; Полетаева, 2024: 148]. Последняя определяется им как «неисследованная предпосылка» «уже наличествующего и находящегося в становлении смыслового гештальта» «жизненного мира» [Гуссерль, 2013: 66]. В параграфе 28 третьей части «Кризиса...», где дан критический анализ метафизических положений кантовского трансцендентализма, Гуссерль утверждает буквально следующее: «При кантовской постановке вопросов уже предполагается существующим повседневный окружающий жизненный мир, в котором все мы (в том числе и я, в тот или иной момент философ-

ствующий) обладаем вот-бытием как сознательные существа, в не меньшей степени — науки как факты культуры в этом мире, со своими учёными и теориями» [Гуссерль, 2013: 176; Полетаева, 2024: 148].

Мы видим, что в феноменологическом методе Эдмунда Гуссерля идея трансцендентального генезиса, куда следует относить и концепт «жизненного мира», открывает возможность вновь говорить об онтологическом аргументе «*Cogito*», в котором осуществляется метафизический и одновременно экзистенциальный синтез «жизнедеятельности человеческого я». При этом, на наш взгляд, следует обратить пристальное внимание на то, что истинное обретение духовной свободы и «автономии европейского человечества» «абсолютно лишённому предрассудков», формируемой в так называемой «цивилизации Декарта», коренным образом связана по мысли Гуссерля с ренессансной «философской формой “вот-бытия”, “специфически человеческими вопросами”», «чтобы из чистого разума, из философии свободно устанавливая правила для себя самого, для всей своей жизни» [Гуссерль, 2013: 23–24].

На фоне этих рассуждений не выглядит неожиданным предположение о том, что философская стратегия трансцендентализма в лице Декарта и Гуссерля, признающая понятие чистого (абсолютного) субъекта, способного самостоятельно освободиться от каких-либо бытийствующих форм и объективирующих установлений, фиксируемых в результате утраченного и вновь обретаемого самим познающим субъектом какого-либо онтологического положения в мире, может быть тематизирована в ренессансной идее достоинства человека.

### **«Культурный поворот» ренессансной онтологии человека: разум, свобода, творчество — и субъект?**

Опираясь на оптику философии культуры и учение Гуссерля о «жизненном мире», мы можем косвенным образом полагать, что некоторые предпосылки перехода к описываемому таким образом трансцендентальному (трансцендентально-онтологическому) пониманию субъекта

можно искать в «коренном повороте» ренессансной культуры, кардинальным изменением её «жизненного мира», а именно — в новом понимании человека. В этом случае уместно предположить, что эти предпосылки были заложены ренессансной гуманистической философией, в частности, флорентийским платонизмом XV в. Гипотеза, высказанная нами, состоит в том, что именно «культурный поворот» этого времени, когда представители Кватроченто обращают внимание европейской христианской мысли к античным онтологическим основаниям (которые трактуются нами в качестве предпосылки трансцендентальной философии), может считаться условной точкой отсчёта «новой метафизики», где (ещё раз подчеркнём) ключевым становится понятие достоинства человека.

Ещё Марсилио Фичино — родоначальник флорентийского платонизма и учитель Дж. Пико делла Минадола — в своей работе «Платоновской теологии о бессмертии души» вплотную подошёл к вопросу об особой онтологической реальности достоинства как «рационального качественного превосходства и совершенства иерархической простоты»; данное понятие, полагает Фичино, «всегда тождественно и подобно самому себе»<sup>6</sup>. В другом труде, «Комментарии на “Пир” Платона», М. Фичино указывает, что «душа как вечный и естественный свет влечёт человека к вечному и божественному свету, для того чтобы обрести истину и достоинство»<sup>7</sup>. Как выразился в своё время один из выдающихся исследователей эпохи Возрождения П.О. Кристеллер в работе «Ренессансные концепции человека», «...флорентийские платоники Фичино и Пико развивают понятие достоинства человека внутри границ Ренессансного мышления, в том его направлении, которое всецело исключает раннюю гуманистическую трактовку. Они определяют значение человека в качестве особого установления

в рамках хорошо развитой метафизической системы универсума и пытаются обосновать достоинство в терминах своей метафизической позиции» [Kristeller, 1972: 9]. Соглашаясь в полной мере с этим мнением, можно добавить, что в ренессансном платонизме XV в. совершается ещё и попытка обосновать понятие человека в качестве свободно мыслящего и действующего субъекта, имеющего абсолютное категориальное (метафизическое) значение. Исходя из вышесказанного, центральный вопрос нашего рассмотрения можно сформулировать следующим образом: могут (ли) быть рассмотрены ренессансные мыслители, в частности ведущие представители флорентийского платонизма, как первые философы, которые предприняли попытку артикулировать видение «несомненной самоочевидности» единой онтологической структуры «мыслящей человеческой самости» в качестве конститутивного принципа знания и деятельности?

Разбор данного вопроса имеет смысл выстроить в большей степени на примере краткого рассмотрения дискуссии по поводу метафизических характеристик ренессансного учения о достоинстве человека Дж. Пико делла Мирандола, высказанного флорентийцем в его знаменитом трактате «Речь о достоинстве человека» (1486). Раскрывая суть этого понятия, Пико утверждает свободный характер человека, который получил от Бога в дар возможность «определять свой образ по своему решению»<sup>8</sup>. Позднее, в восьмой главе трактата «О Сущем и Едином» (1492) посредством неоплатонической аргументации о тождественности Единого как абсолютного субъекта и бытия в его многообразии, Пико определяет понимание достоинства как «свободу быть самим собой», где «высшее благо — быть человеком, являющейся основой последующих благ, которые все к нему добавляются и без него и быть не могут»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Фичино М. Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах. — Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2020. — С. 181; 752.

<sup>7</sup> Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. — Москва: Искусство, 1981. — С.167.

<sup>8</sup> Делла Мирандола Дж. Пико. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса. — Москва: Искусство, 1981. — С. 249.

<sup>9</sup> Делла Мирандола Дж. Пико. О сущем и Едином // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XVв.). — Москва: Наука, 1985. — С. 274.

Комментируя это положение в своей монографии «Ренессансные основания антропоцентризма», российский исследователь К.А. Сергеев пишет: «возможность для мысли быть свободным простиранием означает быть непрерывно ддящимся в своей свободе мышлением, способным осуществлять назначение и достоинство человека. Мысль становилась ренессансной в стремлении обнаружить начала, собственное свое время присущей ей когда-то возможности внутренне-свободного развёртывания и внешнего проявления» [Сергеев, 2007: 72].

Необходимо прояснить тот факт, что ренессансная специфика формирования и более поздний контекст вышеуказанного рассмотрения понятия свободно действующего и мыслящего субъекта как метафизического установления, находящая своё обоснование в учении Пико, может быть представлена в философских и теологических дискуссиях данного периода, предметом и целью которых становится тщательная референция и выработка в границах широко понимаемой платонической традиции дефиниции понятия достоинства (*dignitas hominis*) человека. Нельзя не принять во внимание, что ряд авторов указывают на то, что терминологическое применение понятия достоинства в условиях Ренессансного Кватрочченто исключительным образом основывалось на платоновском представлении об уникальности и божественном происхождении человеческой души, рассмотренной в отношении к всеобщим и универсальным закономерностям действительного природного мира.

При этом принципиальным образом делается акцент на особом христианском значении свободы человеческой деятельности и творческих способностей человека. Дэррелл Лим в статье «Рецепция идей Джованни Пико делла Мирандола в Англии раннего нового времени» пишет: «В открытой теологической дискуссии о “принятии Благодати” известный протестантский

теолог раннего нового времени Р. Филд (1561–1616) принимает во внимание положения Пико, высказанные флорентийцем в *Septaplus*. Согласно данным утверждениям, “истина и совершенное счастье” заключаются в том, чтобы “быть обращённым к Богу, которому принадлежит высочайшая вершина всего того блага, которого может желать любое существо. Человек никогда не успокоится, пока не придёт к бесконечному благу, которым является Бог”. Фактически, как заявил Пико, Бог более близок к каждому из нас, чем мы к самим себе: тогда мы ближе к себе и к любой другой вещи»<sup>10</sup>.

Иначе трактуется композит благодати и свободы человека в поздних работах Пико, на что обращает внимание Л.М. Баткин. Там, где Лим (и Филд) находят благообразное единство, российский учёный подчёркивает несоизмеримость сочетания разнородного, нашедшую своё отражение не только в сочинениях «позднего» Пико периода «раскаяния», но и в самой его мятежной жизни [Баткин, 2013]. В то же время, по мнению польской исследовательницы Дж. Паперник, при рассмотрении понятия *dignitas hominis* флорентийских неоплатоников к ним не следует относиться и как мыслителям *исключительно* платонической или неоплатонической традиции [Papiernik, 2015]. Паперник полагает, что исходным основополагающим утверждением Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, требующим последовательного приведения ряда значимых аргументов, выступает серия в достаточной мере дифференцированных проблематически структурированных положений, согласно которым теология должна не только сохранять, но и усиливать современный ей ренессансный (гуманистический) контекст. Впрочем, с этой точкой зрения опять же (заочно) не согласен Л.М. Баткин, указывая на трагические противоречия гуманизма Пико [Баткин, 2013: 19–20].

С другой стороны, как утверждает отечественный исследователь Н.М. Гурьянов, не лишённая онтологических

<sup>10</sup> Lim D. The Reseption of Giovanni Pico della Mirandola in Early Modern England. // Academia. edu. — 2018. — P. 34. — URL: [https://www.academia.edu/4686144/The\\_Reception\\_of\\_Giovanni\\_Pico\\_della\\_Mirandola\\_in\\_Early\\_Modern\\_England](https://www.academia.edu/4686144/The_Reception_of_Giovanni_Pico_della_Mirandola_in_Early_Modern_England)

противоречий флорентийская антропологическая тематизация тех или иных аспектов понимания природы человека и его места в мироздании, скорее «передает сам дух “открытых” герменевтических возможностей», чем предлагает какую-то завершённую теорию. Эта антропология имеет «шлейф» дополнительных смыслов и коннотаций, «оперирование различными режимами “включённости” человека как микрокосма в макрокосм, содержащихся в широко понимаемой флорентийцами платонической традиции», заимствованных прежде всего в неоплатонической онтологии триады<sup>11</sup>. При этом автор цитируемого выше исследования подчёркивает (и это является немаловажным в данном рассмотрении) коренное отличие антропологического учения платоников-флорентийцев от дуалистической антропологии Р. Декарта.

В своей статье «Объективный характер добродетели в Платоновской теологии Марсилио Фичино», Дж. Паперник присоединяется к тем, кто полагает: флорентийским гуманистам, в частности Пико, удаётся выстроить обобщённую характеристику достоинства, которая интегрирует ряд противоречащих друг к другу доводов античных и христианских авторов [Papiernik, 2015: 39]. Во-первых, это «платоническое представление о метафизической и онтологической объективации (“rationes communes”) собственно человеческих моральных построений, или, иными словами, “внешний порядок” (“an external order”), неизменная реальность существ (“unchanging reality”), обладающая не только определёнными метафизическими свойствами, но и определёнными нравственными характеристиками» [Papiernik, 2015: 39–40]. Во-вторых, несомненно влияние на флорентийцев неоплатонического понимания возможностей индивидуальной души, не отличающей в полной мере «субъективных возможностей производства физических объектов от создания моральных норм» [Papiernik, 2015: 40]. Понимаемая таким образом человеческая душа

стремится превзойти истинное бытие мировой души и установить особую модель собственного личного выбора. Третьей составляющей воззрений флорентийских гуманистов данного периода в их построении понятия *dignitas hominis*, полагает исследовательница, выступает христианский платонизм, следуя которому постулируется способность субъекта к активной жизнедеятельности, открывающая в качестве данности трансцендентное высшее начало, но при этом не порождающая моральные и этические ценности. Дж. Паперник акцентирует особое внимание на том положении, что флорентийские платоники, соединяя в единое целое вышеуказанные представления и концепции, полагают несомненную очевидность «человеческой свободы и творчества», утверждая «объективный характер моральных ценностей» [Papiernik, 2015: 40, 41].

Весьма примечательно рассуждение немецкого исследователя эпохи Возрождения П.Р. Блюма, которое на наш взгляд, может являться во многом аналогичным рассматриваемым выше высказываниям Дж. Паперник. Блюм полагает, что именно ренессансное гуманистическое понятие достоинства, разрабатываемое Пико делла Мирандолой, сыграло ключевую роль в становлении современного европейского мышления, прежде всего в оформлении декартовского аподиктического исследования условий возможности опыта в качестве нередуцируемого «способа бытия» [Blum, 2014: 30]. Согласно Блюму, основополагающим для ренессансной гуманистической риторики человеческого достоинства является специфика мышления этого периода. Она состоит в том, что процесс трансцендирования, присутствующий метафизическому пониманию окружающего мира и рефлексия о нём посредством осмысления своей собственной деятельности полностью совпадают [Blum, 2014]. Блюм также подчёркивает, что человек в философии Пико — онтологический центр мира. Согласно такой

<sup>11</sup> Гурьянов И.Г. Рецепция платонизма в антропологии М. Фичино: диссертация ... кандидата философских наук : 09.00.03. — Москва, 2017. — С. 11.

антропологической установке, обретая знание о самом себе в качестве истинного знания об окружающей нас действительности, человек трактует мир как результат операции свободного разума и воли в качестве неопределяемого ничем и никем собственного субъектного «отношения "posse-est", где имеет место абсолютная свобода человека, направленная на возможность осуществления чистого рефлексивного мышления» [Blum, 2014: 24]. Этот «аргумент гуманистического учения о достоинстве» Пико показывает наличие особой экзистенциальной настроенности, ориентирующей только на (мышление) ... и обнаруживающий в (мышлении) изначальный смысл человеческого существования. ... «Субъекту нет места в цепи бытия», а следовательно, нет места для какого-либо трансцендирующего человеку начала, «определённого особым образом именно для него, человек как (*абсолютная*) *священная рефлексия (Divine afterthought)* Бога о нём, Божественная запоздалая мысль после творения вселенной, призван наблюдать (to oversee) и управлять окружающим его миром» [Blum, 2014: 24]. Вероятно, речь в данном случае идёт об онтологическом аргументе, оставляющем человеческой неопределённости онтологическое право выбора той или иной определённости; а также о божественном субъекте, «смерть» и «воскрешение» которого представлены в современных дискуссиях об онтологии субъекта классической философии. Трансцендентальная онтология пересматривает эти выводы, обращаясь к истокам формирования «большого» Ренессанса как эпохи, чей закат не подтверждён по сей день. С этой точки зрения Возрождение — не ушедшая вглубь времён историческая эпоха, а суть нашего времени, где «всякое открытие смысла — это шаг к Ренессансу, который по своей задаче один теперь и в прошлые века» [Бибихин, 1998: 23]. Человек Ренессанса, завоеывая всё более прочные антропоцентрические позиции, открывает своё «гуманитарное достоинство», предлагает путь к раскрепощению и самораскрытию «Я», освобождению творческого потенциала личности, ведёт к существенному сдвигу

в структуре мировосприятия человека, а именно культурному «прорыву субъекта к трансценденции», его «захваченности временем, то есть бытием» [Бибихин, 1998: 25]. Примечательно, что определение Ренессанса, касающиеся его исторической сути, позволяет с одной стороны рассматривать всякое культурное событие в особом горизонтальном срезе, как актуально обнаруженное сознание («как в зеркале самого себя»), а с другой стороны, фиксирует действительную, наличную преобладающую направленность субъекта на себя как творчески и свободно «сосуществующего» с внешним ему миром [Бибихин, 1998: 22].

Субъект трансцендентальной онтологии, вписанный в жизненный мир культуры, не только не умер; он способен воспроизводить себя, задавая онтологию и самого себя, и своего «жизненного мира». В этом смысле «культурный поворот» эпохи Ренессанса, выразившийся в смене представлений о человеке, связан с новым пониманием последнего как субъекта, конструирующего этот самый «жизненный мир» в качестве активного и свободного индивида. Именно такое понимание субъекта, полагает автор «Нового Ренессанса», «прочитывается» в «коперниканском повороте» метафизики со времени Канта, элиминировавшего внешние источники разума, но давшего «верительные грамоты» разуму «естественному». Этот «субъект», разумеется, присутствует в философии Пико делла Мирандолы лишь имплицитно. Однако развитие высказанной им идеи *dignitas hominis* вполне соотносится с трансцендентализмом, хотя и остаётся при этом «лишь» ретроспективной конструкцией.

### Вместо заключения

Современные дискуссии о генезисе основных идей трансцендентальной онтологии субъекта показывают высокую степень востребованности философским сообществом как самой трансцендентальной онтологии, так и альтернативных ей подходов. Однако, каким бы новаторским не был путь, пройденный западноевропейской философией сознания, в ходе осмысления вопроса о проблематизации

внешнего мира сознанием необходимо признать несомненный вклад тех исследований, которые акцентируют динамичность классических понятийных структур в контексте новых тематизаций. Такая работа способствует в том числе постепенному преодолению «незавершенности» понятия современного трансцендентализма.

Принятая на вооружение оптика философии культуры позволила в данном случае выявить предпосылки трансцендентальной онтологии субъекта в ренессансном платонизме, в частности, обнаружить ключевые для становления трансцендентальной онтологии идеи в учении Пико делла Мирандолы о достоинстве человека. Анализ *dignitas hominis* как сложной, противоречивой и вместе с тем чрезвычайно насыщенной и перспективной концепции позволил преодолеть некоторую схематичность существующих описаний генезиса трансцендентальной философии. Обращение к открытому культурному контексту ренессансного мышления выявило заложенные в нём установки, раскрытые в более поздние периоды — и в том числе, в рамках трансцендентальной онтологии.

В результате предпринятого исследования современного дискуссионного поля доказано, что исходный культурно-антропологический фундамент «поворота» европейской философии в сторону трансцендентальной онтологии уместно искать

в философских воззрениях гуманистов эпохи Ренессанса — основоположниках новой философской парадигмы. Новое понимание человека флорентийскими неоплатониками (в основном) удачно соединяет (по другим мнениям — интегрирует) основные идеи, соответствующие версии трансцендентальной онтологии. Во-первых, это идея о предназначении человека как особого самостоятельного мыслящего и бытийственного установления в метафизической системе универсума. Во-вторых, идея свободной индивидуализации сознания, которая усиливается в контексте обоснования его связи с «даром свободы», задающим вектор взаимодействия человека с трансцендентным абсолютом, Богом. В-третьих, в учении о достоинстве человека выявляются докартезианские тенденции в понимании роли мышления, в частности некоторыми авторами обнаружена попытка применения онтологического аргумента (через «неопределённый образ» человека) в обосновании свободного существования как свободного творческого мышления. Последнее чрезвычайно важно для современной трансцендентальной онтологии субъекта. Дальнейшее исследование этого аспекта представляется перспективным в том числе в плане создания концептуально целостного учения о «человеческом измерении» мышления.

### Список литературы:

Баткин Л.М. «Чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь»: о Пико делла Мирандола // *Пространство и Время*. — 2013. — № 4. — С. 13–20.

Бибихин В.В. *Новый Ренессанс*. — Москва: Прогресс-Традиция, 1998. — 496 с.

Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*. — Санкт-Петербург: Наука, 2013. — 493 с.

Докучаев И.И. *Эдмунд Гуссерль*. — Санкт-Петербург: Наука, 2017. — 284 с.

Мухутдинов О.М. *Кант и проблема онтологии // Эпистемы*. Вып. 8. — Екатеринбург: Ажур, 2013. — С. 27–39.

Паткуль А.Б. *Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера*. — Санкт-Петербург: Наука, 2020. — 810 с.

Поletaева Ю.Г. Предпосылки трансцендентальной онтологии субъекта в Флорентийском платонизме // *Вестник Армави́рского государственного педагогического университета*. — 2024. — № 1. — С. 146–154.

- Разеев Д.Н. Учение о феноменальности (Феноменологии) Канта // Телеология Иммануила Канта. — Санкт-Петербург: Наука, 2010. — С. 235–255.
- Седов Ю.Г. О связи трансцендентальной логики и эгологии: историко-философский аспект // Интеллект. Инновации. Инвестиции. — 2021. — № 3. — С. 130–137. <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2021-3-130>
- Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. — Санкт-Петербург: Наука, 2007. — 590 с.
- Скоробогачкий В.В. Безвременье и время философии. — Екатеринбург: Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2014. — 270 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время. — Санкт-Петербург: Наука, 2006. — 451 с.
- Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. — Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 445 с.
- Черняков А.Г. В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования. — 1998. — № 6. — С. 11–39.
- Blum P.R. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) and Renaissance philosophy // *Aither*. — 2014. — Vol 6, No 12. — P. 22–31. <https://doi.org/10.5507/aither.2014.016>
- Kristeller P.O. Renaissance concepts of man, and other essays. — New York: Harper&Row, 1972. — 183 p.
- Papiernik J. The objective character of virtues in Marsilio Ficino's Platonic theology // *Hybris*. — 2016. — Vol. 34, No 3. — P. 37–53. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.34.03>
- Philippe H. Transcendental Idealism // *The Cambridge Companion to Husserl*. — New York: Cambridge University Press, 1995. — P. 239–322.
- Steinbock A.J. Translator's Introduction // *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses: Lectures on Transcendental Logic / Edmund Husserl*. — Dordrecht: Springer, 2001. — P. xv-lxvii.

## References:

- Batkin, L. M. (2013) "...It is for that what you – a free and glorious master – have shaped yourself in the image that you will prefer": about Pico della Mirandola", *Space and time*, (4), pp. 13–20. (In Russian).
- Bibikhin, V. V. (1998) *Novyye Renaissance* [New Renaissance]. Moscow: Progress-tradicija Publ. (In Russian).
- Blum, P. R. (2014) 'Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) and Renaissance Philosophy', *Aither*, 6(12), pp. 22–31. <https://doi.org/10.5507/aither.2014.016>
- Chernyakov, A. G. (1998) 'V poiskakh utrennego sub"yekta [In search of the lost subject]', *Metafizicheskie issledovaniâ*, (6), pp. 11–39. (In Russian).
- Dokuchaev, I. I. (2017) *Edmund Husserl*. Saint Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).
- Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. Halle: Niemeyer. (Russ. ed.: (2006) *Bytie i vremja*. Saint Petersburg: Nauka Publ.).
- Heidegger, M. (1975) *Die grundprobleme der phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Russ. ed.: (2001) *Osnovnyye problemy fenomenologii*. Saint Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ.).
- Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*. Dordrecht: Springer. (Russ. ed.: (2013) *Krizis yevropeyskoy nauki i transtsendental'naya fenomenologiya: Vvedeniye v fenomenologicheskuyu filosofiyu*. Saint Petersburg: Nauka Publ.).
- Kristeller, P. O. (1972) *Renaissance concepts of man, and other essays*. New York: Harper & Row.
- Mukhutdinov, O. M. (2013) 'Kant i problemy ontologii [Kant and the problem of ontology]', in *Epistemy. Vyp. 8*. [Epistems. Vol. 8.]. Ekaterinburg: Azhur Publ., pp. 27–39. (In Russian).
- Papiernik, J. (2016) 'The objective character of virtues in Marsilio Ficino's "Platonic theology"', *Hybris*, 34(3), pp. 37–53. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.34.03>

Patkul, A. B. (2020) *Ideya filosofii kak nauki o zhizni v fundamental'noy ontologii Martina Khaydeggera* [The idea of philosophy as a science of being in the fundamental ontology of Martin Heidegger]. Saint Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).

Philipse, H. (1995) 'Transcendental idealism', in *The Cambridge companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press, pp. 239–322.

Poletaeva, Yu. G. (2024) 'Preconditions of the Transcendental Ontology of the Subject in Florentine Platonism', *Bulletin of Armavir State Pedagogical University*, (1), pp. 146–154. (In Russian).

Razeev, D. N. (2010) 'Ucheniye o fenomenal'nosti (Fenomenologii) Kanta [The doctrine of phenomenality (Phenomenology) of Kant]', in *Teleologiya Immanuila Kanta* [Teleology of Immanuel Kant]. Saint Petersburg: Nauka Publ., pp. 235–255. (In Russian).

Sedov, Y. G. (2021) 'The connection between transcendental logic and egology: historical and philosophical aspect', *Intelligence. Innovations. Investment*, (3), pp. 130–137. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2021-3-130>

Sergeev, K. A. (2007) *Renessansnyye osnovaniya antropotsentrizma* [Renaissance foundations of anthropocentrism]. Saint Petersburg: Nauka Publ. (In Russian).

Skorobogatsky, V. V. (2014) *Bezvremen'ye i vremya filosofii* [Timelessness and the time of philosophy]. Ekaterinburg: Ural'skiy federal'nyy universitet imeni pervogo Prezidenta Rossii B.N. Yel'tsina Publ. (In Russian).

Steinbock, A. J. (2001) 'Translator's Introduction', in Husserl, E. *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Springer, pp. XV–lxvii.

### **Информация об авторе**

**Юлия Геннадьевна Полетаева** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии ФБОУ ВПО «Уральский государственный аграрный университет», 620000 Екатеринбург, ул. К. Либкнехта, 42 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Yulia G. Poletaeva** — PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor of the Department of Philosophy, Ural State Agrarian University, 42, Karl Liebknecht street, Ekaterinburg, 620075 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 06.07.2024; одобрена после рецензирования 13.08.2024; принята к публикации 03.09.2024.

The article was submitted 06.07.2024; approved after reviewing 13.08.2024; accepted for publication 03.09.2024.

Исследовательская статья  
УДК 291.1  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-20-36>

## Ветхозаветные пророки и шаманы: сопоставление двух феноменов по ключевым аспектам (антропологический подход)

Алексей Васильевич Андреев<sup>1</sup>, Арсений Бахрусович Гасымов<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия  
[alexey.andreevtf@gmail.com](mailto:alexey.andreevtf@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-6034-9704>

<sup>2</sup> Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
[arseniy-gas@mail.ru](mailto:arseniy-gas@mail.ru) <https://orcid.org/0009-0008-0592-3214>



**Аннотация.** Статья представляет собой сопоставительный анализ двух феноменов — ветхозаветных пророков и шаманов — по пяти ключевым аспектам (как сущностным, так и формальным): социальный статус в обществе; призвание; посредничество, гадание и магия; ритуал и космология; пол. Сравнения библейских пророков с шаманами, магами, чародеями и колдунами предпринимались неоднократно. При этом они отталкивались от поверхностного сходства между этими феноменами и часто были

построены как сугубо описательные. Ключевую трудность в данном случае задаёт характер источников: библейские тексты написаны в донаучное время, а сведения о шаманах зафиксированы этнографами и антропологами. Данное исследование является попыткой систематизации подходов к сопоставлению библейских пророков с шаманами и проведение самостоятельного сравнений этих феноменов. Для достижения этой цели было необходимо решить следующие задачи: 1) проследить проблемы, свойственные источникам сопоставления; 2) уточнить основные понятия, характеризующие данные феномены, обосновать принятые определения; 3) выделить основания сравнения ветхозаветных пророков и сибирских шаманов; 4) провести сравнение по выбранным позициям; 5) установить наличие сходств и различий. Обоснован вывод, что, при внешнем сходстве социально-религиозной роли — посредника между человеческим и потусторонним мирами — другие сущностные аспекты этих служений не имеют ничего общего. Во-первых, шаманы встроены в социальную архитектуру своего общества (родовая принадлежность), а пророки могут быть как системными, так и оппозиционными; социальный статус шаманов выше, чем у пророков, поскольку они обладали не только духовной, но и реальной властью. Во-вторых, призвание пророков и шаманов разное (первых, согласно Библии, призывает бог для определённой миссии, вторых, согласно их опыту, мучают духи, принуждая им служить). В-третьих, шаманы в большей степени вовлечены в сферу

© Андреев А.В., Гасымов А.Б., 2024

магии и гадания, а сами их действия вписаны в определённый ритуал, чего нельзя сказать о пророках. В-четвёртых, космологические модели пророков и шаманов не имеют ничего общего. В-пятых, гендерное разнообразие у шаманов не просто шире, чем у пророков, оно подвижно. В результате получен вывод о том, что попытки обнаружить «семейное сходство» между этими феноменами являются огрублённым обобщением, ведущим к ряду теоретических недоразумений.

**Ключевые слова:** пророк, шаман, Библия, Ветхий Завет, посредничество, гадание, магия, пол, ритуал, космология, социальный статус

**Для цитирования:** Андреев А.В., Гасымов А.Б. Ветхозаветные пророки и шаманы: сопоставление двух феноменов по ключевым аспектам (антропологический подход) // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 20–36. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-20-36>

Research article

## Old Testament Prophets and Shamans: Comparison of the Phenomena (Anthropological Approach)

Alexey V. Andreev<sup>1</sup>, Arseniy B. Gasyimov<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Saint Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia

[alexey.andreevtf@gmail.com](mailto:alexey.andreevtf@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6034-9704>

<sup>2</sup> Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

[arseniy-gas@mail.ru](mailto:arseniy-gas@mail.ru)

<https://orcid.org/0009-0008-0592-3214>

**Abstract.** The article provides a comparative analysis of the phenomena of Old Testament prophets and shamans against five key aspects: their social status, calling, intermediation, fortune-telling and magic, rituals and cosmogony, and gender. Numerous previous attempts to compare Old Testament prophets, shamans and sorcerers were based on the superficial likeness between these phenomena and often were mere descriptions. The key challenge for such a comparison is the choice of sources: Biblical texts were written in pre-scientific times, and information about shamans was recorded by ethnographers and anthropologists. This study is an attempt to systematize approaches to comparing Biblical prophets with shamans and to conduct an independent comparison of these phenomena. To achieve this goal, it was necessary to solve the following tasks: 1) to consider the problems inherent in the sources; 2) to clarify the basic concepts characterizing these phenomena, and to substantiate the adopted definitions; 3) to highlight the grounds for comparing the Old Testament prophets and Siberian shamans; 4) to conduct a comparison according to the selected criteria; 5) to establish the similarities and differences. The results of the study are that despite the external similarity of the socio-religious role of prophets and shamans, because of their role in mediation between the human and spirit worlds, they have nothing else in common. Firstly, shamans are integrated into the social architecture of their society (tribal affiliation), and prophets can be both part of the social system or be in opposition; the social status of shamans is higher than that of prophets, since they possessed not only spiritual but also real power. Secondly, the calling of prophets and shamans is different (the former, according to the Bible, are called by God for a specific mission, the latter, according to their experience, are tormented by spirits, forcing them to serve them). Thirdly, unlike prophets, shamans are involved in the sphere of magic and divination, and their actions themselves are inscribed in a

certain ritual. Fourthly, the cosmological models of prophets and shamans have nothing in common. Finally, gender diversity among shamans is not only wider than among prophets, but also mobile. In conclusion the authors attempt to find a *family resemblance* between these phenomena are a crude generalization leading to a number of theoretical misunderstandings.

**Keywords:** prophet, shaman, Bible, Old Testament, intermediation, divination, magic, gender, ritual, cosmology, social status

**For citation:** Andreev, A. V., Gasymov, A. B. (2024) 'Old Testament Prophets and Shamans: Comparison of the Phenomena (Anthropological Approach)' *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 20–36. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-20-36>

### Постановка проблемы

В исследованиях, посвящённых критическому разбору и анализу пророческой литературы, прежде всего рассматриваются проблемы, связанные с самими текстами (жанры, лексика и т.д.) и их богословским содержанием. В то же время пророкам как конкретным людям, живущим в определённом обществе и культуре, как правило, отводится второстепенное место [Grabbe, 2010: 117]. Среди многих исследователей как XX в., так и современных бытует представление об уникальности израильского пророческого движения [Zevit, 2004: 194–195; Jacobs; Person Jr, 2013: 1–4]. В связи с этим даже сами попытки сравнения библейских пророков с шаманами воспринимаются рядом авторов негативно (Йоханнес Педерсен, Уолтер Брюггеман и мн. др.) [Grabbe, 2010; Nissinen, 2020b].

Несмотря на вышесказанное, следует отметить, что ряд исследователей считают сравнение ветхозаветных пророков с шаманами продуктивным и полезным. В первую очередь надлежит сказать о статье Лестера Граббе, в которой он предполагает, что сопоставление пророков с шаманами может открыть новые перспективы в понимании библейской картины мира в целом

[Grabbe, 2010: 117]. Другой исследователь, Марти Ниссинен, считает, что пророческая деятельность, описанная в древних текстах, во многом схожа с шаманскими практиками, о которых пишут современные этнографы и антропологи [Nissinen, 2020b: 125–126]. Также такие специалисты, как Роберт Уилсон [Wilson, 1980], Томас Оверхольт [Overholt, 1986], Роберт Миллер [Miller, 2011], Арвид Капельруд [Kapelrud, 1967], Мари-Терес Ваккер [Wacker, 1997], Йонг-Чи Ри<sup>1</sup> и др. полагают, что пророчество и шаманизм имеют достаточно общих черт для академического сравнения этих феноменов.

Вместе с тем важно отметить **ограничения и трудности**, которые возникают перед исследователем, который пытается сопоставить пророков и шаманов:

**Первое.** Характер источников<sup>2</sup>. Библия — корпус книг, которые были написаны в разное время, а также неоднократно отредактированы. Библейский канон, в котором и сохранились сведения о пророках, окончательно оформился в конце I в. н.э. Люди, которые записывали, редактировали и отбирали их, жили в рамках специфической религиозно-мифологической картины мира, которая наложила существенный отпечаток на текст<sup>3</sup>. Сведения о шаманах записывали путешественники и профессиональные

<sup>1</sup> Rhie Y. C. *Toward an Authentic Korean Biblical Reading: Shamanism and the Bible in Dialogue: Dissertation* (Department of Biblical Studies). — University of Sheffield, 2013. — 282 p.

<sup>2</sup> Отдельная характеристика библейских источников о пророках и антропологических данных о шаманах не требуется, поскольку об этом написаны сотни статей и монографий [Ценгер, 2008: 45–71; Элиаде, 2015: 40–44].

<sup>3</sup> См. подробнее о формировании канона [Lim, 2017].

исследователи, этнографы и антропологи; при этом собранные ими легенды и мифы сами по себе также не относятся к научным сведениям [Элиаде, 2015: 14–17; Басилов, 1997]. Современные антропологические и этнографические данные, тем не менее, проходят фильтр научной обработки, что является важным преимуществом в исследованиях шаманизма, — практика, которая жива по сей день, и сведения о которой продолжают накапливаться (в отличие от сведений о пророках, зафиксированных в Библии, которые ограничены лишь сохранившимися текстами).

**Второе.** Шаманизм как явление весьма разнороден. «Шаманские практики» зафиксированы в Африке, Евразии, Австралии и Океании, в Северной и Южной Америках. Это создаёт дополнительные трудности для идентификации шаманов и порождает ряд вопросов. Чем шаман отличается от медиума, целителя или жреца? В чём специфическая особенность шаманства как явления?

Несмотря на указанные выше проблемы, исследователи продолжают сравнивать эти два феномена. Почему подобное исследование вообще должно иметь какой-либо смысл? Как полагает Марти Ниссинен, это связано с тем, что у пророков и шаманов есть много сходных черт, которые он, вслед за Л. Витгенштейном, называет «семейным сходством»<sup>4</sup> [Nissinen, 2020b: 125]. Авторы, которые рассуждают в том же русле, полагают, что сравнение пророков с шаманами является продуктивным хотя бы потому, что и те, и другие могли взаимодействовать с потусторонним миром. А то, как пророческая деятельность описывается в древних текстах, во многих отношениях совпадает с тем, что говорится в современных исследованиях о шаманах. Тем не менее важно понять, существует ли на самом деле сходство между пророками и шаманами и не является ли оно случайным? Этот

вопрос является основной целью данного исследования.

Приступая к данной работе, необходимо сказать, что это исследование не является всеобъемлющим анализом сходств и различий шаманов и пророков. Здесь будут рассмотрены пять ключевых аспектов пророческой и шаманской деятельности. Однако перед тем, как начать подобное сравнение, нужно понять, «что» или «кого» предполагается сравнивать, т.е. определиться с терминологией и рамками допустимых интерпретаций.

Слово «пророк» — транслитерация греческого «προφήτης», которое является переводом древнееврейского נָבִי (nābî). Оно (nābî) обозначает «призванный [Богом]», «призванный призывать»<sup>5</sup>. Библейские пророки — это люди, которые «по велению Яхве передавали данное им в интуитивном опыте “слово Яхве” царю и всему народу, а также отдельным группам или отдельным лицам» [Ценгер, 2008: 542]. Слово «шаман» вошло в европейские языки через русский, а в русский — через тунгусский (в современной терминологии эвенкийский) язык<sup>6</sup>. Среди специалистов нет единого мнения о значении слов «шаман», «шаманизм/шаманство», что связано с дискуссиями о регионе происхождения как самого понятия «шаман», так и соответствующих практик. Начнём, однако, с этимологии, которая как на уровне популярных справочных ресурсов, так и на уровне признанных исследователей религии относит шаманизм прежде всего к регионам Сибири и Центральной Азии. Так, с точки зрения Большой советской энциклопедии, шаман — это «служитель культа в шаманистических религиях, приводящий себя в состояние экстаза для совершения камлания, когда он якобы входит в “общение с духами”»<sup>7</sup>. В свою очередь согласно М. Элиаде, «шаманизм в строгом смысле слова — преимущественно религиозное

<sup>4</sup> Этот лингвистический термин указывает, что сходство может быть неполным, однако не терять при этом своего качества — быть именно сходством, а не случайным совпадением.

<sup>5</sup> Подробнее этимологию слова nābî см.: [Fleming, 1993].

<sup>6</sup> Подробнее см.: [Элиаде, 2015: 45–46].

<sup>7</sup> Шаман // Большая советская энциклопедия / ред. Б. А. Введенский. — М.: БСЭ, 1957. — Т. 47. — С. 505.

явление в Сибири и Центральной Азии» [Элиаде, 2015: 45]. Таким образом, предполагается для начала сопоставить библейских пророков с сибирскими шаманами (с привлечением материала из других регионов, который коррелирует с практиками сибирского шаманизма).

### Социальный статус

Для того, чтобы релевантно показать социальный статус пророков и шаманов, следует представить характеристику структур обществ, в которых они осуществляли своё служение.

Единственным источником информации об обществах древнего Израиля и Иудеи является Библия, поскольку данные археологии и эпиграфики пока не принесли дополнительного знания в этой области. Исторические периоды древнего Израиля (приведены только те периоды, когда действовали пророки) [Ценгер, 2008: 770–771] следующие: 1) Израиль как родоплеменной союз, 1200–1000 гг. до н.э.; 2) эпоха независимых государств (объединённое царство Давида и Соломона), 1000–931 гг. до н.э.; Северное царство Израиля, 931–722 гг. до н.э.; Южное царство Иуды, 931–586 гг. до н.э.; 3) Иудея под внешним управлением (Вавилонское господство), 586–538 гг. до н.э.; Персидское управление, 538–332 гг. до н.э.

*Древнее общество.* Согласно библейским текстам (кн. Иисуса Навина и Судей), общество древних евреев как некое общественно-политическое единство состояло из племён (12 колен). Общность же каждого племени была основана на первоначальном родстве предков и совместном владении землей. Структуры общества: 1) домохозяйство (בֵּית הָאָב — дом отца), состоящее из отца, его взрослых сыновей, их жён и детей; 2) несколько семей составляли клан — מִשְׁפָּחָה (Чис 2.34); 3) племя состояло из нескольких таких кланов (Иуда, Дан и др.); 4) жрецы; 5) племенное руководство — старейшины, главы

родов и кланов (גֵּיד (1Цар 9.16), נָדִיב (Чис 21.18; 1Цар 2.8 и др.), קָקֵץ (Суд 5.9, 14), קָצִץ (Суд 11.11); 6) судьи (שֹׁפְטִים) — «вожди» племён, которые объединили различные израильские племена во время взаимной опасности, чтобы победить врагов. Таким образом, можно сказать, что в период 1200–1000 гг. до н.э. древнееврейское общество представляло собой родоплеменной союз.

*Монархический период.* С развитием территории древнего Израиля (урбанизация) произошли качественные изменения и в социальной архитектуре общества. Племенные традиции и обычаи устройства общества стали ослабевать, хотя и не исчезли полностью. Старейшины, традиционная племенная структура общества, стали городскими властями в израильских городах (1Цар 11.3). В то же время появился целый пласт свободного городского населения. Также важно отметить, что структура племён не распалась, даже несмотря на то, что они превратилась из группы, объединённой кровными узами, в территориально-административную единицу. Таким образом, членство в племени стало обеспечиваться проживанием на его территории. Другое важное изменение в структуре общества — появление монархии. Растущая мощь централизованной царской власти привела к столкновению с племенными вождями и ограничению их власти (3Цар 4). Появился совершенно новый класс царских функционеров: «царские служащие», советники и министры (1Цар 8.18–22; 1Пар 18.15–17; 2Цар 20.23–26 и т.д.), чиновники и профессиональные военные (1Цар 8.12; 3Цар 9.22 и др.), управляющие, работники царских земель, а также слуги (1Цар 8.12–13). Сохранялось и процветало жречество как (священники и левиты). Несмотря на социальное расслоение (бедные и богатые, свободные и рабы), следует сказать о новых «классах» общества, которые сформировались в этот период: 1) земледельцы – крестьяне (4Цар 11.14; 2Пар 33.25) и землевладельцы (1Цар 25.2; 2Цар 32–33) — основная часть населения

<sup>8</sup> Согласно Библии, бог сам избирал שֹׁפְטִים; таким образом, судей не выбирали и не назначали, они имели авторитет от Яхве.

как объединённого царства, так и независимых Израиля и Иудеи; 2) купцы — торговый класс (3Цар 9.26-28, 10.14-15; 2Пар 20.35-36); 3) ремесленники (1Пар 4.21-23; Иер 37.21; Неем 3.8, 12, 15 и др.); 4) наёмные рабочие — работники без личной собственности и профессиональных навыков (Лев 19.13; Втор 24.14-15; Ис 16.14); 5) рабы — представители других народов, пленённые во время войны (Втор 21.10-14, 2Пар 28.8 и др.) потомками коренных жителей земли (3Цар 9.21; Езд 2.43-54 и др.), израильтяне (4Цар 4.1-17; Ис 50.1 и др.). Таким образом, можно констатировать, что древнееврейское общество существенно усложнилось с появлением царской власти<sup>9</sup>. Учитывая вышесказанное, можно представить место и социальный статус ветхозаветных пророков в древнееврейском обществе.

При этом вопрос о социальном статусе пророков не так прост. Во-первых, пророки происходили из разных социальных слоёв: от крестьянина (Амос и Михей) до знатного человека (Иеремия и Иезекииль); во-вторых, пророки по-разному встраивались в официальный культ: одни были священниками (Самуил, Наум, Иоиль), другие были оппозиционны и критиковали культовые практики (Амос, Малахия и др.); в-третьих, были «системные» пророки<sup>10</sup>, т.е. занимавшие соответствующую должность (они проводили политику царя, к ним обращались в кризисные моменты), и «несистемные» (те, кто не входил в официальные структуры). В целом можно сказать, что пророки не занимали высокого положения в обществе. Тем не менее к ним относились с уважением, поскольку они

провозглашали слова бога. А также, в силу своей связи с богом, они могли критиковать царей (3Цар 18; 4Цар 18-20 и др.).

Структура сибирского общества изменялась на протяжении веков. Однако следует отметить, что народности Сибири на протяжении огромного исторического периода сохраняли племенную и родоплеменную структуру своего социума. Например, юкагиры и эвенки вплоть до конца XIX в. сохраняли свой родовой строй [История Сибири..., 1968: 429–430]. Среди племён можно выделить два типа хозяйств: оседлый (рыболовы и охотники) и кочевой (пастухи и охотники) [История Сибири..., 1968: 98]. Структура общества народов Сибири патриархальна: 1) домохозяйство (отец, взрослые сыновья, жёны и дети); 2) клан (несколько семей); 3) племя. Важно отметить, что объединение семей и племени строилось на кровном родстве. Руководство кланов и племён осуществляли старейшины и шаманы (в некоторых племенах жрецы<sup>11</sup>) [Элиаде, 2015: 46]. Взаимоотношения с государственными властями царской России после присоединения Сибири не были безоблачными: отмечались восстания коренных народов, гонения на шаманов, запреты ритуалов и т.д. Однако общинная жизнь и структура сибирского социума во многом осталась прежней [История Сибири..., 1968].

Вопрос о социальном статусе шаманов труден, поскольку положение и влияние шаманов зависело от конкретной группы или племени. Можно выделить несколько разных по структуре сообществ, в которых шаманы осуществляли своё служение: 1) северо-восточные сибирские племена

<sup>9</sup> Анализ структуры древнееврейского общества представлен кратко, намечены лишь основные контуры, которые позволяют понять место и статус пророков в этом социуме. Подробнее о структуре общества см.: Oswald W. Staat (AT) // Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. — 2013. — Feb. — URL: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/30238/>

<sup>10</sup> «Системные» и «несистемные» пророки — авторский неологизм. В библеистике принято классифицировать ветхозаветных пророков на «придворных» и «независимых оппозиционных» (см.: [Ценгер, 2008: 543–547]).

<sup>11</sup> Как подчёркивает в одном из интервью ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии Аркадий Баулов, в отличие от шамана жрец «просит» что-то у духов, а «не повелевает» ими. См.: Культурные предметы шаманов и жрецов народов Западной Сибири представили в Новосибирске // Интерфакс. — 2022. — 17 мая. — URL: <https://academia.interfax.ru/ru/news/articles/8439/>; при этом функции жреца и шамана могут иногда совмещаться. См.: Запорожченко А.В. Элементы шаманизма в индоиранской этнокультурной традиции : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07. — Омск, 2002. — 241 с.

(юкагиры, эвенки и др.); 2) северные и северо-западные народы Сибири (нганасаны, селькупы); 3) северные народы — чукчи и коряки; 4) народы южной Сибири и Внутренней Азии (буряты, тувинцы, якуты, юные алтайцы, кочевые племена эвенков и др.).

Рассмотрим каждую из перечисленных выше групп.

*Северо-восточные сибирские племена.* Эти народы жили за счёт охоты на оленей и оленеводства. Юкагиры жили в небольших поселениях или деревнях, которые состояли из родственных семей. Шаманы в этих племенах были обязательно связаны с кланом кровными узами (родовой/клановой статус) и обладали значительной властью (входили в совет старейшин и были духовными лидерами) [Малолетко, 2012: 86–88]. У эвенков, расселённых на обширной территории и разделённых на различные профессиональные категории (охотники и рыболовы, оленеводы и охотники, разводчики лошадей и другого скота), существовала высокоразвитая клановая система [История Сибири..., 1968: 98–100]. Главной социальной единицей был клан, имевший свою собственную территорию или «реку», кланы объединялись в более крупные племена. Одним из вождей клана был шаман. Об особом статусе шамана у эвенков свидетельствует поверье, что волосы шамана нельзя стричь, потому что в них обитают души членов клана [Смоляк, 1991: 112, 121, 125]. Будучи защитником и вождём своего клана, шаман ставил вокруг родовых земель марылю (ограду из духов), а также владел знаниями о мифической родовой реке, ведущей в потусторонний мир<sup>12</sup> [Сем, 2006: 582].

*Северные и северо-западные народы Сибири.* Народы севера и северо-запада Сибири жили небольшими группами (несколько семей) и, в основном, занимались охотой. Например, нганасаны (самойдский народ) были разбросаны на такой большой территории, что клан не имел значения

как экономическая или локальная единица. В связи с этим шаман как представитель рода имел высокий статус только в том поселении, где жил. Своё же значение в качестве духовного лидера клана он осуществлял только в ежегодных ритуалах [Смоляк, 1991: 35; История Сибири..., 1968: 287].

*Северные народы.* Чукчи и коряки — небольшие племенные народы, которые можно разделить на две профессиональные категории: оленеводы и охотники (на тюленей, моржей, китов и пр.). В отличие от других племён, о них нельзя сказать, что в их сообществе была определённая клановая система. Основной социальной единицей были охотничьи общины и кочевые стойбища [История Сибири..., 1968: 289–291]. Ежегодные обряды совершали либо профессиональные шаманы, либо представители семьи (семейный шаманизм). Этот вид шаманизма нельзя назвать шаманизмом в строгом смысле слова, поскольку на праздниках каждый присутствующий мог бить в бубен и танцевать, как шаман. Профессиональный шаман не был связан с семьями, поэтому он выступал в роли целителя. Его статус зависел от личных способностей.

*Народы южной Сибири и Внутренней Азии.* Иерархическую структуру общества кочевников и земледельцев южной Сибири и Внутренней Азии советские исследователи охарактеризовали как «патриархально-феодальная» [История Сибири..., 1968: 507], что связано с более сложной организацией общества (объединение многих родов). Соответственно здесь наблюдались более сложные шаманские практики, а сами шаманы представляли собой организованную группу, которая играла важную административную роль. Они были не только целителями и прорицателями, но также и жрецами<sup>13</sup>.

Таким образом, можно сказать, что сибирские шаманы обладали высоким социальным статусом в своих обществах.

<sup>12</sup> Сем Т.Ю. Семиотика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XXвв.: Хрестоматия. — Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 16–21.

<sup>13</sup> Там же, с. 19.

Как отмечает Элиаде, «по своему социальному положению сибирские шаманы также стоят на первом месте, за исключением чукчей, шаманы которых не кажутся слишком почитаемыми... у бурят шаманы были первыми политическими руководителями... якутский шаман присутствовал при всех важных событиях жизни человека» [Элиаде, 2015: 166].

Итак, сопоставить социальный статус пророков и шаманов достаточно сложно в силу нескольких причин: 1) характер общества (у древних евреев протогосударство и государства, а в Сибири кланы и племена, не связанные друг с другом); 2) социальное положение (статус пророков определялся не их происхождением, а авторитетом Яхве, от имени которого они провозглашали; статус же шаманов определялся родовой принадлежностью к социуму, в котором они осуществляли своё служение). Учитывая сказанное, можно заключить, что статус шаманов внутри своего общества был выше, чем у пророков, поскольку они обладали не только духовной, но и реальной властью в обществе, а также могли соединять в себе несколько социальных ролей: прорицатели, проводники в мир духов, целители, жрецы и старейшины. Шаманы являлись фундаментальной частью общества, а в то же время ветхозаветные пророки не имели светской власти, только духовный авторитет. Также важно отметить, что пророки могли происходить не только из разных социальных слоёв общества (богатые и бедные, жрецы и крестьяне и т.д.), но и кроме того могли встраиваться в государственную структуру (придворные пророки) и противостоять ей и всему обществу (оппозиционные независимые пророки).

## Призвание пророка/шамана

### а. Пророки

Согласно библейским текстам<sup>14</sup>, пророческое служение начинается с божественного призыва (Исх 3.1; Ам 7.15; Иер 1.5; Ос 1.2 и др.). Однако исследователи выделяют разные типы призвания пророков. Так Вальтер Фогелес выделяет четыре типа: офицер — солдат (*officier – militaire*), владыка/хозяин — слуга/прислужник (*maître – serviteur*), царь — советник (*roi – conseiller*), учитель — ученик (*maître – disciple*) [Vogels, 1973].

*Первый тип* организуется через модель «приказ — исполнение». Бог выступает в роли офицера, который выбирает солдата, чтобы тот исполнил его приказ. К этому типу относится призыв пророков Амоса, Ионы и Осии. Самый яркий пример — призыв пророка Ионы (1.2; 3.3): «קום, לך ... וקרא» (встань, иди ... и кричи (проповедуй)); «ויקם יונה וילך» (и встал Иона и пошёл).

*Второй тип* — самый распространённый (пророки Иеремия, Иезекииль и др.). Эта модель организована иначе, здесь нет приказа, скорее это диалог, дискуссия между богом и пророком: пророк боится этой миссии, которая возлагается на него, а бог обещает помочь ему. Этот тип строится по схеме, состоящей из пяти или шести частей: 1) призыв (Иез 2.1: «בן אדם עמד ... אדבר אתך» (сын человеческий, встань, ... я буду говорить с тобой)); 2) реакция (Иез 2.2: «...ותעמדני על רגלי ואשמע» (ты поставил меня на ноги мои, и я услышал...)); 3) поручение миссии (Иез 2.3: «...שולח אני אותך» (я посылаю тебя...)); 4) возражение пророка (у Иезекииля отсутствует возражение, оно только подразумевается; бог действует на упреждение, он сразу уверяет

<sup>14</sup> Библейские тексты приводятся по критическому изданию на древнееврейском языке (Biblia hebraica stuttgartensia (Biblia hebraica stuttgartensia / ed. by Hrsg. W. Rudolph, K. Elliger, R. Kittel. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977. — 1646 s.). Все переводы авторские (Гасымов А.Б.). Ссылки на библейские книги даны в соответствии с принятой в отечественной науке традицией (1Сам = 1Цар; 2Хрон = 2Пар и т.д.).

пророка в своей поддержке); 5) заверение (Иез 2.6: несколько раз повторяется «... אל תירא (не бойся...)»); 6) посвящение в пророки/знамение (Иез 2.8-3.3: «צַה פִּיךָ וְאָכַל... אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן אֵלֶיךָ... (открой рот и съешь то, что я дам тебе)»).

*Третий тип* — царь и советник (пророк Михей — 3Цар 22.19-22; пророк Исайя — Ис 6.1-12). Здесь важным элементом призыва является предшествующее этому видение: пророк присутствует на совете бога, который сидит на престоле славы. Он предлагает некое задание всем присутствующим, при этом не приказывает, а ищет добровольца. И дух пророка (не сам пророк) хочет выполнить это задание. Бог принимает его и делает пророком. В рамках этой модели пророк свободно и без принуждения хочет послужить богу. Здесь он не раб и не слуга, он — скорее «друг», который советуется с богом.

*Четвёртый тип* уникален в своём роде. В библейских текстах немного свидетельств этой модели призвания. Как полагает Вальтер Фогелес, это рассказы о Самуиле и Илие, а также об Илие и Елисе. Однако история о призвании Самуила всё же не полностью вписывается в данную модель. Бог обращался к нему напрямую, а он в силу своего юного возраста не может понять, что его зовёт бог. Поэтому ему было необходимо духовное руководство Илие (1Цар 3.3-15). Наиболее показателен здесь рассказ о Елисе: имеет место призыв, который напрямую связан с его учителем — Илией. Происходит своего рода усыновление — Илия передаёт ему свою силу в двойном размере и свой плащ (4Цар 2.9-13).

Справедливости ради следует сказать о неких «сынах пророческих (בְּנֵי הַנְּבִיאִים)»: в Библии не достаточно информации, чтобы понять, каким образом они общались с богом. Однако можно сказать, что, видимо, они учились вступать в контакт с богом и использовали для этого музыкальные инструменты, чтобы войти в изменённую

форму сознания<sup>15</sup> (1Цар 10.5, 19.18; 4Цар 3.15). Также в Библии описывается ряд пророков, о которых неизвестно, как именно они стали пророками (Ахия, Самей, Ноадия и др.).

#### *б. Шаманы*

В зависимости от культуры «дар шаманства» передаётся по-разному, но предполагается, что определённый человек рождается для роли шамана. «Шаманский дар» передаётся по отцовской или материнской линии; правда иногда он проявляется произвольным образом [Элиаде, 2015: 56]. «Должность» шамана во многих сибирских племенах передавалось внутри семьи — родовой шаманизм [см. п. 2]. Например, тунгусы и эвенки сознательно стремились сохранить это важное положение в семье. Этот принцип — принцип наследования «дара» внутри семьи — является отражением верования народов в то, что духи, которые готовили «посвящённого» для шаманского служения, были духами-предками (духи предшествующих шаманов) или духами природы. Гораздо реже человек сам желает стать шаманом (например, у алтайских шаманов), но для этого он должен обладать экстастическими способностями. Тем не менее человек не становится шаманом по желанию, а, согласно верованиям, сверхъестественные существа должны выбрать его [Ivanescu; Berentzen, 2020: 3].

Для того, чтобы человек стал шаманом, он или она «призваны духами» взять на себя эту роль. Это призвание или посвящение обычно не приносит ни блаженства, ни веселья. Шаманское призвание обычно наполнено ужасающими и кошмарными видениями или посещениями духов. Как правило, человек сильно заболевает и находится на грани жизни и смерти. Это испытание так и называется — шаманская болезнь. Такое состояние может продлиться довольно долго (даже несколько лет), пока человек не примет своё призвание

<sup>15</sup> Изменённая форма сознания – некий транс, экстаз или одержимость духами; подробнее см.: [Blenkinsopp, 1996: 36–37].

[Смоляк, 1991: 35–39]. Некоторые «избранники» во время шаманской болезни убежали в пустынные места, например, в тайгу, и ели там сырое мясо животных [Смоляк, 1991: 39]. И после того, как «избранный» уступает мучающим его силам, духи «пересобирают» тело будущего шамана: «члены тела отрывались и разделялись железным крюком, кости очищались, мясо соскабливалось, жидкость из тела выливалась и глаза вырывались из орбит. После такой операции все кости собирались и скреплялись железом» [Элиаде, 2015: 68]. Весь этот «процесс» длится от трёх до семи дней, во время которого «избранник» спал. Рассказы о подобных практиках с разными вариациями характерны для якутских, бурятских и австралийских шаманов. Таким образом, когда человек становится шаманом, он возрождается уже не обычным человеком, но имеет определённую человеческо-демоническую природу<sup>16</sup>.

Сопоставляя призвание пророков и шаманов, можно сказать, что у этих двух служений имеется лишь поверхностное сходство — призвание от сверхъестественных сил (бога/духов). Во-первых, согласно Библии, пророков призывал Яхве (один бог), шаманов же призывали духи (духи предков или природы). Во-вторых, призвание пророков не зависело от их происхождения — носило произвольный характер<sup>17</sup>, а шаманское служение часто сохранялось внутри рода.

Таким образом, можно заключить, что условным сходством двух служений (пророчества и шаманизма) была вера в призвание от сверхъестественных сил. Однако отличия в данном случае представляются более важными: 1) призвание пророков связано с миссией — посланием, которое, согласно библейским текстам, им поручил Яхве, шаманы же, согласно их религиозному опыту, принимали «дар» для служения обществу<sup>18</sup>; 2) процесс становления

пророком не предполагал ни психических, ни физических мучений, а в то же время у шаманов был другой опыт — «шаманская болезнь», которая предполагала длительные страдания от воздействия духов. Также важно отметить, что анализ призвания пророков и шаманов вскрывает ещё одну важную проблему — веру в того/тех, кто призывает к этому служению. Библейская модель — протомонотеистическая (результат развития генотеизма или монолатрии). Шаманские же верования включают в себя как элементы политеизма (в различных племенах были свои боги), так и анимизма.

### **Посредничество, гадание (предсказание) и целительство (магия/исцеление)**

#### *а. Пророки*

Пророк — человек «выступающий от имени Бога перед народом» [Ценгер, 2008: 541–542], то есть тот, кто передаёт божественные слова реципиентам. Таким образом, пророки являются посредниками между обычными людьми и богом, то есть теми, кто обладает сверхчеловеческим знанием.

В ранних научных исследованиях (XIX – первая половина XX вв.) считалось, что гадание связано с магическими практиками, но никак не с пророчеством [Nissinen, 2020a: 125]. Однако современные исследователи полагают, что пророчество следует рассматривать как ещё одну, но всё же отдельную форму гадания [Kitz, 2003; Long, 1973]. Например, пророк Елисей приказал царю Иоасу выпустить стрелу в окно и бить стрелами о пол, чтобы узнать, победит царь или нет (4Цар 13.14-19). С помощью знамения божия Гедеон предвидел победу над мидианитянами: в первый раз шерсть была мокрой, а земля сухой, а во второй раз наоборот (Суд 6.36-40). Ионафан решает, следует ли ему атаковать филистимлян

<sup>16</sup> Понятие «человеческо-демоническая природа» использовано здесь не в полемическом ключе; оно не несёт в себе негативной коннотации. Демоническая (от греч. δαίμων) природа, т.е. духовная, связанная с духами (в представлении шаманов).

<sup>17</sup> см. п. 2.

<sup>18</sup> подробнее о служении см. п. 4

или нет с помощью слов, которые вложил ему господь (1 Цар 14:8-12). Однако эти пассажи сложно назвать гаданием в строгом смысле этого слова, поскольку здесь нет никакой системы, которую предполагает гадание. Тем не менее важно сказать, что у израильтян была своя система гадания «Урим и Тумим» (Чис 27:21; 1Цар 28:6; Исх 28:30 и др.) [Horowitz, Hurowitz, 1992]. Однако этим методом пользовались жрецы, но не пророки. Таким образом, можно сказать, что пророчество сложно рассматривать, как гадание (за исключением некоторых моментов). Связь пророка с богом не зависит от изучения гадательных методов интерпретации наблюдаемых объектов; связь между ними устанавливается напрямую. Поэтому библейское пророчество можно назвать неинструментальной дивинацией (предсказанием, не использующим элементы магии).

О магических ритуалах, которые совершали бы пророки, в Библии не рассказывается. Тем не менее в тексте Библии можно найти пассажи, в которых говорится об исцелениях, осуществляемых пророками: пророк Исаия исцелил царя Езекию от болезни (4Цар 20:7; Ис 38:21), пророк Илия чудесным образом умножил пищу для сарептской вдовы и её сына (3Цар 17:12-16), а также воскресил умершего сына вдовы (3Цар 17:17-24), пророк Елисей воскресил ребёнка (4Цар 4:30-36), вылечил сирийского военачальника Неемана (4Цар 5:1-14). Таким образом, можно сказать, что способность исцеления, которую некоторые исследователи ошибочно называют магией, была лишь у нескольких пророков.

#### *б. Шаманы*

Шаманы, как и пророки, являются посредниками между человеческим и потусторонним мирами, они могут общаться с духами и божествами. Помимо этого, шаман может путешествовать по другим мирам (на небо и в мир мёртвых). Однако следует отметить, что шаманы для общения с духовным миром часто использовали психотропные вещества (грибы, наркотики и табак) [Элиаде, 2015: 195].

Шаманы неотделимы от гадательных практик. Так Ю. Ли отмечает, что гадание и шаманизм настолько тесно связаны, что невозможно отделить одно от другого [Lee, 1981: 143]. Зафиксированы обширные сведения о гаданиях шаманов: гадание на бубне, на лопатке барана, на лопатке оленя, на ложке, на колотушке, на жезле, на костях и др. [Элиаде, 2015: 156, 162, 195, 199, 208, 214, 221, 248, 314, 415]. Гадания могут быть связаны как с ясновидением (предсказание будущего), так и с магической церемонией врачевания (целительство).

Магическое целительство — одно из основных видов деятельности шаманов. Это связано с верованиями народов, практикующих шаманизм. Так в Центральной и Северной Азии преобладает представление о том, что болезнь человека связана с похищением его души. И здесь функция шамана заключается в том, чтобы найти похищенную душу и воссоединить её с телом больного. М. Элиаде указывает «только шаман может лечить такие болезни. Ибо только он «видит» духов и знает, как их изгнать, ему одному открыто бегство души и дана способность в экстазе настичь ее и вернуть в тело» [Элиаде, 2015: 191-192]. Таким образом, шаманы занимаются лечением (магией) людей, а сам процесс лечения (магии) связан с определённым ритуалом (используются музыкальные инструменты, травы, кости и т.п., а также жертвоприношения [Horrál, 2007]). Можно даже сказать, что шаманы, в первую очередь, маги-целители, а уже во вторую — прорицатели.

Таким образом, у пророков и шаманов пока обнаружилась лишь одна важная черта сходства — роль посредника между человеческим и потусторонним мирами. При этом способ установления связи с божеством/духами и тип общения с этой внешней силой у них совершенно разные. Также следует сказать, что шаманы в большей степени вовлечены в сферу гадания и целительства, чем пророки; их практики предсказания и исцеления качественно различны: шаманские действия (прорицание или врачевание) связаны с ритуалом, чего нельзя сказать о библейских пророках.

## Ритуал и космология

В Ветхозаветной традиции не описывается какой-либо ритуал, с помощью которого пророки вступали в связь с богом. Тем не менее в текстах можно найти некоторые фрагменты, в которых говорится, что пророки и «сыны пророческие» использовали музыкальные инструменты и танцы, чтобы войти изменённое состояние сознания (См. 1Цар 10.5, 19.18; 4Цар 3.15). Однако важно отметить, что в большинстве текстов, связанных с пророчествами, не говорится о том, каким образом пророки общались с богом. Это можно объяснить двумя способами: 1) либо никакого специального ритуала не было, 2) либо записывающие пророчества считали, что это не важно для их повествования.

Космологическую концепцию пророков можно представить так: на небесах находится бог — Яхве (Ам 9.6; Иез 1.26-27; 2Пар 36.23), вокруг него — «небесное воинство» (3Цар 22.19; Ис 24.21-23), ангельские фигуры (Ис 6.2; Зах 3.4), а на земле находятся люди. Бог говорит с пророком, который и передаёт божественное слово реципиентам (царю/народу/отдельной группе лиц). Таким образом, пророк говорит от имени бога: «так говорит Господь Бог... (כה אמר דני יהוה)» (Ам 3.12; Иез 13.8; Иер 23.38; Зах 1.3 и др.). Также важно отметить, что пророк мог пророчествовать как от имени вопрошающего (Ис 37.6 = 4Цар 19.6), так и без запроса, то есть по повелению самого бога (Ам 7.15; Ос 3; Иез 2.1-8 и др.).

Шаманские же действия, в отличие от пророческих, являются ритуальными. Ритуалы связаны с достижением изменённого состояния сознания, чтобы шаман смог общаться со сверхчеловеческими существами. Различные ритуалы шаманов хорошо задокументированы и описаны специалистами. Следует отметить, что церемонии и обряды сопровождают всю жизнь шамана: от инициации и до смерти [Элиаде, 2015: 67–91, 113–120, 178–180, 206–212; Смоляк, 1991: 62–65].

Космологическая концепция шаманов также описана этнографами. Согласно верованиям, вселенная состоит из трёх уровней: верхний, средний и нижний миры. При этом верхний и нижний миры также могут состоять из нескольких уровней (это зависит от верований конкретного народа или племени) [Walsh, 1991: 88-90]. Эти три уровня или мира — это небо, земля и мир мёртвых (преисподняя). Все три уровня соединены между собой центральной осью. Центральная ось — это некий прорыв, дыра между мирами, через которую проходят боги и духи на землю, и через неё же души умерших перемещаются в преисподнюю. Изначально местом прорыва называли любое сакральное место, где происходила иерофания. Как отмечает М. Элиаде «техника шаманизма состоит преимущественно в переходе из одной космической области в другую: с Земли на Небо или с Земли в Преисподнюю. Шаману известна тайна прорыва уровней. Такой переход между космическими сферами мира стал возможен благодаря самой структуре мира» [Элиаде, 2015: 222]. Таким образом, считается, что шаман может перемещаться между мирами. Также важно отметить, что шаман «путешествует по мирам» не ради себя, а в рамках ритуала, обычно лечебного. То есть общение с духовным миром происходит ради заказчика, который просит помощи у духов или божеств.

Исходя из сказанного, можно заключить, что в области ритуала и космологии у пророков и шаманов нет ничего общего: ритуала у пророков либо не было, либо он не сохранился, действия же шаманов неразрывно связаны с ритуальными практиками; пророки, согласно их верованиям, получают знания напрямую от бога, они не путешествуют между мирами, как шаманы.

## Пол

Древний Израиль был патриархальным обществом. В связи с этим главными персонажами Библии являются мужчины.

Несмотря на это, в рамках пророческого служения представлены как мужчины, так и женщины.

Большинство пророков Израиля — мужчины, их почти тридцать (и ещё неназванные по именам пророки). А пророчиц всего пять<sup>19</sup>: Мариам (Исх 15.20), Девора (Суд 4.4), Олдама (4Цар 22.14), Ноадия (Неем 6.14) и жена пророка Исаии (Ис 8.3), которая не названа по имени. Тем не менее среди женщин не было письменных пророчиц, что, видимо, является следствием традиционного уклада общества. Таким образом, можно сказать, что пророчество как служение было, по большей части, гендерно инклюзивным.

Шаман — профессиональная роль конкретного человека, которую могут выполнять как мужчины, так и женщины, а также представители третьего пола (т.е. люди не классифицирующие себя ни как мужчины, ни как женщины) [Назирова, 2014]<sup>20</sup>. Например, у арауканов занимаются шаманством только женщины [Элиаде, 2015: 132]; у нанайцев и ульчей шаманами становились как мужчины, так и женщины [Смоляк, 1991: 34]; у атихинцев мужчины<sup>21</sup> [Вениаминов, 2006: 199]. Но у большинства народностей шаманами были и мужчины, и женщины.

Помимо мужчин и женщин среди шаманов известен особый класс шаманов — «превращённые в женщин». Это мужчины, которые «по повелению духа сменили свою одежду и мужские привычки на женские и даже стали жёнами других мужчин» [Элиаде, 2015: 221]. Чаще всего шаманы следуют этому повелению наполовину, то есть на время камлания и обрядов переодеваются в женскую одежду, а в остальное время живут обычной жизнью с женой и детьми. Такие шаманы есть у чукчей, камчадалов, эскимосов и коряков.

Кроме того, пол не единственное качество, которое шаман мог трансформировать. Некоторые шаманы утверждают, что могут превращаться в животных также, как и их духи-помощники, которых они видят в зверином облики. Также можно слышать, как некоторые сибирские шаманы издают звуки, похожие на «язык животных и птиц» [Элиаде, 2015: 307, 343].

Таким образом, можно сказать, что гендерное разнообразие у шаманов шире, чем у пророков. А также важно отметить, что шаманы обладали не только большей подвижностью, склонностью к трансформации своего пола, но и к преобразению в нечто совсем иное — животных.

### Выводы

В данной работе представлена попытка систематизировать имеющиеся к настоящему времени сведения по ключевым аспектам дискуссионного вопроса сопоставления деятельности пророков и шаманов. Суммируя вышесказанное, можно считать обоснованными следующие выводы: 1) характер источников остаётся серьёзным препятствием для глубокого и всестороннего сопоставления двух феноменов — пророчества и шаманства; 2) сведения о шаманах зафиксированы специалистами (этнографами и антропологами), в то время как информация о пророках сохранилась в древних письменных текстах, в которых представлены не пророки как таковые, а их «образы», то есть то, какими их запомнили и описали через столетия. Тем не менее, несмотря на проблему, связанную с различием характера источников, можно сделать некоторые выводы. Черты сходства пророческого и шаманского служений: а) вера в призвание к служению от сверхъестественных сил; б) роль посредника

<sup>19</sup> В этом списке отсутствует пророчица Анна, мать Самуила, поскольку в самом тексте Библии она не именуется как נְבִיאָה (пророчица).

<sup>20</sup> См. подробнее: Winkelmann M. J. Shamanism, Sex and gender // Encyclopedia of sex and gender Vol. 4. — Farmington Hills: Macmillan Reference USA, Cengage Gale, 2007. — P. 1385–1387.

<sup>21</sup> Вениаминов И.Е. Шаманы алеутов // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия. — Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2006. — С. 194–202.

между человеческим и потусторонним мирами. Различия: а) призвание пророков связано с миссией — посланием, которое, согласно библейским текстам, им поручил Яхве, шаманы же, согласно их религиозному опыту, принимали «дар» для служения своему сообществу; процесс превращения человека в шамана сопровождался физическими и психическими мучениями (шаманская болезнь), а в то же время у пророков ничего подобного не было; б) верования пророков можно охарактеризовать как протомонотеистические (развитый генотеизм или монолатрия), а шаманские включают в себя как элементы политеизма (в различных племенах были свои боги), так и анимизма; в) способ установления связи с божеством/духами и самообщение у пророков и шаманов разное: согласно Ветхозаветным текстам, бог сам обращается к пророкам, шаманы же используют различные «вещества» и ритуалы для достижения изменённого состояния сознания; также шаманы в большей степени вовлечены в сферу гадания и целительства, чем пророки (по отношению к последним эта разница в современных комментариях закреплена терминологически: не «гадание», а «предсказание»; не «целительство», а «исцеление»); г) нет ничего общего в области ритуала и космологии: ритуала как такового у пророков либо не было, либо он не сохранился, действия же шаманов неразрывно связаны с ритуальными практиками; пророки, согласно Библии, получают знания напрямую от бога, они не путешествуют между мирами, как шаманы, которые верили в возможность перемещения души в разные миры; г) гендерное разнообразие у шаманов шире, чем у пророков; д) структура обществ, в которых пророки и шаманы осуществляли своё служение,

разная (у древних евреев протогосударство и государства, а в Сибири кланы и племена, не связанные друг с другом); е) статус пророков определялся не их происхождением (богатые и бедные, жрецы и крестьяне и т.п.), а авторитетом Яхве, от имени которого они выступали со своими пророчествами; статус шаманов определялся родовой принадлежностью к социуму, в котором они осуществляли своё служение; статус шаманов внутри своего общества был выше, чем у пророков, поскольку они обладали не только духовной, но и реальной властью, а также могли соединять в себе несколько социальных ролей: прорицатели, проводники в мир духов, целители, жрецы и старейшины.

Подводя итог, следует ответить на главный вопрос данного исследования: существует ли на самом деле сходство (пусть даже «семейное» в смысле Л. Витгенштейна) между пророками и шаманами, не является ли оно случайным? В результате исследования на первую часть вопроса отвечаем «нет», на вторую — «да». Несмотря на поверхностное подобие, между пророками и шаманами существует концептуальное отличие — прежде всего, в целях и задачах их служений: одни занимаются проповедью и облечением народа/царя/группы лиц, другие лечат, гадают и помогают людям в своём сообществе (а чаще служат своему роду). Таким образом, сходства между этими феноменами при детальном рассмотрении оказываются огрублённым обобщением. Можно заключить, что главным и единственным основанием уподобления пророков и шаманов, которое и приводит к ряду теоретических недоразумений, является «общение» пророка/шамана с потусторонним миром.

---

### Список литературы:

- Басилов В.Н. Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. — 1997. — № 5. — С. 3–16.  
История Сибири с древнейших времён до наших дней: в 5 т. Т. 2: Сибирь в составе феодальной России / В.А. Александров, В.Г. Мирзоев, В.И. Шунков и др. — Ленинград: Наука, 1968. — 542 с.

Малолетко А. М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Т. 6. Раннее заселение Северной Азии. — Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 2012. — 336 с.

Назирова Р.Г. Женоподобие шамана и жреца // Назировский архив. 2014. № 2. С. 100–118.

Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: Народы Нижнего Амура. — Москва: Наука, 1991. — 280 с.

Ценгер Э. Введение в Ветхий Завет. — Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. — 802 с.

Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. — Москва: Ладомир, 2015. — 552 с.

Blenkinsopp J. A History of Prophecy in Israel. — Louisville: Presbyterian Publishing Corporation, 1996. — 291 p.

Fleming D.E. The Etymological Origins of the Hebrew *nābî*: The One Who Invokes God // The Catholic Biblical Quarterly. — 1993. — Vol. 55, № 2. — P. 217–224.

Grabbe L.L. Shaman, preacher, or spirit medium? The Israelite prophet in the light of anthropological models // Prophecy and the Prophets in Ancient Israel. — London: Bloomsbury Academic, 2010. — P. 117–132.

Hoppál M. Trance and Sacrifice in a Shamanic Healing Ritual // Shamans and traditions. — Budapest: Akademiai Kiadó, 2007. — P. 119–132.

Horowitz W., Hurowitz V. Urim and Thummim in the Light of a Psephomancy Ritual From Assur (LKA 137) // Journal of Ancient Near Eastern Society of Columbia University. — 1992. — Vol. 21, № 1. — P. 95–115.

Ivanescu C., Berentzen S. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism // Religions. — 2020. — Vol. 11, № 7. — P. 362. <https://doi.org/10.3390/rel11070362>

Jacobs M.R., Person R.F. Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History / ed. Jacobs M.R., Person R.F. — Atlanta: SBL Press, 2013. — 254 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5hj15>

Kapelrud A. Shamanistic features in the Old Testament // Scripta Instituti Donneriani Aboensis. — 1967. — Vol. 1. — P. 90–96. <https://doi.org/10.30674/scripta.67025>

Kitz A.M. Prophecy as divination // The Catholic Biblical Quarterly. — 2003. — Vol. 65, № 1. — P. 22–42.

Lee J.Y. Divination and Shamanistic Rituals // Korean Shamanistic Rituals. — Hague: Mouton, 1981. — P. 143–152.

Lim T.H. An Indicative Definition of the Canon // When Texts Are Canonized. — Atlanta: SBL Press, 2017. — P. 1–24. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1pk86xb.6>

Long B.O. The Effect of Divination upon Israelite Literature // Journal of Biblical Literature. — 1973. — Vol. 92, № 4. — P. 489–497. <https://doi.org/10.2307/3263117>

Miller R.D. Shamanism in Early Israel // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — 2011. — Vol. 101. — P. 309–341.

Nissinen M. Why Prophecy Is (Not) Magic // Fortgeschriebenes Gotteswort: Studien zur Geschichte, Theologie and Auslegung des Alten Testaments, Festschrift für Christoph Levin zum 70. Geburtstag. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. — P. 213–226.

Nissinen M. Why Prophets Are (Not) Shamans? // Vetus Testamentum. — 2020b. — Vol. 70, № 1. — P. 124–139. <https://doi.org/10.1163/15685330-12341434>

Overholt T.W. Prophecy in cross-cultural perspective: a sourcebook for Biblical researchers. — Atlanta: Scholars Press, 1986. — vi, 368 p.

Vogels W. Les récits de vocation des prophètes // Nouvelle Revue Théologique. — 1973. — Vol. 95, № 1. — P. 3–24.

Wacker M.-T. SchamanInnen in der Welt der Bibel : ein kulturvergleichendes Experiment // Schlangenbrut. — 1997. — Vol. 15, № 57. — P. 17–21. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-34751>

Walsh R. Shamanic cosmology: A psychological examination of the shaman's worldview // ReVision. — 1991. — Vol. 13, № 2. — P. 86–100.

Wilson R.R. Prophecy and Society in Ancient Israel. — Minneapolis: Fortress Press, 1980. — 322 p.

Zevit Z. The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis: Its History and Origin // The priests in the prophets : the portrayal of priests, prophets, and other religious specialists in the latter prophets. — London; New York: T & T Clark International, 2004. — P. 189–217.

### References:

- Aleksandrov, V. A., et al. (1968) *Istoriya Sibiri ot drevneyshikh vremen do nashikh dney: v 5 t. T. 2: Sibir' v sostave feodal'noy Rossii* [History of Siberia from ancient times to the present day: in 5 vol. Vol. 2: Siberia as part of feudal Russia]. Leningrad: Nauka Publ. (In Russian).
- Basilov, V. N. (1997) 'Chto takoe shamanstvo? [What is shamanism?]', *Ėtnografičeskoe obozrenie*, (5), pp. 3–16. (In Russian).
- Blenkinsopp, J. (1996) *A History of Prophecy in Israel*. Louisville: Presbyterian Publishing Corporation.
- Eliade, M. (1951) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot. (Russ. ed.: (2015) *Shamanizm i arhaicheskie tekhniki ekstaza*. Moscow: Lodomir Publ.).
- Fleming, D. E. (1993) 'The Etymological Origins of the Hebrew nābî': The One Who Invokes God', *The Catholic Biblical Quarterly*, 55(2), pp. 217–224.
- Grabbe, L. L. (2010) 'Shaman, preacher, or spirit medium? The Israelite prophet in the light of anthropological models', in *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*. London: Bloomsbury Academic, pp. 117–132.
- Hoppál, M. (2007) 'Trance and Sacrifice in a Shamanic Healing Ritual', in *Shamans and traditions*. Budapest: Akademiai Kiadó, pp. 119–132.
- Horowitz, W. and Hurowitz, V. (1992) 'Urim and Thummim in the Light of a Psephomancy Ritual From Assur (LKA 137)', *Journal of Ancient Near Eastern Society*, 21(1), pp. 95–115.
- Ivanescu, C. and Berentzen, S. (2020) 'Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism', *Religions*, 11(7), p. 362. <https://doi.org/10.3390/rel11070362>
- Jacobs, M. R. and Person, R. F. (2013) *Israelite Prophecy and the Deuteronomistic History*. Atlanta: SBL Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5hjh15>
- Kapelrud, A. (1967) 'Shamanistic features in the Old Testament', *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1, pp. 90–96. <https://doi.org/10.30674/scripta.67025>
- Kitz, A. M. (2003) 'Prophecy as divination', *The Catholic Biblical Quarterly*, 65(1), pp. 22–42.
- Lee, J. Y. (1981) 'Divination and Shamanistic Rituals', in *Korean Shamanistic Rituals*. Hague: Mouton (Religion and society), pp. 143–152.
- Lim, T. H. (2017) 'An Indicative Definition of the Canon', in *When Texts Are Canonized*. Atlanta: SBL Press, pp. 1–24. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1pk86xb.6>
- Long, B. O. (1973) 'The Effect of Divination upon Israelite Literature', *Journal of Biblical Literature*, 92(4), pp. 489–497. <https://doi.org/10.2307/3263117>
- Maloletko, A. M. (2012) *Drevniye narody Sibiri. Etnicheskiy sostav po dannym toponimiki. T. 6. Ranneye zaseleniye Severnoy Azii* [Ancient peoples of Siberia. Ethnic composition according to toponymy. Vol. 6. Early settlement of Northern Asia]. Tomsk: Natsional'nyy issledovatel'skiy Tomskiy gosudarstvennyy universitet Publ. (In Russian).
- Miller, R. D. (2011) 'Shamanism in Early Israel', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 101, pp. 309–341.
- Nazirov, R. G. (2014) 'Zhenopodobiye shamana i zhretsa [Effeminacy of the shaman and the priest]', *Nazirovskij arhiv*, (2), pp. 100–118. (In Russian).
- Nissinen, M. (2020a) 'Why Prophecy Is (Not) Magic', in *Fortgeschriebenes Gotteswort: Studien zur Geschichte, Theologie und Auslegung des Alten Testaments, Festschrift für Christoph Levin zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 213–226.
- Nissinen, M. (2020b) 'Why Prophets Are (Not) Shamans?', *Vetus Testamentum*, 70(1), pp. 124–139. doi: <https://doi.org/10.1163/15685330-12341434>

Overholt, T. W. (1986) *Prophecy in cross-cultural perspective: a sourcebook for Biblical researchers*. Atlanta: Scholars Press.

Smolyak, A. V. (1991) *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzreniye: Narody Nizhnego Amura* [Shaman: personality, functions, worldview: Peoples of the Lower Amur]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Vogels, W. (1973) 'Les récits de vocation des prophètes', *Nouvelle Revue Théologique*, 95(1), pp. 3–24.

Wacker, M.-T. (1997) 'SchamanInnen in der Welt der Bibel : ein kulturvergleichendes Experiment', *Schlangenbrut*, 15(57), pp. 17–21. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-34751>

Walsh, R. (1991) 'Shamanic cosmology: A psychological examination of the shaman's worldview', *ReVision*, 13(2), pp. 86–100.

Wilson, R. R. (1980) *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.

Zenger, E. (1995) *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer GmbH. (Russ. ed.: (2008) *Vvedeniye v Vetkhyy Zavet*. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andreya Publ.).

Zevit, Z. (2004) 'The Prophet versus Priest Antagonism Hypothesis: Its History and Origin', in *The priests in the prophets : the portrayal of priests, prophets, and other religious specialists in the latter prophets*. London; New York: T & T Clark International, pp. 189–217.

### **Информация об авторах**

**Алексей Васильевич Андреев** — кандидат философских наук, преподаватель кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 127051, г. Москва, Лихов пер., 6–1 (Россия)

**Арсений Бахрусович Гасымов** — аспирант кафедры религиоведения философского факультета, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the authors**

**Alexey V. Andreev** — PhD in Philosophy, Lecturer, Department of Biblical Studies, Saint Tikhon's Orthodox University, 6-1, Lihov In., Moscow, Russia, 127051 (Russia)

**Arseniy B. Gasymov** — PhD student, Department of religious studies, Philosophy Faculty, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospect, Moscow, Russia, 119991 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 21.06.2024; одобрена после рецензирования 30.07.2024; принята к публикации 28.08.2024.

The article was submitted 21.06.2024; approved after reviewing 30.07.2024; accepted for publication 28.08.2024.

## Химеры Рима в политической мифологии Рах Anglo-Saxonica

Ирина Ивановна Макаревич<sup>1</sup>, Оксана Ивановна Макаревич<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

<sup>1</sup> makarevitch-i@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6117-2090>

<sup>2</sup> makarevich\_oi@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8204-3589>



**Аннотация.** Концептуализация мифологемы «(пост)римского наследия» в культуре так называемого англосаксонского мира (Рах Anglo-Saxonica) представляет интерес в том числе в силу необходимости учитывать значение скрытых смыслов политической лексики для осуществления грамотного перевода. Для переводчика важно не пропустить отсылки, вскрывающие иллокутивные аспекты тех или иных речевых действий в процессе межкультурной коммуникации. Предметом настоящего исследования являются

культурные смыслы, закрепляющие мифологему присвоения римского (пост)имперского наследия в символике англосаксонской политической культуры, соотнесённые в процессе перевода с их византийско-русской версией. Материалом исследования послужили культуронимы лексико-семантической группы (ЛСГ), объединённые зонтичным понятием Рах Anglo-Saxonica, содержащие выраженный либо латентный компонент политической мифологии римского наследия. Кроме того, в поликультурном многоязычном пространстве существует незакрытая потребность в создании специализированных переводных словарей культуронимов. Культуронимы группы Рах Anglo-Saxonica собраны авторами в подготовленный к изданию Словарь; наиболее значимые примеры его словарных статей рассмотрены в данной статье. Исследование нацелено на поиски способов перевода значений соответствующих культуронимов с английского на русский язык для эффективного построения межкультурной коммуникации. Задачами исследования являются: 1) уточнение специфики политической мифологии «римского наследия» в современной англоязычной культуре; 2) обоснование выбора исследовательской оптики лингвокультурологии для изучения семантики культуронимов ЛСГ Рах Anglo-Saxonica; 3) определение ключевых этапов и приёмов конструирования нового «имперского мифа» об исторической роли англосаксонского мира; 4) выделение ключевых подгрупп культуронимов изучаемой ЛСГ и описание специфики этих подгрупп на конкретных примерах; 5) выявление и анализ рамочных понятий «геополитического подхода», который задаёт условия формирования и усвоения массовым сознанием политического мифа о «римском наследии». Методология исследования опирается на лингвокультурологический подход к анализу поли-

тической лексики, что предполагает опору на переводческую стратегию мультимодального анализа. Для отбора культуронимов использован метод целевой выборки. Для верификации перевода их значений и конструирования словарной статьи используется сравнительно-сопоставительный метод, а также метод кейсов. В результате исследования проведён отбор и систематизация политически заряженных культуронимов ЛСГ *Pax Anglo-Saxonica*. На конкретных примерах подтверждена необходимость использования эвристических подходов в реализации техник экспертного перевода данных концептов; выделены их ключевые подгруппы (культурное пространство, власть, рефлексия, обратный перевод) и предложены направления дальнейшего исследования трансформации «химер Рима» в политической лексике и массовом сознании.

**Ключевые слова:** политическая культура, политическая мифология, геополитика, лингвокультурология, переводоведение, культуронимы, лексико-семантическая группа *Pax Anglo-Saxonica*, (пост)римское наследие

**Для цитирования:** Макаревич И.И., Макаревич О.И. Химеры Рима в политической мифологии *Pax Anglo-Saxonica* // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 37–62. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-37-62>

Research article

## Roman Chimeras in *Pax Anglo-Saxonica* Political Mythology

Irina I. Makarevich<sup>1</sup>, Oksana I. Makarevich<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus

<sup>1</sup> makarevitch-i@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6117-2090>

<sup>2</sup> makarevich\_oi@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8204-3589>

**Abstract.** Conceptualizing the (post)Roman heritage mythological terms in the culture of the so-called Anglo-Saxon world (*Pax Anglo-Saxonica*) is of relevance due to the importance of the hidden meanings of the political vocabulary so as to carry out their adequate translation. It is significant for the translator to not miss references that reveal illocutive aspects of the communicative acts in the process of intercultural communication. The subject of the study are cultural meanings which anchor the mythological attribution of Roman (post)imperial heritage in the Anglo-Saxon political culture symbolism, and their association with respective Byzantine-Russian versions during the translation process. The research is based on the cultural constructs of the lexical-semantic group (LSG) under the umbrella concept of *Pax Anglo-Saxonica*, containing an expressed or latent component of the Roman heritage political mythology. In addition, in the multicultural multilingual space there is a need for specialized translation dictionaries of cultural terminology. The study aims to find ways of translating the meanings of the respective cultural terms from English into Russian for effective intercultural communication. The research objectives are: 1) clarification of the specifics of the political mythology of the Roman heritage in the modern English-speaking culture; 2) justification of the choice of the linguoculturology optics for studying the semantics of the LSG *Pax Anglo-Saxonica* cultural terms; 3) definition of the key stages and techniques for constructing a new *imperial myth* about the historical role of the Anglo-Saxon world; 4) identification of the studied LSG key subgroups, their description and exemplification; 5) identification and analysis of framework concepts of the geopolitical approach which sets conditions for formation and assimilation by mass consciousness of the political myth about the Roman heritage. The methodology of the study is based on

a linguoculturological approach to the political vocabulary analysis, and the multimodal analysis translation strategy. Cultural terms were selected by target sampling. Their translations, verification and dictionary entries construction involved the comparative method. Semiotic analysis was used to translate into the Russian language the meaning of some literary-mythological images. The method of case study helped to identify the most successful translation options when transferring extralinguistic meanings of cultural terms from the source language to the target language. The research resulted in the selection and systematization of the politically charged LSG *Pax Anglo-Saxonica* cultural terms. The need for the heuristic approach in the technical expert translation of these concepts was confirmed on concrete examples; key LSG subgroups (cultural space, power, reflexivity, reverse translation) are highlighted; and the authors have proposed directions for further research on *Roman Chimeras* transformation in the political vocabulary and mass consciousness. The findings of the cultural studies of *Pax Anglo-Saxonica* LSG group are compiled by the authors into a dictionary. The paper considers the most significant examples of its entries providing a detailed analysis of cultural terms, such as: *ROMAN LIMES*, *AETERNA URBS*, *RAX ROMANA*, *CARMARTHEN*, *CAPITOL* (space subgroup); *KING ARTHUR*, *KNIGHTS OF THE ROUND TABLE*, *PRIORITY MANAGEMENT* (power subgroup); *GEOLOGICAL TYPE*, *MYTH*, *PROTO-GEOLOGICAL CHARACTERISTIC* (a subgroup of reflexes); *BYZANTINE*, *TRANSLATIO IMPERII*, *CONSTANTINOPOLE* (a subgroup of reverse translations).

**Keywords:** political culture, political mythology, geopolitics, linguoculturology, translation studies, cultural studies, lexical-semantic group *Pax Anglo-Saxonica*, (post)roman heritage

**For citation:** Makarevich, I. I., Makarevich, O. I. (2024) 'Roman Chimeras in *Pax Anglo-Saxonica* Political Mythology', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 37–62. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-37-62>

## Введение.

### Что такое «химеры Рима» и почему о них так часто упоминают в современной политической культуре

К тому времени, когда в 2015 г. известный историк и политический философ Джон Бью использовал понятие *Pax Anglo-Saxonica*, Англосаксонский Мир<sup>1</sup> (по аналогии с *Pax Romana*<sup>2</sup>), существование мифологемы очередного «нового Рима» в мировом политическом пространстве было достаточно хорошо описано не только публицистами, но и политологами. В частности, С. Хантингтон в резонансной книге «Кто мы?» (2002) рассуждал о специфике имперских судеб США [Huntington, 2004]. В свою очередь, А.С. Панарин в работе «Искушение глобализмом»

(2002) говорил об «англо-американском мире» как «новой атлантической доминанте», представляющей собой версию тоталитаризма, процветающую в рамках «новой имперской республики» [Панарин, 2003: 35–38, 65, 109, 119]. Через тринадцать лет после выхода этих исследований Джон Бью напишет: «Существует особый англо-американский способ концептуализации глобальной стратегической реальности, и он идёт гораздо глубже, чем абстракции либерализма»<sup>3</sup>. И далее: «Британия завещала Америке “удобную форму этического эгоизма”, как выразился Киссинджер, который считал, что “то, что хорошо для Британии, лучше для остальных”. “Особые отношения”, возможно, и дают трещину, но сегодня мир всё ещё может извлечь выгоду из Левиафана с достаточно толстой кожей, чтобы выдержать обвинения в лицемерии,

<sup>1</sup> Bew J. *Pax Anglo-Saxonica* // The American interest. — 2015. — 9 apr. — Vol. 10, No. 5. — URL: <https://www.the-american-interest.com/2015/04/09/pax-anglo-saxonica/>

<sup>2</sup> Данное понятие, как известно, акцентирует специфическую модель централизованного управления имперским Римом «собранных» им земель. К настоящему времени этой теме посвящено большое количество исследований, обзор которых представлен, например, в исследованиях В.О. Никишкина [Никишин, 2019].

<sup>3</sup> Bew.

и всё это во имя высшего реализма. Увы, чтобы это сработало, Левиафан должен верить в свою добрую природу, какой бы корыстной она ни была. Оказывается, слишком много смирения и недостаток этического эгоизма вредны для международной безопасности. Это предпосылка более высокого реализма, которую мы неправильно понимаем на свой страх и риск — и не только на свой»<sup>4</sup>. Отметим: упомянутый в приведённой цитате Левиафан Т. Гоббса представляется не самой точной метафорой. «Рим», скрытый самой формой словосочетания *Rex Anglo-Saxonica* — гораздо точнее. Читая эту скрытую метафору «Рима» как политическую мифологию, подчеркнём, что в контексте данного исследования особый интерес для нас представляет не столько политические концепции, рассматривающие историю и/или современность, сколько сам факт отсылки к «имперскому формату», заданному термином *Rex Anglo-Saxonica*, и его отражение в культурно-специфических понятиях — *культуронимах*, — вызывающих особые сложности при переводе (в частности, на русский язык).

В самом деле, современная политическая культура (в том числе англосаксонского<sup>5</sup> мира) насыщена образами, символами, терминологией Древнего Рима. Семиотически многослойные концепты, отсылающие к образу Римской империи, находят своё воплощение в культуронимах, присутствующих не только в западноевропейских языках, но и перешедших через византийскую традицию (или переходящих в настоящее время «по мостам» переводов) в славянские языки, — в том числе, языки восточнославянской группы.

В этой связи уместно предположить, что со времён падения Римской империи в семантике культуронимов, связанных (например) с фигурой культурного героя, политической и юридической

терминологией и т.д., существует сложнейшая традиция переплетения культурных смыслов, которая не только «бытует», но и конструируется. По нашему мнению, подобное конструирование воплощено в том числе в концепции *Rex Anglo-Saxonica*, которую, подчеркнём, следует (именно следует, а не «можно») толковать как современную версию мифа о «Римском Мире» (*Rex Romana*). *Rex Anglo-Saxonica* — зонтичное понятие, которое фокусирует идею доминирования англосаксонской культуры, обосновывая необходимость реализовать эту установку в политической стратегии Глобального Запада через специфическую символику и соответствующие ценностные установки.

*Миф* о *Rex Anglo-Saxonica* создаёт «химеры Рима» в иной историко-культурной ситуации с опорой на *реальное культурное наследие* Древнего Рима, что придаёт дополнительные сложности в том числе в процессе лингвокультурологического изучения связанных с ним концептов. Более того. Этот миф претендует на то, чтобы стать безусловной объяснительной моделью, которая предлагает «фундаментальную» причину того, почему британцы, а вслед за ними и американцы, «имеют право» на культурную экспансию. Тем самым предложенное обоснование произвольно связывает реальные социально-политические процессы с их воображаемыми основаниями, создавая образные миры, которые политизируют культурные процессы в формате, удобном для нынешней политической и экономической конъюнктуры экономически развитых стран «англосаксонский оси». Данный феномен находит выражение в культуронимах лексико-семантической группы, которую мы и обозначили как *Rex Anglo-Saxonica*.

О каких же именно культуронимах идёт речь? Предпринимая поиски конкретных инструментов, которые используются для

4 Вев.

5 По нашему мнению, этим термином в современном политическом лексиконе маркируется своеобразная отсылка к одной из частных ветвей исторического складывания идентичности жителей Британских островов, которая парадоксальным образом отражает идейный импульс, объединяющий современную британскую и североамериканскую динамику формирования идентичности в некую «единую матрицу».

реализации социокультурного потенциала исследуемого политического мифа, мы обнаружили целый ряд понятий, которые соответствуют требуемым параметрам. Разумеется, в данной статье мы рассмотрели только некоторые из них в качестве наиболее показательных примеров.

В частности, значимым кластером являются культуронимы, фиксирующие представления о *наследуемом сакральном пространстве римской империи*: **ROMAN LIMES, AETERNA URBS, PAX ROMANA, CARMARTHEN, CAPITOL**.

Далее можно выделить современный этап развития *образа культурного героя* (в англоговорящих странах одним из ключевых символов римского наследия является образ короля Артура и связанных с ним персонажей, что находит отображение в разнообразной символике современной англосаксонской политической культуры, претендующей на статус геополитического<sup>6</sup> проекта). Семантику наследования «римского типа» власти раскрывают такие культуронимы, как: **KING ARTHUR, KNIGHTS OF THE ROUND TABLE**, а также представления о *должной власти* — **PRIORITY MANAGEMENT**.

Отдельного внимания заслуживают по нашему мнению культуронимы, выражающие установочный или даже *нормативный характер «имперского наследия»* для современного мира (сюда относятся политизированные интерпретации понятия «миф», а также собственно слово «геополитика» и его дериваты): **GEOPOLITICAL TYPE, MYTH, PROTO-GEOPOLITICAL CHARACTERISTIC**.

И наконец, в данной статье приводятся примеры русско-византийских аналогов подобных культуронимов (в их англоязычном, то есть обратном, переводе): **BYZANTINE, TRANSLATIO IMPERII, CONSTANTINOPLE**.

Скрытые таким образом политические установки обнаруживают конструируемые смыслы культуронимов данной ЛСГ, которые могут быть рассмотрены как своего рода программа, геополитический культурный код; причём даже не одного, а «трёх типов наследования Римской имперской традиции» [Терновая, 2021: 17]: германского, англосаксонского и византийско-русского. При этом в фокусе внимания данного исследования находится именно англосаксонский тип использования подобных мифологических образов: мы не рассматриваем германский тип и лишь косвенно касаемся анализа некоторых культуронимов византийско-русского типа рецепции/конструирования римского наследия.

С точки зрения научного формата данная работа нацелена на комплексный анализ специфики неявных (в нашем случае — неявных прежде всего для контрагентов межкультурного общения) контекстных (=культурных) смыслов культуронимов указанной ЛСГ, а также на поиски способов перевода их значений и различных семиотических аспектов на русский язык, что важно не только для переводоведения, но и для собственно культурологии. Также раскрытие семантики ключевых культурных смыслов англосаксонской культуры для носителя византийско-русского культурного кода, по нашему мнению, прямым образом влияет на способность сторон договариваться в процессе ведения международных переговоров, что позволяет говорить об актуальности и востребованности данного подхода в целях реализации продуманной системы коммуникации на внешнем контуре межкультурного взаимодействия.

Обращаясь к более детальному рассмотрению существующих на данную тему научных публикаций, следует отметить, что

<sup>6</sup> Здесь важно отметить, что само понятие «геополитики», как минимум спорное с научной точки зрения, в политическом и международном контексте получило в наши дни более чем широкое распространение. Можно, разумеется, продолжать отрещиваться от необходимости изучения феноменов, связанных с его обращением в различных культурных контекстах. Однако по нашему мнению делать этого не стоит. Как минимум потому, что одно из значений термина «геополитика» концентрирует не столько принципы географического детерминизма, сколько установки социокультурного превосходства, предполагающего экспорт ценностей и смыслов в инокультурные среды. Именно это значение используется в нашем исследовании для краткого обозначения стратегии «имперской мифологии» Pax Anglo-Saxonica.

изучение мифологизированного содержания римского наследия в современном позиционировании Великобритании и США как (соответственно) прямого и косвенного наследников Древнего Рима, разбор их политической идеологии и культуры подробно разобраны в недавно опубликованной монографии Л.О. Терновой [Терновая: 2021]. Однако высказанные здесь идеи и оценки представляли для нас интерес прежде всего в свете подходов лингвистического переводоведения, основы которого содержатся в трудах основоположника данного направления отечественной транслатологии А.В. Фёдорова [Фёдоров, 1983] и его последователей, — например, Я.И. Рецкера [Рецкер: 2007]. При анализе текущего этапа развития профессиональной переводческой деятельности мы также приняли во внимание взгляды на развитие науки о переводе Н.К. Гарбовского [Гарбовский, 2023]. Анализ проекции перевода, которая не ограничивается «лингвистической ипостасью» и не сводится к передаче значения в узком контексте, находим также у Г.Т. Хухуни [Хухуни, Валуйцева, 2024]. В свою очередь, Н.В. Иванов убедительно обосновал целесообразность так называемой переводческой трансформации в переводоведении с учётом более широкого понимания самого процесса перевода [Иванов, 2023: 23].

Значимый для нас ракурс исследования стратегии международного делового общения представлен к настоящему времени огромным объёмом научных публикаций. Особо выделим здесь книгу Пени Карт и Криса Фокса [Карт, Фокс, 2005], — главным образом в силу того, что эти авторы при рассмотрении специфической темы деловой коммуникации обратились к анализу роли культурных смыслов и фигуры культурного героя, обеспечивающих фон непосредственного делового партнёрства. Также нами использован

подход, обосновывающий многообразие культурных кодов, существующих в рамках одной лингвокультуры, — он позволил трактовать область использования культуронимов расширительно, с учётом их особого положения динамической системе языка, — с её социально-исторической обусловленностью [Язык: жизнь смыслов..., 2023] и в то же время нелинейным характером спонтанного развития.

**Перевод как (сложный) вид  
межкультурной коммуникации:  
поиск исходных оснований  
переводческой деятельности  
на примере проблемы перевода  
культуронимов геополитического  
культурного поля**

Прежде, чем вести речь о конкретных примерах межкультурной коммуникации в свете проблемы перевода культуронимов, связанных с контекстом *Rex Anglo-Saxonica*, следует уточнить особенности самого лингвокультурологического подхода, складывающегося в настоящее время в переводоведении. Стоит напомнить, что начало XXI в. — как в России, так и за рубежом, — было отмечено кризисом теории перевода, выразившемся в сомнениях относительно её целесообразности<sup>7</sup> и, как следствие, почти полным отсутствием новых перспективных идей. Этот период относительного застоя к настоящему времени очевидным образом подходит к концу, — по нашему мнению, главным образом под влиянием цифровой трансформации<sup>8</sup> (то есть выход из кризиса в данном случае обусловлен скорее воздействием внешних факторов, нежели внутренним развитием самой теории). В силу этого определение ключевых векторов развития науки о переводе всё больше требует отхода от ограничений, трактующих перевод в русле предшествующих концепций — как

<sup>7</sup> В переводоведении на протяжении всей истории его существования наиболее успешные теоретики-практики часто отрицают важность теории перевода.

<sup>8</sup> Развитие современных процессов цифровой трансформации в разных предметных областях приведены в: Макаревич И.И. Цифровая трансформация: руководство для специалистов в сфере международных отношений: пособие. — Минск: Изд. центр БГУ, 2022. — 351 с.

практику из области «умений и навыков» поиска однозначных соответствий. Теория перевода, настаивая на её современные адепты, «... должна повернуться в область опыта *творчества* (выделено нами — И.М. и О.М.) и перевода как опыта эмоционально-оценочного отношения» [Матюшин, 2023: 47]. Именно в этом видят надежду на развитие профессии переводчика ведущие теоретики и практики перевода<sup>9</sup>.

В свою очередь, конец первой четверти XXI в. ознаменовался в науке о переводе отчётливым выделением нескольких сложившихся направлений.

Условно их можно разделить на четыре группы:

1) исследование проблем перевода социально-экономического характера (будущее профессии переводчика и специалиста в сфере межкультурной коммуникации);

2) изучение практик использования цифровых технологий и моделей искусственного интеллекта в переводе (и степени влияния человека-переводчика на искусственный интеллект и в обратном порядке);

3) рассмотрение ряда этических проблем перевода (вопросы восприятия перевода заказчиками/получателями; степень приемлемости перевода и т.д.)<sup>10</sup>;

4) анализ психологических, дидактических, педагогических проблем подготовки переводческих кадров (вопросы содержания переводческого образования)<sup>11</sup> в сфере межкультурной коммуникации.

Рассмотренный выше лингвокультурологический подход пронизывает все эти направления, фокусируя внимание

на глубинной специфике самого процесса перевода. Данный подход исходит из того факта, что культурные смыслы, несмотря на долговечность своего существования, «перекладываются» на язык другой культуры в лучшем случае лишь частично [Виссон, 2021].

В передаче значения культуронимов важное значение имеет переводческая установка, которая меняется в зависимости от методов перевода, которые варьируются от буквализма до языкового многообразия. Об эволюции методов перевода не только в отношении культуронимов в переводческом сообществе писали не раз, достаточно привести следующее образное высказывание: «Что за особенности и как их передавать оставалось делом гадательным ... черезполосица методов — от буквализма до разухабистой вольности» [Ланчиков, 2023: 62].

Амбициозная цель данного исследования с точки зрения его переводоведческого потенциала заключается в уточнении возможности решения проблемы раскрытия культурных смыслов лексических единиц применительно к ряду концептов, касающихся темы «имперского наследия» Рима. Речь идёт о попытке установления их *строгого* значения, учитывающего исходные культурные послы оригинала и различные искажения, связанные с историческими напластованиями нестрогих или даже полностью неверных переводов. Параллельно с данным исследованием нами также разрабатывается словарь культуронимов активного типа<sup>12</sup>, который, как мы полагаем, будет эффективен для использования в процессе

<sup>9</sup> Н.К. Гарбовский, профессор Высшей школы перевода МГУ им. М.В. Ломоносова в своём докладе: «Наука о переводе в России: 80 лет сомнений, исканий, надежд и разочарований» на Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, приуроченной к 80-летию Переводческого факультета МГЛУ и 60-летию Переводческого факультета (сегодня Высшей школы перевода) НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 7–9 декабря 2022 г. [Матюшин, 2023].

<sup>10</sup> Анализируя генезис перевода, мы можем с уверенностью сказать, что проблема «противостояния» заказчиков и переводчиков стара как мир.

<sup>11</sup> Группа направлений исследований выделена по материалам пленарных докладов ведущих учёных-переводоведов на Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Перевод как профессия, наука, творчество», приуроченной к 80-летию Переводческого факультета МГЛУ и 60-летию Переводческого факультета (сегодня Высшей школы перевода) НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 7–9 декабря 2022 г.

<sup>12</sup> Рабочее название словаря культуронимов — как он заявлен в план издания редакторско-издательского центра Белорусского государственного университета (БГУ): Макаревич Т.И., Макаревич О.И., Макаревич И.И. Международная деятельность: англо-русский и русско-английский словарь культуронимов и реалий: словарь-пособие =

межкультурной коммуникации и поможет (в том числе) распознавать практики манипуляции с помощью тех или иных мифологем (ещё раз подчеркнём, что в данной статье на первое место выйдут мифологемы, связанные с адаптацией культурного наследия Древнего Рима в практиках «имперского» самосознания стран, называемых в политической лексике англосаксонскими).

Вместе с тем, сам процесс перевода может быть рассмотрен как один из самых сложных и вместе с тем эффективных способов к межкультурной коммуникации. При этом в интерпретации переводческой деятельности на сегодняшний день определились две разнонаправленные тенденции [Гарбовский, 2023: 10]: первая — это «глобальная» научная теория перевода, претендующая на статус общего формата знания о «переводе вообще»; второй подход, напротив, связывает развитие теории и практики перевода с всегда конкретной национальной средой и деятельностью конкретных личностей, работающих на конкретном переводческом материале.

### Парадоксы метода

Перспектива преодоления этого противоречия видится нам в методологической опоре на *мультимодальный анализ* А.А. Кибрика, Г. Кресса и Т. ван Лиувена, К.Л. О'Халлорана [Кибрик, 2010; Kress, Van Leeuwen, 2001; O'Halloran, 2011]. Российский исследователь Е.В. Чистова отмечает, что мультимодальный анализ важен прежде всего при изучении международной деятельности, где в любой предметной области профессиональное взаимодействие сегодня сменилось на командное, полимодальное и мультиагентное<sup>13</sup>, а методы их изучения во многом остались прежними — линейными. Мультимодальный

анализ помогает посмотреть на проблему несоизмеримости конкретных понятий — на фоне необходимости их *строгого* соотношения, — комплексно, с учётом различий речежизненного и культурспецифического взаимодействия; моделировать коммуникативное поведение субъектов в процессе решения профессиональных задач межкультурной коммуникации и ведения переговоров с представителями разных культур; выявить качество перевода и употребления культуронимов как уникальных концептов и т.д.

Применяя парадигму мультимодального анализа при переводе культуронимов, в своём исследовании мы стремимся отразить использование специфических переводческих операций, — таких, как приёмы перевода целостного преобразования и переводческой компенсации (потерь). Данные переводческие трансформации лежат в плоскости формально-логической категории внеположенности, которая имеет место, «когда объёмы двух понятий полностью исключают друг друга»<sup>14</sup>. Это предполагает использование смежного понятия для передачи значения единицы перевода в плоскости одного видового понятия. Приём перевода целостного преобразования представляет собой разновидность приёма смыслового развития и отличается большей степенью автономности. Он определяется как «синтез значения без непосредственной связи с анализом» [Рецкер, 2007: 60] и применяется авторами при построении словарной статьи с включением в неё переводческого и культурологического комментария.

В процессе применения приёма перевода целостного преобразования имеет место преобразование всей внутренней формы культуронима. Это может быть «любой отрезок речевой цепи» [Рецкер, 2007: 60], под которым подразумевается

International Activities: English-Russian and Russian-English Dictionary of Culturonyms and Culture-Specific Concepts: dictionary-manual / Т.И. Макаревич, О.И. Макаревич, И.И. Макаревич / Белорус. гос. ун-т, фак. междунар. от-ний. — Минск, БГУ, 2025. — 200 с. — (Серия «Удивительный мир перевода = The Fascinating World of Translation»).

<sup>13</sup> Чистова Е.В. Экокогнитивная модель профессиональной мультимодальной коммуникации (на примере кейса синхронных переводчиков): автореферат дис. ... доктора филологических наук: 5.9.8. — Челябинск, 2022. — 50 с. — С. 5.

<sup>14</sup> Горский Д.П. Логика / Д.П. Горский; Академия наук СССР, Институт философии. — Москва: Государственное издательство политической литературы. 1956. — С. 49.

слово, синтагма, всё предложение. В ходе замещения сем при применении целостного преобразования особое внимание уделялось эквивалентности плана содержания и адекватности планов выражения.

Переводческая перефразировка при переводе культуронимов как приём перевода определяется как «использование в переводном тексте дефиниции, определяющей слово, обозначающее реалию в исходном тексте»<sup>15</sup>. В переводе геополитических культуронимов применяется также приём компенсации<sup>16</sup>. Компенсация может иметь «семантический или стилистический характер» [Рецкер, 2007: 64]. Компенсация<sup>17</sup> — это «способ перевода, при котором элементы смысла, прагматические значения, а также стилистические нюансы, тождественная передача которых невозможна, а, следовательно, утрачиваемые при переводе, передаются в тексте перевода элементами другого порядка, причём необязательно в том же самом месте текста, что и в оригинале»<sup>18</sup>. Компенсация как переводческая трансформация описывается в теории перевода и применяется в практике перевода прежде всего в художественном переводе, где переводчику приходится чаще всего сталкиваться со случаями непереводаемого в переводе. Пример: *special events* — специальные события; *special events management* — менеджмент специальных событий.

По нашему мнению, выделение и описание культуронимов, обозначающих культурные смыслы конструирования современных рецепций геополитического наследия Римской империи, способствуют прояснению скрытых смыслов при осуществлении перевода как одного из самых сложных видов межкультурной

коммуникации. Рассматриваемые мифы о римском культурном наследии никуда не исчезли — они существуют в «спящем режиме» [Терновая, 2021: 30]; они возобновляются и запускаются в информационное поле в нужный момент при определённых политических условиях и, в свою очередь, влияют на восприятие и интерпретацию событий. Без соответствующих знаний культурных концептов сложно выстроить контраргументацию, линию ведения переговоров, правильно перевести культуронимы на другой язык; без них также невозможно предсказать возможные политические повороты, определяющие событийные ряды наличием глубинных установок, сознательно или бессознательно транслируемых инстанциями власти в различные общественные страты.

Напомним также, что для перевода культуронимов выработаны и устоявшиеся *негласные* правила переводчика, которые разрабатываются и передаются переводчиками и дипломатами из поколения в поколение, так как их появление и апробация идёт в жёстком режиме и темпе экспертного перевода на высшем уровне. Овладение искусством перевода культурных констант заставляет переводчика быть постоянно в тонусе<sup>19</sup>, особенно на высшем уровне экспертного перевода в дипломатической деятельности и при ведении процесса международных переговоров. Даже при подготовке к переводу культуронимы лучше переводить вслед за руководителем с листа. Умение переводить культуронимы на уровне экспертного перевода высших должностных лиц государства позволяет переводчикам оттачивать своё мастерство при осуществлении последовательного перевода. Для адекватного перевода

<sup>15</sup> Переводческое перефразирование — «это логическая операция определения понятия через ближайший род и видовое отличие» в: Гарбовский Н.К. Теория перевода: учебник. — Москва: Изд-во Моск. ун-та, 2007. — С. 484.

<sup>16</sup> Компенсацией (или компенсацией потерь) в переводе «следует считать замену непередаваемого подлинника элементом иного порядка в соответствии с общим идейно-художественным характером подлинника и там, где это представляется удобным по условиям русского языка».

<sup>17</sup> Компенсация определяется как «замена непередаваемого потерянного элемента элементом иного порядка <...> как перевод, осуществляемый путём выражения той же мысли с помощью иных, чем в оригинале средств в: Нелюбин Л.Л. Толковый переводческий словарь. — Москва: Флинта: Наука, 2009. — С. 83.

<sup>18</sup> Яковлева М.А. Компенсация при передаче стилистически сниженных высказываний на разных уровнях текста: автореферат дис. ... кандидата филологических наук: 10.02.20. — Москва: 2008. — С. 6.

<sup>19</sup> Чуркин В.И. Трудности перевода: воспоминания. — Москва: Абрис: ОЛМА, 2020. — С. 15.

существует предпереводческий этап подготовки, но сложность такого вида перевода заключатся в том, что в текст речи всё время вносится правка и нет уверенности, что последний вариант текста и перевода совпадают. Поэтому знание культуронимов и умение передать их суть выносятся как отдельная компетенция, которой необходимо овладеть заранее.

### **Специальные события как триггеры социокультурных процессов: ключевые этапы и приёмы конструирования нового мифа о «Римской империи»**

Одним из ключевых в данной связи представляется вопрос о том, каким же образом конструируются культуронимы ЛСГ, обозначенной здесь общим знаменателем *Pax Anglo-Saxonica*. Полагаем, особый интерес с этой точки зрения представляют так называемые «специальные события», которые имеют место в жизни информационного общества и оказывает влияние как на появление новых терминов [Герасимов, 2023], так и на их дальнейшее функционирование. Метод анализа когнитивного события в коммуникативной реальности в профессиональном взаимодействии раскрыт в диссертационном исследовании упомянутой ранее Е.В. Чистовой. В XXI в. специальное событие — это «осознанная практика по конструированию социально-культурных процессов» [Герасимов, 2023: 16]. Анализ значимого (специального) социокультурного события осуществляется при помощи метода анализа когнитивного события, который раскрыт также в работах В.З. Демьянкова, Е.М. Поздняковой и В.И. Заботкиной, А.В. Колмагоровой и Ю.А. Горностаевой, С. Коули, С. Стеффенсона и др. [Демьянков, 2002; Заботкина,

Позднякова, 2023; Колмогорова, Горностаева, 2021; Cowley, 2014; Steffensen, Vallée-Tourangeau, Vallée-Tourangeau, 2016]]. При помощи этого метода специальное событие описывается как ментальный конструкт<sup>20</sup>, проецирующий в общественное сознание образы желаемого (или нежелательного) будущего в призме идей, ценностей и целей [Каверина, 2010: 71].

Появление терминов-неологизмов, отражающих специальное социокультурное событие, позволяет также поставить вопрос: *каким образом* существует то, что эти термины описывают; *в какой мере* это существование имеет отношений к действительности? В самом деле, специальными событиями могут выступать, например, значимые литературные произведения, способные создать вокруг себя информационный повод, но не отражающие реальные социальные процессы. Так, с середины XX в. специальные социокультурные события в Британии свидетельствовали о переоткрытии британцами своего римского наследия<sup>21</sup>. Специальными событиями в данном случае стали не исторические факты как таковые, а литературные произведения английской писательницы Мэри Стюарт<sup>22</sup>, написанные в 1950-х – 1960-х гг., то есть уже после распада Британской империи<sup>23</sup>. Сходные специальные социокультурные события были представлены ежегодно появлявшимися фильмами о римской Британии<sup>24</sup> — так легенда рождалась параллельно интерпретациям исторических событий.

И в наши дни подобные социальные и культурные события, художественное описание культурного героя в литературе и печатных/виртуальных СМИ ведут к переконструированию политизированных культуронимов, а также к появлению

<sup>20</sup> Чистова, с. 5.

<sup>21</sup> Начинателем направления перековки римского наследия в Британии в XX в. считается английский философ, археолог Робин Джордж Коллингвуд.

<sup>22</sup> Английская писательница Мэри Стюарт ушла из жизни 9 мая 2014, в Шотландии, в возрасте 97 лет. Её трилогия артуровского цикла о волшебнике Мерлине — это очень качественная литература с богатством образов, мастерством письма и т.д.

<sup>23</sup> В англоязычном мире также было очень популярным литературное произведение Теренса Уайта «Король былого и грядущего».

<sup>24</sup> Среди фильмов о римском наследии Британии можно назвать «Орёл последнего легиона», «Центурион», «Последний легион», «Король Артур» с легендарным королём как сарматом, бывшем в римской армии.

новых терминов, требующих перевода их значений на другие языки для понимания культуры и геополитической стратегии англосаксов. И хотя на уровне словообразования появление новых культурных смыслов — процесс сравнительно медленный, развитие информационного общества ускорило и их выработку, и скорость распространения: созданные информационные поводы стремительно распространяются в сети интернет и социальных сетях; их функционирование сегодня связано с использованием больших языковых моделей, применением технологий искусственного интеллекта и т.д. [Оливейра, 2022; Макаревич, 2023: 193]. Именно поэтому в число культуронимов, отобранных нами для включения в Словарь, входят разнородные сутевые концепты, среди которых есть и имена нарицательные, и имена собственные. Реалии языка, отображаемые посредством имён собственных, играют свою положительную роль, так как «в переводе имя собственное сохраняет судьбу исключительную, поскольку в своём облики имени собственного оно не переведено. Ведь имя собственное как таковое всегда остаётся непереводаемым <...>» [Деррида, 2002: 19]. Такими именами являются наименования культурного героя и символика римского пост-имперского наследия, включённых в состав Словаря.

### **Разработка специализированного переводного словаря культуронимов и реалий как словаря активного типа**

Тип нашего Словаря определён материалом, который включает в себя англоязычные (британский и американский варианты) и русскоязычные, а также некоторое количество белорусскоязычных и франкоязычных культуронимов, отображающие культурные концепты данных культур.

Стоит отметить, что к настоящему времени существуют два типа словарей, рассматривающих понятия и концепты:

- 1) словарь, основанный на подборе цитат из произведений различных авторов, который исключает толкования авторов словаря<sup>25</sup>;
- 2) словарь, в котором концепты и понятия даются авторами на базе их собственных изысканий<sup>26</sup>.

Разрабатываемый нами специализированный переводный словарь культуронимов и реалий сочетает в себе оба типа. Он основан как на словарных дефинициях (приведены зафиксированные другими словарями значения и толкования понятий, текстов и цитат), так и на авторском толковании этих значений, найденных в текстах. Мы исходим из презумпции, согласно которой имеют место «концепты над индивидуальными употреблениями»<sup>27</sup>, в которые стараются проникнуть составители Словаря при составлении авторского толкования<sup>28</sup>.

Имя собственное в единственном числе в Словаре «появляется, чтобы сформировать “текст”» [Деррида, 2002: 19]. Информация об употреблении данного культуронима или реалии несёт в себе также и «общий, нарицательный смысл, понятийную всеобщность» [Деррида, 2002: 19], что входит как в английские и русские дефиниции, а также в культурный и переводческий комментарий.

Культуронимы политической культуры составляют отдельную лексико-семантическую группу и включены в Словарь по алфавитному списку. В своей словарной статье они содержат характерную тематическую помету (*геополит.*), а также другие пометы, если речь идёт о принадлежности к другим предметным областям знаний.

<sup>25</sup> К такому типу словарей относятся отраслевые словари, например, работа Э. Бенвениста. Словарь индоевропейских социальных терминов = Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, 1995. — 453 с.

<sup>26</sup> В русской культуре примером такого словаря является работа В.О. Ключевского «Терминология русской истории» 1891, изначально прочитанная как спецкурс студентам МГУ в 1885–1886 гг.

<sup>27</sup> Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. — Москва: Лит.-изд. агентство «Акад. Проект», 2001. — С. 8.

<sup>28</sup> Данный подход именуется платонизмом — по имени древнегреческого мыслителя Платона.

В словарной статье каждого культуронима отображены фиксированные и нефиксированные семасеологические связи<sup>29</sup> для наиболее полного перевода и толкования лексического значения культуронима на русском и английском языках.

Создание концепции словарной статьи<sup>30</sup> включало в себя разработку системы условных обозначений и символов, список тематических терминологических помет и основано на новейших направлениях в области лексикографии. Поэтому словарная статья в Словаре культуронимов и реалей сконструирована как *культурологический текст* [Макаревич, 2023: 144].

Особое значение в словарной статье придаётся культурологическому переводческому комментарию, которые имеет теоретическую и практическую направленность для осмысления роли, места влияния данного культурного концепта на умозрение носителей английского языка, поскольку мы солидарны с той точкой зрения, что сугубо «лингвистическим путём не могут быть объяснены все факты из области перевода» [Фёдоров, 1983: 3–4]. По этой же причине мы не акцентируем языковую сторону перевода, которая хорошо описана в других источниках.

### Интеграторы культурного пространства Pax Anglo-Saxonica: мифология римской пост-имперской традиции

В картине мира британцев актуально представление о самих себе в качестве прямых наследников Римской империи. Напомним, что наследие Рима исторически «делили» Запад и Восток; и Восточная Римская империя, Византия, последним своим названием обязана своеобразной политической лексике: древнее самоназвание Ромейская Империя на Западе не прижилось. Таким образом лексически закреплялась исключительность позиции Запада в качестве преемника

исторического наследия Древнего Рима и «права» на его культурный символизм [Терновая, 2021: 27].

Далее рассмотрим ряд культуронимов, описывающих подобное «наследование» в современном английском языке.

Для начала возьмём культуроним «Римские рубежи», активно употребляемый для определения метафизических границ устойчивого влияния «ядерной» имперской культуры:

**ROMAN LIMES** /'rəʊmən 'laɪmz/, *n* — *геополит.*

※ ■ 1. «Римские рубежи»; ■ 2. граница Римской империи в Британии; ■ 3. пограничные линии Римской империи; ▲ граница Римской империи в Британии для обозначения границ, включая укрепления и оборонительные валы, которые были построены для защиты Римской Британии; ▲ 1. *a modern term used primarily for the Germanic border defence*; ▲ 2. *a delimiting system of Ancient Rome marking the borders of the Roman Empire, but it was not used by the Romans for that purpose*; ▲ 3. *the term has been extended to refer to the frontier defences in other parts of the empire, such as in the east and in Africa*;

■ *примечание переводчика*: латинский термин *Limes* первоначально и в основном использовался для обозначения римской границы в германских провинциях; часто данный термин передаётся на русский язык путём калькирования *Limes Britannicus* — «британские лаймы»;

※ *Для перевода и комментария*:

※ 1. Использование англосаксами римского мифа о Римском мире указывает на два процесса: 1) стремление к восстановлению «Римских рубежей» как пограничной линии Римской империи; 2) выделение «бывших с древности» постоянных разделённых линий.

※ 2. Сейчас, в первой четверти XXI в., проводится восстановление расположения «Римских рубежей» по космической съёмке археологии: сторожевых башен, мостов, поселений и т.д.

※ 3. «Римские рубежи» — это территории современной Европы, которая превышает площадь государств Европейского Союза, где было установлено правление Рима.

<sup>29</sup> Нефиксированные семасеологические связи — это семасеологические связи, не закрепляющие данный языковой знак за денотатом, что свидетельствует о неоднозначности языкового знака, о наличии синонимического ряда: в Нелюбин Л.Л. Толковый переводческий словарь. — Москва: Флинта: Наука, 2009. — С. 120.

<sup>30</sup> Более подробно [Макаревич, Макаревич, Макаревич, 2023].

Стоит подчеркнуть, что в рамках геополитического мифа *Pax Anglo-Saxonica* по сей день существует культ «Римских рубежей». Это выражается в присвоении коллективным Западом «культурных» прав на исторические территории бывшей Римской империи, которые сейчас принадлежат другим государствам, и видение этих территорий как «своих». По нашему мнению, этот механизм лежит в основе идейного оправдания политики бесконтрольного расширения Европейского Союза, в том числе — на восток. При этом очевидно, что в результате такого расширения по существенной части периферии бывшей Римской империи периодически поджигаются зоны конфликтов<sup>31</sup>.

Другим ключевым культуронимом лингвокультурологической ветви «наследования» является, на наш взгляд, культуроним «Вечный город», чаще всего употребляемый как всеобъемлющий символ Рима. В англосаксонской политической традиции он обычно употребляется как «положительный сюжет» [Терновая, 2021: 19], раскрывающий образцовый путь управления государством с помощью выстраивания связи центра и периферии: **AETERNA URBS** /ɔ:'tɜ:nə 'z:bs/, *n* — *упр.*, *геополит.* ■ Вечный город; ▲ 1. описательное значение Рима по названию поэта Альбий Тибулл (ок. 50 – 19 до н.э.) в «Эллегии», II, 5, 23 л. — о времени прибытия Энея в Италию; ▲ 2. почётное название г. Рима, которое впервые упоминается в кодексе Феодосия;

\*<sup>\*</sup> Для перевода и комментария:

‡ 1. *Rómulus áeternáe nondúm formáverat úrbis Móenia cónsortí nón habitánda Remó.*

Ромул ещё не сложил те стены вечного града,  
Где поселиться не смог брат его Рем.

(Перевод с лат. Л. Остроумова)

‡ 2. Символом Римской империи служил цикл легенд об Энее, о Ромуле, о строительстве Рима, и сам Рим позиционируется как Вечный город.

Однако наряду с «ценностью созидательной компоненты мифа» [Терновая, 2021: 27], сконцентрированного в данном культурониме, можно выделить

и связанный с ним «негативный сюжет»: всё, что разрушено для «отвоевания» римского наследия, разрушено «во благо». Данная константа геополитического поведения англосаксов на границах «Римских рубежей» просматривается в их отношении к государствам, находящимся, по мнению исповедующих эту стратегию политиков, «за» этими границами.

Более того, позиционируя себя в качестве наследников Римской империи и демонстрируя свою приверженность химерической мифологизации культурных смыслов Рима, англосаксы нередко выражали намерение провести «ревизию границ». Переводческий комментарий в словарной статье нашего Словаря отражает эти умонастроения через анализ происхождения и семиотики такого термина, как *Pax Romana*:

**PAX ROMANA** /'ræks rəʊ'mɑ:nə/, *n* — *геополит.* ■

1. мир внутри Римской империи; ■ 2. Римский мир; ■ 3. навязанный мир; ■ 4. насаждаемый мир, поддерживаемый политической силой, не имеющей соперников; ▲ длительный период мира и относительной стабильности в пределах Римской империи эпохи Принципата;

☑ *примечание переводчика:* в переводе с латинского языка данный термин означает «римский мир»; его происхождение связано с тем, что жёстко централизованная администрация и римское право подавили регионы, которые ранее переживали беспрестанные вооружённые конфликты; в переносном значении этот термин может означать мир, насаждаемый и поддерживаемый политической силой, у которой нет соперников;

\*<sup>\*</sup> Для перевода и комментария:

‡ Римский миф и современная потребность в Римском мире, обращение к нему, к связи мифологического геополитического наследия Рима вызвана, прежде всего, потребностью англосаксов в конце XX в. осуществить «ревизию границ», очерченных после Второй мировой войны.

В данной связи интересна трансформация образа некоторых географических названий, которая может быть интерпретирована как демонстрация претензий

<sup>31</sup> В том числе по «Римским рубежам» наблюдаются конфликты по периметру российских границ: Абхазия и Южная Осетия, воссоединившийся с Россией Крым и Новороссия.

Британии не только на «геополитику Суши», но и на расширительную «геополитику Моря». Рассмотрим в качестве примера связанный с римским наследием культуроним «Carmarthen»:

**CARMARTHEN** /'ka:mɑ:θən/, *n* — *геополит.*, *культура*. ■ г. Кармартен (на Британских островах); ▲ 1. *administrative area of southern Wales, 920 square miles (2383 square kilometres)*; ▲ 2. *port in southern Wales northwest of Swansea, population 54, 800*; /\ 1. название «Кармартен» произошло от валлийского *Caerfyrddin*, идущего от бриттского *Mori-dunon*, которое переводится как «морская крепость». Этот топоним понят также как *Caer-Myrddin* (с переходом, по правилам валлийской фонетики *m* в *f* [v]), означающий «крепость Мирдина»; /\ 2. город на юго-западе Уэльса, исторический и современный центр графства Кармартеншир на р. Тауи, который основан в 75–77 г. н.э. с прежним названием *Moridunum*; /\ 3. бухта у берегов Уэльса, Великобритания; • ~ *Vau* — залив Кармартен;

✳ Для перевода и комментария:

✳ 1 Отсылка в британском топониме г. Кармартен, ранее он был важным портом, к морскому сюжету очень напоминает древний г. Карфаген. Это говорит о выходе англосаксов, которые позиционируют себя как наследники римской традиции, за пределы геополитики Суши как ассоциация с Древним Римом и добавления к ней геополитики Моря — Карфагена.

✳ 2. Значение топонима Кармартен, города-порта на Британских островах напрямую связано с отсылкой к морскому сюжету, который очень напоминает Карфаген.

Уместно предположить, что вектор подобных «заморских» амбиций в настоящее время символически направлен на Северную Америку (хотя «экономическая империя» Запада в качестве своего условного центра сегодня даже в самых смелых мечтах едва ли отдаст пальму первенства Великобритании).

Однако американцы, которые, по мнению британцев, являются лишь косвенными наследниками Римской империи, со своей стороны также демонстрируют приверженность символике Древнего Рима, напрямую участвуя в кинетике мифа *Rax Anglo-Saxonica*. Например, административные здания центрального административного округа в г. Вашингтоне,

США, выстроены по римскому образцу, что отражено в английском культурониме «*capitol*»:

**CAPITOL** /'kæptɪl/, *n* — *унр.*, *геополит.* ■ (the) ■ 1. Капитолий; ▲ 1. один из семи холмов, на которых возник Древний Рим; ▲ 2. Капитолийский храм на Капитолийском холме, посвящённый языческому богу Юпитеру во времена Римской империи, в котором проходили заседания сената, народные собрания; ▲ 2. здание конгресса США в г. Вашингтоне; ■ 2. (*capitol*) здание законодательного собрания штата; ▲ 1. *the building in Washington DC where the US Congress (= the national parliament) meets to work on new laws*; ▲ 2. *a building in each US state where politicians meet to work on new laws*

✳ Для перевода и комментария:

✳ 1. В США термин «Капитолий» в память об основании Рима на capitoлийском холме используется для обозначения зданий заседаний законодательных органов власти штата, территории, страны.

✳ 2. В Соединённых Штатах и сегодня римские античные мотивы Капитолия Древнего мира узнаются в архитектуре административных и государственных зданий.

✳ 3. Суть геополитического поведения американцев передают символические образы Дяди Сэма, Брата Джонатана. Американцы себя позиционируют как косвенные наследники Римской империи, которые соперничают друг с другом за наследство.

✳ 4. Брат Джонатан — персонаж фольклора США в годы гражданской войны за независимость (1776–1783), который является воплощением Новой Англии.

✳ 5. *The story of Times of Brother Jonathan is in the book written by D. C. Cloud "Times of Brother Jonathan: What he ate, drank, wore, believed in & used for medicine during the War of Independence"*.

Заметим, что у государств оси *Rax Anglo-Saxonica*, считающими себя наследниками римской империи, потребность в чувстве своей геополитической значимости проявляется в том числе в распространении образов своих культурных героев и своей культурной повестки. Массовая культура (например, с помощью Голливуда) тиражирует мифы о непревзойдённых преимуществах «американского образа жизни», «американской мечте» и других позитивных сценариях, лишь частично отражающих

(либо не отражающих вообще) реалии жизни в США. Средства массовой информации, такие как BBC, CNN, интернет-ресурсы, социальные сети, которые англосаксонский мир сделал глобальными и придал функцию «четвёртой власти» (*“the fourth estate”*), не остаются в стороне от идеи «экспорта демократии», которая также может быть рассмотрена сквозь призму имперских амбиций англосаксов.

### Артуриана XX в.: культурный герой, духовный наставник и переоткрытие роли личности в истории

Поскольку физически англосаксонская модель западноевропейской цивилизации возникла на периферии пост-имперского римского мира, здесь отчётливо присутствовал запрос на *собственный* образ культурного героя. Он должен был отвечать как минимум двум основным критериям: во-первых, как всякий культурный герой, он должен был быть готов раздвинуть границы своего мира; во-вторых, на его сознание и поведение не должна была влиять ограниченность окраины. Таким культурным героем в англосаксонском мире стал король Артур<sup>32</sup>, чей образ представлен в артуровском цикле легенд, сложившемся много позднее, чем пали рубежи императорского Рима. Так называемая артуриана<sup>33</sup> — результат многоуровневой и многовековой поэтико-культурной (в том числе

авторской) обработки исходного сюжета, оказавшегося в настоящее время вновь востребованным в мифологии Pax Anglo-Saxonica.

Мудрый, добрый и справедливый король Артур воплощает в себе черты мистического персонажа и богоугодного правителя. Культуроним «*King Arthur*» отражает используемую мифологизацию образа этого культурного героя Великобритании и включён в Словарь как важная культурологическая единица англосаксонской геополитической культуры:

**KING ARTHUR** /,kɪŋ ˈɑːθə(r)/, *n* — *культур., ист.*  
 ✎ ВЕ ■ король Артур; ▲ легендарный король бритов, о котором повествуется в артуровском эпосе — Артуриана; ▲ *a king of England who lived in the 5th or the 6th century, led the Britons in battles against the Saxons; there are many stories about King Arthur, for instance, he pulled his sword Excalibur from a stone, and that he sat with his knights at a Round Table*; ● *Arthurian circle of romances* — цикл легенд о короле Артуре, артуровский эпос; ● *the ~'s stories* — легенды о короле Артуре; ●● *The English king Arthur was a somewhat a shadowy figure.* — Король Англии Артур был таинственной фигурой.

✎✎ *Для перевода и комментария:*

\* 1. Идеи артуровского эпоса имели не только важное значение, но и геополитическую мощь в период исторического формирования межгосударственных союзов.

\* 2. Эти идеи — Артуриана — носили не только романтический характер. Они передавали историческое поверье, содержали пророчества,

<sup>32</sup> Король Артур (англ. и валл. Arthur, Artùr от кельт. «медведь») — самый известный кельтский герой, герой британского эпоса, легендарный вождь бриттов в V–VI вв. По преданию Артур был правителем королевства Логрес, защитил Британию от саксов, который собрал при своём дворе Камелоте рыцарей Круглого стола и погиб в бою, защищая трон. В настоящее время в научном сообществе доминирует мнение, что Артур — это мифический персонаж. При этом некоторые историки всё же допускают существование исторического прототипа Артура, основываясь на трудах древнебританского историка, британского святого Гильды Премудрого, латиноязычных анонимных «Анналах Камбрии» (447–954 гг.), «Истории бриттов» Ненния (829–830 гг.). Британский эпос о короле Артуре и рыцарях Круглого стола запечатлён в раннеанглийских поэтических источниках, например, Y. Gododdin, также он стал основой сюжета легенды о короле Артуре в XII в. — и, в последующем, рыцарских романов, произведений искусства, литературы, кинематографа и идеологии.

<sup>33</sup> Артуриана — (артуровские легенды, артуровский/бретонский цикл) — это цикл, в котором кельтские легенды представлены как наиболее важный элемент эпоса. Далее этот образ культурного героя был отражён в рыцарских романах о короле бриттов Артуре и его рыцарях Круглого стола. Географически кельтские легенды и традиции охватывали территорию Уэльса (Британия), Бретань (Франция). Артуровские легенды противопоставляются каролингским циклам. В артуровском цикле первые романы были созданы в стихах, позже рыцарские романы писались в прозе. Одной из старейших валлийских народных легенд в артуровском цикле является «Килух и Олвен».

проявились в первообразе того, что сейчас принято называть «мягкой силой» (*soft power*) как противопоставленной «жёсткой силе» (*hard power*).

\* 3. Сочетание «мягкой» и «жёсткой силы», как это есть в англосаксонской принудительной дипломатии (*coercive power*), требует авторитетного посредника или арбитра. Эту роль в Артуриане исполнял волшебник Мерлин.

\* 4. *Nobody knows if the stories are true, but they are very popular and have been used in poems, plays and films.*

Когда в романах Мэри Стюарт 1950–1960-х гг. Британия совершает своё перерождение себя как «Рима с кельтским орнаментом»<sup>34</sup>, литературные произведения осуществляют «перепрошивку» мифа о короле Артуре. С середины XX в. Артуровский миф утверждает преемственность цивилизации на Британских островах со времён кельтов и римлян; Британия позиционируется как «земля тысячелетий», проникшая римским духом, окутанная магией Стоунхенджа<sup>35</sup> и вдохновлённая идеей вечной преданности священным идеалам. Красной нитью пронизывает этот образ тема верности и дружбы, контрастно представленная образами рыцарей Круглого стола. «Тёмные» и «светлые», они собраны вокруг центрального персонажа — Артура — как его вассалы и друзья:

**KNIGHTS OF THE ROUND TABLE** /'naɪt əv ðə 'raʊnd 'teɪb(ə)/, *n pl* — *уст., культур.* \* ВЕ (*the*) ■ рыцари Круглого стола; ▲ *a knight belonging to the legendary order instituted by King Arthur*; ● *The tradition started in medieval times when King Edward III was so inspired by tales of King Arthur and the chivalry of the Knights of the Round Table that he set up his own group of honourable knights, called the Order of the Garter.* — Эта традиция берёт своё начало в средневековье, когда король Эдуард III был так вдохновлен рассказами о короле Артуре и доблестях рыцарей Круглого стола, что создал свою собственную группу почётных рыцарей, и назвал её Орденом Подвязки.

\*\* Для перевода и комментария:

\* 1. Культурный герой обнаруживался в артуровском цикле легенд, включающий в себя кельтскую легендарную историю Британских островов, в которых фокусировка была на короле Артуре и рыцарях Круглого стола.

\* 2. Основной сюжет легенд о короле Артуре построен на том, что в центре находилась фигура справедливого и мудрого короля, вокруг которого сконцентрировано избранное общество героев — рыцарей Круглого стола, искателей приключений и духовного просветления.

Рядом с образом культурного героя, хотя и немного в стороне от него, стоит образ волшебника Мерлина, мудрого советника королей, приносящего Артуру и его рыцарям вести из таинственного мира духов и одновременно представляющего некие божественные силы.

Известно, что первоначально конструкция подобного «идеального управления» была описана в литературном произведении Гальфрида Монмутского «Пророчества Мерлина»<sup>36</sup>. В этой книге содержатся апокалиптические тексты, принадлежащие по легенде волшебнику Мерлину — наставнику правителей. Сходные идеи воплощены в современном подходе в англосаксонской геополитике и управлении и зафиксированы в современном культурониме «*priority management*»:

**PRIORITY MANAGEMENT** /praɪ'brɪtɪ 'mænɪdʒmənt/, *n* — *менедж.* \* ■ приоритетное управление; ▲ понятие в теории управления, которое подразумевает успех или успешность тех сил, которые на разных временных отрезках умели выстраивать иерархию целей и средств, управлять приоритетами: ● ~ *efforts* — первоочередные меры по руководству; ● ~ *evaluation* — оценка первоочередных мер по руководству;

\*\* Для перевода и комментария:

\* 1. Для геополитического тождества англосаксонской модели западноевропейской цивилизации было значимо, чтобы в цикле легенд

<sup>34</sup> Холмогоров Е.С. Рим с кельтским орнаментом // Известия. — 2014. — 21 мая. — URL: <https://iz.ru/news/571181>

<sup>35</sup> Интересен факт почти полной перестройки Стоунхенджа в 1958–1962 гг., как в романе Мэри Стюарт «Хрустальный грот», в котором волшебник Мерлин восстанавливает этот древний каменный ритуальный круг.

<sup>36</sup> Литературное произведение «Пророчества Мерлина» (лат. *Prophetiae Merlins*) священника и писателя Гальфрида Монмутского (около 1100–1154 гг.).

об английском короле Артуре, наряду с королём Артуром — символом власти в артуриане — присутствовала фигура волшебника Мерлина — того, кто может направлять эту власть, указывать на задачи приоритетного управления.

\* 2. Выработанное в англосаксонской модели понятие «приоритетное управление» способствовало сближению континентальной и островной частей кельто-римского мира, открывало возможности для широкой дальней трактовки роли мудрого наставника. Для отца короля Артура, а затем и для самого короля Артура, таким «мудрецом» в проведении внутри- и внешнеполитического курса выступал мифический волшебник Мерлин.

Интересно также, что французская артуровская традиция по мере распространения христианской агиографии стала связывать фигуру кельтского языческого волшебника Мерлина с житием христианского римского святого Мартина Турского IV в. [Walter, 2014; Гольденберг, 2024: 25]. Подобный агиографический символизм естественным образом впитывает тысячелетнее творчество бардов, народную этимологию городских и сельских жителей, образы иконографии и последующие труды писателей, взявшихся систематизировать этот субстрат.

Примечательно и то, что к образу Мерлина английская литература обращается в годы Второй мировой войны, когда в последней книге «Космической трилогии» (1946) английского писателя, философа и богослова Клайва Стейплза Льюиса под названием «Мерзейшая мощь»<sup>37</sup> фигура Мерлина возникает, чтобы пророчествовать от имени великих духовных сил. Мерлин узнаёт, что ныне Англия бессильна перед демоническим нашествием; он советует герою обратиться к императору, — и приходит в ужас от того, что императора (оказывается) больше не существует.

В очередной раз на исторической оси времени образы короля Артура и Мерлина возникают в 1970-х гг. в трилогии Мэри Стюарт<sup>38</sup>, которая продолжила развитие идей артурианы и литературно «перепрошила» известный миф. В созданном Мэри Стюарт новом образе волшебника Мерлина видится фигура «технолога истории», задачей которого является сотворение идеального короля, при которой цена человеческой жизни не имеет значения.

Анализ мифологизации римского мира в англосаксонских культуриках ветви «власти» показал, что на задний план в реконструированном артуровском цикле отеснён важный аспект исходного сюжета: «в братоубийственной войне, которая была развязана преступным наследником, гибнет весь этот тщательно устроенный мир» [Терновая, 2021: 23]. Тем самым легендарные образ власти, идущей из глубин тайного знания и поддержанной потусторонними духовными силами с одной стороны и мощью надёжных вассалов с другой, якобы дающей безусловные права на личную инициативу по освоению и присвоению периферии, оказываются переосмыслены английской литературой XX в. Это переосмысление не лишено самоиронии и позволяет констатировать начало разложения имперского мифа в сознании интеллектуалов, — на фоне роста интереса к нему со стороны политиков, конструирующих удобные для себя геополитические смыслы.

### **Терминология политизированной культуры: геополитические установки и культурная реальность**

Терминология геополитического культурологического поля находится в поле зрения современных исследователей

<sup>37</sup> Англ. "That Hideous Strength".

<sup>38</sup> Трилогия английской писательницы Мэри Стюарт была написана в 1970 – 1979 гг.:

1. «Хрустальный грот» (англ. "The Crystal Cave"), 1970 г.;
2. «Полые холмы» (англ. "The Hollow Hills"), 1973 г.;
3. «Последнее волшебство» (англ. "The Last Enchantment"), 1979 г.

не случайно. Такие термины (как правило, англоязычные), выступая как «основные содержательные единицы социокультурной и межкультурной коммуникации» [Думина, 2024: 42], несут в себе значительный семиотический заряд, который при стремлении к адекватному толкованию исключает прямой перевод на другие языки. При этом геополитическая терминология представляет специфический пласт лексики, характерной для политиков-практиков, теоретиков, занятых разработкой броских общественно-политических идей, а также журналистов, транслирующих этот кластер понятий в массовое сознание. Именно поэтому для переводчика данная лексика особенно важна, ведь она не только чувствительна, но и резонансна.

Несмотря на понимание профессиональным сообществом переводчиков этих трудностей, в настоящее время можно говорить о засилье калькированных и транслитерированных иностранных терминов в названной области, а также, к сожалению, об отсутствии устойчивого стремления к адекватному переводу этих терминов на русский язык. Такое положение дел, по нашему мнению, можно улучшить путём глубокого изучения иноязычных неологизмов и работой по созданию переводных, толковых и специализированных словарей. Наиболее сложной лексикографической работой здесь как раз и является сбор, анализ, обработка, перевод, конструирование словарной статьи относительно культуронимов, которые в данном контексте можно описать не только как культурные смыслы, но и национальные реалии, — в том числе и такие, которые отражают различные компоненты других культур.

Терминология в значительной степени составляет лексикографию перевода, поскольку сейчас, как никогда, работа профессионального переводчика немыслима без словарей как мощных информационно-справочных источников,

играющих ориентирующую и объясняющую роль для эффективной передачи культурологических доминант<sup>39</sup>.

Стремясь к разработке максимально подробной версии современного словаря такого типа, мы не могли не включить в него специфические толкования политической лексики, пропитанной установками геополитического подхода и имеющей непосредственное отношение к тезису о «римском наследии» англосаксов.

В Словарь включены термины, имеющие в определённых контекстах выраженный геополитический ракурс. Ниже приведены отдельные — с нашей точки зрения наиболее важные — статьи данного типа. В культурологическом и переводческом комментарии словарной статьи словаря содержится расширенное толкование культурного смысла термина, исторического события, фоновых связей лексических единиц, их культурологических смыслов. Анализ и перевод англосаксонских смыслов с мифологизированной отсылкой к Древнему Риму необходим в том числе для извлечения полезного опыта в конструировании «нового миропорядка», для понимания истоков конфликтов и противоречий и, в конечном счёте, принятия максимально эффективных мер по их предотвращению.

Отметим, что приведённые ниже термины представляют собой фрагменты теоретической рамки, которая в определённых контекстах считается именно как геополитическая, то есть основанная на связи особым образом понимаемого пространства и тех действий, которые могут (или не могут) вести населяющие его люди. Разумеется, представленные ниже статьи отражают эту теоретическую рамку во всей полноте. Однако они дают представление о её стержневых идеях и направленности теоретико-идеологических поисков применительно к ЛСГ Рах Anglo-Saxonica:

<sup>39</sup> Культурологическая доминанта — это «совокупность смыслов, имеющих национальную специфику и связанных между собой интегративным признаком» в: Нелюбин Л.Л. Толковый переводческий словарь. — Москва: Флинта: Наука, 2009. — 320 с.

**GEOPOLITICAL TYPE** /,dʒi:əʊpə'lɪtɪkl taɪp/, *n* — *геополит.* ■ геополитический тип; ▲ выделяют три геополитических типа наследия Римской имперской традиции: 1) германский; англосаксонский; 3) византийско-русский; ▲ *a type connected with the political relations between countries and groups of countries in the world, as influenced by their geography*;

\* Для перевода и комментария:

\* 1. Германский и англосаксонский геополитические типы возникли на обломках Римской империи.

\* 2. После падения Римской империи в V в. на её периферии, на территории Западной Европы, стояла задача сберечь остаток величия бывшей империи. Это заключалось в том, что государственность варварских королевств Западной Европы:

- продолжала инерционный путь римской политической системы;

- строилась на базе римского права;

- создавалась лицами, которые получили римское образование.

\* 3. Потребность сохранения опыта Римской империи придавала особую миссию германско-скандинавскому миру.

**MYTH** /mɪθ/, *n* — *геополит.* ■ 1. миф; ■ 2. несуществующее / выдуманное лицо; ■ 3. мифическое событие; ■ 4. предание;

▲ 1. *a story from ancient times, especially one that was told to explain natural events or to describe the early history of a people*; 2. *this type of story*;

**Syn. legend:** ● *a* ~ (= *that explains how the world began*) — предание о сотворении мира; ● *create a* ~ — создать, породить миф о чём-л.; ● *debunk / discredit / dispel the* ~ — развенчать миф о чём-л.; ● *demolish a* ~ — разрушить миф о чём-л.;

\* Для перевода и комментария:

\* 1. Мифологическое содержание римского наследия сегодня активно задействовано в геополитике, проводимой англосаксами.

\* 2. По сути, англосаксы действуют в геополитике по мифологическому пониманию, существующему особенно на периферии бывшей римской империи, на территории современной Британии.

\* 3. Относительно рубежа земель, которые граничат с пространством Великой Евразийской степи, в поведении коллективного Запада есть мифо-психологическая установка: ценность соизидательности римского мифа стоит отдельно,

а, всё, что разрушено во имя отвоевания римского наследия можно позже восстановить.

**PROTO-GEOPOLITICAL CHARACTERISTIC** /prəʊtəʊ ,dʒi:əʊpə'lɪtɪkl ,kærəkt'ɪrɪstɪk/, *n* — *геополит.* ■ 1. протогоеополитическая характеристика; ■ 2. персонализация (образа); ■ 3. воплощение (образа); ▲ *an original feature or quality of something / somebody, from which other features develop, with the political relations between countries and groups of countries and their geography in the world*;

\* Для перевода и комментария:

\* 1. Протогоеополитические характеристики германского геополитического типа берут начало своей модели мироустройства в произведениях «Эдда» и «Песня о Нибелунгах», в которых воспеваются их древние языческие боги и герои.

\* 2. Основы германского геополитического типа закладывались в момент крушения Рима и обретения силы германскими племенами.

Ещё раз подчеркнём: приведённые выше статьи в целом не претендуют на исчерпывающее толкование каждого из понятий. Нас в данном случае интересовал геополитический ракурс применения данной лексики, который далеко не всегда находит отражение при переводах, не имеющих опоры на экспертное мнение.

### Культурная компонента византийско-русского геополитического культурного кода в культурунимах обратного перевода

В лексико-семантическую группу геополитических культурунимов на ряду с англосаксонскими культурунимами, отражающими культурные компоненты римского наследия, также входят культурунимы византийско-русского культурного кода, которые, как уже отмечалось, вместе с германским типом составляют три мировых историко-культурных геополитических ветви «наследования римской имперской традиции». Обратный перевод культурунимов византийско-русского культурного кода на английский язык представляется не менее сложным, поскольку нередко целый ряд культурно значимых смыслов при таком переводе обедняется или вовсе теряется.

К числу таких культурнонов относится, например, культурноним «Byzantine»:

**BYZANTINE** /baɪˈzæntɪn/, /ˈbɪzəntiːn/ *n* — *геополит. культур.* ■ 1. Византия (Ромея); ■ 2. Византийская (Ромейская) империя; *Syn.*; ▲ 1. *connected with Byzantium or the Eastern Roman Empire*; ▲ 2. *used to describe architecture of the 5th to the 15th centuries in the Byzantine Empire, especially churches with high central domes and mosaics*; ▲ 3. *of, relating to, or characteristic of the ancient city of Byzantium*; • *rules of ~ Byzantine complexity* — правила византийской сложности; • *a ~ Byzantine power struggle* — борьба за власть в Византии;

\*\*\* Для перевода и комментария:

\* 1. Пространство Великой Евразийской степи сохраняет память о раннем наследии Римской империи, и о её более позднем варианте — Византийской империи.

\* 2. Следует помнить о цивилизационном выборе Руси, которую она сделала в X в. через религиозную форму Ромейской (Византийской) империи.

\* 3. Свой цивилизационный выбор Русь подтвердила в XVI столетии после освобождения от ордынского ига, приняв функции её наследницы после падения Византийской империи.

\* 4. После падения Ромейской (Византийской) империи в 1524 г. старец псковского Елеазарова монастыря Филофей в своём послании Великому князю Василию III Ивановичу сформулировал идею Третьего Рима, наполнив геополитическим смыслом представление о статусе царской княжеской власти на Руси.

Далеко не всякому человеку, читающему и говорящему на английском языке, известно, что до конца существования Византии — Восточной Римской империи — её жители говорили на греческом языке и назывались ромеями — римлянами. Так обстоят дела не везде: например, если в современном Иерусалиме спросить любого араба, где находится православный храм (например, по его англоязычному названию, *Russian Orthodox*, или просто — *Orthodox*) — вас вряд ли поймут; спрашивать надо про *римскую* церковь — и тогда вы попадете в православный храм.

В равной мере для носителей английского языка, как и для тех, кто пользуется им вне контекста экспертного перевода, далеко не всегда очевидно, что

в культурном и геополитическом самовосприятии византийско-русского культурного наследия отчётливо прослеживается сознание величия и масштабности Византии и её столицы Константинополя как Нового Рима:

**CONSTANTINOPLE** /ˌkɒnstəntɪˈnɒʊpl/, *n* — *геогр., геополит., культур.* ■ г. Константинополь (сегодня Стамбул); / 1. неофициальное название христианской столицы Восточной Римской (Византийской\Ромейской) империи (395–1453), Латинской империи (1204–1261), Османской империи (1453–1922); / 2. официальное название г. Константинополя во времена Византийской (Ромейской) империи — Новый Рим; / 3. город на месте древнего г. Византий, расположенного на европейском берегу южного окончания Босфора; / 4. Царьград, перевод с греческого «Царственный город» — город Василевса у славян; ▲ 1. *or ancient Byzantium*; ▲ 2. *city in northwestern Turkey partly in Europe and partly in Asia on the Bosphorus and the Sea of Marmara*; ▲ 3. *capital of Turkey before its independence in 1923 and earlier capital of the Ottoman Empire with the population of 12,500,000 those days*;

\*\*\* Для перевода и комментария:

\* 1. Город Константинополь был основан в 324 г. на месте древнего города Византий и в 330 г. возведён императором Константином Великим в ранг второй столицы Римской империи.

\* 2. Впоследствии Константинополь стал столицей православной Ромейской (Византийской) империи, в которой жители назывались ромеями, По-гречески Ромейская значит Римская, в ромеи — это римляне.

\* 3. Позже, в 1453 г., г. Константинополь был захвачен османскими турками 30 марта 1930 г. был переименован в Стамбул в ходе реформ Ататюрка.

Следует обратить внимание, что в англосаксонской терминологии присутствует достаточно большое количество заимствованных латинских терминов. Лексико-семантическая группа культурнонимов геополитической культуры не стала исключением: лексические единицы (они же и единицы перевода) англосаксонского римского наследия в английском языке являются латинизмами, а на русский язык в традициях византийско-русского культурного наследия они переведены с латинского языка на русский и самодостаточно

функционируют как понятные носителям русского языка в очень своеобразном и совершенно неочевидном для носителей английского языка смысле, например:

**TRANSLATIO IMPERII** /trans'latɔ im'pɛrɪ/, *n* — *геополит., культура., Lat.* **■** 1. перенос империи; **■** 2. «переход империи»; **∧** идея перехода римского наследия как метафизического царства в другую страну в позднеантичной и средневековой Восточной и Западной Европе; **✳** *Для перевода и комментария:*

**✳** 1. Принятие концепции «переноса империи» использовалось в Византийской империи для легитимации прав на преемственность наследия Римской империи. Это давало право притязания на наследство в том числе и на территории, входившие в состав угасшей Римской империи.

**✳** 2. Идея переноса традиции власти и государственного устройства содержится у Вергилия «Энеиде», где есть сюжет о переносе Троянского царства в Италию и представление Рима как Третьей Трои.

**✳** 3. Обоснование предъявления прав на наследство Римской империи у Руси обосновал старец Елеазарова монастыря Филофей и придал ему историческое продолжение. Уже существовавший термин «Третий Рим» Филофей взял у современников угасания Византии, которые рассматривали Константинополь как Новый Рим или Второй Рим.

**✳** 4. Сторонники Великой идеи в Греции обдумывали реставрацию Ромейской (Византийской) империи со столицей в Константинополе.

**✳** 5. В Российской империи также были проекты возвращения Византийского наследия как культурно-цивилизационного пространства. В частности, это был «Греческий проект» Екатерины II.

**✳** 6. Прошлая и современная политика возвращения Крыма (Тавриды), проведение русско-турецких войн также вписывается в политику предъявления прав на преемственность наследия Римской, и вслед за ней, Ромейской (Византийской) империи.

**✳** 7. «Москва — Третий Рим и четвёртому не бывать».

**✳** 8. У геополитической эксплуатации идеи Третьего Рима есть множество вариантов. Войны за наследство на территории Западной Европы, которыми изобилует история Европы, являлись местной пробой сил собственной геополитической значимости.

**✳** 9. В «Книге пророка Даниила» говорится о «четырёх царствах», которые сменяются один за другим в ходе мировой истории. Идея о реально существовавшем государстве со столицей сначала в Риме, потом в Царьграде (Константинополе), о «едином и неделимом» Христианском царстве, осколки которого в последствии пытались сохранить и на Востоке, и на Западе в виде существовавших Греческой империи, затем Франкского королевства, Русского царства, Священной Римской (Германской) империи, Российской империи.

Отметим: переводческие стратегии передачи значений культуронимов в английском и русском языках демонстрируют определённое сходство. С одной стороны, имеют место заимствования; с другой — переводы геополитической лексики способствует словотворчеству в языке перевода. В переводе культуронимов наблюдается также неизбежное калькирование, особенно в случае с географическими топонимами, однако предпочтение современное переводческое сообщество (особенно русскоязычное) всё же отдаёт более глубоким переводческими трансформациями.

## Выводы

В результате предпринятого исследования получен эскиз семиотического поля «римского наследия», с анализом характерной лексики современной англоязычной культуры на примере манипулятивно заряженных культуронимов зонтичного концепта лексико-семантической группы *Rex Anglo-Saxonica*. Данный подход, обусловленный лингвокультурологической оптикой и мультимодальным подходом переводоведения позволил выделить ключевые этапы конструирования мифа об исключительной роли англосаксонского мира в современной истории. Эти этапы связаны с «переоткрытием» кельтского следа пост-имперского римского наследия Британии (прежде всего) английской литературой XIX – XX вв., что в соответствии с исследовательской традицией было обозначено как «специальное событие» социокультурного плана.

Рассматривая перевод в качестве особого вида межкультурной коммуникации, мы обосновали значение приёмов целостного

преобразования, переводческой компенсации, переводческого перефразирования для передачи значения культуронимов и реалий ЛСГ *Rex Anglo-Saxonica*. Мифологические образы сакрального пространства империи, с её центром и границами, важностью морских притязаний и сухопутных завоеваний, сформировали кластер *подгруппы «культурное пространство»* исходной ЛСГ. Следующая подгруппа (*подгруппа власти*) включает в себя термины власти, вращающиеся вокруг короля (светская власть); его таинственного и всезнающего духовного наставника и советника, обладающего специфическим даром и потому имеющего приоритет в принятии решений; а также подчинённых, разделяющих интересы властителей. Третья подгруппа включает в себя терминологическую *рефлексию* над самим фактом обращения лексических единиц в качестве геополитических терминов. И наконец четвёртая выделенная нами подгруппа включает в себя термины *обратного перевода*, перекладывающие русскоязычные понятия о римском наследии на представления англоговорящих субъектов. Латинские заимствования, характерные для англоязычной лексики такого рода, представляют собой отдельную проблему исследования, так как в русском языке они уже имеют аналоги, взятые не из английского, а непосредственно из латинского языка. В свою

очередь, попытки выявления рамочных понятий «геополитического подхода», который задаёт условия формирования и усвоения массовым сознанием политического мифа о «римском наследии», позволило зафиксировать не только лексику, однокоренную слову «геополитика», но и выявить специфическое словоупотребление иных лексических единиц.

Интересно, насколько «химеры Рима» окажутся востребованы в англосаксонском мире с течением времени. Сегодня они заявляют о себе достаточно широко: не только в литературе, но и в американском кинематографе, практиках неоязычества в Британии и США, переносе этих неоднозначных символов в популярную музыку, в интернет-пространство и т.д. Примеры в виде отдельных словарных статей специализированного переводного лингвокультурологического словаря, над составлением которого работают авторы в настоящее время, позволяют надеяться на возможность усилить позиции переводчиков в стремлении более полноценно и равнозначно раскрыть значений изучаемых культуронимов. Последнее особенно важно для уточнения соответствующей лексики в процессе перевода, прямого и обратного. А возможно, и для смягчения культурной конфронтации, с которой в последние годы столкнулись Россия и Беларусь.

### Список литературы:

- Виссон Л. Русские проблемы в английской речи (слова и фразы в контексте двух культур). — Москва: Р. Валент, 2021. — 132 с.
- Гарбовский Н.К. Есть такая наука. А.В. Федоров: теория перевода – специальная дисциплина // Вестник Московского университета. Серия 22: Теория перевода. — 2023. — Т. 16, № 4. — С. 7-43. <https://doi.org/10.55959/MSU2074-6636-22-2023-16-4-7-43>
- Герасимов С.В. Теория и практика международных специальных событий. — Санкт-Петербург: Лань, 2018. — 412 с.
- Гольденберг Е.В. Волшебник Мерлин и святой Мартин Турский в перспективе средневекового и современного воображаемого Франции // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. — 2024. — № 1. — С. 24–31.
- Демьянков В.З. Политический дискурс как предмет политологической филологии // Политическая наука. — 2002. — № 3. — С. 31-44.
- Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. — Санкт-Петербург: Академический проект, 2002. — 111 с.

Думина Е.В. Юридический перевод в поликультурном мире: социально-прагматический и лингвокультурологический аспекты // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. — 2024. — № 2. — С. 41–47.

Заботкина В.И., Позднякова Е.М. Ментальные пространства манипулятивного воздействия в медиадискурсе // Вопросы когнитивной лингвистики. — 2023. — № 4. — С. 15–25. <https://doi.org/10.20916/1812-3228-2023-15-25>

Иванов Н.В. О риторическом аспекте переводческого анализа (в защиту трансформационного подхода к переводу) // Военно-гуманитарный альманах. Вып. 8. — Москва: Военный университет, 2023. — С. 33–41.

Каверина Е.А. "Специальное событие": опыт философско-эстетического прочтения // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. — 2010. — № 13. — С. 71–79.

Карт П., Фокс К. Преодоление культурных различий: практическое руководство по международному деловому общению. — Москва: Гранд, 2005. — 222 с.

Кибрик А.А. Мультимодальная лингвистика // Когнитивные исследования. Вып. 4. — Москва: Институт психологии РАН, 2010. — С. 135–152.

Колмогорова А.В., Горностаева Ю.А. Всё ли могут короли? Или стратегии легитимации испанской монархии в политическом медиадискурсе СМИ // Политическая лингвистика. — 2021. — № 1. — С. 41–49. [https://doi.org/10.12345/1999-2629\\_2021\\_01\\_04](https://doi.org/10.12345/1999-2629_2021_01_04)

Ланчиков В.К. Краутапплентэй против Шнапстринкена О переводах рассказа Э.А. По "The Devil in the Belfry" на русский язык // Мосты: журнал переводчиков. — 2023. — № 2. — С. 62–67.

Макаревич И.И. Отраслевые термины дискурса цифровой трансформации как репрезентанты научной картины мира в парадигме цифровой культуры // Переводческий дискурс: междисциплинарный подход. — Симферополь: Ариал, 2023. — С. 193–199.

Макаревич Т.И., Макаревич И.И., Макаревич О.И. Влияние платформизации на передачу семантики культуронимов на уровне экспертного перевода в международной деятельности // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 4. — С. 136–159. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-4-28-136-159>

Матюшин И.М. «Перевод как профессия, наука, творчество» Заметки о прошедшей конференции // Мосты. журнал переводчиков. — 2023. — № 1. — С. 45–66.

Никишин В.О. Pax Romana и римский "империализм" в I в. н.э // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Всеобщая история. — 2019. — Т. 11, № 1. — С. 76–90. <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2019-11-1-76-90>

Оливейра А. Цифровой разум: как наука меняет человечество. — Москва: Дело, 2022. — 448 с.

Панарин А.С. Искушение глобализмом. — Москва: ЭКСМО, 2003. — 415 с.

Рецкер Я.И. Теория перевода и переводческая практика. Очерки лингвистической теории перевода. — Москва: Р. Валент, 2007. — 244 с.

Терновая Л.О. Геополитическая культура. — Москва: ИНФРА-М, 2021. — 340 с. <https://doi.org/10.12737/1483954>

Фёдоров А.В. Основы общей теории перевода (лингвистические проблемы). — Москва: Высшая школа, 1983. — 303 с.

Холмогоров Е.С. Восток и Запад после Империи. — Санкт-Петербург: Евразия, 2023. — 320 с.

Хухуни Г.Т., Валуйцева И.И. Категории лингвистического переводоведения в концепции А.Д. Швейцера: элиминировать или применять? // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. — 2024. — № 3. — С. 41–48.

Язык: жизнь смыслов vs смысл жизни / Е. В. Белоглазова, Е. В. Бобырева, Н. А. Боженкова [и др.]. — Москва: Инфра-М, 2023. — 294 с. <https://doi.org/10.12737/1946199>

Cowley S.J. Bio-ecology and language: a necessary unity // Language Sciences. — 2014. — Vol. 41. — P. 60–70. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2013.08.007>

Huntington S.P. Who Are We? The Challenges to America's National Identity. — New York: Simon & Schuster, Inc., 2004. — 428 p.

Kress G., Van Leeuwen T. Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication. — London: Arnold, 2001. — 142 p.

O'Halloran K.L. 8. Multimodal Discourse Analysis // *The Bloomsbury Companion to Discourse Analysis*. — London; New York: Bloomsbury Publishing, 2011. — P. 120–137.

Steffensen S.V., Vallée-Tourangeau F., Vallée-Tourangeau G. Cognitive events in a problem-solving task: a qualitative method for investigating interactivity in the 17 Animals problem // *Journal of Cognitive Psychology*. — 2016. — Vol. 28, № 1. — P. 79–105. <https://doi.org/10.1080/20445911.2015.1095193>

Walter Ph. Merlin ou le savoir du monde. — Paris: Imago, 2014. — 198 p.

## References:

Beloglazova, E. et al. (2023) *Language: life of meanings vs the meaning of life*. Moscow: INFRA-M Academic Publishing LLC. (In Russian). <https://doi.org/10.12737/1946199>

Carté, P. and Fox, C. (2004) *Bridging the Culture Gap: A Practical Guide to International Business Communication*. London: Kogan Page. (Russ. ed.: (2005) *Preodolenie kul'turnykh razlichii: prakticheskoe rukovodstvo po mezhdunarodnomu delovomu obshcheniyu*. Moscow: Grand Publ.).

Cowley, S. J. (2014) 'Bio-ecology and language: a necessary unity', *Language Sciences*, 41, pp. 60–70. <https://doi.org/10.1016/j.langsci.2013.08.007>

Demyankov, V. Z. (2002) 'Politicheskii diskurs kak predmet politologicheskoi filologii [Political Discourse as a Subject of Political Philology]', *Political science*, (3), pp. 31–44. (In Russian).

Derrida, J. (1985) 'Des Tours de Babel', in *Difference in Translation*. Ithaca; London: Cornell University Press, pp. 165–207. (Russ. ed.: (2002) *Vokrug Vavilonskikh bashen*. Saint Petersburg: Akademicheskii proekt Publ.).

Dumina, E. V. (2024) 'Legal translation in a multicultural world: sociopragmatic and linguocultural aspects', *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*, (2), pp. 41–47. (In Russian).

Fedorov, A. V. (1983) *Osnovy obshchei teorii perevoda (Lingvisticheskie problemy)* [Foundations of the General Translation Theory. (Linguistic Problems)]. Moscow: Vysshaya shkola Publ. (In Russian).

Garbovskiy, N. K. (2023) 'There is such a science. A.V. Fedorov: translation theory is a special discipline', *Lomonosov Translation Studies Journal*, 16(4), pp. 7–43. (In Russian). <https://doi.org/10.55959/MSU2074-6636-22-2023-16-4-7-43>

Gerasimov, S. V. (2018) *Teoriya i praktika mezhdunarodnykh spetsial'nykh sobytii* [Theory and Practice of International Special Events]. Saint Petersburg: Lan' Publ. (In Russian).

Goldenberg, E. V. (2024) 'Legal translation in a multicultural world: sociopragmatic and linguocultural aspects', *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*, (1), pp. 24–31. (In Russian).

Huntington, S. P. (2004) *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, Inc.

Ivanov, N. V. (2023) 'O ritoricheskome aspekte perevodcheskogo analiza (v zashchitu transformatsionnogo podkhoda k perevodu) [In Defence of the Transformation Approach towards translation]', in *Voyenno-gumanitarnyy al'manakh. Vyp. 8*. [Military-humanitarian almanac. Issue 8]. Moscow: Voennyj universitet Publ., pp. 33–41. (In Russian).

Kaverina, E. A. (2010) 'Special Events: Experience of Philosophical and Aesthetic Ideas', *RSUH/RGGU bulletin. Series: Philosophy, social studies, art studies*, (13), pp. 71–79. (In Russian).

Kholmogorov, E. S. (2023) *Vostok i Zapad posle Imperii* [East and West after the Empire]. Saint Petersburg: Evraziya Publ. (In Russian).

Khukhuni, G. T. and Valuitseva, I. I. (2024) 'Categories of Linguistic Translation Studies in A.D. Shweitzer's Conception: to Eliminate or to Apply', *Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*, (3), pp. 41–47. (In Russian).

Kibrik, A. A. (2010) 'Mul'timodal'naya lingvistika [Multimodal linguistics]', in *Kognitivnyye issledovaniya. Vyp. 4*. [Cognitive research. Issue 4]. Moscow: Institut psikhologii RAN Publ., pp. 134–152. (In Russian).

Kolmogorova, A. V. and Gornostaeva, Y. A. (2021) 'Legitimation of the Spanish Monarchy in the Political Media Discourse: The Strategy of Appeal to Authority and Polyphony of Voices', *Political Linguistics*, (1), pp. 41–49. (In Russian). [https://doi.org/10.12345/1999-2629\\_2021\\_01\\_04](https://doi.org/10.12345/1999-2629_2021_01_04)

Kress, G. and Van Leeuwen, T. (2001) *Multimodal Discourse: The Modes and Media of Contemporary Communication*. London: Arnold.

Lanchikov, V. K. (2023) 'Krautaplent protiv Shnapstrinkena O perevodakh rasskaza Ye.A. «D'yavol na zvonitse» na russkom yazyke [Krautaplentey vs. Schnapstrinken On translations of E. A. Poe's story "The Devil in the Belfry" into Russian]', *Mosty. Zhurnal perevodchikov*, (2), pp. 62–67. (In Russian).

Makarevich, I. I. (2023) 'Otraslevye terminy discursa tsifrovoi transformatsii kak representanty nauchnoi kartiny mira v paradigme tsifrovoi kul'tury [Industry Terms of the Digital Transformation Discourse as Representatives of the Scientific World Picture in the Digital Culture Pa', in *Perevodcheskiy diskurs: mezhdistsiplinarnyy podkhod* [Translation discourse: interdisciplinary approach]. Simferopol: Arial Publ., pp. 193–199. (In Russian).

Makarevich, T. I., Makarevich, I. I. and Makarevich, O. I. (2023) 'Platforming Effect in Rendering Culturomonyms' Coinage at the Expert Translation and Interpreting Level in International Activities', *Concept: philosophy, religion, culture*, 7(4), pp. 136–159. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-4-28-136-159>

Matyushin, I. M. (2023) 'Perevod kak professiya, nauka, tvorchestvo. Zаметki proshedshei konferentsii [Translation as a Profession, Science, Creativity. Notes about the Past Conference to the Profession, Science, Creativity]', *Mosty. Zhurnal perevodchikov*, (1), pp. 45–66. (In Russian).

Nikishin, V. O. (2019) 'Pax Romana and the Roman "imperialism" in the 1st century A.D', *RUDN Journal of World History*, 11(1), pp. 76–90. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2312-8127-2019-11-1-76-90>

O'Halloran, K. L. (2011) '8. Multimodal Discourse Analysis', in *The Bloomsbury Companion to Discourse Analysis*. London; New York: Bloomsbury Publishing, pp. 120–137.

Oliveira, A. (2018) *The Digital Mind: How Science Is Redefining Humanity*. Cambridge: MIT Press. (Russ. ed.: (2022) *Tsifrovoi razum: kak nauka menyaet chelovechestvo*. Moscow: Delo Publ.).

Panarin, A. S. (2003) *Iskusheniye globalizmom* [Temptation of globalism]. Moscow: Exmo Publ. (In Russian).

Retsker, Y. I. (2007) *Teoriya perevoda i perevodcheskaya praktika* [Theory of Translation and Translation Practice. Essays of Linguistic Theory of Translation]. Moscow: R. Valent Publ. (In Russian).

Steffens, S. V., Vallée-Tourangeau, F. and Vallée-Tourangeau, G. (2016) 'Cognitive events in a problem-solving task: a qualitative method for investigating interactivity in the 17 Animals problem', *Journal of Cognitive Psychology*, 28(1), pp. 79–105. <https://doi.org/10.1080/20445911.2015.1095193>

Ternovaya, L. (2021) *Geopolitical culture*. Moscow: INFRA-M Academic Publishing LLC. (In Russian). <https://doi.org/10.12737/1483954>

Visson, L. (2021) *Where Russians Go Wrong in Spoken English. Words and Expressions in the Context of Two Cultures*. Moscow: R. Valent Publ. (In Russian).

Walter, P. (2014) *Merlin ou le savoir du monde*. Paris: Imago.

Zabotkina, V. I. and Pozdnyakova, E. M. (2023) 'Mental Spaces of Manipulative Impact in Media Discourse', *Voprosy Kognitivnoy Lingvistiki*, (4), pp. 15–25. (In Russian). <https://doi.org/10.20916/1812-3228-2023-15-25>

### Информация об авторах

**Ирина Ивановна Макаревич** — магистр управления, магистр филологических наук, старший преподаватель кафедры английского языка международной профессиональной деятельности факультета международных отношений Белорусского государственного университета, 220030, г. Минск, пр. Независимости, 4 (Республика Беларусь)

**Оксана Ивановна Макаревич** — магистр юридических наук, преподаватель кафедры английского языка международной профессиональной деятельности факультета международных отношений Белорусского государственного университета, 220030, г. Минск, пр. Независимости, 4 (Республика Беларусь)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the authors***

**Irina I. Makarevich** — Master in Public Administration, Master in Arts, Senior Lecturer at the Department of English for International Professional Activities, Faculty of International Relations, the Belarusian State University, 4, Nezavisimosti Ave., Minsk, Republic of Belarus, 220030 (Republic of Belarus)

**Oksana I. Makarevich** — Master in Law, Lecturer at the Department of English for International Professional Activities, Faculty of International Relations, the Belarusian State University, 4, Nezavisimosti Ave., Minsk, Republic of Belarus, 220030 (Republic of Belarus)

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

Статья поступила в редакцию 26.06.2024; одобрена после рецензирования 15.07.2024; принята к публикации 03.09.2024.

The article was submitted 26.06.2024; approved after reviewing 15.07.2024; accepted for publication 03.09.2024.

## Конфликт идентичности в современной Греции: пересмотр концепции эллинохристианского синтеза?

Владислав Владиславович Воротников<sup>1</sup>, Денис Сергеевич Нестеров<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> МГИМО МИД России, Москва, Россия

<sup>1</sup> [v.vorotnikov@my.mgimo.ru](mailto:v.vorotnikov@my.mgimo.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-3374-5677>

<sup>2</sup> [nesterovdes@inbox.ru](mailto:nesterovdes@inbox.ru)

<https://orcid.org/0009-0002-6443-4564>



**Аннотация.** Актуальность обращения к теме национальной идентичности обусловлена высокой динамичностью изменения социетального пространства современного мира, усложняющей и одновременно с тем требующей постоянного изучения особенностей самоидентификации тех или иных социальных общностей. С этой точки зрения конфликт идентичности в современной Греции даёт обширный материал, при всей широте и глубине имеющейся исследовательской литературы ещё не получивший

развёрнутого осмысления. Цель представленной работы состоит в рассмотрении динамики изменения религиозной составляющей греческой идентичности под влиянием процессов европейской интеграции и адаптации на национальном уровне так называемых европейских ценностей. Для этого были решены следующие задачи: во-первых, выявлены основные ценностно-религиозные установки греческого социума в процессе становления национальной идентичности; во-вторых, систематизированы имеющиеся данные о современной религиозной ситуации в стране; в-третьих, проанализированы случаи конфликта идентичности в современной Греции. Материалами исследования послужили правовые документы, данные официальных сайтов, а также материалы медиа. Методология исследования опиралась на аксиологический и герменевтический подходы; были использованы метод нарративного анализа и дискурс-анализ. В результате исследования обоснован вывод о значительном влиянии размывания религиозного компонента на процесс трансформации греческой идентичности. Европейское законодательство, как и транслируемые Брюсселем «европейские ценности», привели к коррозии ключевой формулы «эллинохристианского синтеза», определившей конструкцию греческой идентичности в период обретения страной независимости и сохранявшей своё влияние вплоть до недавнего времени. При этом, с одной стороны, имеет место расширение прав и свобод, в том числе религиозных; с другой — устанавливается навязанная «сверху» и часто не поддерживаемая «снизу» модель общества, не свойственная Греции до вхождения в ЕС. Сопряжённый с этим процессом конфликт идентичности поляризует общество, ведёт к пересмотру им своих ценностно-идеологических платформ не только политические партии, но и религиозные институты.

**Ключевые слова:** Греция, национальная идентичность, европейские ценности, новогреческое государство, Православная церковь

**Для цитирования:** Воротников В.В., Нестеров Д.С. Конфликт идентичности в современной Греции: пересмотр концепции эллиохристианского синтеза? // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 63–78. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-63-78>

Research article

## Identity Conflict in Modern Greece: Revisiting the Concept of Helleno-Christian Synthesis?

Vladislav V. Vorotnikov<sup>1</sup>, Denis S. Nesterov<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> MGIMO University, Moscow, Russia

<sup>1</sup> [v.vorotnikov@my.mgimo.ru](mailto:v.vorotnikov@my.mgimo.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-3374-5677>

<sup>2</sup> [nesterovdes@inbox.ru](mailto:nesterovdes@inbox.ru)

<https://orcid.org/0009-0002-6443-4564>

**Abstract.** The relevance of addressing the topic of national identity is determined by the high dynamism of changes in the societal space of the modern world, which complicates and at the same time requires constant study of the peculiarities of self-identification of certain social communities. From this point of view, the identity conflict in modern Greece provides extensive material that, despite the breadth and depth of the available research literature, has not yet been thoroughly analysed. The purpose of this study is to examine the dynamics of change in the religious component of Greek identity influenced by the processes of European integration and to explore how so-called European values are adapted to at the national level. To this end, the following objectives are achieved: firstly, the main value-based and religious attitudes of the Greek society in the process of national identity formation are identified; secondly, the available data on the current religious situation in the country are systematized; finally, the cases of identity conflict in modern Greece are analysed. The research materials include legal documents, data from official websites, as well as media materials. The research methodology relies upon axiological and hermeneutical approaches; the method of narrative analysis and discourse analysis are also used. The results of the study show that Helleno-Christian formula is an attempt to bring together Greek identity with its antique background and the Church claims to have a significant role in the process. The historic overview as well as modern statistics and data indicate patterns in the identification of the people of Greece, including cases of identity conflicts. The research substantiates the conclusion about the significant impact of the erosion of the religious component on the process of transformation of Greek identity. European legislation, as well as the 'European values' promoted by Brussels, have led to the deterioration of the key formula of the 'Helleno-Christian synthesis', which defined the design of Greek identity during the time of gaining independence and has retained its influence until recently. While, on the one hand, there is an expansion of rights and freedoms, including religious freedoms, on the other hand, a model of society imposed from above and often not supported from below, which was not typical for Greece before its accession to the EU, is being established. The identity conflict associated with this process polarises society and leads not only political parties but also religious institutions to revise their value-based and ideological platforms.

**Keywords:** Greece, national identity, European values, modern Greek state, Orthodox Church

**For citation:** Vorotnikov, V. V., Nesterov, D. S. (2024) 'Identity Conflict in Modern Greece: Revisiting the Concept of Helleno-Christian Synthesis?', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 63–78. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-63-78>

## Введение

Как известно, современная греческая национальная идентичность начала формироваться в 1820–1830-е гг., когда в результате Революции 1821 г. и войны за независимость было создано новогреческое государство и его лидеры приступили к строительству греческой нации по европейским лекалам. Основой греческой национальной идентичности стал эллинохристианский синтез, вобравший в себя миф о преемстве современной Греции от древнегреческих полисов и православное христианство как духовный ориентир. В современной Греции, в 1981 г. присоединившейся к европейскому интеграционному проекту, однако, наблюдается как сокращение доли православных христиан в общей численности населения, так и снижение уровня их религиозности. Более того, за время пребывания Греции в Евросоюзе нередко возникали случаи столкновения ценностей, характерных для традиционной греческой идентичности, с влиянием процессов «европеизации», что сказалось в том числе на религиозных процессах, происходящих в стране.

В 2021 г. Греция отмечала два крупных юбилея, относящихся к событиям, которые составляют основу национального мифа, — 200-летие Греческой революции и 40-летие вступления страны в Европейский союз (тогда — ЕЭС). Действительно, основание новогреческого государства в 1830 г., ставшее возможным благодаря успеху в войне за независимость, и присоединение Афин к европейскому интеграционному проекту

фиксируют собой вехи в формировании современного греческого самосознания. Первая дата представляет собой рубеж, от которого следует отсчитывать становление и развитие греческой нации (а значит, и греческой национальной идентичности) в рамках европейского модернистского политического проекта; вторая же отмечает начало эпохи, когда окрепшая греческая нация столкнулась с вызовами глобализации и европейской интеграции, которые оказали существенное воздействие на ключевые особенности греческого мировоззрения. В связи с тем, что период пребывания Греции в евроинтеграционной группировке превысил отметку в сорок лет (а длительность членства Афин собственно в Евросоюзе — в тридцать лет), проследим, в чём именно проявилось влияние членства страны в ЕС на греческую идентичность, и определить основные элементы конфликта идентичности в современной Греции.

В российской науке историей Греции и проблематикой развития греческого национализма и национальной идентичности греков занимается целый ряд авторов. В их числе: Ар.А. Улуян<sup>1</sup>, О.Е. Петрунина [Петрунина, 2007, 2020], Т.В. Никитина [Никитина, 2022; Никитина, Петрунина, 2014] и др. В зарубежной историографии рассматриваемая тема также представлена широким кругом работ, посвящённым как историческому развитию греческой идентичности<sup>2</sup> [Tsoukalas, 1999; Molokotos-Liederman, 2002; Palabiyuk, 2019], так и её современному состоянию [Markoviti, 2017; Hendek, 2022]. Однако проблемы,

<sup>1</sup> Улуян Ар.А. Политическая история современной Греции. Конец XVIII в. – 90-е гг. XX в. Курс лекций. — Москва: ИВИ РАН, 1998. — 331 с.

<sup>2</sup> Chrysoloras N. Religion and national identity in the Greek and Greek-Cypriot political cultures: dissertation... PhD in Government. — London, 2010. — URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/46519788.pdf>

связанные с влиянием ценностей ЕС на греческую идентичность, особенно в религиозном аспекте, в исследовательской литературе до сих пор в полной мере не раскрыты.

Прежде чем перейти к анализу современного состояния греческой идентичности, необходимо коротко коснуться теоретических подходов к идентичности как феномену, тем более что в современных научных исследованиях к настоящему времени в связи с употреблением данного понятия сложился определённый консенсус. Для последователей социального конструктивизма до сих пор классической остаётся позиция Б. Андерсона, который предложил определение нации как «воображаемого политического сообщества», которое «воображается как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное» [Андерсон, 2001: 30]. Сторонники конструктивизма (Э. Геллнер, Б. Андерсон, Ф. Барт, Э. Хобсбаум) полагают, что развитие наций представляет собой естественный процесс их кристаллизации в определённых социокультурных условиях, то есть важным фактором их формирования как единых сообществ служит восприятие народами реальной общности истории и культуры.

Среди отечественных исследователей проблематики идентичности следует особо выделить И.С. Семененко, признанного эксперта в рассматриваемой области. С её точки зрения, категория идентичности предоставляет возможность соединить индивидуальный и общественный срезы сознания в сообществах различного характера и масштаба, причём рассматриваемая категория позволяет охватить и состояние, и динамику общественных настроений [Семененко, 2023: 23], что делает обоснованным проведение кросс-темпорального анализа идентичности того или иного общества.

В настоящей работе предложен авторский взгляд на динамику развития современной греческой идентичности. Не ставя своей целью описать полностью все грани этого комплексного явления, авторы анализируют его максимально значимый

аспект — динамику трансформации роли и места православного вероисповедания в современной греческой идентичности.

### **Исторический путь развития греческой идентичности**

Стык социального переживания и переживания глубоко личного всегда представляет собой сложный исторический процесс взаимодействия ценностей, особенно если в систему ценностей вносятся принципы, ранее считавшиеся «чужими». Ещё древние греки настаивали, что справедливо то, что выгодно власти (Фрасимах) [Лезина, Ашутова, 2018: 141]. Эту мысль по-своему развернул Ю. Хабермас: власть представляет собой инструмент, благодаря которому возможно решать проблемы, возникающие в результате соотнесения частной и публичной сфер общественной жизни, и который нацелен на сохранение и преумножение коммуникативного дискурса между политическими акторами [Habermas, 1991: 21–24, 55–56; Осветимская, 2020: 41]. При этом немецкий философ выделяет несколько видов властного действия, среди которых для анализа рассматриваемой проблемы больше всего подходят стратегическое (посредством принуждения) и коммуникативное (посредством диалога) [Хабермас, Тягунова, 2008: 10–11, 18–19; Зайцев, 2012: 190–191].

Процесс становления греческой идентичности, как и конфликт идентичности в современной Греции дают развёрнутую иллюстрацию подобным манипуляциям со стороны властных институтов: когда в общественное сознание внедряются те или иные (например, инокультурные) ценности, например, с целью смягчения или нормализации общественного отношения к традиционно табуированным темам или имплементации удобных для развития экономики норм права и соответствующих ценностных стандартов.

Каким образом происходит коммуникативное взаимодействие в Греции в связи с проблемами инкорпорирования инокультурных ценностей в контексте его «сконструированной» и реальной идентичности?

С использованием какого властного действия происходит внедрение «европейских ценностей»? Как реагирует на подобные изменения греческое общество и как оно к ним адаптируется? Эти и подобные вопросы будут рассмотрены ниже.

В момент образования новогреческого государства в 1830 г. его лидеры не могли не быть знакомы с огромным пластом философской и публицистической литературы, посвящённой одному лишь вопросу: какой период в многовековой истории греческого народа следует считать «идеальным» и избрать образцом для «воссозданной» Греции? К началу XIX в. существовало две фундаментальных точки зрения по данной проблеме. В рамках первой позиции «золотым веком» греческой истории признавалась эпоха античности, а грекам предлагалось ассоциировать себя с язычниками «эллинами» и их наследием. Согласно другому подходу, в качестве «идеала» греческого государства утверждалась Византийская (Ромейская) империя, а примером для современников должны были служить православные «ромей» [Tsoukalas, 1999: 11]. Нельзя не отметить идейную преемственность полемики конца XVIII – начала XIX вв. от философских диспутов периода упадка Ромейской державы в XIV–XV вв. Именно тогда критики имперско-православного пути развития греческого государства впервые за долгое время вспомнили об «эллинском» периоде своей истории, объявив его временем расцвета греческой культуры [Рансимен, 1983]. При этом на рубеже XVIII–XIX вв. большинство греческих интеллектуалов не имели чёткого понимания того, каким должно стать греческое государство [Петрунина, 2020: 43]. Первым мыслителям независимой Греции, на плечи которых ложилась ответственность за построение новогреческой национальной идентичности, предстояло определиться с выбором идейного фундамента своего молодого государства.

Поскольку главные деятели Греческой революции 1821 г., получившие образование в Западной Европе, считали «образцовым» периодом греческой истории античный, а сторонниками сохранения «ромейского» наследия в большинстве

своём были фанариоты — представители привилегированных греческих аристократических родов Османской империи, сохранившие верность султану, — в первые десятилетия развития независимой Греции утвердился миф о преемственности новогреческого государства от Античной Греции [Palabiyik, 2019: 37–38]. Одним из основных тезисов этого мифа стало утверждение о противостоянии «цивилизованных эллинов» и «воинственных варваров», чья роль отводилась туркам-мусульманам. Отметим: в античный период противостояние «варварам» (главным образом, персам) стало одним из факторов единения полисов вокруг идеи об общей исключительности. В древнегреческих трагедиях фигура варвара наделялась исключительно отрицательными чертами (чрезмерностью, женоподобностью, трусостью, несправедливостью и жестокостью), которым противопоставлялись эллинские добродетели [Hall, 2007: 268]. Объединение древнегреческих полисов под властью Македонского царства лишь укрепило этот тезис посредством завоевательных походов на Восток.

Подобный вариант построения национальной идентичности очень льстил молодой греческой нации, в подавляющем большинстве, правда, состоявшей из крестьян, а не воинов или философов. Однако в избранном греческими революционерами национальном мифе присутствовали значительные пробелы, которые они не могли не заметить. Во-первых, оставалось неясным, какие критерии для определения и выделения «греков» следует ввести после образования независимой Греции, а во-вторых, идея преемственности от древнегреческих полисов не оставляла места для православия — религии большинства населения новогреческого государства. При этом идеологическое объединение с носителями «ромейской» идентичности было затруднено тем, что фанариоты продолжили служить Османской империи. В связи с этим интеллектуальной элите молодой греческой нации пришлось самим искать пути встраивания религиозного компонента идентичности в свой национальный миф.

В период османского владычества (1453–1830 гг.) этнические греки, конечно, говорили на различных диалектах греческого языка. Но обычно они называли себя просто римлянами или христианами — на протяжении многих веков «эллинистического» самосознания не существовало в принципе. Именно православная церковь, которая в рамках системы миллетов пользовалась особыми привилегиями, со своим распространённым церковным аппаратом и многовековой исторической преемственностью, была единственным видимым фактором общей идентичности, выделявшей греческое население из массы доминирующих в империи мусульман [Tsoukalas, 1999: 9]. Кроме того, поскольку о расовой однородности не могло быть и речи, определить, кто вправе считать себя греком, можно было только по общим культурным чертам, таким как язык, музыка, искусство, литература и, главное, вера.

В попытке объединить и примирить античное и ромейское культурные наследия греческой истории в рамках общей национальной идентичности греков новогреческого государства была изобретена доктрина об эллинохристианской культуре как отражении особой связи эллинистической традиции с православной верой [Molokotos-Liederman, 2002: 292]. Уже в первых конституциях «революционной Греции» (1822<sup>3</sup>, 1823<sup>4</sup> и 1827<sup>5</sup> гг.), понятие «греческого гражданина» подразумевало проживание на территории Греции и «веру во Христа», что заложило основу религиозного оттенка греческой идентичности. Довершили же «национализацию» православия уже члены регентского совета

греческого короля Оттона (1832–1862 гг.), представителя баварской династии Виттельсбахов. Выстраивая систему государственного управления Греческого королевства по модели Баварского королевства, немецкие сановники создали Элладскую православную церковь (далее — ЭПЦ), объявили о её автокефалии от Константинопольского патриархата и подчинили власти монарха, что лишь укрепило идею эллинохристианского синтеза. Если ранее лидером всех православных греков Османской империи был вселенский патриарх в Константинополе, то теперь им стал король Греции, а его подданные получили свою национальную церковь<sup>6</sup>.

Именно на этом основании Греческая церковь продолжает обосновывать свою легитимность в греческом обществе, настаивая на своём участии в строительстве современной греческой нации и на эллинохристианском синтезе как институте национального сплочения [Molokotos-Liederman, 2002: 292]. При этом в самой ЭПЦ не все согласны с данной доктриной: например, архимандрит Епифаний (Феодоропулос) — известный греческий церковный апологет XX в., автор нескольких десятков книг и множества статей по богословию, почитаемый в Греции как старец<sup>7</sup> — считал, что христианство имело не больше общего с эллинизмом, чем с любой другой цивилизацией, и, следовательно, невозможно, чтобы между ними произошёл какого-либо рода синтез или духовный обмен<sup>8</sup>.

Наконец, эллинохристианский дуализм современной греческой идентичности заключается и в том, что новогреческая

<sup>3</sup> Προσωρινόν Πολίτευμα της Ελλάδος. — URL: <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syn06.pdf>

<sup>4</sup> Νόμος της Επιδαύρου. — URL: <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syn07.pdf>

<sup>5</sup> Πολιτικόν Σύνταγμα της Ελλάδος (Τροιζήνα, 1827). — URL: <https://www.hellenicparliament.gr/UserFiles/f3c70a23-7696-49db-9148-f24dce6a27c8/syn09.pdf>

<sup>6</sup> Chrysoloras, p. 111.

<sup>7</sup> Архимандрит Епифаний (Феодоропулос). — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij\\_Feodoropulos/#:~:text=Епифаний%20\(Феодоропулос\)%20был%20известен%20как,\(тип%20монастыря\)%20Благодатной%20Богородицы](https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Feodoropulos/#:~:text=Епифаний%20(Феодоропулос)%20был%20известен%20как,(тип%20монастыря)%20Благодатной%20Богородицы)

<sup>8</sup> Архимандрит Епифаний (Феодоропулос). «Эллинохристианская культура» и Василий Великий // Православие.Ru. — 2019. — 14 мар. — URL: <https://pravoslavie.ru/119874.html>

культура «разрывается» между необходимостью закрепить за собой культурные достижения Античной Греции и православной РOMEи — и стремлением соответствовать идеальному образу «европейской Греции», выстраиваемой в рамках национального государства с 1830 г. Нередко неспособность сочетать в политической и культурной жизни страны все черты эллиохристианского синтеза оказывается одним из приводных механизмов политического раскола внутри страны, например, в «Национальной схизме» 1915–1917 гг., Гражданской войне 1946–1949 гг., диктатуре «чёрных полковников» 1967–1974 гг. и современных партийных противостояниях.

### Религиозная ситуация в современной Греции

Как было сказано выше, уже в положениях конституций «революционной Греции» христианская вера наделялась особой функцией определения национальной принадлежности человека. В современной Греции связи государства с православием не менее серьёзны. Обратимся к Конституции Греческой Республики. Документ начинается следующими словами: «Во имя Святой, Единосущной и Нераздельной Троицы»; ст. 3 Конституции гласит, что «господствующей в Греции религией является религия Восточной Православной Церкви Христовой», причём «Православная Церковь Греции признаёт своим главой Господа нашего Иисуса Христа»<sup>9</sup>; кроме того, ЭПЦ не отделена от государства, а её Синод подчиняется правительству. Естественно, национально- и государствообразующий характер православного христианства логичным образом восходит к демографической данности — новогреческое государство было национальным

государством греческого этноса, религией абсолютного большинства которых было православие. Однако насколько данное положение сохранилось на начало XXI в. и каков статус различных религиозных организаций в Греции?

В соответствии с Конституцией Греции, неприкосновенна свобода совести, предусматривается свобода вероисповедания с некоторыми ограничениями — ст. 13 запрещает прозелитизм, кроме всех «известных религий». ЭПЦ, Еврейская община Греции и мусульманское меньшинство Фракии давно имеют статус официальных религиозных публично-правовых юридических лиц. Римско-католическая, униатские восточно-католические церкви, англиканская церковь, две группы евангелических христиан, а также Эфиопская, Коптская, Армянская апостольская и Ассирийская православные церкви в соответствии с законом 2014 года имеют статус религиозного юридического лица. Другие религиозные группы, такие как «Свидетели Иеговы»<sup>11</sup>, сайентологи и бахаисты, имеют статус гражданского объединения<sup>12</sup>.

Согласно переписи населения Греции 2021 г., 92,7% населения страны — граждане Греции, остальные 7,3% — иностранцы и лица без гражданства; при этом родились в Греции всего 88,9% населения страны, остальные же 11,1% — за её пределами. Важным показателем однородности греческого общества служит доля домохозяйств по гражданской принадлежности: домохозяйства, состоящие исключительно из граждан Греции, составляют 91,2%. Однако стоит констатировать, что официальных подсчётов численности той или иной религиозной группы в Греции в настоящее время не ведётся: как указывают составители переписи: «следуя передовой международной практике, конфиденциальные

<sup>9</sup> Η Βουλή των Ελλήνων. Σύνοταγμα της Ελλάδας. — URL: <https://www.hellenicparliament.gr/Vouli-ton-Ellinon/To-Politevma/Syntagma/>

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Организация признана экстремистской и запрещена на территории России.

<sup>12</sup> Greece 2022 International Religious Freedom Report // US State Department. — URL: <https://www.state.gov/wp-content/uploads/2023/05/441219-GREECE-2022-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf>

персональные данные (связанные с состоянием здоровья, религией, сексуальной ориентацией и т.д.) не собираются»<sup>13</sup>.

В связи с этим любопытно, что на официальном сайте МИДа Греции<sup>14</sup> приводятся следующие показатели численности представителей различных религиозных групп: 98% населения исповедует православное христианство, 1,3% — ислам, а 0,7% — другие религии, в числе которых указываются католицизм, протестантизм и иудаизм. При этом греческое внешнеполитическое ведомство не делится с посетителями сайта источником своей информации. Госдепартамент США приводит свой вариант данных демографических показателей: 81–90% населения считают себя православными христианами, 4–15% — атеистами и 2% — мусульманами. При этом число беженцев из стран Ближнего Востока, исповедующих ислам, составляет примерно 520 тыс. человек, что в три раза больше численности мусульман-граждан Греции<sup>15</sup>. Наконец, по данным международного информагентства *Rome Reports*, освещающего деятельность Ватикана, доля христиан, признающих главой своей церкви Великого понтифика (католиков, греко-католиков и армяно-католиков), в Греции составляет около 1% населения<sup>16</sup>.

Что же касается точного расчёта числа граждан Греции, относящих себя к православным христианам, дело обстоит не так просто, как может показаться на первый взгляд. Традиционно Греция считается наиболее религиозной страной Европы и Евросоюза<sup>17</sup>, причём православие воспринимается как духовный стержень народа. При этом современные исследования

независимых центров указывают на значительный спад как в уровне посещаемости церковей православными греками, так и в вере в Бога вообще.

Опираясь на результаты независимых соцопросов, рассмотрим изменение религиозного поведения греков вообще и православных в частности в 1999–2015 гг. Так, по данным *European Values Survey* за 1999 г. [Molokotos-Liederman, 2002: 309], около 93,8% опрошенных греков заявили, что верят в Бога; при этом 53,9% респондентов сообщили, что посещают церковь по особым случаям, 20,9% — что ходят в церковь раз в месяц, а 22,3% — раз в неделю. Данные по 2000–2010-м гг., опубликованные независимым греческим исследовательским центром *Kapa Research*<sup>18</sup>, отражают следующую картину: за 11 лет (с 2006 по 2015 гг.) доля греческого населения, относящего себя к православным христианам, сократилась на 15,5% — с 96,9 до 81,4%. Кроме того, в соответствии с данными центра *Kapa Research*, в этот же период доля греков, молящихся каждый день, сократилась на 29,8 п.п. (с 54,2 до 24,4%), а процент греков, посещающих церковь раз в неделю, снизился на 30,6 п.п. (с 47,3 до 16,7%)<sup>19</sup>. Такие данные свидетельствуют о том, что значительное число греков, считающих себя православными христианами, не воцерковлены, причём со временем их доля продолжает сокращаться (см. Рис. 1).

Нельзя обойти стороной и развитие оппозиционных христианству религиозных и этических движений, чьи ряды сторонников пополняют греки, разочаровавшиеся в христианстве. В 2006–2015 гг. процент атеистов среди граждан Греции повысился

<sup>13</sup> ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΑ ΑΠΟΓΡΑΦΗΣ ΠΛΗΘΥΣΜΟΥ ΚΑΤΟΙΚΙΩΝ 2021. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΣΤΑΤΙΣΤΙΚΗ ΑΡΧΗ. — URL: <https://air.euro2day.gr/media/files/1474959-Αποτελέσματα%20απογραφής%202021.pdf>

<sup>14</sup> Society: Religion // Hellenic Republic. Greece in the World. — URL: <https://www.mfa.gr/missionsabroad/en/about-greece/history-and-culture/society.html?page=7>

<sup>15</sup> Greece 2022.

<sup>16</sup> Pope Francis to Catholics in Greece: "Being a minority does not mean being insignificant". — URL: <https://youtu.be/wmmoVTCwdkY?si=s06iCluGSwwJ1fX>

<sup>17</sup> Papadopoulos P. Greeks most religious in EU, survey shows // eKathimerini.com. — 2020. — 27 jul. — URL: <https://www.ekathimerini.com/news/255124/greeks-most-religious-in-eu-survey-shows/>

<sup>18</sup> Δημοσκοπηση Κάπα Research: Χριστιανοί ορθόδοξοι αλλά... μια φορά τον χρόνο // ΤΟ ΒΗΜΑ. — 2015. — 10 apr. — URL: <https://www.tovima.gr/2015/04/10/society/dimoskopisi-kapa-research-xristiano-i-orthodoksoi-alla-mia-fora-ton-chronoi/>

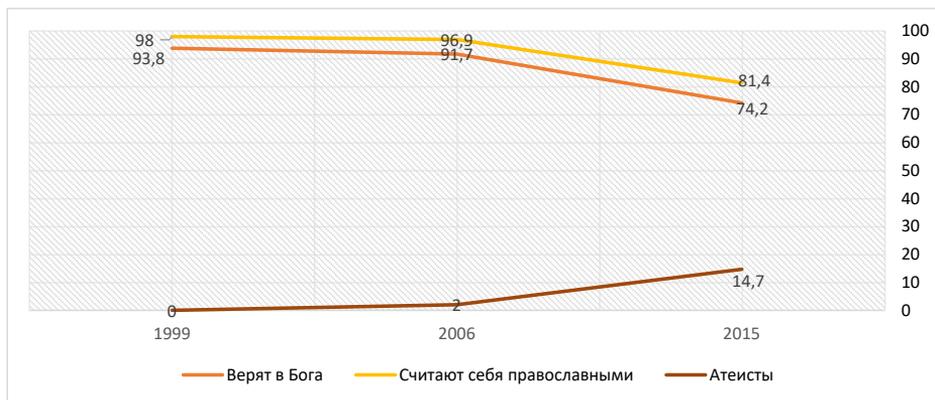
<sup>19</sup> Η Κάπα Research: Πάσχα, Πίστη και Θρησκεία στην Ελλάδα. 2015.

с 2 до 14,7%, что стало беспрецедентным показателем для страны, жители которой считают себя носителями традиционной христианской культуры. При этом на данный момент какой-либо организации, объединяющей греков атеистических взглядов, не создано: в основном сторонники такого взгляда на мир предпочитают собираться на соответствующих форумах в Сети<sup>20</sup>.

В отличие от них, единой организацией обладают греческие неоязычники, приступившие к пропаганде старых культов в начале 1990-х гг. и сформировавшие в 1997 г. Высший совет греческих язычников — структуру, координирующую деятельность различных неоязыческих кружков по всей стране. Позиции неоязыческого движения активно представлены как в журналах приверженцев данных культов («Давлос», «Иера Эллас», «Аполлонио фос» и др.), так и в издательствах различных оккультистских и теософских обществ. При этом численность греческих неоязычников, по некоторым оценкам, в середине 2000-х гг. «вряд ли превышала несколько десятков человек»,

в действительности представляя собой незначительные группировки энтузиастов с перекрёстным членством [Петрунина, 2007: 285–286]. Тем любопытнее, что в феврале 2017 г. греческое неоязычество, или эллинская национальная/языческая<sup>21</sup> религия (так культ называется официально), была признана государством «известной религией», тем самым многолетние требования неоязычников о предоставлении их культу статуса, равного традиционным религиям, были удовлетворены<sup>22</sup>. Теперь Высший совет греческих язычников получил не только официальное место отправления культа в Афинах, но и право заниматься прозелитизмом. Более того, за первые два десятилетия XXI в. численность верующих в эллинских богов значительно увеличилась. Так, по недавним подсчётам исследовательского центра Pew, в настоящее время в Греции к ним себя причисляет несколько тысяч человек, в Британии — примерно шестьдесят тысяч, а в США их численность доходит до одного-полутора миллионов<sup>23</sup>. Нынешнее состояние неоязычества в Греции, однако, требует отдельного исследования.

**Рис. 1. Изменение религиозности греков в 1999–2015 гг. (% греков)**  
**Figure 1. Change in religiosity of Greeks in 1999–2015 (% of Greeks)**



*Источник:* составлено авторами на основе данных опросов European Values Survey за 1999 г. и Катта Research за 2006 и 2015 гг.

<sup>20</sup> Sakellariou A. Moving from traditional religion to atheism in Greek society: 'Like a ship distancing from the coast...' // Religion: Going Public. — 2017. — 10 apr. — URL: <https://religiongoingpublic.com/archive/2017/moving-from-traditional-religion-to-atheism-in-greek-society-like-a-ship-distancing-from-the-coast>

<sup>21</sup> Слово «εθνικός» в греческом языке означает как национальный, так и языческий.

<sup>22</sup> About Ysee. Supreme Council of Ethnikoi Hellenes. — URL: <https://www.ysee.gr/about-eng.html#>

<sup>23</sup> Neo-Paganism and Greek gods are gaining popularity on TikTok // Le monde. — 2022. — 12 nov. — URL: [https://www.lemonde.fr/en/religions/article/2022/11/12/neo-paganism-and-greek-gods-are-gaining-popularity-on-tiktok\\_6003928\\_63.html](https://www.lemonde.fr/en/religions/article/2022/11/12/neo-paganism-and-greek-gods-are-gaining-popularity-on-tiktok_6003928_63.html) (Деятельность иностранного СМИ запрещена на территории Российской Федерации. Решение № 1 от 02.08.2024).

Значительное пополнение рядов атеистов и неоязычников в Греции, происходящее в основном за счёт людей православной традиции, свидетельствует о снижении популярности православного христианства в качестве духовного ориентира греков.

Наконец, при рассмотрении изменения религиозного поведения греков стоит также обратить внимание на статистические данные о наиболее предпочтительных формах брака, которые выбирают греки. Необходимо отметить, что светская форма брака была введена в Греции только в 1982 г. Так, по данным греческого статистического агентства ELSTAT<sup>24</sup>, в 1991 г. 91% всех браков, заключённых в стране, приходилось на церковную форму и лишь 9% — на светскую. За 30 лет ситуация в данной сфере существенно изменилась: в 2008 г. были легализованы гражданские партнёрства, а с 2016 г. их действие было распространено на однополые пары. Так, в 2020 г. около 48% всех зарегистрированных отношений приходилось на светские браки, 30% — на церковные браки и примерно 22% — на гражданские партнёрства. В 2022 г. картина была несколько другой: доля светских браков среди всех зарегистрированных отношений составила 39%, церковных браков — 38%, а гражданских партнёрств — 23%<sup>25</sup>. Из представленных данных можно сделать вывод о том, что наиболее предпочтительной формой законных отношений, которые выбирают греческие пары, является светский брак, при этом церковный брак сохраняет своё значение для граждан страны, поскольку как минимум треть всех законодательно оформленных отношений в год заключается именно в таком виде.

### Случаи конфликта идентичности в современной Греции

В 1992 г. на месте Европейских сообществ был образован Европейский союз, что отражало углубление интеграционных процессов в рамках объединения. Неудивительно, что именно с начала 1990-х гг. в развитии греческой идентичности стал всё больше проявляться фактор «европеизации» — с этого момента ценности, не свойственные греческой ценностно-религиозной традиции, стали вводиться в греческое общественное обсуждение властными органами не только государства Греции, но и европейских институтов.

Одним из таких примеров стало столкновение Афин с ЕСПЧ из-за жёсткости греческого законодательства о прозелитизме. В начале 1990-х гг. от 400 до 500 «свидетелей Иеговы» отбывали наказания в тюрьмах, а примерно две тысячи представителей этой секты в разное время были арестованы<sup>26</sup>. В свою очередь, со стороны членов организации «Свидетели Иеговы» регулярными стали случаи выражения своего несогласия с политикой греческого правительства посредством судебных тяжб. В начале 1990-х гг. активные представители секты дошли в своей борьбе с законодательством Греции до Европейского суда по правам человека (далее — ЕСПЧ). В 1993 г. ЕСПЧ рассмотрел дело «Коккинакис против Греции» и принял решение в пользу представителя организации «Свидетелей Иеговы» — суд признал, что Греция нарушила ст. 9 Европейской конвенции по правам человека (далее — ЕКПЧ). Данный прецедент в конечном счёте привёл к либерализации греческого законодательства о прозелитизме не только среди

<sup>24</sup> ELSTAT. Hellenic Republic. Hellenic Statistical Authority. Press release. Data on vital statistics: 2020.

<sup>25</sup> Births in Greece post further 10.3 pct drop in 2022 // eKathimerini.com. — 2023. — 2 oct. — URL: <https://www.ekathimerini.com/news/1221437/births-in-greece-post-further-10-3-pct-drop-in-2022/>

<sup>26</sup> Moorehead C. Jehovah's Witnesses jailed in Greece for 'proselitism' // The Independent. — 1992. — 27 sep. — URL: <https://www.independent.co.uk/news/world/jehovah-s-witnesses-jailed-in-greece-for-proselitism-1554153.html>

«Свидетелей Иеговы», но и других религиозных объединений. В 1996 г. ЕСПЧ рассмотрел дело «Мануссакис и другие против Греции» и снова постановил, что Афины нарушили ст. 9 ЕКПЧ. В результате данных судебных решений в греческое законодательство были внесены поправки в сторону большей толерантности к малым религиозным группам, что также отразилось и на изменении отношения к ним в греческом обществе [Markoviti, 2017: 271].

Другой случай столкновения атрибутов традиционной греческой идентичности с вызовами европеизации произошёл в 1990–2001 гг. и был связан с необходимостью приведения греческих документов, удостоверяющих личность, к образцам, установленным в ЕС. Афинам необходимо было провести данные преобразования ещё и потому, что страна планировала стать частью Шенгенской зоны, что, в свою очередь, предполагало гармонизацию удостоверений личности государств-членов ЕС, входящих в данное пространство. Общественный резонанс данная мера приобрела в связи с тем, что правительства социалистов (партии ПАСОК) и консерваторов («Новой демократии») по очереди меняли решения друг друга. Ещё до планов по вхождению в Шенгенскую зону правительство ПАСОК в 1980-е гг. исключило графу «вероисповедание» в документах, удостоверяющих личность. Пришедшая же к власти в 1991 г. партия «Новая демократия» вновь установила обязательность указания религиозной принадлежности в греческих удостоверениях личности. Затем, ввиду намерения греческого руководства привести страну в Шенгенскую зону, в 1993 г. правительство «Новой демократии» объявило о планах изменить закон и сделать указание вероисповедания в удостоверениях личности необязательной; сменившее консерваторов в 1993 г. правительство ПАСОК снова удалило эту графу из удостоверений личности [Molokotos-Liederman, 2002: 296].

Подобное развитие событий не устраивало ЭПЦ, которая потребовала сохранить указание религиозной принадлежности в греческих удостоверениях личности. В 1998 г. архиепископом Афин

и вся Эллады стал Христодул, бывший сторонником активного отстаивания позиций Церкви и консервативного развития страны. Церковь не согласилась с решением правительства в 2000 г. произвести удостоверение личности нового образца, то есть без указания вероисповедания. Более того, вокруг ЭПЦ и фигуры архиепископа Христодула сплотились противники такой меры по всей стране, а сам предстоятель Церкви призывал к сбору подписей с целью подать петицию правительству с требованием объявить всенародный референдум по вопросу сохранения графы «вероисповедание» в документах, удостоверяющих личность. В результате активных действий Церкви за полгода было собрано около трёх миллионов подписей (около трети всего населения Греции) в поддержку петиции правительству с просьбой позволить гражданам по их желанию указывать свою религиозную принадлежность в удостоверениях личности. Поскольку в 2001 г. Государственный совет Греции (Высший административный суд страны) признал сохранение графы «вероисповедание» в удостоверениях личности неконституционным, неудивительно, что президент Греции публично обратился к активистам с заявлением о невозможности какого-либо изменения существующего законодательства, в особенности посредством проведения референдума [Molokotos-Liederman, 2002: 296]. Так закончилась кампания по сохранению греческих удостоверений личности в неизменном виде.

В 2017 г. вслед за другими государствами-членами Евросоюза правительство Греции приступило к реализации общеевропейских рекомендаций (опубликованных ещё в конце 2000-х гг.) в сфере соблюдения религиозного разнообразия и в школьном образовании. Страны ЕС должны были обеспечить представленность основных религий на занятиях в начальной и средней школе. При этом для продвижения принципа толерантности и свободы совести специфика страны и предпочтения в вероисповедании среди её населения не должны были браться в расчёт [Hendek, 2002: 262]. Как уже было указано выше, Греция — страна с преобладающим православным

населением, поэтому подобный вариант преподавания религиоведения не устроил многих, особенно православное духовенство. Одним из выразителей его недовольства выступил протопресвитер Фемистоклис Мурцанос.

В своей статье<sup>27</sup> о. Фемистоклис в двенадцати пунктах подверг критике школьные программы греческого министерства образования<sup>28</sup>, в частности указывая на игнорирование правительством позиции ЭПЦ. Священник не только поставил под сомнение компетентность школьных учителей в богословских вопросах и необходимости траты ограниченного времени занятий на изучение основ пяти религий вместо углублённого изучения христианства — религии подавляющего числа греков, но и привлек внимание общественности к подчеркнuto лишённому национальной окраски характеру предмета, делая смелые выводы о целях такого рода реформы: «Что характерно для новых программ — это отсутствие термина «национальная идентичность», «новое религиоведение» представляет собой дополнительный путь деэллинизации и дехристианизации нашего общества. Такова политика: создать людей без религиозных убеждений, без памяти, без историчности».

Одним из случаев конфликта идентичности, выявивших значительные противоречия в греческом обществе в середине 2010-х гг., стала проблема легализации права заключения гражданских партнёрств для однополых пар<sup>29</sup>. В 2013 г. ЕСПЧ признал дискриминационным тот факт, что принятый в 2008 г. закон о гражданских партнёрствах не распространялся

на лица нетрадиционной ориентации и в связи с этим оштрафовал Грецию. И хотя в конце 2014 г. министр юстиции от правоцентристской партии «Новая демократия» Хараламбос Афанасиу заявил, что он категорически против однополых браков и считает проблематичным выполнение требований ЕС легализовать гражданские партнёрства для однополых пар<sup>30</sup>, уже в декабре 2015 г. греческий парламент по инициативе левых сил во главе с партией СИРИЗА принял закон, разрешающий лицам нетрадиционной ориентации регистрировать гражданские партнёрства наравне с традиционными парами. Необходимость проведения реформы объяснялось воздействием «тройки кредиторов»<sup>31</sup>.

В период общественной дискуссии по этой проблеме ЭПЦ уклонилась от неё, однако отдельные её представители выступили с резкой критикой легализации однополых гражданских партнёрств. Так, митрополит Калавритский и Эгиалийский Амвросий призвал православных греков «всюду плевать и осуждать» представителей сексуальных меньшинств<sup>32</sup>; влиятельный представитель Константинопольского патриархата митрополит Фессалоникский Анфим, в свою очередь, назвал гомосексуализм «извращением человеческого бытия»<sup>33</sup>. И хотя представители консервативной общественности и либеральные активисты обвиняли друг друга в призывах к насилию, вероятно, они могли согласиться друг с другом в том, что принятие закона 2015 г. стало рубежным шагом в политическом развитии Греции и может внести свой вклад в трансформацию греческой идентичности.

<sup>27</sup> Мурцанос Ф. Религиозные предвестники деэллинизации Греции // Православие.Ru. — 2017. — 6 июл. — URL: <https://pravoslavie.ru/104915.html>

<sup>28</sup> На тот момент ведомство носило название «Министерство образования, науки и религий».

<sup>29</sup> Международное общественное движение ЛГБТ признано экстремистским и запрещено в РФ.

<sup>30</sup> Smith. H. Greek justice minister denounces gay marriage // The Guardian. — 2014. — 2 dec. — URL: <https://www.theguardian.com/world/2014/dec/02/greek-justice-minister-gay-marriage>

<sup>31</sup> Greece passes bill allowing civil partnerships for same-sex couples / Reuters in Athens // The Guardian. — 2015. — 23 dec. — URL: <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/23/greece-passes-bill-allowing-same-sex-civil-partnerships>

<sup>32</sup> Smith. H. Greek parliament moves towards legalising same-sex unions // The Guardian. — 2015. — 14 dec. — URL: <https://www.theguardian.com/world/2015/dec/14/greek-parliament-moves-towards-legalising-same-sex-unions>

<sup>33</sup> Smith. H. Greek justice minister denounces gay marriage // The Guardian. — 2014. — 2 dec. — URL: <https://www.theguardian.com/world/2014/dec/02/greek-justice-minister-gay-marriage>

В 2023 г. греческое правительство (уже под руководством «Новой демократии») заявило о скором принятии «исторического» решения легализовать в стране однополые светские браки. В отличие от ситуации 2015 г., на этот раз Св. Синод ЭПЦ представил правительству и обществу свою позицию по данному вопросу. В документе Св. Синода отмечается, что он «выступает не конкретно против распространения светского брака на однополые пары, а против светского брака в целом», поскольку, по мнению церковных иерархов, возможен лишь «христианский брак между мужчиной и женщиной». При этом, хотя светский брак (независимо от пола пары) «не представляет интереса для православной церкви», Церковь Греции «заботится о правильном воспитании детей и молодежи» и выражает своё несогласие с потенциальным правом однополых пар на усыновление, поскольку оно не удовлетворяет права детей иметь отца и мать, а потому выступает против однополых браков вообще<sup>34</sup>. Тем не менее, несмотря на консолидированный протест ЭПЦ, 15 февраля 2024 г. греческий парламент принял закон о легализации однополых браков<sup>35</sup>, в очередной раз проигнорировав мнение Св. Синода ЭПЦ по ключевому вопросу для православных греков.

Итак, если соотнести проведенное исследование с теоретической рамкой, в случае введения в греческий общественный дискурс новых ценностей наблюдается превалирование стратегического типа властного действия: проводя в жизнь политику по углублению интеграции в рамках ЕС и внедряя в греческий общественный дискурс ценности, ему не свойственные, политическое руководство Греции почти не ведёт диалог с гражданским обществом, в том числе в лице православной церкви, по важнейшим для него темам, предпочитая компромиссу выполнение запланированных действий.

## Заключение

Исследование показало, что эллинохристианский синтез, заключающийся в мифе о преемственности новогреческого государства от Античной Греции при признании решающей роли православия и православной веры в сохранении греческой нации, определивший «лицо» современной греческой идентичности с момента успеха Греческой революции 1821 г. и войны за независимость, в настоящее время подвергается сильной эрозии. Одной из причин такой эрозии является внесение (как посредством принуждения, так и посредством диалога) в общественное сознание ценностей, напрямую связанных с правовой и экономической доктриной европейского сообщества, к которому Греция принадлежит уже более сорока лет. При этом фактически пересматривается закреплённая в Конституции страны модель православной идентичности, а «раздвоенность» национального самосознания греков нередко оказывается причиной политических конфликтов внутри страны. Несмотря на то, что настоящее время православное христианство остаётся религией подавляющего числа граждан Греции, лишь немногие из тех, кто считает себя православными христианами, регулярно молятся и посещают церковь. Кроме того, в 2010-е гг. в стране значительно возросло число атеистов.

На процессы, происходящие в стране в религиозной сфере, оказывают влияние общеевропейские рекомендации в сфере обеспечения религиозного разнообразия и проведение реформы школьных программ по предмету «религиоведение». И хотя преобразования Афин в сфере либерализации законодательства в сфере прозелитизма лишь косвенно связаны с членством Греции в ЕС, поскольку ЕСПЧ и ЕКПЧ не относятся к интеграционному объединению, их можно отнести к влиянию фактора

<sup>34</sup> Greek Holy Synod against gay marriage and gay adoption // OrthoChristian.Com. — 2023. — 21 dec. — URL: <https://orthochristian.com/157895.html#sdfnote1anc>

<sup>35</sup> Νόμος του κράτους η ισότητα στον γάμο – Υπερψηφίστηκε με 176 «ναι» // Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΗ. — 2024. — 15 feb. — URL: <https://www.kathimerini.gr/politics/562885633/nomos-toy-kratoys-i-isotita-ston-gamo-yperpsifistike-me-176-nai/>

«европеизации» на изменение греческой идентичности. Наконец, общее влияние ЕС и ЕСПЧ на процесс легализации в Греции нетрадиционных гражданских партнёрств и браков вызвало закономерное противодействие как со стороны верующих, так и со стороны религиозных институтов (последние правда продемонстрировали виртуозное владение риторикой, стремясь сохранить свой авторитет в русле

государственных приоритетов и в то же время не потерять возможность апеллировать к традиционным ценностям).

В целом можно сделать вывод, что «европеизация» страны в ходе процессов углубления европейской интеграции ведет к трансформации новогреческой идентичности. При этом религиозный компонент эллиохристианской культуры в Греции XXI в. заметно снизил своё влияние.

### Список литературы:

- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. — Москва: КАНОН-Пресс-Ц, 2001. — 288 с.
- Зайцев А.В. Юрген Хабермас и его диалогика: понятие и сущность // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. — 2012. — Т. 18, № 5. — С. 190–196.
- Лезина Е.П., Ашутова Н.Ю. Политико-правовое учение софистов // Социально-политические науки. — 2018. — № 5. — С. 139–142.
- Никитина Т.В. Модернизация и национализм в Греции. 1910–1932 гг. // Балканы знакомые и незнакомые: события, личности, нарративы. XVIII–XXI вв. — Москва: Институт славяноведения РАН, 2022. — С. 418–435. <https://doi.org/10.31168/7576-0477-0.4.3>
- Никитина Т.В., Петрунина О.Е. Этноконфессиональный фактор в политической жизни Греции в годы Второй мировой (1940–1944) и гражданской (1946–1949) войн: к постановке проблемы // Исторические Исследования. Журнал Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. — 2014. — № 1. — С. 184–201.
- Осветимская И.И. Кризис легитимности государственной власти в эпоху глобализации // Теоретическая и прикладная юриспруденция. — 2020. — № 3. — С. 36–46.
- Петрунина О.Е. Православие и неоязычество в современной Греции // Религии мира. История и современность. — 2007. — Т. 2005. — С. 293–298.
- Петрунина О.Е. Представления о собственном государстве у греков в конце XVIII — первой трети XIX вв. // Славяне и Россия: проблемы государственности на Балканах (конец XVIII–XXI вв.). — Москва: Институт славяноведения РАН, 2020. — С. 35–44. <https://doi.org/10.31168/2618-8570.2020.03>
- Рансимен С. Падение Константинополя в 1453 году. — Москва: Наука, 1983. — 200 с.
- Семененко И.С. Идентичность как ресурс общественного развития // Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля. — Москва: Весь Мир, 2023. — С. 18–26.
- Хабермас Ю., Тягунова Т. Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия // Социологическое обозрение. — 2008. — № 1. — С. 3–24.
- Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society. — Cambridge: MIT Press, 1991. — 326 p.
- Hall J.M. A History of the Archaic Greek World: Ca. 1200-479 BCE. — Malden: Wiley, 2007. — 321 p.
- Hendek A. European Religious Education Policy // Değerler Eğitimi Dergisi. — 2022. — Vol. 20, № 43. — P. 243–267. <https://doi.org/10.34234/ded.1102688>
- Markoviti M. The 'filtering effects' of ECtHR case law on religious freedoms: legal recognition and places of worship for religious minorities in Greece // Religion, State and Society. — 2017. — Vol. 45, № 3–4. — P. 268–283. <https://doi.org/10.1080/09637494.2017.1390871>
- Molokotos-Liederman L. Identity crisis: Greece, orthodoxy, and the European Union // Journal of Contemporary Religion. — 2003. — Vol. 18, № 3. — P. 291–315. <https://doi.org/10.1080/13537900310001601677>

Palabiyık S. *Turkish and Greek Relations in an Age of Turmoil (1821-1922): From Coexistence to Conflict*. — Ankara: Bilgi Publishing, 2019. — 285 p.

Tsoukalas C. *European modernity and Greek national identity // Journal of Southern Europe and the Balkans*. — 1999. — Vol. 1, № 1. — P. 7–14. <https://doi.org/10.1080/14613199908413983>

## References:

Anderson, B. (1983) *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*. London; New York: Verso. (Russ. ed.: (2001) *Voobrazaemye soobscestva : razmysleniya ob istokach i rasprostraneniі nacionalizma*. Moscow: KANON-Press-C Publ.).

Habermas, J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.

Habermas, J. and Tyagunova, T. (2008) 'Otnosheniya k miru i ratsionalnyye aspekty deystviya v chetyryokh sotziologicheskikh ponyatiyakh deystviya [Relations to the World and Rational Aspects of Action in Four Sociological Concepts of Action]', *Sociologičeskoe obozrenie*, (1), pp. 3–24. (In Russian).

Hall, J. M. (2007) *A History of the Archaic Greek World: Ca. 1200-479 BCE*. Malden: Wiley.

Hendek, A. (2022) 'European Religious Education Policy', *Değerler Eğitimi Dergisi*, 20(43), pp. 243–267. <https://doi.org/10.34234/ded.1102688>

Lezina, E. P. and Ashutova, N. Y. (2018) 'Political and Legal Teaching of Sophists', *Sociopolitical sciences*, (5), pp. 139–142. (In Russian).

Markoviti, M. (2017) 'The "filtering effects" of ECtHR case law on religious freedoms: legal recognition and places of worship for religious minorities in Greece', *Religion, State and Society*, 45(3–4), pp. 268–283. <https://doi.org/10.1080/09637494.2017.1390871>

Molokotos-Liederman, L. (2003) 'Identity crisis: Greece, orthodoxy, and the European Union', *Journal of Contemporary Religion*, 18(3), pp. 291–315. <https://doi.org/10.1080/13537900310001601677>

Nikitina, T. (2022) 'Modernization and Nationalism in Greece. 1910–1932', in *The Balkans Familiar and Unfamiliar: Events, Persons, Narratives. 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries*. Moscow: Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, pp. 418–435. (In Russian). <https://doi.org/10.31168/7576-0477-04.3>

Nikitina, T. and Petrunina, O. (2014) 'Ethnoconfessional factor in the political life of Greece during the World War II (1940–1944) and the civil war (1946–1949): statement of the problem', *History Studies*, (1), pp. 184–201. (In Russian).

Osvetimskaya, I. I. (2020) 'State Power Legitimacy Crisis in the Era of Globalization', *Theoretical and applied law*, (3), pp. 36–46. (In Russian).

Palabiyık, S. (2019) *Turkish and Greek Relations in an Age of Turmoil (1821-1922): From Coexistence to Conflict*. Ankara: Bilgi Publishing.

Petrunina, O. E. (2007) 'Pravoslaviye i neoyazychestvo v sovremennoy Gretzii [Orthodox Christianity and Neopaganism in Modern Greece]', *Religiya mira: istoriya i sovremennost*, 2005, pp. 293–298. (In Russian).

Petrunina, O. E. (2020) 'Greek concepts of their own state at the end of the 18th – first third of the 19th century', in *Slavs and Russia: Problems of Statehood in the Balkans (late XVIII – XXI centuries)*. Moscow: Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences Publ., pp. 35–44. (In Russian). <https://doi.org/10.31168/2618-8570.2020.03>

Runciman, S. (1965) *The Fall of Constantinople: 1453*. Cambridge: Cambridge University Press. (Russ. ed.: (1983) *Padenie Konstantinopolya v 1453 godu*. Moscow: Nauka Publ.).

Semenenko, I. S. (2023) 'Identichnost' kak resurs obshchestvennogo razvitiya [Identity as a resource for social development]', in *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika. Novyye kontury issledovatel'skogo polya* [Identity: personality, society, politics. New contours of the research field]. Moscow: Ves' mir Publ., pp. 18–26. (In Russian).

Tsoukalas, C. (1999) 'European modernity and Greek national identity', *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 1(1), pp. 7–14. <https://doi.org/10.1080/14613199908413983>

Zaytsev, A. V. (2012) 'Jürgen Habermas and His Dialogics: Notion and Essence', *Vestnik of Kostroma State University*, 18(5), pp. 190–196. (In Russian)

### ***Информация об авторах***

**Владислав Владиславович Воротников** — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и политики стран Европы и Америки МГИМО МИД России, директор Центра европейских исследований Института международных исследований МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

**Денис Сергеевич Нестеров** — аспирант кафедры истории и политики стран Европы и Америки МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### ***Information about the authors***

**Vladislav V. Vorotnikov** — PhD in History, Associate Professor of the Department of European and American Studies, MGIMO University, Director of the European Studies Centre, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

**Denis S. Nesterov** — PhD student, Department of European and American Studies, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Conflicts of interest. The authors declare absence of conflicts of interest / conflict details.

Статья поступила в редакцию 07.07.2024; одобрена после рецензирования 16.08.2024; принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 07.07.2024; approved after reviewing 16.08.2024; accepted for publication 10.09.2024.

# Визуальные образы у Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси как подрывной механизм в устройстве современного мира

Марина Анатольевна Григорьева

Издательство Ставролит, Ставрополь, Россия  
[info@stavrolit.ru](mailto:info@stavrolit.ru) <https://orcid.org/0009-0002-9186-3954>



**Аннотация.** В статье предлагается разбор философско-культурологических идей Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси в отношении визуальных образов, ускоренное вращение которых сказывается на восприятии пространства и ценностных установках. Поскольку сознание и мысль возникают в длительности, под давлением скорости рефлексия вынуждена уступить рефлексу, и по сути, визуальным образам как менее требовательным по своей природе к процедурам оценки и интерпретации. Это заставляет взглянуть на визуальные культурные исследования как на то, что позволяет актуализировать неизбежные трансформации

в мышлении и коммуникации. Необходимость исследования обоснована степенью воздействия визуального с его системой символов и знаков на социальное конструирование представлений сегодня. Так, в зависимости от содержания образы могут действовать как на благо созидательных сил, так и с позиции деструктивных сил через установку насилия, эстетизацию отвратительного и трансформацию фигуры отталкивающего в притягательное. Подобно тому, как взгляд на плоть, разрез и рану на страницах первых анатомических атласов, отвечающих на запрос медицинской практики, изменил восприятие патологического состояния тела, индустрия впечатлений, действующая неотрывно от постоянной стимуляции образами, стирает грань между нормой и отклонением от неё и приводит к патологии мышления в части ценностных установок, скорости обработки информации и искажения канала коммуникации. Цель исследования — анализ визуальных образов как инструментов соблазна зрителя, упрощающих доступ к контролю над его убеждениями, желаниями и потребностями и, как следствие, приводящих восприятие общей картины мира к трансформации. В задачи исследования входит анализ механизмов воздействия визуальных образов на воображение зрителя, в значении давления, которое они оказывают на социальное полотно; разбор идей Поля Вирильо, касающихся распространения технологических образов и того, как они работают в контексте архитектурных объектов городской среды; определение ключевых позиций Маршалла Маклюэна, связывающих проблему высокой визуальной интенсивности с техническими

средствами транспортировки информации; актуализация размышлений Жан-Люка Нанси по поводу визуального образа на основе подхода Нанси к символу надреза как разорванной близости, выдающей состояние современного общества, и экстаз открытости, который делает общество чрезмерно гостеприимным ко всему новому и, соответственно, крайне уязвимым. Научная новизна определяется авторской интерпретацией области схождения и пересечения времени, пространства, технологий и того, как они проявляются в образах, которые затрагивают почти все аспекты человеческого опыта. Важная часть отводится соотношению концепций Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси с драматическими событиями их жизни, оказавшими в итоге влияние на заключения, к которым каждый из них приходит. В качестве материалов исследования, помимо основных трудов упомянутых выше авторов, к работе привлечены эссе, статьи и интервью с ними, не попадавшие ранее в обзоры, кроме того, приведены посвящение в адрес Вирильо от Джона Армитиджа и Райана Бишоп, посвящение Маклюэну от Джанин Маршессо и одна из бесед Нанси с Филиппом Лаку-Лабартом. Для воплощения замысла в работе применялись прежде всего методы отбора, систематизации и культурологической интерпретации анализируемых источников. Кроме того, дополнительно для установки связи между авторами и концепциями, к которым обращено данное исследование, был задействован биографический метод. В части сопоставления сходства и различий обсуждаемых идей использовался компаративистский подход, а процедура толкования текстов основополагалась на герменевтическом подходе. В результате удалось систематизировать ключевые позиции Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси, отражающие оценку и прогнозы действия визуальных образов в культуре. Все три автора рассматривают визуальные образы как *новые* и вместе с тем как *анти-антропосоразмерные*. Тем самым постулируется аксиологическая рамка их восприятия в качестве культурной «угрозы». При этом Вирильо делает акцент на анти-иерархичности «новых образов», Маклюэн — на скорости их распространения, Нанси — на их агрессивном характере.

**Ключевые слова:** визуальные образы, Поль Вирильо, Маршалл Маклюэн, Жан-Люк Нанси, среда обитания, город, коммуникация

**Для цитирования:** Григорьева М.А. Визуальные образы у Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси как подрывной механизм в устройстве современного мира // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 79–96. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-79-96>

Research article

## Visual Images of Paul Virilio, Marshall McLuhan and Jean-Luc Nancy as a Subversive Mechanism in the Structure of the Modern World

Marina A. Grigorieva

Stavrolit Publisher, Stavropol, Russia  
info@stavrolit.ru <https://orcid.org/0009-0002-9186-3954>

**Abstract.** The article offers an analysis of the philosophical and cultural ideas of Paul Virilio, Marshall McLuhan and Jean-Luc Nancy in relation to visual images, the accelerated rotation of which affects the perception of value systems and space. Since consciousness and thought arise in duration, under

the pressure of speed, reflection is forced to give way to reflex, and in fact, to visual images as less demanding by nature to the procedures of assessment and interpretation. This makes us look at visual cultural studies as something that allows us to actualize the inevitable transformations in thinking and communication. The need for research is justified by the degree of influence of the visual with its system of symbols and signs on the social construction of ideas today. Thus, depending on the content, images can act both for the benefit of creative forces and from the position of destructive forces through images of violence, aestheticization of the disgusting and the transformation of the figure of the repulsive into the attractive. Just as the glance at the flesh, the cut and the wound on the pages of the first anatomical atlases responding to the demand of medical practice changed the perception of the pathological state of the body, the impression industry, operating inseparably from the constant image stimulation, blurs the line between the norm and deviation and leads to pathologies of thinking in terms of value systems, speed of information processing and distortion of the communication channel. The purpose of the study is to analyze visual images as tools to seduce the viewer, simplifying access to the control over their beliefs, desires and needs and, as a result, leading to the transformation of world perceptions. In addition, the mechanisms by which visual images influence the viewer's imagination are analyzed. The objectives of the research include the analysis of the mechanisms of visual images' influence on the viewer's imagination, in terms of the pressure they exert on the social fabric; an analysis of Paul Virilio's ideas regarding the dissemination of technological images and how they work in the context of architectural objects in the urban environment; identification of key positions of Marshall McLuhan linking the problem of high visual intensity with technical means of information transportation; updating Jean-Luc Nancy's thoughts on the visual image based on Nancy's approach to the symbol of the cut as a broken intimacy that betrays the state of modern society, and the ecstasy of openness that makes society overly hospitable to everything new and, accordingly, extremely vulnerable. Scientific novelty is determined by the author's interpretation of the area of convergence and intersection of time, space, technology and how they manifest themselves in images that affect almost all aspects of human experience. An important part is devoted to the relationship of the concepts of Paul Virilio, Marshall McLuhan and Jean-Luc Nancy with the dramatic events of their lives that ultimately influenced the conclusions they came to. The study also includes essays, articles and interviews, which were not previously featured in reviews, in addition to, a dedication to Virilio from John Armitage and Ryan Bishop, a dedication to McLuhan from Janine Marchessault and one of Nancy's conversations with Philippe Lacoue-Labarthe. The methods of selection, systematization and cultural interpretation of the analyzed sources were used. Additionally, the biographical method was applied to establish a connection between the authors and the concepts addressed in this study. The similarities and differences of the ideas discussed were compared in the vein of a comparative approach, and the procedure for interpreting texts was based on a hermeneutic approach. As a result, it was possible to systematize the key positions of Paul Virilio, Marshall McLuhan and Jean-Luc Nancy on the evaluation and forecast for the functioning of visual images in culture. All three authors consider visual images as *new* and *anti-proportionate-to-human*. Thus the axiological framework of viewing them as a cultural threat arises. Virilio stresses the antihierarchical nature of *the new images*, while McLuhan and Nancy emphasize their speed of dissemination and aggressiveness, respectively.

**Keywords:** visual images, Paul Virilio, Marshall McLuhan, Jean-Luc Nancy, habitat, city, communication

**For citation:** Grigorieva, M. A. (2024) 'Visual Images of Paul Virilio, Marshall McLuhan and Jean-Luc Nancy as a Subversive Mechanism in the Structure of the Modern World', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 79–96. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-79-96>

Независимо от того, являемся ли мы художниками, учёными, кураторами выставок, коллекционерами, или случайной комбинацией того и другого, наша встреча с изображениями редко бывает невинной. Распространение образов

в современной культуре — «старых» и «новых» медиа, изображений, живописи, фотографии, кино, телевидения, видео и Интернета — всегда сопровождалось появлением вопросов о том, чем изображения являются [Назаренко, 2020] и что мы должны

или не должны с ними делать [Симакова, 2020], как оценивать и воспринимать, начинается ли их распространение в современной культуре новую эпоху гегемонии визуального над текстовым, или это просто кульминационный момент в истории «визуальных поворотов» [Рыженкова, 2020; Сергеева, Пашова, Бородина, 2024], которые время от времени возникали на протяжении всей истории. Подыскивая самый лаконичный ответ на рой этих вопросов, Жан-Люк Нанси с немалой долей иронии предполагает, что в любом случае забота о том, чтобы наш собственный взгляд на образ совпал с его оценкой со стороны дискурса, часто заставляет нас «смотреть косоглазо»: то есть одним глазом — на изображение, другим — на дискурс. «Один глаз эмпирический, другой — теоретический. Один глаз — на стену выставки, другой — на текст каталога» [Nancy, 1993: 360], что означает недостаточный опыт в практике смотрения, несмотря на обилие образов, которыми мы бесконечно окружены, или даже по этой самой причине визуального шума, перерастающего в однородную неразличимую массу. Так зрение перестаёт фиксировать вырывающиеся в этом бурном потоке изменения, и на фоне усталости зрения, смыслы, заложенные в визуальных нарративах, остаются неразгаданными. Упадок смыслодержания в итоге накладывается на видение мира в целом, представление о нём и о том, каким он может стать.

Проблема заложена прежде всего в информационном наводнении. Начиная с Сенеки и его «Нравственных писем к Луцилию», в которых он ссылается на слишком большое количество книг на фоне ускользающего времени<sup>1</sup>, жалобы на невозможность справиться с их усвоением поступали регулярно. С этого момента восприятие перегрузки становилось всё более ощутимым, а перспектива нащупать

глубину смысла — призрачной. Несмотря на многочисленные попытки сделать информацию управляемой, чему посвящён десятилетний труд Анны Блэр [Blair, 2010: 45] из Ельского университета, эта проблема никуда не делась с изобретением станка Гутенберга и многократно усугубилась с миграцией книг в цифровое пространство. Таким образом, с тех пор, как слушание было заменено чтением, а чтение — зрительным наслаждением и охотой за визуальными образами, начинается упадок традиционного союза знания и силы. Избыток информации с «нулевой стоимостью» изменил не только долю внимания к различным ресурсам, но и ландшафт восприятия информации. То есть свободный доступ к информационным ресурсам, неограниченный рост аналоговых предложений и нулевая цена как экономический показатель в восприятии потребителя переносятся и на оценку содержания информации. Прокладывая тем самым путь в мир изображений, не столь требовательных и не ждущих многого от того, кто на них смотрит, в конце концов, мы вынуждены отказаться от известных нам линейных последовательных нарративов и довольствоваться потоком оторванных друг от друга фрагментов общей картины мира, которые с трудом в неё складываются, так как отдельных пазлов либо не достаёт, либо они оказываются из другого набора. По версии Маршалла Маклюэна, нам дано око за ухо [Маклюэн, 2004: 40]. С изобретением технологии «мгновенных» медиа вездесущие образы виртуальной реальности буквально ворвались в общество через эффект постоянного присутствия. Это во многом изменило то, как мы думаем и действуем в состоянии непрерывающейся бомбардировки сообщений из дневных и ночных новостных лент, и добавило новый уровень сложности к и без того насыщенной сфере коммуникации.

<sup>1</sup> Расширенная цитата приводится в статье Бернхарда Метца [Metz, 2008: 249]: «Однако будьте осторожны, чтобы чтение многих авторов и книг любого рода не сделало вас рассеянным и неустойчивым. [...] А при чтении многих книг происходит отвлечение. Соответственно, поскольку вы не можете прочитать все книги, которые у вас есть, достаточно иметь столько книг, сколько вы можете прочитать». Метц цитирует источник: Lucius Annaeus Seneca. *Ad Lucilium epistulae morales* / edited and translated by Richard M. Gummere. — 3 vols. — London: Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1917, reprinted 1953. — Ep. mor. II, 2–3, vol. 2. — P. 7.

Технологические устройства не только внесли огромные изменения в способы общения, организацию пространства и времени, но также оставили след на самом человеческом теле, прежде всего на том, как сильно мы привязаны к нашим мобильным ассистентам. Так, в 1994 г., размышляя о влиянии технологий на социальную урбанизацию и мобильность в своей книге «Машина зрения», Поль Вирильо находит «урбанизацию тела», оснащённого, как центральная улица — проводами, тянущимися вдоль линии фонарных столбов. Многообразие интерфейсов, к которым, как к «протезам» [Вирильо, 2004: 12], подключено тело, — от портативной силиконовой клавиатуры и светящихся дисплеев до цифровых перчаток, — заставляет переосмысливать полноценность. Достижения прошлого и позапрошлого столетий по завоеванию пространства за счёт динамичных транспортных средств (поезд, автомобиль, самолёт) начали меркнуть перед современной электронной революцией с её инновационной практикой перемещений во времени и пространстве подключённого к сети человека. Вирильо настаивает, что без этих своеобразных протезов люди становятся «инвалидами», утрачивая способность к физическому перемещению из точки А в точку Б (без сервисов геолокации, бронирования билетов, вызова такси) и поддержанию диалога на расстоянии (в отсутствии доступа к сети и мессенджерам). Цифровые устройства и сенсорное оборудование, позволяющее им общаться с машиной, становятся важным инструментом выживания и в конечном счёте подрывным механизмом, заложенным в устройство современного мира через визуальные образы.

В итоге данное исследование обращено к работам Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна, Жан-Люка Нанси и их оценкам воздействия визуальных образов на восприятие пространства и картины мира.

Чтобы подвести к тезисам, на которых будет сосредоточено внимание, можно сказать, что все трое в равной степени увлечены скоростью света и её побочными эффектами. При этом в опьяняющем восторге и привыкании к быстрой жизни Вирильо винит лошадь [Virilio, 1984: 187-188], Маклюэн — электричество [Маклюэн, 2003: 7], а Нанси — стремление к пределу и однородности. Последствия связаны для Вирильо, с уплотнением пространства и заменой его эквивалентом времени [Virilio, 1993: 76], для Маклюэна, — с искажением канала коммуникации<sup>2</sup>, для Нанси, — с мутацией смыслов и генотипа человека<sup>3</sup>. А именно, взгляд Вирильо обращён на лошадь как на ранее средство передвижения, позволяющее всаднику сохранять неподвижность, тем временем как тот преодолевает расстояния со скоростью, не доступной его собственному потенциалу. Разделяя озабоченность Маклюэна по поводу переворота, случившегося с вторжением электрического света, Вирильо смещает акцент в сторону растяжения суток за счёт организации дневных мест в ночное время. Это, в свою очередь, влияет не только на нашу способность ориентироваться в мире, но и влечёт за собой искажение смыслов, которые появляются и исчезают (иначе говоря, мерцают), выхваченные из «темноты», в зависимости от того, смотрит или не смотрит на них луч прожектора или экрана [Virilio, 1988: 46]. Точно так же, как и сутки, социальные отношения в условиях перенапряжения и необходимости прибегать к посредничеству экранных полотен начинают страдать от «растяжения». Чрезмерная скорость перемен, как замечает Маклюэн, «изолирует и без того фрагментированных участников коммуникации, а ускоренный процесс отнимает у них слишком много жизненных сил»<sup>4</sup>, гораздо больше тех, какие они в состоянии приложить для поддержания связей лицом к лицу.

<sup>2</sup> McLuhan M. Living at the Speed of Light // MacLean's Magazine. — 1980. — 7 Jan. — P. 32.

<sup>3</sup> Nancy J.-L. Savoir écouter le silence des intellectuels // Libération. — 2015. — 22 Sep. — URL: [https://www.liberation.fr/debats/2015/09/22/savoir-ecouter-le-silence-des-intellectuels\\_1388232/](https://www.liberation.fr/debats/2015/09/22/savoir-ecouter-le-silence-des-intellectuels_1388232/)

<sup>4</sup> McLuhan, 1980, p. 32.

Единственный выход из сложившейся ситуации неудержимого ускорения и уплотнения образов Вирильо видит не столько в замедлении темпов, сколько в выработке новой гармонике, или «экономики скорости» [Sarthou-Lajus, 2009: 206]. Взгляд немецкого антрополога Дитмара Кампера, непримиримо настроенного по отношению теории «цифровых протезов», наоборот, склоняется к тому, что даже замедление — слабая мера в ситуации, когда требуется полная остановка. При этом телесность представляет собой тот самый надёжный рычаг, «стоп-кран», обязательный остановить на полном ходу «цивилизацию “без тормозов”» [Степанов, 2009: 127]. Хотя, вероятнее всего, резкая остановка приведёт к аварии с не меньшими потерями и жертвами, поскольку предпосылки катастрофических последствий, по Вирильо, изначально заложены в основах устройства любого технического объекта. И поэтому, независимо от планов пассажиров, такие устройства запрограммированы на крушение. Пассажиры, заключённые в них, просто не могут избежать заданной программы аварии. Точно так же, как оптические приспособления, предназначенные сливаться с нашим собственным первобытным зрительным аппаратом, нашими глазами, намерены воздействовать на них, меняя взгляд и угол, под которым мы смотрим на окружающее нас пространство. Например, устройства, позволяющие лучше и дальше видеть скрытое — телескоп и микроскоп — проецируют «изображение мира за пределами нашей досягаемости» [Вирильо, 2004: 12]. Воплощённые таким образом зрительные протезы открывают «неизвестный способ передачи зрения» и стирают «восприятие расстояний и измерений».

В поле зрения отечественных исследований Поль Вирильо появляется в связи с обширностью его интересов. И чтобы «охватить» их и привести к системе, И.В. Забаев предлагает использовать

модели двух треугольников. Первый из них сосредоточен на точках по углам «военная сила — знание — технология», а второй, тот, который, по словам И.В. Забаева, Вирильо сам определил бы для себя темой человеко-машинных интерфейсов, обозначен точками «зрение — война — скорость». В последнем треугольнике видеомашины, в частности камеры наблюдения и спутники, вплотную занимающиеся разведкой, «размечают прежде всего те пространства, которые впоследствии будут заняты, то есть оккупированы войной и скоростью» [Забаев, 2002: 50]. Интуитивно по этой же модели в пропорциональном пересечении технологического ускорения времени, сужения видимости пространства и дистрофии чувственного опыта обращается и А.Б. Николаева [Николаева, 2022: 36–40]. Кроме того, к восприятию пространства, по идее Вирильо, и его концепции уплощения Земли под присмотром осветительных приборов обращена ранее подготовленная мною статья, пока не увидевшая свет<sup>5</sup>.

Вклад Маклюэна получает существенно больше оценок, в том числе за последние пять лет. Помимо всецело посвящённой ему книги И.Б. Архангельской [Архангельская, 2010], он упоминается также в работе С.И. Симаковой [Симакова, 2020]. Кроме того, анализ Е.А. Юсипова [Юсипов, 2021] отражает несбывшиеся прогнозы и некоторые уязвимые места в маклюэновских концепциях, в частности относительно определения русской культуры как исключительно «устной», где Маклюэн исходит из глубоко укоренившегося пристрастия русских, как он говорит, к долгим задушевным телефонным разговорам. Л.Р. Зурабова [Зурабова, 2018], а четырьмя годами позднее О.А. Ивенкова и Н.Б. Итунина [Ивенкова, Итунина, 2022], обращаются к его теории коммуникации, чтобы разобраться с вопросом последних изменений в мышлении человека, способности к восприятию и социокультурной динамике.

<sup>5</sup> Григорьева М.А. Поль Вирильо и «плоская Земля» в поле видимости: к проблеме изменения восприятия пространства // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств [Принята в печать]

Наконец, к Жан-Люку Нанси обращаются Г. Коновалов [Коновалов, 2017], который анализирует книгу «Corpus», Н.Р. Шаропова [Шаропова, 2019], приводя отсылку к эссе «Основы образа», Е.А. Прохоров [Прохоров, 2021] с ревизией взглядов на общество и самого содержания понятия «сообщество» в современной философии — в том числе через «Бытие единичного множественного», и А.К. Жапарова [Жапарова, 2022], останавливаясь на медицинских практиках трансплантации и телесных метаморфозах через привлечение страниц из книги «Corpus» и «L'intrus».

### **Поль Вирильо: визуальное как вечное состязание**

Приступая к анализу идей Поля Вирильо, нужно сказать, что, будучи архитектором и критиком технического искусства, он подходит к визуальным образам через работу «Кризис измерений»<sup>6</sup> в 1983 г., посвящая её изменениям в облике городской среды. Оплакивая исчезновение города, фасад которого теряется в «электронном эфире»<sup>7</sup> тяжёлых плит рекламных щитов, змеящихся линий бегущих строк, за оскалом вывесок, обезображивающих монументальность форм, Вирильо распознаёт в этом симптомы утраты конкретных объектов восприятия. В разделе «Пересечённый город» он делает остановку на «отсутствии ворот и городской ограды»<sup>8</sup> как непреклонных гарантов безопасности, намеренно оставленных в прошлом для того, чтобы заявить свои права на безграничное пространство. И каким бы ни было выражение гостеприимности, за его улыбкой скрывается, прежде всего, властолюбие: привлечение как можно большего количества трудовых ресурсов для пропитания капиталоборота и производственной машины. Поэтому образ города, заставленный

билбордами, визуально воплощает в себе большую рыночную площадь. Тем временем визуальный шум погружает ансамбль зданий в воинственное противостояние друг с другом, в условиях которого они вынуждены конкурировать за видимость, что в свою очередь вызывает кризис размерности на фоне «возникновения безразмерного»<sup>9</sup>, кризис целого на фоне распада монолита фигуры и новоявления её в образе бессвязных фрагментов и обломков.

Обращение Вирильо к городу, далекое от простого созерцания, и панический страх перед истончением и исчезновением его строгой архитектуры связаны с воспоминаниями детства о разрушенном в боях Орлеане в июне 1940 г. В фрагментах «Администрации страха», собранных Джоном Армитиджем и Райаном Бишопом, Вирильо апеллирует к собственной памяти для того, чтобы сопоставить немецко-фашистскую оккупацию с тем, как современный городской пейзаж меняется под действием насильственного внедрения афиш, баннеров, камер и дополнительного освещения. При этом скорость, с которой меняется заключённый в них контекст, то есть электронное послание, превращает образ в боевой снаряд. Вирильо было семь лет, когда, как он пишет, «однажды утром <...> сообщили, что немцы в Орлеане; в полдень <начал доноситься> звук катящихся немецких грузовиков по улицам» [Armitage, Bishop, 2013: 10]. Атака звуками, которой посвящает отдельное исследование Августинс Аннелис [Аннелис, 2021], в сопровождении визуальной пропаганды Третьего рейха в виде листовок, плакатов, нанесения символики, а также привнесённых в городскую среду танков, пушек и минометов, заставила среду обитания терять свою невинность, уродовала визуальный ландшафт и деморализовало повседневность. Город больше не мог предоставить

<sup>6</sup> Virilio P. La crise des dimensions. La représentation de l'espace et la crise de la notion de dimension: Rapport de recherche 173/83, Ministère de l'urbanisme et du logement / Secrétariat de la recherche architecturale (SRA); École spéciale d'architecture / Unité de recherche appliquée (UDRA). 1983. fhal-01886684f. URL: <https://hal.science/hal-01886684/document>

<sup>7</sup> IBID, p.4.

<sup>8</sup> IBID.

<sup>9</sup> IBID, p. 100.

убежища или даже нейтралитета своим обитателям, так как сам его облик пришёл в упадок и отказывался узнавать самого себя среди руин и развалин. Вирильо поднимает этот вопрос в связи с «пропагандой прогресса» и технонауки, очевидно ведущей к катастрофе для всего человечества. Развитие технонауки — процесс чрезвычайно многогранный, полный потенциальных ловушек, большинство из которых только предстоит раскрыть, поэтому допущение возможности конца света — это то, как неприязненно и враждебно воображение реагирует на смену привычного новым и непривычным. В связи с чем Вирильо настаивает, что визуальная культура функционирует «скорее, как глагол, чем существительное, будучи ландшафтом событий, нежели полем» [Armitage, Bishop, 2013: 4], поскольку испытывает непреодолимую слабость к переменам нарратива и самовыражению. Действительно мощный характер образов складывается из того, что их задача — поражать, точнее бить на поражение. Тем более, что скорость их попадания в цель, множество целей одновременно, равна воздействию бомбы. Так что, по версии Вирильо, «оружие будущего будет больше напоминать телевизор, чем миномет» [Armitage, Bishop, 2013: 18].

Очевидно, главный вклад Вирильо в развитие дискурса визуальной культуры заключается в том, что он исследует образы неотрывно от исторического, антропологического, экономического и политического полотна. Визуальная культура, для Вирильо, — не просто способ понять изображения и опыт смотрения, но в большей степени — способ оценить каналы интервенций, через которые образы обращаются с посланием к зрителю, с позиций подчинения и господства, при этом тот, кто принимает послание, фактически отрезан от возможности контролировать содержание этого послания. Мгновенная повсеместность визуального, которое неизбежно обращается к представлениям, памяти и воображению, подвигает к необходимости

пересмотра «проблемы формирования ментальных образов» [Вирильо, 2004: 16] и способов их воздействия.

Одной из первых успешных попыток подключиться к воображению стала реклама чёрно-белого телевизора DuMont со встроенным радио и проигрывателем пластинок. На страницах журнала «Billboard» 19 августа 1944 г. рекламный слоган DuMont звучал, как «ты будешь креслом Колумба»<sup>10</sup> в захватывающем путешествии среди бурных волн океана событий. На тот момент зритель как никогда нуждался в том, чтобы держаться на безопасном расстоянии от бурлящего и кровотокащего океана событий, но при этом быть хорошо осведомленным о происходящем за окном. И DuMont обещал такую возможность, а именно оставить разворачивающиеся баталии по ту сторону экрана, наравне со званными ужинами, лошадиными скачками, путешествиями, приключениями, пожарами и стихийными наводнениями. Некоторое время спустя, угадывая желания и фантазии зрителя, рынок, наконец, сменил свою тактику с «угадывать» и «угождать» на «показывать» и «внушать» зрителю, что вещь ему просто необходима, как запас кислорода. С этого момента *визуальное стало полем для состязаний*, где его успех зависел от точности прицела и попадания в сердце потребителя.

### **Маршалл Маклюэн в пространстве метафор и их градус воздействия на зрителя**

Тем временем, как Поль Вирильо обескуражен внешним обликом города, стенами домов и укрощающими их величие и постоянство текучими и преломляющими естественный солнечный свет образами с экранов, Маршалл Маклюэн представляет город как огромную газету или полотно текста, которое расстилается в виде образов, так как всё увиденное немедленно облекается в язык слов. По крайней мере, если бы это было не так, то после просмотра

<sup>10</sup> В оригинале: «You'll be an armchair Columbus» // Billboard. — 1944. — 19 Aug. — P. 9.

фильма и похода в галерею, куда только что «завезли» «Голову Э.О.У.» Франка Ауэрбаха, мы бросались бы за карандашом и бумагой для зарисовок, чтобы объяснить себе и передать собеседнику только что увиденное. Но в большинстве случаев нам удается обходиться изложением в виде рассказа, благодаря чему мы обнаруживаем в себе способность воздействовать на воображение собеседника так, что он начинает ясно представлять всё то, о чём минуту назад услышал и прочитал. По идее, которой неотступно следует Маклюэн, артефакты поставлены на службу слов [Маклюэн, 2004: 9; McLuhan, 1959: 339]. Рой всевозможных коммуникативных устройств нужен для того, чтобы информация беспрепятственно двигалась, множилась и воспринималась. И медиа, взяв за основу то, как методично пчела<sup>11</sup> собирает нектар и разносит пыльцу между растениями, делает то же самое с образами и идеями. По мере того, как они носятся в воздухе, они претерпевают значительные изменения — «метаморфозы» [McLuhan, 1959: 340]. Когда Маклюэн принимается размышлять над средствами связи, в частности, заряженными электрическими и нервными импульсами [Маклюэн, 2003: 52] бегущих по проводам сигналов, в качестве основ их исправного функционирования он определяет движение и связывает с транспортом.

Метафора, которая стала удобной корзиной для переноса и перемещения информации [Маклюэн, 2003: 101] как особо ценного груза, наравне с колесом, трансформирует не только опыт восприятия пространства, но и позволяет превращать это пространство в «гомогенное и единообразное» [Маклюэн, 2003: 105]. Даже в ситуации, когда «колесо» оказывается непричастным к транспортировке, достаточно упоминания о какой-либо идее или предмете, чтобы в следующее мгновение после отправки сообщения, жадной воплощения и обладания ими были *заражены* даже самые удалённые уголки мира. Боль-

шую роль в том, как быстро и непринужденно перемещаются образы, часто вызывая что-то наподобие эпидемии, Маклюэн справедливо отводит печати и телевидению в момент, когда визуальное переходит в категорию главного свидетельства и рычага давления на чувства зрителя. Чувства становятся мишенью медиаресурсов для стимулирования потребительской активности [Агрба, 2023] и регулирования социальных настроений. Прежде всего для медиа важна не сама передача послания, а аффект, то есть моделирование того, как получатель должен воспринять сообщение, испытав при этом восторг или оцепенение, тревогу и страх.

Принцип оцепенения как аффект в данном случае наиболее желателен для медиа, так как ставит центральную нервную систему в уязвимое положение и снимает с получателя ответственность за реакцию и последующие события. Инстинкт самосохранения безапелляционно принимает любые доводы и руководства к действию в обмен на спасение и возможность перевести дух после первого потрясения в ожидании следующего. Атака медиасредствами новостных сводок обращается в эпоху нескончаемой череды угроз, поставляемых к завтраку, обеду и ужину. При этом каждый «стол» обеспечен одинаковым набором новостных блюд. В итоге, как пишет Маклюэн, в электрическую эпоху, когда «мы носим на себе, как свою кожу, всё человечество» [Маклюэн, 2003: 57], мы приобрели то общественное сознание, которое постоянно испытывает нас гнетущим чувством вины. Смысл сообщения измеряется теперь с помощью градуса воздействия, которое оно производит на собеседника. Забота об аффекте, а не значении переданных или полученных сведений, выступает в итоге базовым измерением нашего электрического времени.

Обеспокоенность Маклюэна содержанием и маркетинговой риторикой повседневной потребительской культу-

<sup>11</sup> Цит.: «Человек превращается, так сказать, в органы размножения машинного мира — подобно пчеле, выполняющей подобную роль в растительном мире, — позволяющие ему размножаться и постоянно развивать все новые и новые формы» [Маклюэн, 2003: 56].

ры, для которой вращающиеся потоки информации становятся самым ходовым товаром, приводит его самого к экспериментам над формой письма. В связи с чем его работы, написанные так, чтобы призвать к диалогу широкую аудиторию, столкнулись с неприятием в академической среде и острой критикой в части несостоятельности представленных на обсуждение доводов, «попытках интеллектуализировать очевидное», «отсутствии энциклопедических знаний» у автора и «искажении им фактов»<sup>12</sup>. На своём собственном опыте ему удаётся проверить принцип действия медиа по популяризации образа, «пережёвыванию» его и низвержению. Успех Маклюэна, который Джанин Маршессо относит на счёт маркетинговой компании Gossage, располагающейся в Сан-Франциско и преследующей инновационные методы продвижения науки, продлился всего пять лет — с 1966 по 1971 гг. Чудесный взлёт, обернувшийся в итоге полным крахом и враждебным неприятием медиа, прежде его превозносившими до небес, подарил Маклюэну возможность сконцентрироваться на собственном теле, которое вело себя так же, как и среда вокруг: в конце 1960-х гг. его здоровье стало стремительно ухудшаться. Этот факт не дал Маклюэну возможности насладиться плодами грянувшего успеха: как раз накануне его восхождения к мировой славе в 1967 г. ему предстояла операция по удалению прогрессирующей опухоли головного мозга. Впоследствии он страдал серьёзными провалами в памяти — неудобство, заставлявшее его снова и снова перечитывать одни и те же книги, прежде чем девять лет спустя в 1976 г. его поразил инсульт и расстройство речи. Маклюэн, который «всегда подчёркивал тактильные аспекты общения, остался <парализованным> резкой неспособностью говорить, писать» [Marchessault, 2005: xv] и взаимодействовать с миром. В определённом смысле он оказался в галактике, где

образы и их значения ускользали в диффузной туманности Ориона, искажая канал коммуникации.

В отличие от Эрнста Каппа, который связывал расширение человеческих возможностей с внешними параметрами технических приспособлений, Маклюэн выделяет расширение центральной нервной системы до глобального охвата. В конце концов, по его заключению, с каждым электронным расширением или «выходом наружу» центральной нервной системы мы будем вынуждены испытывать усиление давления общей среды до тех пор, пока наш центр восприятия не сделает салто с переворотом [Маклюэн, 2003: 29]. Информация разбросана и обильна, разнообразна и гибридна, что приучает поглощать все виды информации во всевозможных форматах, благодаря чему мы «вдруг превратились в кочевых собирателей знания» [Маклюэн, 2003: 412], такого доступного, но постоянно ускользающего. Это ускользание связано с тем, что обработка собранных фрагментов проходит с нарушением процедуры, которой отводится всё меньше времени, усилий и внимания. В итоге, память отказывает в исправной работе по сохранению полученных данных в полном объёме. Возвращаясь к маклюэновской концепции расширения, можно сказать, что искусственный накопитель памяти предполагает, прежде всего, нашу способность к ней обращаться и исправную работу нашей собственной памяти как этой самой возможности, которую приспособления могут расширять и усиливать. По крайней мере, пока технологии опираются на человеческий потенциал, а человек — на потенциал технологий, это гарантирует им [нам] паритет на взаимовыгодных условиях и безопасное сосуществование в крепких объятиях друг друга.

Несмотря на то, что Маклюэну не повезло испытать эпоху глобального Интернета, десятки его выступлений на радио, телевидении и в кино, когда речь

<sup>12</sup> Passages from the Reviews of Marshall McLuhan's Books: The Good, the Bad, & the Ugly #2 The Gutenberg Galaxy // McLuhan Galaxy — 2022. — 15 Feb. — URL: <https://mcluhangalaxy.wordpress.com/2022/02/15/passages-from-the-reviews-of-marshall-mcluhans-books-the-good-the-bad-the-ugly-2-the-gutenberg-galaxy/>

заходила о влиянии электронных ресурсов на зрительское восприятие, положили начало дискуссиям, касающимся электронного мира. С позиции сегодняшнего дня его взгляд кажется ещё более точным и ясным, чем 60 лет назад на момент выхода рукописи «Понимание медиа». По словам профессора Бельгийского университета Изабель Стенгерс, приведённым Джаниной Маршессо в защиту Маклюэна и его вклада в развитие проблемы коммуникации, «дело не в академических тенденциях и взглядах, а в том, что люди умирают», поэтому «новое поколение, выросшее на телевидении и <в обнимку> с компьютерами» [Marchessault, 2005: xvii] сможет лучше понять и прочувствовать его слова, экспериментальный слог, глубину метафор и ироничность, посредством которых он делал неявное явным и видимым ещё до того, как оно появлялось на свет. Можно сказать, что ему удалось воплотить в слова то, что ещё не имело образа, благодаря тем самым метафорам-корзинам, в которых мысль вынашивала образы, прежде чем они созреют, как это случилось с беспроводной связью, цифровыми технологиями и «эффектом <телеобразов> CNN» [Быков, 2017], транслируемых на весь мир.

### **Жан-Люк Нанси перед пустыней образов, «освобождённых» от смыслодержания**

По мере того, как визуальное, пальпируя наши глаза, захватывает наше воображение и погружает в мир, пропитанный коллективными грёзами о составляющих счастья, наступает «эпоха новой видимости» [Arnould, Thompson, 2005: 869]. Широкоугольный обзор сменяется тоннельным зрением, обращённым строго перед собой и обрезающим всё, что происходит справа и слева, на фоне чего связь с другими

людьми преломляется через линзу экрана и концентрируется на «человеческой хрупкости»<sup>13</sup>. И когда Жан-Люк Нанси упоминает о хрупкости, он, вероятнее всего, подразумевает истончение глубины, объёма, упрощение формы объектов наблюдения вследствие пресыщения и притупления функции восприятия оптического аппарата наблюдателя. Обилие образов, точно так же, как и их полное отсутствие, приводит созерцающего в пустыню, где зрение перестаёт улавливать, на чём ему фокусироваться, в результате оно дезориентировано и, по сути, терпит поражение при выполнении своих прямых обязанностей.

В полуторачасовой беседе с профессором литературы Кристианом Варкеном в июне 2007 г. Нанси предлагает раздвинуть представление о «пустыне цивилизации»<sup>14</sup> не только как новом условии существования в полной темноте, но скорее, как утрату ценностей, веры в то, что мы по-прежнему окружены вещами, стоящими внимания, заботы и любви. Проблема заключается в том, что мы *ослеплены* самолюбием, которое «ставит нас в ситуацию, когда мы больше не имеем никакой безопасности»<sup>15</sup>, то есть ничего, что могло бы её гарантировать в том виде, в каком прежде её обеспечивали природа, бог и линейное развитие истории. В конце концов, поставив себя как бы «выше всего этого», мы должны отдавать себе отчёт в том, что ответственность за выбор дальнейшего пути развития целиком лежит на нас.

Озирая пустыню скользящих образов, Нанси беспокоит, что они устремляются к горизонту, «освобождённому» от смыслов, поскольку пункт назначения, то есть то условное место, куда направляется современная цивилизация, остаётся неопределённым и размытым.

К вопросам мутации смысла Нанси обращается в первых строках своего бытия

<sup>13</sup> Conversaciones con Cristian Warken. Transcripción de Entrevista a Jean-Luc Nancy. Esta entrevista al filósofo francés, Jean-Luc Nancy, fue grabada en París, Francia // Una belleza nueva. — 2007. — P. 15. URL: <https://www.yumpu.com/es/document/read/34756744/nancy-jean-luc-una-belleza-nueva>

<sup>14</sup> IBID, p. 4.

<sup>15</sup> IBID.

«единичного множественного»<sup>16</sup>. Скоропостижная утрата смыслодержания нам будет казаться преувеличением до момента, когда оно действительно испустит дух. Происхождение этого явления он открывает через разорванную близость, характеризующую состояние социального тела, в другой своей книге «Сообщество отверженных» [Nancy, 2016], где диагностирует патологию мышления. Этот самый разрыв возникает, когда сообщество запутывается в своих собственных сетях и, жертвуя своей идентичностью и локальной привязанностью, впадает в экстаз открытости. На месте разрыва, иначе говоря, разреза или раны, открытой к заражению и обладающей хорошей пропускной способностью, инородные образы постепенно разъедают естественное изначальное полотно — язык, привычные «ритуалы и их символы, собственное имманентное единство и автономию» [Nancy, 2016: 9]. Как и было обещано Жан-Люком Нанси, приступая к символу разреза, он сверяет свой взгляд на мир с взглядом, обращённым на искусство.

В частности, в беседе с Филиппом Лаку-Лабартом, опубликованной в 1992 г. под названием «Примитивная сцена и некоторые другие», Нанси склоняется к тому, что режущее движение преследует обрести другое место сочленения<sup>17</sup>, которое навсегда меняет полотно, раскраивая его плоть и выставляя разрез выступающими краями наружу. После этого, наше внимание занимает только эта линия, изменения её состояния, даже когда она в состоянии покоя или медленного погружения внутрь своей полости. Образ, для Нанси, всегда держится «на расстоянии» [Nancy, 2005: 2] от зрителя, как бы близко тот к нему не подступал в попытке вторгнуться в аутичное пространство произведения искусства. Желая сохранить свою неприкосновенность и «сакральность», образ стоит «особняком от мира вещей», что позволяет ему удерживать смыслы в отличие от таких

артефактов, как лопата, веер, корзина и прочих других, обязанных своим существованием именно тому, что они объявляют прикосновения неотъемлемой частью своей жизни в этом мире и повторяют набор заученных механических движений.

Язык «разрезания», который Нанси связывает с проникновением и колонизацией пространства, смиряющий высокомерие последнего через кровавую метафизическую оппозицию внутреннего и внешнего, должен привести нас к сопоставлению с миром, в который мы заброшены сегодня, и с тем, как он почти окончательно раскрыт и вывернут краями наизнанку, как на полотнах Лучо Фонтана. В том числе его работы Нанси приводит, размышляя над вопросом, предлагают ли образы только взгляд на насилие или сами образы, преследующие нас повсюду: на стойке регистрации полёта, за обедом, за чашкой кофе и на пороге дома после долгой командировки в виде свёртка рекламных объявлений, — стали формой насилия. «Искусство насилия или насилие в искусстве» [Nancy, 2005: 15], по крайней мере их объединяет тот факт, что как в насилии, так и в изображении есть «что-то хорошее и что-то плохое, что-то необходимое и что-то ненужное» [Nancy, 2005: 15]. Кроме того, они оба «проникают силой, внезапно или обманчивым путём» [Nancy, 2006: 11], в чём Нанси различает признаки вторжения, идея которого увлекает его в связи с личными обстоятельствами.

В результате «надрез» получает новое звучание, но не как фигурант действия, а как предвестник метаморфоз. С выходом из строя сердца, Нанси в 1991 г. обретает новое. Ему достаётся сердце, которое прежде принадлежало [предположительно] женщине, как пишет руководитель сектора эстетики Института философии РАН Е.В. Петровская [Петровская, 2011: 108]. Девятью годами позже, после пережитой операции по пересадке сердца, Нанси

<sup>16</sup> «Мы повторяем сегодня, что мы потеряли смысл, потому мы нуждаемся и ждем смысла» [Нанси, 2004: 15]

<sup>17</sup> Nakhutsrishvili L. L'écriture du corps entre philosophie et littérature: une lecture de «Corpus» de Jean-Luc Nancy. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor der Philosophie, 2014. — P. 117, 188. — URL: <http://hdl.handle.net/10900/54305>

осмысляет свой опыт жизни с чужим сердцем в эссе под названием «Злоумышленник». В разговоре с Кристианом Варкеном Нанси описывает злоумышленника как «незнакомца»<sup>18</sup> и «незваного гостя» [Nancy, 2006: 11], не принимающего отказа войти и быть как дома. При этом его постоянное присутствие в доме, обусловленное той самой необходимостью, о которой было упомянуто выше, оставляет неизгладимый след его вмешательства в устоявшиеся правила дома, «несёт с собой беспорядок, смятение, но главное — угрозу» [Петровская, 2011: 111]. В конце концов, становясь привычной фигурой, гость растворяется в обстановке и уже не отличим от хозяина, тождествен ему благодаря череде сопровождающих вторжение событий. Современные технологии, наука и медицина, как отмечает Нанси, «позволяют нам жить в очень странных отношениях, когда части тела переходят из одного тела в другое»<sup>19</sup>. Поскольку эта процедура не до конца испытана временем, мы не можем быть уверены, что генетически модифицированные организмы, которые вживлены в тело человечества как злоумышленники, не уничтожат его изнутри, как это случилось с цивилизацией римлян<sup>20</sup> после расширения влияния готов в римской армии. Девять лет спустя после трансплантации — в эссе, и ещё семью годами позже — на встрече с Варкеном, Нанси не мог свыкнуться с мыслью, что «украл» чьё-то сердце, не мог окончательно «принять его» [Nancy, 2006: 13] и найти с ним общий язык. Эта мысль буквально съедала его изнутри долгие годы. Он по-прежнему ощущал в себе «пустоту» [Nancy, 2006: 15], которую невозможно восполнить биением чужого сердца, чьи анонимные ритмы и пульсация казались отстранёнными и отсутствующими.

Возвращаясь вновь к линии «надреза», о которой он писал в «Основах образа» в 2005 г., линия обречена вечно оставаться в «напряжении» [Nancy, 2005: 3] перед неопределённой совокупностью значений

и тем, что в любой момент единство пространства по неосторожности может быть разорвано на две части, так как надрез уже заложил почву для несогласия, разобщения и деградации поверхности и общества.

### Заключение

Исследование побочных эффектов «жизни на скорости» и отдельных областей культурной истории отсылает прежде всего к проблеме информационной перегрузки как потенциальной угрозе, способной погрузить в хаос мировую экономику и политику. Визуальные образы при этом, дополняя запас товарных фрагментов, выступают в роли инструментов соблазнения зрителя через установление контроля над его убеждениями, желаниями и потребностями. В данном случае скорость решает вопрос, как быстро зрительское воображение будет охвачено образами и подчинено им для того, чтобы в ущерб рефлексии человек повиновался условному рефлексу завладеть тем или иным предметом, то есть как быстро он сможет перейти из позиции наблюдателя в позицию покупателя. Время для размышлений и свобода выбора ослабляются требованиями немедленного, почти одновременного с получением информации, реагирования. Таким образом, скорость — не просто вопрос преодоления расстояния или распределения информации, но и имеет близкие отношения с восприятием визуального мира, измерением смыслодержания и новыми способами коммуникации, опосредованными техническими устройствами.

Это отсылает нас к мысли, которая важна для понимания того, как образы влияют на моделирование мира. «Прикосновение» взгляда к вещи в определённом смысле означает, что она уже поймана и присвоена, даже в отсутствии прямого тактильного прикосновения. Благодаря этому мир в поле видимости человека оказывается его владением. Но, передав функцию вести

<sup>18</sup> Conversaciones con Cristian Warken., p. 17.

<sup>19</sup> IBID.

<sup>20</sup> Nancy, 2015.

наблюдения «машинам зрения», человек сам оказывается в уязвимом положении, становится заложником и трофеем, так как вести наблюдение означает осуществлять контроль за своими владениями. Кроме того, тотальное и невидимое проникновение техносферы в человеческую природу обращено против чувственной сферы человека, определяя, что мы должны чувствовать, — тем временем как медиа заботятся, о чём нам следует думать. Миграция всего, что мы знаем, в универсальную форму безразличных к нашей естественной среде обитания цифровых битов, заставляет пространство отступить перед временем и пустыней визуальных образов, представляемых оптикой экрана. При этом взвинченный до предела темп не оставляет возможности на их полноценное восприятие и оценку, оказывающее давление на восприятие мира в целом.

Представленный на этих страницах анализ работ Поля Вирильо, Маршалла Маклюэна и Жан-Люка Нанси предлагает систематизировать ключевые позиции, отражающие оценку и прогнозы воздействия визуальных образов на восприятие пространства и картины мира.

Вирильо останавливается на (1) проблеме истончения физического тела мира перед сияющей и всепоглощающей гладью экрана; (2) кризисе размерности, проявляющемся через изменения в облике городской среды, его структуры, монументальности и строгой иерархии архитектурных объектов; и как следствие (3) распаде ансамбля зданий на бессвязные фрагменты, вынужденные состязаться друг с другом, чтобы попасть в поле видимости зрителя, что в итоге (4) рождает ощущение враждебности среды «жмущихся» друг к другу или отстранённых в своей оторванности стен городских сооружений, по сути предупреждающих о своём скором исчезновении.

Маклюэн выделяет (1) эпидемию образов, передающихся по воздуху благодаря тому, что их основным транспортным средством является метафора; (2) нагнетание давления посредством визуальных образов на чувства зрителя для стимулирования

потребительской активности и контроля общественных настроений; (3) искажение канала коммуникации за счёт регулирования температурной шкалы послания медиаресурсами; которое приводит к неизбежному (4) истощению эмоциональных ресурсов и психическому срыву под натиском избыточных визуальных стимулов.

Нанси предлагает сконцентрироваться на (1) опыте новой видимости, или тоннельном зрении, обращённом строго перед собой, появившемся в результате пресыщения и притупления возможностей нашего оптического аппарата вести наблюдение, так как к объектам физического мира присоединились образы, которые источает бледная гладь экрана, погружающая зрителя в то, что он называет (2) пустыней образов, в условиях, которой зритель оказывается полностью дезориентированным и потерянным из-за отсутствия горизонта и пункта назначения, за тем чтобы к нему направиться. В качестве параллельного мотива Нанси вводит (3) идею вторжения, визуально выраженную через линию «надреза», определяющую рассогласование канала связи социального полотна.

Таким образом, специфика экранного образа предстаёт в работах Маклюэна, Вирильо и Нанси в трёх разных проекциях. Их объединяет (1) противопоставленность физическому миру и анти-антропосоразмерность. При этом Вирильо делает акцент на анти-иерархичности, Маклюэн — на скорости распространения, Нанси подчёркивает насильственный характер «опыта новой видимости». Используемая этими авторами антрополого-культурологическая оптика, с одной стороны, задаёт рамку алармизма, связывающую образные ряды «новых» средств коммуникации с темой «опасности» для человека, вводит семантику «угроз» на фоне констатации неизбежности их распространения в культуре. С другой стороны, детальный анализ источника этих угроз позволяет понять, в каком направлении это «чуждое и неизбежное» *новое* может быть освоено и адаптировано человечеством под свои нужды.

**Список литературы:**

Агрба А.А. Экономика впечатлений в призме культурно-ценностных парадигм // Концепт: философия, религия, культура. — 2023. — Т. 7, № 4. — С. 98–116. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-4-28-98-116>

Аннелис А. «Наши уши жили своей жизнью». Слуховые переживания в автобиографической литературе Бреслау времен Третьего рейха // KANT: Social Sciences & Humanities. — 2021. — № 1. — С. 5–23. <https://doi.org/10.24923/2305-8757.2021-5.1>

Архангельская И.Б. Маршалл Маклюэн. — Нижний Новгород: Нижегородский коммерческий институт, 2010. — 291 с.

Быков Д.В. «Эффект CNN» и его влияние на развитие мирового медийного пространства // Культура и образование. — 2017. — № 1. — С. 22–28.

Вирильо П. Машина зрения. — Санкт-Петербург: Наука, 2004. — 140 с.

Жапарова А.К. Метафоры тела в философии Жана-Люка Нанси: тело страдающее // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2022. — № 4. — С. 24–28. <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2022-37-24-28>

Забавев И.В. Т. Люк, Дж. О Туатейл. Осмысляя геополитическое пространство: пространственность войны, скорости и зрения в работах П. Вирильо // Социологическое обозрение. — 2002. — Т. 2, № 3. — С. 47–53.

Зурабова Л.Р. Преобразование социальных и коммуникативных практик в "глобальной деревне" М. Маклюэна // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. — 2018. — № 3. — С. 106–112.

Ивенкова О.А., Итунина Н.Б. Г.М. Маклюэн: коммуникация как средство социализации // Современные исследования социальных проблем. — 2022. — Т. 14, № 4. — С. 478–492. <https://doi.org/10.12731/2077-1770-2022-14-4-478-492>

Коновалов Г. Corpus vs object. Онтология тел Жан-Люка Нанси как объектно-ориентированная // Логос. — 2017. — Т. 27, № 3. — С. 113–126. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-3-113-124>

Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — Москва; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. — 464 с.

Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. — Киев: Ника-Центр Эльга, 2004. — 434 с.

Назаренко А.Н. Визуальный образ: между медиа и воображаемым // Общество. Среда. Развитие. — 2020. — № 1. — С. 43–46.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. — Минск: Логвинов, 2004. — 272 с.

Николаева А.Б. Персона ученого сквозь его концепции: обманная реальность мирного времени в философских исследованиях Поля Вирильо // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. — 2022. — № 3. — С. 36–40. <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2022-36-36-40>

Петровская Е.В. Вторжение и гостеприимство (Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида) // Философские науки. — 2011. — № 3. — С. 108–115.

Прохоров Е.А. Концепт «сообщество» в современной социальной онтологии: Ж.-Л. Нанси и Дж. Агамбен // Гуманитарный вектор. — 2021. — Т. 16, № 2. — С. 8–15. <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2021-16-2-8-15>

Рыженкова В.В. Свидетельство будущего: цифровой поворот в философии медиа и гибридном искусстве // Актуальные проблемы теории и истории искусства. — 2020. — №10. — С. 641–648. <https://doi.org/10.18688/aa200-4-5>

Сергеева Н.А., Пашова Э.В., Бородина М.А. Визуальный поворот в культуре и его отражение в современном искусстве // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. — 2024. — Т. 17, № 1. — С. 84–100.

Симакова С.И. «Цивилизация глаза»: специфика визуальной репрезентации события // Гуманитарный вектор. — 2020. — Т. 15, № 1. — С. 125–133. <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2020-15-1-125-133>

Степанов М.А. Машины абстракций и конец протезирования // Медиафилософия. — 2009. — Т. 2. — С. 123–137.

Шаропова Н.Р. На границе: различие глубины и поверхностив исследованиях изображений // *Философский журнал*. — 2019. — Т. 12, № 3. — С. 76–94. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-3-76-94>

Юсипов Е.А. Маршалл Маклюэн о социуме и его истории: более полувека спустя // *Гуманитарный вестник*. — 2021. — № 1. — С. 6. <https://doi.org/10.18698/2306-8477-2021-1-706>

Armitage J., Bishop R. *Aesthetics, Vision and Speed: An Introduction* // *Virilio and Visual Culture*. — Edinburgh: University Press, 2013. — Pp. 1–27.

Arnould E., Thompson C.J. *Consumer Culture Theory (CCT): Twenty years of research* // *Journal of Consumer Research*. — 2005. — Vol. 31, No 4. — Pp. 868–882.

Blair A.M. *Too much to know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. — New Haven, London: Yale University Press, 2010. — 414 p.

Marchessault J. *Marshall McLuhan: Cosmic media*. — London: SAGE Publications Ltd, 2005. — 264 p. <https://doi.org/10.4135/9781446217276>

McLuhan M. *Myth and Mass Media* // *Daedalus*. — 1959. — Vol. 88, No 2. — Pp. 339–348.

Metz B. *Bibliomania and the Folly of Reading* // *Comparative Critical Studies*. — 2008. — Vol. 5, No. 2-3. — Pp. 249–269. <https://doi.org/10.3366/E174418540800044X>

Nancy J.-L. *El Intruso*. — Buenos Aires: Amorrortu, 2006. — 56 p.

Nancy J.-L. *The Birth to Presence*. — Stanford: Stanford University Press, 1993. — 423 p.

Nancy J.-L. *The Disavowed Community*. — New York: Fordham University Press, 2016. — 144 p.

Nancy J.-L. *The Ground of the Image*. — New York: Fordham University Press, 2005. — 176 p.

Sarthou-Lajus N. *L'ère de la vitesse et des grandes migrations. Entretien avec Paul Virilio* // *Études*. — 2009. — Vol. 410, No 2. — Pp. 199–207. <https://doi.org/10.3917/etu.102.0199>

Virilio P. *La lumière indirecte* // *Communications*. — 1988. — Vol. 48, No 1. — Pp. 45–52. <https://doi.org/10.3406/comm.1988.1719>

Virilio P. *Le privilège de l'œil* // *Quaderni*. — 1993. — Vol. 21, No 1. — Pp. 75–88. <https://doi.org/10.3406/quad.1993.1040>

Virilio P. *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie*. — Paris: Éditions Galilée, 1984. — 308 p.

## References

Agrba, A. A. (2023) 'The Experience Economy in the Prism of Cultural and Value Paradigms', *Concept: philosophy, religion, culture*, 7(4), pp. 98–116. (In Russian) <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-4-28-98-116>

Annelies, A. (2021) "'Our Ears Lived Their Own Lives". The Auditory Experience in Breslau Autobiographical Literature during the Third Reich', *KANT Social Sciences & Humanities*, (5), pp. 5–23. (In Russian) <https://doi.org/10.24923/2305-8757.2021-5.1>

Arkhangelskaya, I. B. (2010) *Marshall McLuhan*. Nizhnij Novgorod: Nizhegorodskiy kommercheskiy institut Publ. (In Russian)

Armitage, J. and Bishop, R. (2013) 'Aesthetics, Vision and Speed: An Introduction', in *Virilio and Visual Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1–27.

Arnould, E. J. and Thompson, C. J. (2005) 'Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research', *Journal of Consumer Research*, 31(4), pp. 868–882. <https://doi.org/10.1086/426626>

Blair, A. M. (2010) *Too much to know: Managing Scholarly Information before the Modern Age*. New Haven, London: Yale University Press.

Bykov, D. V (2017) 'The CNN Effect and Its Influence on the Development of the Global Media Space', *Kul'tura i obrazovanie*, (1), pp. 22–28. (In Russian)

Ivenkova, O. A. and Itunina, N. B. (2022) 'G.M. McLuhan: Communication as a Means Socialization', *Sovremennye issledovaniya sotsialnykh problem*, 14(4), pp. 478–492. (In Russian) <https://doi.org/10.12731/2077-1770-2022-14-4-478-492>

- Konovalov, G. (2017) 'Corpus vs Object: Jean-Luc Nancy's Ontology of Bodies as Object-Oriented', *Philosophical Literary Journal Logos*, 27(3), pp. 113–124. (In Russian) <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2017-3-113-124>
- Marchessault, J. (2005) *Marshall McLuhan: Cosmic Media*. London: SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.4135/9781446217276>
- McLuhan, M. (1959) 'Myth and Mass Media', *Daedalus*, 88(2), pp. 339–348.
- McLuhan, M. (1962) *The Gutenberg galaxy : the making of typographic man*. Toronto: University of Toronto Press. (Russ.ed.: (2004) *Galaktika Gutenberga stanovlenie cheloveka pechataiushchego*. Kyiv: Nika-Center Elga Publ.).
- McLuhan, M. (1964) *Understanding Media: External extensions of man*. London: Routledge & K. Paul. (Russ.ed.: (2003) *Ponimaniye Media: Vneshniye rasshireniya cheloveka*. Moscow, Zhukovsky: KANON-press-TS Publ., Kuchkovo pole Publ.).
- Metz, B. (2008) 'Bibliomania and the Folly of Reading', *Comparative Critical Studies*, 5(2–3), pp. 249–269. <https://doi.org/10.3366/E174418540800044X>
- Nancy, J.-L. (1993) *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, J.-L. (1996) *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée. (Russ.ed.: (2004) *Bytiye yedinichnoye mnozhestvennoye*. Minsk: Logvinov Publ.).
- Nancy, J.-L. (2005) *The Ground of the Image*. New York: Fordham University Press.
- Nancy, J.-L. (2006) *El Intruso*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2016) *The Disavowed Community*. New York: Fordham University Press.
- Nazarenko, A. N. (2020) 'Visual Image: between Media and Imaginary', *Obščestvo, sreda, razvitie*, (1), pp. 43–46. (In Russian)
- Nikolaeva, A. B. (2022) 'The Scientist's Persona through his Concepts: the Fake Reality of Peacetime in the Philosophical Investigations of Paul Virilio', *Review of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian research*, (3), pp. 36–40. (In Russian) <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2022-36-36-40>
- Petrovskaya, E. V. (2001) 'Vtorzheniye i gostepriimstvo (ZH.-L. Nansi i ZH. Derrida) [Invasion and Hospitality (J.-L. Nancy and J. Derrida)]', *Russian journal of philosophical sciences*, (3), pp. 108–115. (In Russian)
- Prokhorov, E. A. (2021) 'The Concept of "Community" in the Social Ontology of J.-L. Nancy and J. Agamben', *Humanitarian Vector*, 16(2), pp. 8–15. (In Russian) <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2021-16-2-8-15>
- Ryzhenkova, V. V. (2020) 'Testimonies of the Future: The Digital-Turn in the Philosophy of Media and Hybrid Arts', *Actual Problems of Theory and History of Art*, (10), pp. 641–648. (In Russian) <https://doi.org/10.18688/aa200-4-59>
- Sarthou-Lajus, N. (2009) 'L'ère de la vitesse et des grandes migrations', *Études*, 410(2), pp. 199–207. <https://doi.org/10.3917/etu.102.0199>
- Sergeeva, N. ., Pashova, E. V. and Borodina, M. A. (2024) 'Visual turn in culture and its reflection in contemporary art', *Journal of Siberian Federal University. Humanities and social sciences*, 17(1), pp. 84–100. (In Russian)
- Sharopova, N. R. (2019) 'On the border: the difference between depth and surface in the study of images', *Philosophy Journal*, 12(3), pp. 76–94. (In Russian) <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-3-76-94>
- Simakova, S. (2020) "'Civilization of the Eye": the Specifics of the Visual Representation of the Event', *Humanitarian Vector*, 15(1), pp. 125–133. (In Russian) <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2020-15-1-125-133>
- Stepanov, M. A. (2009) 'Mashiny abstraktsiy i konets protezirovaniya [Abstraction machines and the end of prosthetics]', *Mediafilosofiâ*, 2, pp. 123–137. (In Russian)
- Virilio, P. (1988) 'La lumière indirecte', *Communications*, 48(1), pp. 45–52. <https://doi.org/10.3406/comm.1988.1719>
- Virilio, P. (1993) 'Le privilège de l'œil', *Quaderni*, 21(1), pp. 75–88. <https://doi.org/10.3406/quad.1993.1040>

- Virillo, P. (1984) *L'horizon négatif. Essai de dromoscopie*. Paris: Éditions Galilée.
- Virillo, P. (1988) *La machine de vision*. Paris: Galilée. (Russ.ed.: (2004) *Mashina zreniya*. Saint Petersburg: Nauka Publ.).
- Yusipov, E. A. (2021) 'Marshall McLuhan on society and its history: More than half a century later', *Humanities Bulletin of BMSTU*, (1), p. 6. (In Russian) <https://doi.org/10.18698/2306-8477-2021-1-706>
- Zabaev, I. V. (2002) 'Luke, T., O tuathail, G. Thinking Geopolitical Space. The Spatiality of War, Speed and Vision in the Work of Paul Virilio', *Sociological review*, 2(3), pp. 47–53. (In Russian)
- Zhaparova, A. K. (2022) 'Metaphors of the Body in the Philosophy of Jean-Luc Nancy: the Suffering Body', *Review of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian research*, (37), pp. 24–28. (In Russian) <https://doi.org/10.36809/2309-9380-2022-37-24-28>
- Zurabova, L. R. (2018) 'The Transformation of Social and Communicative Practices in M. McLuhan's "Global Village"', *MCU journal of philosophical sciences*, (3), pp. 106–112. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Марина Анатольевна Григорьева** — кандидат политических наук, редактор журнала «KANT», Издательство Ставролит, 355044, г. Ставрополь, пр-кт Кулакова, д. 29, корп. 3, к. 44 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Marina A. Grigorieva** — PhD in Political Studies, Editor of the *Journal KANT*, Stavrolit Publisher, 44, 29/3, Kulakova Ave., Stavropol, 355044 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 13.06.2024; одобрена после рецензирования 24.07.2024; принята к публикации 30.08.2024.

The article was submitted 13.06.2024; approved after reviewing 24.07.2024; accepted for publication 30.08.2024.



Исследовательская статья

УДК 130.2

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-97-110>

## Индексация или инсинуация: ранжирование государств как инструмент политического манипулирования и (пост)культурного влияния

Лана Алексеевна Агрба

Абхазский Государственный Университет, Сухум, Республика Абхазия

[lagrba@mail.ru](mailto:lagrba@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-4951-6214>



**Аннотация.** В статье критическому осмыслению подвергаются критерии, нормы и процедуры индексирования, которые стали популярны в последние годы и активно внедряются во все сферы жизни. В фокусе исследовательского внимания оценка критериев определения «состоятельности государств» на основе количественной обработки данных. Утверждается, что под индексированием часто скрывают инструменты влияния, которые приводят к углублению неравенства, нездоровой конкуренции и разобщенности между странами. Согласно авторской гипотезе, скрытой целью подобных классификаций является стигматизация и фаворитизм,

желание оказать политическое влияние, намеренно занижая статус одних государств и возвышая другие. Ранжирование применяется с одной стороны, для того, чтобы подчеркнуть неравенство стран, определить круг «своих» и «чужих», а с другой — чтобы свести всё к одинаковым критериям, стандартам, без должного анализа и понимания контекста, исторических предпосылок, этно-национальных, культурных, религиозных особенностей. Материалами исследования послужили документы, представленные различными организациями, включая неправительственные, а также аналитические и исследовательские работы, посвящённые анализу феномена ранжирования. Цель исследования — проанализировать инструменты манипулирования, осуществляемые через оценку состоятельности государств. В спектр задач исследования входят: критическое осмысление механизмов ранжирования, раскрытие манипулятивного потенциала «игровых стратегий» с индексированием, а также анализ отдельных кейсов, указывающих на сомнительность процедуры оценки эффективности управления и состоятельности государств на основе анализа статистических данных, без учёта всего комплекса составляющих, важных для определения их действенности. В результате показано, что под видом индексирования применяются практики по манипулированию массовым сознанием и «мягкому» влиянию на режимы отдельных стран, а целые регионы становятся объектом оценочно-сравнительных суждений и выводов, основанных на субъективном мнении «экспертов».

**Ключевые слова:** индексирование, ранжирование, политическое манипулирование, состоятельность государств, статус, имидж, стереотипы, стигматизация, фаворитизм

**Для цитирования:** Агрба Л.А. Индексация или инсинуация: ранжирование государств как инструмент политического манипулирования и (пост)культурного влияния // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 97–110. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-97-110>

Research article

## Indexing or Insinuation: Ranking States as a Manipulation Tool for Political and (Post)Cultural Influence

Lana A. Agrba

Abkhazian State University, Sukhum, Abkhazia  
lagrba@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4951-6214>

**Abstract.** The article critically examines the criteria, norms and procedures of indexing that have become popular in recent years and are being increasingly implemented in all spheres of life. The research focuses on the assessment of criteria for determining the *capacity of states* based on quantitative data processing. It is argued that indexing often implies tools for influence which lead to deepening inequality, unhealthy competition and disagreements between countries. According to the author's hypothesis, the hidden purpose of such classifications is stigmatization and favoritism, the desire to exert political influence, deliberately underestimating the status of some states and elevating others. On the one hand ranking is used to emphasize the inequality of countries, to define *friends* and *foes*, or inner and outer circles, and on the other hand — to reduce everything to the same criteria, standards, without proper analysis and understanding of the context, historical background, national, cultural, religious characteristics. The materials for the study were documents submitted by various organizations, including non-governmental organizations, as well as analytical and research works devoted to the analysis of the ranking phenomenon. The purpose of the study is to analyze the tools for manipulation carried out through the assessment of the capacity of states. The research tasks include: critical understanding of ranking mechanisms, disclosure of the manipulative potential of *game strategies* with indexing, as well as the analysis of individual cases indicating the dubiousness of the procedure for evaluating the capacity of states based on the analysis of statistical data, without taking into account the entire complex of components that determine state effectiveness. The study shows that under the guise of indexing, manipulative practices and soft influence on the states political regimes are used, thus entire regions become the object of evaluative and subjective judgments of the so-called *experts*.

**Keywords:** indexing, ranking, political manipulation, capacity of states, status, image, stereotypes, stigmatization, favoritism

**For citation:** Agrba, L. A. (2024) 'Indexing or Insinuation: Ranking States as a Manipulation Tool for Political and (Post)Cultural Influence', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 97–110. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-97-110>

## Введение

Современный механизм манипулирования, попадающий в область нашего исследовательского интереса, это конструирование нового понятийного поля при помощи такого инструмента влияния, как «индексирование государств» (state indexing). Наиболее популярны и широко представлены в медийном пространстве индексы развития человеческого потенциала, международной безопасности, политической демократии (демократического действия, политической демократии, демократизации и т.д.), экономической свободы, восприятия коррупции, оценки эффективности государственного управления, качества жизни и др. Все они, в той или иной мере, на основе специфической выборки призваны оценить качество управления и «состоятельность государств» (state capacity).

В своё время Ч. Тилли определял «состоятельность государств» как «степень, в которой инструменты правления дифференцированы, централизованы, автономны и формально скоординированы друг с другом» [Tilly, 1975]. В свою очередь С. Бартолини проводил операционализацию состоятельности через (1) создание организационных возможностей для мобилизации ресурсов; (2) внешнюю консолидацию территории; (3) поддержание внутреннего порядка и (4) регулирование вмешательства государства в экономическую и социальную сферы [Bartolini, 2005]. По мнению Е.Г. Пономаревой, «состоятельность определяет государственность, весь строй общественной жизни, политический порядок, будучи зависимой в свою очередь от исторического развития нации и национальной идеи» [Пономарева, Зарытов, 2018]. Не вступая в дискуссию о значении данного термина, попытаемся привлечь внимание к манипулятивной составляющей инструмента индексирования, используемого, согласно нашей гипотезе, в целях стигматизации и оказания политического влияния на страны и регионы.

Попытки создания различных индексов состоятельности государств стали популярны с начала 2000-х гг., когда широкую известность получил концепт «несостоятельности государства» (failed state). Позже появились и другие термины, призванные описать сложность ситуации в стране, её институциональную слабость, неспособность государственного управления, и т. д., обозначаемые как «хрупкость» (fragile state), «коллапс» (state collapse), «крушение» (state breakdown), «недостойное правление» (bad governance) и др. [Rothstein, 2012].

Сегодня вопросы эмпирических исследований и количественной обработки данных приобретают особую актуальность в политической науке, где ведётся учёт по различным областям и категориям функционирования государственной системы. Существует уже более сотни различных индексов, а в научном обиходе появилось такое понятие, как «charts power» (рейтинговая сила), под которым понимают использование отдельными государствами и международными организациями компонента «мягкой силы» с целью оказания влияния [Иванов, Иванова, 2015]. Анализируя эти процессы, В.Г. Иванов полагает, что «в мире произошла “рейтинговая революция”, инициированная западными странами (прежде всего США и Великобританией): популяризация, легитимизация и превращение в реальную форму власти целого ряда межстрановых индексов, оценивающих и сравнивающих разные страны по разнообразным критериям... Целью рейтинговой власти является институционализация глобальной “рейтинговой инфраструктуры”, легитимизация неолиберальной идеологии и глобалистского видения иерархии мировой системы, артикуляция конкретных национальных интересов и формирование особого типа «рейтингового мышления» среди элит, представителей экспертного сообщества и, в целом, лиц, принимающих управленческие и бизнес решения или оказывающих влияние на общественное мнение в разных

странах мира»<sup>1</sup>. Однако не совсем понятно, с какой целью регулярно исследуются и придаются широкой огласке отдельные количественные показатели по странам. Попытаемся в этом разобраться.

### Обсуждение

Заметим, что, если раньше предметом статистических подсчётов были в основном социально-экономические отрасли и осуществлялись они странами для внутреннего пользования, то сегодня, с внедрением цифровых технологий, сравнительному анализу подвергаются различные отрасли государственного управления (области прав человека и свобод, коррупции и бюрократии, качества жизни и развития гражданских институтов, инновационности и социальной защиты и т.д.). Предметом математических вычислений становится даже уровень счастья людей<sup>2</sup>, причём данные рейтинговых компаний открыто публикуются и активно обсуждаются в публичном пространстве. Так, страны и целые регионы становятся объектом оценочно-сравнительных суждений и выводов, основанных на субъективном мнении «экспертов».

Вообще, рейтингование и прочие формы ранжирования обрели особую популярность в последние годы и активно внедряются во все сферы жизни. Измерительные технологии на основе «больших данных», подсчёт коэффициентов, индексирование и т.д. стали неотъемлемым атрибутом современной жизни. Специалисты говорят об «экспансии измерительных методов в тех сферах жизни общества, где результаты измерений не только не помогают понять суть важнейших явлений и процессов, но используются для искажения этой сути» [Алексеева, 2019: 58], предупреждают о мощном вторжении измерительных процедур «не только в эко-

номические и социологические исследования, но и в такие гуманитарные области, как психология, филология, история, искусствоведение, культурология и т. п.» [Рахманкулова, 2021: 102]. Нам предлагают измерить всё — в баллах, очках, процентах, понять, кто лучше, выше и сильней. Возможно поэтому так популярны сегодня всякого рода тестирования и формализованные оценки якобы на проверку отдельных аспектов, будь то определение собственного интеллекта или понимания бытовых потребностей, до вопросов глобального характера, как то определение успешности государств или самых счастливых наций на земле.

Рейтинги преподносятся как «ориентир» для принятия решений по тем или иным вопросам. Якобы при оперировании определённым комплексом критериев, выработанным на основе заданных параметров оценки, можно решать проблемы, подсчитывая и измеряя благополучие и состоятельность как отдельных граждан, так и стран, народов, регионов. Конечно, никто не отрицает важности обзора и анализа статистических данных. Этот унифицированный практический инструмент сравнения и оценки удобен и часто необходим при выстраивании эффективных стратегий достижения прогресса и повышения благосостояния социума. В этом смысле — при добросовестном подходе — индексирование важно для рационализации государственной деятельности, широты компаративистских и обобщающих возможностей, для глубокого анализа и понимания экономических и политических процессов в стране и мире: «К числу достоинств индексо-рейтингового направления количественных исследований относится, в первую очередь, его интегративный характер и способность в агрегированном виде представлять выраженную конкретным показателем общую оценку

<sup>1</sup> Иванов В.Г. «Рейтинговая сила» («Charts Power») как инструмент политического и экономического влияния: концептуальный анализ, стратегии использования и модели противодействия: автореферат дис. ... доктора политических наук: 23.00.01. Москва, 2016. С. 3–4.

<sup>2</sup> Так, с 2011 г. по программе ООН ежегодно готовится Всемирный доклад по «индексированию счастья» (World Happiness Report). Существует также Всемирный обзор ценностей (World Values Survey).

политической стабильности или другого рассматриваемого феномена» [Белоусова, 2015: 38].

С другой стороны, этот сам по себе полезный инструмент может легко использоваться как оружие влияния: «Борьба за места в разного рода рейтингах ведет к забвению целей, которым они должны отвечать..., что в конечном счёте приводит к неадекватной операционализации, где сущностное содержание подменяется числовыми манипуляциями, создающими иллюзию точности и объективности» [Алексеева, 2019: 58–59].

Поднимая тему индексирования государств отметим, что «интерес к количественным измерениям в представлении соответствующих исследователей связан с пониманием политики как сферы социальных отношений, прочно взаимосвязанной с экономическим развитием и его показателями» [Белоусова, 2015: 38]. Система проведения индексирования довольно проста — в течение определённого времени эксперты анализируют информацию, подсчитывают количество негативных и позитивных оценок по шкале определяемых ими критериев, и на основании совокупной информации по каждой стране рассчитывают итоговый индекс<sup>3</sup>. При этом «индекс государственности используется для определения способности государства поддерживать своё существование, обеспечивать самостоятельное развитие, решать стоящие перед ним внутренние и внешние задачи, т.е. использовать свои prerogative суверена» [Опыт классификации стран, 2007: 122].

Однако зачастую рейтинги формируются из совершенно разных, порой мало связанных между собой показателей, оценка осуществляется согласно не совсем релевантным критериям, которые бывают довольно туманны, спорны. Есть ведь разница между измерением и оценкой, а «имеющиеся базы данных неоднородны, в ряде случаев не предоставляют

валидного массива информации, который мог бы заменить результаты экспертного (качественного) оценивания» [Белоусова, 2015: 39]. Да и вообще, можно ли измерить цифрами такие абстрактные явления, как состоятельность государства или уровень счастья её граждан. Недаром многие специалисты (как в академических, так и политических кругах) выражают скепсис относительно «ограниченности вычислительных подходов, зачастую порождающих иллюзию точности в рассмотрении принципиально неизмеримых предметов» [Алексеева, 2019: 58]. Кроме того, не существует единых критериев оценки, и «каждая международная организация ведёт статистику по широкому набору переменных, которые весьма затруднительно агрегировать в единый индекс» [Структура и Логика..., 2007: 143]. И потом, можно ли считать некий унифицированный инструментарий эталонным, и кто устанавливает канон?

Очевидно, что идёт явное злоупотребление наукометрическими показателями при оценке состоятельности всего и вся. Это приводит к деформации, искажению сути, поэтому настороженное отношение к различным рейтингам вполне объяснимо. Статистические подсчёты не всегда применимы к жизни, да и есть ли смысл в измерениях и ранжировании, если иные показатели в отдельных областях, пусть и высокие, не отвечают реальности. К примеру, лидерами индексов зачастую оказываются страны с высоким уровнем дохода (как например скандинавские страны или Швейцария, которая регулярно показывает самые лучшие показатели роста благосостояния и стабильности), однако именно в них отмечаются наиболее высокие показатели по числу самоубийств. Или, например, африканская Сьерра-Леоне, которая обладая большими залежами алмазов и золота, остаётся одной из беднейших в мире стран и регулярно удостаивается самых низких показателей в рейтингах состоятельности<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> При этом информация часто берётся из открытых источников, например, периодических изданий или онлайн-опросов, реже из официальных правительственных отчётов.

<sup>4</sup> Согласно международным оценкам, в стране за чертой бедности проживают более 60% населения, а средний возраст жизни граждан составляет около 40 лет.

Тем не менее, сегодня существует множество методологий оценки, разрабатываемых как государственными (Университет Хельсинки, Вашингтонский университет, МГИМО), так и частными институтами (Фонд Бертельсмана, the Heritage Foundation, Global Integrity); причём нередко подобные исследования проводятся в рамках проектов, спонсируемых правительствами стран. Например, деятельность неправительственной организации Freedom House, занимающейся подсчётом индекса демократизации, политических прав и гражданских свобод<sup>5</sup> со штаб-квартирой в Вашингтоне, на 80% финансируется посредством грантов правительства США. То же с организацией Transparency International, разрабатывающей индекс восприятия коррупции<sup>6</sup>. Не удивительно, что параметры того или иного индекса зачастую должны удовлетворять задачам «проекта», финансируемым правительством «страны-заказчика». В этой связи возникает вполне резонный вопрос о том, в чьих в руках находится привилегия измерять степень состоятельности государств и насколько можно доверять объективности организаций, занимающихся разного рода ранжированием. Соответственно, сомнению будут подвергаться и выявляемые «экспертами» шаблонные нормы и критерии оценки, а также результаты исследования. Тем более, что организации, занимающиеся индексированием государств, не просто публикуют статистические данные, — они имплицитно дают оценки, наталкивают на выводы, порой ошибочные, которые рождают политические суждения далекие от реалий. Так опосредованно осуществляется контроль, а при необходимости формируется оценочный фон, способный влиять не только на внешний имидж, но и на обстановку внутри государств.

Таким образом, в руках специализированных агентств и институтов, а также стоящих за ними заинтересованных акторов, появляются рычаги, при помощи которых можно оказывать влияние на имидж стран и регионов, а от имиджа и статуса государства в мире во многом зависит дальнейшее развитие, экономические и политические связи, международное сотрудничество и т.д., ведь «статус является одной из ключевых характеристик любой социальной группы» [Anderson, Kilduff, 2009: 295]. В системе международных отношений он означает признание важности, значимости, влияния государства международной системой, другими государствами, поэтому его изменение — вопрос очень чувствительный.

Как известно, репутацией принято дорожить и на государственном уровне, поэтому вопросы статуса оказывают влияние на настроение как внутри, так и за пределами государств. Статус выступает в качестве концепта, близкого понятиям власти, силы и мощи, хоть и неравнозначен им [Smith, Magee, 2015; Power and Status..., 2017]. Макс Вебер, говоря о природе статусов указывал на то, что «с их помощью организуется неравенство общественных отношений» [Weber, 1978: 87]. «Применительно к государствам в системе международных отношений статус выступает измерением эмпирических различий, подчёркивая большие способности одних и недостаточные возможности других» [Горельский, Миронюк, 2019: 141]. «Государства ценят свою репутацию и возможность оказывать влияние на неё — это определённая форма силы» [Kelly, 2017: 5]. Заигрывание и манипуляции с этой темой ведут к разобщению, размежеванию, барьерам между странами, что является вопросом сколь чувствительным, столь и опасным.

<sup>5</sup> Freedom House — неправительственная организация, в отношении которой принято решение о признании нежелательной на территории Российской Федерации» в мае 2024 г. — также занимается оценкой политических свобод, к примеру, высчитывает индекс свободы прессы (Freedom of the Press), нации в период транзита (Nations in Transit), проводит обзор прав женщин (Women's Rights Survey) и т.д.

<sup>6</sup> Transparency International — неправительственная организация, в отношении которой принято решение о признании нежелательной на территории Российской Федерации» в марте 2023 г. Кроме того, организация реализует проект — Барометр мировой коррупции.

Следующий фактор, вызывающий сомнения, это отсутствие консенсуса в определении терминов, определяющих пороговые значения того или иного образования. Так, «концепт легитимности многократно становился предметом исследования учёных, особенно политологов, но до сих пор нет конвенционального верифицируемого его понимания» [Шевский, 2020: 69]. Кроме того, «нет критериев для разграничения состояний «несостоявшегося» и «коллапсировавшего» государства» [Millinken, Krause, 2002: 746], как не существует универсального определения в отношении них. Таким образом, в силу размытости терминов, критерии носят многомерный характер, однако ими активно жонглируют политические аналитики, которые зачастую вкладывают в них неоднозначный смысл, в силу чего эти критерии часто оказываются взаимозаменяемы, поэтому неспециалисту непонятно, насколько использование того или иного определения релевантно и обосновано.

По мнению ряда учёных, «ранжирование, базирующееся на восприятии исследований без опоры на объективные показатели (экономические, демографические и пр.), может привести (и зачастую приводит) к «идеологизации» рейтинга» [Миронюк, Тимофеев, Ваславский, 2006: 41]. На манипулятивный характер индексирования указывает также Д.С. Шевский, который отмечает: «Проблема заключается в том, что их (индексов — А.Л.) основная цель — сравнение различных государств, а не пороговых значений или признаков» [Шевский, 2020: 72]. Другие ещё более категоричны в своих выводах и утверждают, что «суверенное государство не может допускать «рейтинговых» манипуляций извне» [Глигич-Золотарева, 2015: 249], и с этим трудно не согласиться. Так, например, поступает руководство Бутана с его министерством счастья<sup>7</sup>, закрывшее страну от экспертов ООН, поэтому в международных рейтингах его практически нет.

Ещё один сомнительный фактор — это усилия самих государств, предпринимающих меры по улучшению своих позиций в рейтингах (часто из желания формально соответствовать подразумеваемым в них идеальным моделям, но чаще из-за показателей, которые могут отразиться на их инвестиционной привлекательности). Здесь подключается практика так называемой «рейтинговой дипломатии» (ratings diplomacy), когда дипломатов специально делегируют в рейтинговые агентства для изучения ситуации и дальнейшего лоббирования интересов своих стран, что подробно описывается в работах А. Кули и Дж. Снайдер. Авторы указывают на то, что правительства отдельных стран просто обманывают систему индексации, внося небольшие правки в законодательство и таким образом пытаются укрыться за ширмой «состоятельности», при этом не проводя специальных реформ и не устраняя причин проблем.

И наконец, не ясно, что даёт анализ индикаторов, отражающих состояние той или иной политической системы. В качестве примера приводят кейс с Грузией, которая была названа Всемирным Банком в рейтинге Индекса легкости ведения бизнеса «наиболее улучшившей свои позиции» страной. И действительно, в 2006–2007 гг. благодаря проводимым в стране системным реформам, Грузия совершила гигантский скачок по многим индексам и показателям, что привлекло в страну поток иностранных инвестиций и интересных коммерческих проектов. Быстрый рост в рейтингах правда закончился полным фиаско после событий августа 2008 г. Но даже этот скачек, по мнению экспертов, не совсем соответствовал реальному положению дел в стране. С. Шуеф, назвал рекордные показатели «игровой стратегией» Грузии [Schueth, 2011]. Отмечается, что государственный аппарат «манипулировал соответствующими показателями, создавая межведомственные рабочие группы

<sup>7</sup> В королевстве Бутан создано министерство счастья, которое подсчитывает и рассматривает валовое национальное счастье (ВНС) как ключевой элемент строительства экономики, согласующийся с буддистскими ценностями.

для быстрого принятия законов и обнародования административных правил... Но реформы в Грузии не смогли устранить некоторые серьёзные недостатки — например, неоптимальные процедуры налогового аудита в стране. Статус давал Грузии много поводов для хвастовства, но факты свидетельствуют о том, что изменение было скорее косметическим, чем структурным» [Cooley, Snyder, 2015: 106–107]. То есть впечатляющие и широко разрекламированные показатели индексов как минимум не в полной мере соответствовали реальным данным в сопоставимых индексах.

Данный пример наглядно демонстрирует, что высокие показатели в рейтингах зачастую являются отражением усилий государств по улучшению положения в стране, что, однако не является гарантией реальных изменений. Дж. Келли вводит в обиход понятие «дипломатия оценочных карточек» (scorecard diplomacy) для описания усилий государств, предпринимаемых, чтобы не попасть в «плохой рейтинг», который может опозорить страну. По мнению Келли, «системы показателей являются формой «мягкой силы», которые используемые в сочетании с «жёсткой силой» или вместо неё, — такой, как экономические санкции или военная сила, соединяют в себе «кнут и пряник» [Kelly, 2017: 5]. «Дипломатия с применением системы показателей использует репутацию так же, как скульптор использует долото. Используя его для нацеливания своей силы, скульптор работает более эффективно, чем если бы он пользовался молотком», — считает Келли. При помощи «дипломатии оценочных карточек», которую она считает «спокойной формой дипломатии», эксперт показывает силу «стратегически используемой информации», указывая на то, как международные игроки влияют на внутреннюю политику, вызывая беспокойство стран за

свою международную репутацию, а это, по её мнению, довольно эффективный инструмент влияния.

Специалисты откровенно иронизируют над «желанием достижения высоких мест в глобальных индексах, над готовностью продвинуться в рейтингах — пусть на несколько пунктов, пусть на пункт — к «небольшителям», находящимся в «постистории», что на деле закрывает (в лучшем случае — существенно ограничивает) возможности исторического творчества народа в целом, невысказанного без раскрытия творческого потенциала личностей и коллективов. Ценности исторического творчества и творчества вообще подменяются ценностью продвижения» [Алексеева, 2019: 62]. И не только, — манипулятивный потенциал «игровых стратегий» с индексированием может быть довольно серьёзен, на что, в частности, обращают внимание в своём исследовании П. Бомон и А. Таунс: «помогая странам «играть» с индикаторами перформативности, их «тренеры» получают экономические выгоды, рождая большой спрос на «тренерские услуги» [Beaumont, Towns, 2021: 12].

Показательно, что при индексировании, основная масса стран попадает в так называемую «серую зону»<sup>8</sup>. Группа же «лидеров государственности»<sup>9</sup>, коих в рейтингах традиционно значительное меньшинство, готовы это управление и покровительство осуществлять, — за соответствующие дивиденды, конечно. Интересен в этой связи опыт африканской Ботсваны, королевства, которое обычно оказывается в самом хвосте рейтингов по уровню коррупции и социальной поддержки населения, однако в энциклопедических справочниках страна описывается как самая богатая и стабильная на Африканском континенте, а в глянцевого журналах рекламируется как идеальное место для отдыха и даже переезда. Вероятно, связано подобное разночтение в оценках с тем, что государство долгое

<sup>8</sup> Интересно, что в т.н. «серую зону» оказываются причислены довольно разнородные по другим индексам страны (включая автократии и во многом не самостоятельные государства), которые испытывая трудности попадают в зависимость и оказываются управляемы извне.

<sup>9</sup> Это обычно государства относительно высокого качества жизни, низких угроз, и т.д.

время находилось под крылом Ее Величества<sup>10</sup> и лишь в 1966 г., с согласия Великобритании, протекторат стал независимым. Однако и после этого Ботсвана, будучи номинально независимой, но абсолютно нищей и разрушенной, входила в зону влияния Британской империи, особенно после того как здесь обнаружили алмазные прииски<sup>11</sup>.

Объективности ради следует заметить, что методы и принципы индексирования неоднократно подвергались обоснованной критике специалистов [Ranking the World, 2015; Beaumont, Towns, 2021]. Даже сами разработчики, критически осмысливая полученные результаты и указывая на недостатки ряда методов, старались их устранить или скорректировать. О субъективности оценок и искусственности критериев измерения, неизбежно заложенной в самой процедуре подобного дифференцирования, говорят многие: «Любые индексы и рейтинги (даже если исключить фактор субъективных искажений) означают существенное упрощение многомерной реальности, сведение её к некоему абстрактному измерению. Применительно к государствам индексирование и рейтингование — это, если угодно, “вивисекция” живого политического “тела”» [Опыт классификации стран, 2006: 16].

Считаем вполне обоснованным мнение о том, что индексирование, а на его основе сравнение государств, ведёт к несколько упрощённому пониманию политических процессов, ведь «критериям универсальности такой меры не удовлетворяет достаточным образом даже сумма внешних объективных показателей, включающая ВВП (по ППС) на душу населения, среднюю

продолжительность жизни, уровень образованности жителей и даже состояние экологии» [Рахманкулова, 2021: 97].

Измерительные технологии меняются и совершенствуются, появляются всё новые коэффициенты, требующие своего взыскательного «контролёра», и всё лишь для того, чтобы рассортировать всё и вся, выделить одних и низвести, маргинализировать других, согласно подогнанным под интересы определенных групп критериям отбора. Кому-то выгодна раскрутка тезиса о недееспособности отдельных государств, выделение более сильных и слабых, безопасных и враждебных, элитных и не очень, развитых и не совсем. Интересно, что многие страны испытывают по этому поводу вполне обоснованное раздражение, — так, например, в 2020 г. Южная Корея провозгласила себя «развитой страной» (developed country) [Sohn, 2019]. Ведь в том, что страну обозначают как «развивающуюся» (underdeveloped) очевиден элемент принижения, отчуждения и даже пренебрежения. Опасность в том и заключается, что отдельные стереотипные обозначения, внедряемые в массовое сознание, затем перекидываются на целое образа страны, народа. «Аксиологичность в стереотипе носит грубо оценочный характер. Механизм формирования стереотипа состоит в редукации, упрощении, схематизации прототипа, сведении его к генерализованному и категоричному шаблону»<sup>12</sup>.

По сути, индексы служат внешней декорацией, которая указывает на степень управляемости, а не состоятельности и эффективности государств. Под видом индексирования, на наш взгляд, применяются практики по манипулированию массовым

<sup>10</sup> В 1885 г. Британия установила протекторат над тсванскими племенами.

<sup>11</sup> Примечательно, что в год отсоединения от метрополии, Ботсвана считалась одной из беднейших стран мира, — во всей стране было 9 школ и только 22 человека имело высшее образование, 28 медпунктов обслуживало население в полмиллиона человек, половина из которых находилось за чертой бедности. Переломным моментом стал 1982 г., когда здесь заработал самый богатый в мире алмазодобывающий карьер. Сегодня страна занимает второе место в мире после России по добыче алмазов, а разработку месторождений ведёт компания Debswana, половина акций которой принадлежит правительству Ботсваны, а другая — De Beers, основателем которой является англичанин Сесил Родс.

<sup>12</sup> Земсков В.Б. Образ России на переломе времен (Теоретический аспект: рецепция и репрезентация другой культуры) // Новые российские гуманитарные исследования. 2006. № 1. URL: <http://nrgumis.ru/articles/81/>

сознанием и «мягкому» влиянию на режимы отдельных государств, что приводит к углублению неравенства, нездоровой конкуренции и разобщённости между странами. Этот манипулятивный инструмент позволяет международным элитам, используя стигматизацию и фаворитизм, дистанцироваться от режимов, которые они считают не успешными или не и, напротив, сближаться с теми, кто достоин их внимания. Таким образом, при помощи языка антиномий создаются искусственные иерархии, барьеры и полюса, а государства распределяются на основе оценочных категорий «лучше — хуже», «успешный — несостоявшийся», «желательный — нежелательный для сотрудничества» и т.д.

Таким образом, язык цифр и статистических данных активно используется для различных политических манипуляций. В символическом плане он запускает маховик агональности, конкуренции и прагматизма<sup>13</sup>. Компаративно-оценочный потенциал влияет на имидж стран<sup>14</sup>, а, как известно, репутационные потери и их восстановление серьёзно бьют по бюджету, да и никто не хочет оказаться в числе государств-аутсайдеров, попав под сортировочный аппарат индекс-машины. Ведь, тем, кто не отвечает определённым параметрам, отводится роль стран «третьего сорта», «хрупких» (fragile states) и «несостоявшихся» (failed states) в деле государственного строительства. Это значит, им не место в списке стран достойных, «привилегированных», и международные элиты будут от них дистанцироваться, лишать выгодных контрактов, инвестиций, политической лояльности и иных «льгот»<sup>15</sup>.

## Заключение

Индексирование и рэнкинг — это очень удобный инструмент влияния, указания места государства в международной системе, определяющий степень состоятельности и дающий возможность вхождения в мировую политику и экономику. Этот оценочный механизм носит характер идеологического ранжирования с иерархией статусов и системой привилегий, позволяющих неугодных вытеснить из круга «своих», «правильных», а иных — возвышать, возвышать. Индексирование и классификация государств, согласно их «силе» и «слабости» или принадлежности к группе «лидеров», их стигматизация и навешивание ярлыков — элементы манипуляции, изучаемой политической имагологией.<sup>16</sup> Инструменты индексирования государства применяются с одной стороны, с целью подчеркнуть неравенство стран (определить круг «своих» и «чужих» и таким образом выстроить образ «Другого»), а с другой — оно продиктовано желанием поместить всех под одну гребёнку, единые стандарты, свести всё к одинаковым критериям. Эти широкомасштабные манипулятивные действия льют на мельницу глобализма и унификации, призванных лишить смысла всего, что находится вне постулируемых как универсальные, подогнанные под единые, наднациональные лекала ценности.

Индексирование, основанное на формальных признаках, одних может легко запутать или напугать, другим — внушить чувство неполноценности и посеять неуверенность, так как здесь используется

<sup>13</sup> Как тут не вспомнить о «теории соревнующихся лидеров» Йозефа Шумпетера (1883–1950). Автор полагал, что ключевые решения должны приниматься опытной и компетентной элитой при ограниченном контроле со стороны граждан. [<http://www.schumpeter.ru/contents.php?book=kapital>].

<sup>14</sup> Под «имиджем» здесь понимаем не художественно-эстетическую категорию и не рекламно-маркетинговую концепт, а репрезентативную политико-идеологическую основу государства.

<sup>15</sup> Замечено, что западный политический дискурс часто артикулирует в негативных терминах, дабы выстроить образ «своего», «подобного» и «антипода». Это позволяет сконструировать портрет «своего», «другого» и «абсолютно чужого», т.е. «хорошего», «нейтрального», «плохого».

<sup>16</sup> Отрасль науки, анализирующей образы стран и народов.

функциональный подход, без должного анализа и понимания контекста, исторических предпосылок, этно-национальных, культурных, религиозных особенностей. Оценивая ситуацию сверху, технически, операционально, легко давать определения, навешивать ярлыки, создавать стереотипы. Однако не является ли это явным проявлением живучести дискриминационных форм вербального насилия над «Другим».

На фоне общей неопределённости, неуместной и даже порой смешной кажется процедура индексирования государств и сопряжённая с этим высокая степень предубежденности со стороны отдельной части экспертного сообщества по отношению к странам, которые в силу тех или иных обстоятельств и геополитических причин не попали в категорию

привилегированных, «своих», тем более, что многие специалисты уже давно обнажили субъективность и политическую ангажированность попыток сортирования стран. Скрытой целью подобных классификаций является желание намеренно занижить статус отдельных государств и возвысить других. Однако стигматизация стран не лишает их права на существование, ведь что ни говори, а рейтинги и индексы — это только внешние показатели, довольно условные атрибуты, основанные на субъективных критериях оценки «экспертов». По сути, они хоть и тормозят внешнее, международное развитие (нет возможности полноценной экономической деятельности, реализации торговых, инвестиционных, инфраструктурных контрактов и т.д.), тем не менее, не влияют на состоятельность государств и это — главное.

---

### Список литературы:

- Алексеева И. Ю. Индекс счастья и конец истории // *Философия и общество*. — 2019. — № 4 (93). — С. 56–64. <https://doi.org/10.30884/jfio/2019.04.03>
- Белоусова И.А. Проблемы и перспективы рейтингового оценивания политической стабильности // *Вестник РУДН. Серия Политология*. — 2015. — № 3. — С. 35–46.
- Глигич-Золотарева М.В. Международные рейтинги как инструменты глобального влияния // *Россия: тенденции и перспективы развития*. — Москва: ИНИОН РАН, 2015. — С. 246–249.
- Горельский И.Е., Миронюк М.Г. Взбираясь по «статусной лестнице»: Опыт эмпирического исследования связи статуса государства в системе международных отношений и государственной состоятельности // *Политическая наука*. — 2019. — № 3. — С. 140–174. <https://doi.org/10.31249/poln/2019.03.06>
- Иванов В.Г., Иванова М.Г. «Charts power» — страновые рейтинги как экономическое оружие и инструмент мягкой силы // *Вестник РУДН: серия «Политология»*. — 2015. — № 2. — С. 36–51.
- Миронюк М.Г., Тимофеев И.Н., Ваславский Я.И. Универсальные сравнения с использованием количественных методов анализа (Обзор прецедентов) // *Полис. Политические исследования*. — 2006. — № 5. — С. 39–57.
- Опыт классификации стран / А. Ю. Мельвиль, М. В. Ильин, Е. Ю. Мелешкина [и др.] // *Полис. Политические исследования*. — 2006. — № 5. — С. 15–38.
- Пономарева Е.Г. Зарытов П.И. Современная Украина: оценка государственной состоятельности (1991–2016) // *Дискурс-Пи*. — 2018. — № 3-4. — С. 57–71. <https://doi.org/10.17506/dipi.2018.32.3.5771>
- Рахманкулова Н.Ф. Можно ли измерить счастье? // *Философия и общество*. — 2021. — № 2. — С. 91–106. <https://doi.org/10.30884/jfio/2021.02.06>
- Структура и Логика построения индексов в проекте "Политический атлас современности" / М. В. Ильин, М. Г. Миронюк, Е. Ю. Мелешкина [и др.] // *Политическая наука*. — 2007. — № 3. — С. 118–150.
- Шевский Д. Что такое крушение государства? // *Международные процессы*. — 2020. — Т. 18, № 3. — С. 67–85.

- Anderson C., Kilduff G.J. The Pursuit of Status in Social Groups // *Current Directions in Psychological Science*. — 2009. — Vol. 18, № 5. — P. 295–298. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2009.01655.x>
- Bartolini S. *Restructuring Europe: Centre Formation, System Building, and Political Structuring between the Nation State and the European Union*. — Oxford: Oxford University Press, 2005. — 444 p. <https://doi.org/10.1093/0199286434.001.0001>
- Beaumont P., Towns A.E. The Rankings Game: A Relational Approach to Country Performance Indicators // *International Studies Review*. — 2021. — Vol. 23, № 4. — P. 1467–1494. <https://doi.org/10.1093/isr/viab017>
- Power and Status: The Building Blocks of Effective Leadership / Ch. Kelley, J. Dobbs, J. Lucas, M. Lovaglia // *Journal of Character and Leadership Development*. — 2017. — Vol. 4, № 1 SE-Articles. <https://jclcdusafa.org/index.php/jclcd/article/view/179>
- Cooley A., Snyder J. Rank Has Its Privileges // *Foreign Affairs*. — 2015. — № 94. — P. 101.
- Kelley J.G. *Scorecard Diplomacy: Grading States to Influence their Reputation and Behavior*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — XXII, 355 p.
- Milliken J., Krause K. State Failure, State Collapse, and State Reconstruction: Concepts, Lessons and Strategies // *Development and Change*. — 2002. — Vol. 33, No. 5. — P. 753–774. <https://doi.org/10.1111/1467-7660.t01-1-00247>
- Ranking the World / ed. Cooley A., Snyder J. — Cambridge: Cambridge University Press, 2015. — XIV, 241 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316161555>
- Rothstein B. Good Governance // *The Oxford Handbook of Governance* / ed. Levi-Faur D. — Oxford: Oxford University Press, 2012. — P. 143–154. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199560530.013.0010>
- Schueth S. Assembling International Competitiveness: The Republic of Georgia, USAID, and the Doing Business Project // *Economic Geography*. — 2011. — Vol. 87, № 1. — P. 51–77. <https://doi.org/10.1111/j.1944-8287.2010.01103.x>
- Smith P.K., Magee J.C. The interpersonal nature of power and status // *Current Opinion in Behavioral Sciences*. — 2015. — Vol. 3. — P. 152–156. <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2015.04.007>
- Sohn Y. South Korea under the United States–China rivalry: dynamics of the economic-security nexus in trade policymaking // *The Pacific Review*. — 2019. — Vol. 32, № 6. — P. 1019–1040. <https://doi.org/10.1080/09512748.2019.1617770>
- Tilly C. *The Formation of National States in Western Europe*. — Princeton: Princeton University Press, 1975. — 711 p.
- Weber M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. — Berkeley: University of California Press, 1978. — 1469 p.

## References:

- Alekseeva, I. Y. (2019) 'Indeks schast'ya i konets istorii [The Happiness Index and the End of History]', *Philosophy and society*, (4), pp. 56–64. (In Russian). <https://doi.org/10.30884/jfio/2019.04.03>
- Anderson, C. and Kilduff, G. J. (2009) 'The Pursuit of Status in Social Groups', *Current Directions in Psychological Science*, 18(5), pp. 295–298. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2009.01655.x>
- Bartolini, S. (2005) *Restructuring Europe: Centre Formation, System Building, and Political Structuring between the Nation State and the European Union*. Oxford: Oxford University Press (Oxford scholarship online). <https://doi.org/10.1093/0199286434.001.0001>
- Beaumont, P. and Towns, A. E. (2021) 'The Rankings Game: A Relational Approach to Country Performance Indicators', *International Studies Review*, 23(4), pp. 1467–1494. <https://doi.org/10.1093/isr/viab017>
- Belousova, I. A. (2015) 'The Problems and Prospects of Rating Assessment of Political Stability', *Bulletin of Russian Peoples' Friendship University. Series Political Sciences*, (3), pp. 35–46. (In Russian).
- Kelley, C. et al. (2017) 'Power and Status: The Building Blocks of Effective Leadership', *Journal of Character and Leadership Development*, 4(1 SE-Articles). <https://jclcdusafa.org/index.php/jclcd/article/view/179>

- Cooley, A. and Snyder, J. (2015) 'Rank Has Its Privileges', *Foreign Affairs*, (94), p. 101.
- Cooley, A. and Snyder, J. (eds) (2015) *Ranking the World*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316161555>
- Gligich-Zolotareva, M. V. (2015) 'Mezhdunarodnyye reytingi kak instrumenty global'nogo vliyaniya [International ratings as instruments of global influence]', in *Rossiya: tendentsii i perspektivy razvitiya* [Russia: trends and development prospects]. Moscow: INION RAN Publ., pp. 246–249. (In Russian).
- Gorelskiy, I. E. and Mironyuk, M. . (2019) 'Climbing the status ladder: an experiment in empirical research of relation between status of a state in the system of international relations and state capacity', *Political science*, (3), pp. 140–174. (In Russian). <https://doi.org/10.31249/poln/2019.03.06>
- Ilyin, M. V. et al. (2007) 'Struktura i Logika postroyeniya indeksov v projekte "Politicheskiy atlas sovremennosti" [The Structure and Logic of Index Construction in the Project "Political Atlas of Modernity"]', *Political science*, (3), pp. 118–150. (In Russian).
- Ivanov, V. G. and Ivanova, M. G. (2015) "'Charts Power" — International Ratings as an Economic Weapon and a Tool of Soft Power. Part 1', *Bulletin of Russian Peoples' Friendship University. Series Political Sciences*, (2), pp. 36–51. (In Russian).
- Kelley, J. G. (2017) *Scorecard Diplomacy: Grading States to Influence their Reputation and Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108186100>
- Melvil, A. Y. et al. (2006) 'Essay of Countries Classification', *Polis. Political Studies*, (5), pp. 39–57. (In Russian).
- Milliken, J. and Krause, K. (2002) 'State Failure, State Collapse, and State Reconstruction: Concepts, Lessons and Strategies', *Development and Change*, 33(5), pp. 753–774. <https://doi.org/10.1111/1467-7660.t01-1-00247>
- Mironyuk, M. G., Timofeyev, V. V. and Vaslavskiy, Y. I. (2006) 'Universal comparisons, with quantitative methods of analysis applied (a review of precedents)', *Polis. Political Studies*, (5), pp. 39–57. (In Russian).
- Ponomareva, E. and Zarytov, P. (2018) 'The Modern Ukraine: The Evaluation of State Capability (1991–2016)', *Discourse-P*, 32–33(3–4), pp. 57–71 (In Russian). <https://doi.org/10.17506/dipi.2018.32.3.5771>
- Rakhmankulova, N. F. (2021) 'Mozhno li izmerit' schast'ye? [Can happiness be measured?]', *Philosophy and society*, (2), pp. 91–106. (In Russian). <https://doi.org/10.30884/jfio/2021.02.06>
- Rothstein, B. (2012) 'Good Governance', in Levi-Faur, D. (ed.) *The Oxford Handbook of Governance*. Oxford: Oxford University Press, pp. 143–154. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199560530.013.0010>
- Schueth, S. (2011) 'Assembling International Competitiveness: The Republic of Georgia, USAID, and the Doing Business Project', *Economic Geography*, 87(1), pp. 51–77. <https://doi.org/10.1111/j.1944-8287.2010.01103.x>
- Shevsky, D. (2020) 'What Is State Failure?', *International Trends / Mezhdunarodnye protsessy*, 18(3), pp. 67–85. (In Russian). <https://doi.org/10.17994/IT.2020.18.3.62.7>
- Smith, P. K. and Magee, J. C. (2015) 'The interpersonal nature of power and status', *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 3, pp. 152–156. <https://doi.org/10.1016/j.cobeha.2015.04.007>
- Sohn, Y. (2019) 'South Korea under the United States–China rivalry: dynamics of the economic-security nexus in trade policymaking', *The Pacific Review*, 32(6), pp. 1019–1040. <https://doi.org/10.1080/09512748.2019.1617770>
- Tilly, C. (1975) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.

### Информация об авторе

**Лана Алексеевна Агрба** — кандидат филологических наук, доцент кафедры романо-германских языков Абхазского Государственного Университета. 384900, г. Сухум, ул. Университетская, 1. (Республика Абхазия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the author***

**Lana A. Agrba** — PhD in Philology, Associate Professor of the Department of Roman and German Languages, Abkhazian State University, 1, Universitetskaya St., Sukhum, Abkhazia, 384900 (Abkhazia)

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

Статья поступила в редакцию 01.07.2024; одобрена после рецензирования 13.08.2024; принята к публикации 29.08.2024.

The article was submitted 01.07.2024; approved after reviewing 13.08.2024; accepted for publication 29.08.2024.



Исследовательская статья

УДК 294.321 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-111-134>

## Буддийская составляющая символических значений уличных арт-объектов г. Элисты

Музафарова Наталья Раисовна<sup>1</sup>, Мушаев Владимир Наранович<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, Улан-Удэ, Россия  
muzafar-nr@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-75457801>

<sup>2</sup> Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова, Элиста, Россия  
mushaev\_vn@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-8321-7667>



**Аннотация.** В статье рассмотрен феномен городской скульптуры, памятников и сооружений г. Элисты, содержащих выраженную отсылку к буддийской тематике. Актуальность обращения к изучению семантики городского пространства в культуролого-религиоведческой оптике определяется тем значением, которое играют в современной культуре ценности традиционных обществ. Выявленные арт-объекты (городская и храмовая скульптура, различные архитектурные формы — хурулы, ступы, ворота,

фонтаны) актуализируют подобные ценности на новом уровне, сохраняя как непосредственную, так и опосредованную (через использование соответствующих символических форм) связь с религиозностью, характерной для народа Калмыкии. Цель исследования — провести дескрипцию и каталогизацию уличных арт-объектов названного типа в призме свойственных им отсылок к буддийским символам и смыслам. Для достижения этой цели потребовалось решить ряд задач: 1) систематизировать ключевые особенности соотношения светского и религиозного в урбанистических арт-объектах; 2) описать пространственную локализацию выявленных объектов, указав их местоположение, внешний вид и авторство; 3) проанализировать их религиозную семантику, уделив особое внимание её буддийской составляющей. Материалами исследования послужили, во-первых, непосредственно уличные арт-объекты г. Элисты, имеющие, на наш взгляд, буддийскую составляющую; во-вторых, обширный корпус религиозной литературы, содержащей данные о семантике религиозных образов, визуализированных в изучаемых памятниках, а также религиозные практики, концентрирующие знание об изучаемых символах и образах; в-третьих, использовались данные, описанные в каталогах и исследовательской литературе нашими предшественниками. Основным методом исследования уличных арт-объектов явилось непосредственное наблюдение и дескриптивный метод. Для освоения круга необходимых знаний из области религиозных практик использовалось включённое наблюдение. В результате проведённого исследования получено уникальное описание существующих на данный момент в городской среде Элисты арт-объектов, содержащих

отсылку к буддийской тематике. Установлено, что в городе находится двадцать девять одиночных и комплексных памятников такого рода. Выводы, полученные при рассмотрении данного эмпирического материала, остаются в области, лишь частично поддающейся обобщению. Вместе с тем, они позволяют заключить следующее. Во-первых, в ходе проведённой систематизации и каталогизации выделены три больших группы памятников: (1) пагоды, парковые и садовые скульптуры и фонтаны; (2) храмовые и городские скульптуры; (3) другие формы городских арт-объектов. К последней группе отнесены архитектурные формы, имеющие преимущественно светское содержание (городские ворота, памятник репрессированному народу); тем не менее и здесь обнаружено наличие визуальных образов религиозного содержания. Во-вторых, расположение, внешний вид и авторство изученных арт-объектов не позволяют говорить о наличии их планомерного внедрения в городскую среду; при этом ряд объектов представляют собой «нестрогое» прочтение канонической религиозной семантики или даже её вольную авторскую интерпретацию. В-третьих, национально-культурная форма калмыцкого буддизма, реализованная в городских арт-объектах Элисты, содержит отсылки как к иным его прочтениям (в Индии, Китае и Монголии), так и к архаическим пластам автохтонных культур регионов распространения буддизма. Присутствуют также мотивы вторичной мифологизации религиозных сюжетов в рамках их адаптации к светским культурным символам, имеющим выраженное воспитательное значение.

**Ключевые слова:** Элиста, северный буддизм, городская скульптура, национально-культурные особенности калмыцкого буддизма

**Для цитирования:** Музафарова Н.Р., Мушаев В.Н. Буддийская составляющая символических значений уличных арт-объектов г. Элисты // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 111–134. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-111-134>

Research article

## The Buddhist Component of the Symbolic Meanings of Street Art Objects in Elista

Vladimir N. Mushaev<sup>1</sup>, Natalia R. Muzafarova<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Banzarov Buryat State University, Ulan-Ude, Russia

muzafar-nr@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-75457801>

<sup>2</sup> Kalmyk State University, Elista, Russia

mushaev\_vn@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-8321-7667>

**Abstract.** The article describes the city sculptures, monuments and buildings of Elista that have a Buddhist theme. The relevance of the research of city streetscape semantics through the optics of religious studies and culturology is due to the role of communal traditional values in modern culture. The identified objects of art including urban and religious buildings, and various art forms such as stupas, gates and fountains actualize traditional values at a new level, and directly and indirectly through symbolic forms indicate the religiosity of the Kalmyks. The study aims to catalog and describe through the prism of Buddhist references street art objects with a Buddhist component. It requires achieving the following objectives: 1) to systematize key specificities of secular and religious meanings in urban objects of art; 2) to describe the spatial location of the objects identified, including their location, appearance and origin; 3) to analyze religious, especially Buddhist, semantics. The materials for the study were firstly street art objects in Elista; secondly, an extensive body of religious literature containing data on the semantics of religious images visualized in the studied

monuments, as well as religious practices that concentrate knowledge about the studied symbols and images; thirdly, data described in catalogues and research literature to date were also used. The main method of studying street art objects was direct observation and the descriptive method. The participant observation method was used to acquire necessary knowledge from the field of religious practices. As a result of the conducted research, a unique description of art objects currently existing in the urban environment of Elista, containing references to Buddhist themes, was obtained. It was established that currently there are twenty-nine single and complex art objects containing references to Buddhist themes in Elista. Whilst conclusions on the analysis of the empirical material obtained cannot be fully generalized and partially remain private conclusions on individual objects. At the same time, they allow the following conclusion to be drawn. Firstly, the objects in question have been systematized and cataloged. Three large groups of monuments were identified: 1) pagodas, park and garden sculptures and fountains; 2) temple and city sculptures; 3) other forms of urban art objects. The last group includes architectural forms that have predominantly secular content (city gates, and a monument to the repressed people); however, even here the presence of visual images of religious content was discovered. Secondly, the location, appearance, and authorship of the studied art objects do not speak of their systematic introduction into the urban environment; rather, a number of objects represent a permissive reading and interpretation of canonical religious semantics. Thirdly, the national-cultural form of Kalmyk Buddhism, embodied in art objects in Elista, contains references both to its other interpretations (in India, China and Mongolia), and to the archaic layers of the autochthonous cultures of the regions where Buddhism is spread. There are also motives of secondary mythologization of religious subjects within their adaptation to secular cultural symbols with an educational value.

**Keywords:** Elista, Northern Buddhism, urban sculpture, national and cultural features of Kalmyk Buddhism

**For citation:** Muzafarova, N. R., Mushaev, V. N. (2024) 'The Buddhist Component of the Symbolic Meanings of Street Art Objects in Elista', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 111–134. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-111-134>

## Введение

Столица буддийской республики Калмыкии Элиста изобилует памятниками и скульптурами. Сегодня они служат местами религиозного поклонения и фотозонами, притягательными для местных жителей и туристов. Многие из них появились благодаря проведению в городе в 1997–1998 гг. четырёх международных конкурсов-биеннале: «Великий шёлковый путь», «Человек и природа глазами Востока», «Мир Д. Кугультинова», «Планета Каисса». Их итогом стала серия изваяний по мотивам калмыцкого фольклора, эпоса «Джангар», шахмат и буддизма, то есть тех культурных феноменов, которые можно назвать символами Калмыкии. Другие скульптуры были созданы вне рамок перечисленных выше конкурсов —

по инициативе представителей местной власти, творческой интеллигенции и религиозных деятелей.

Среди богатой коллекции изваяний присутствуют арт-объекты, содержащие отсылки к буддизму: практически в каждом уголке города можно встретить одиночный объект или целую композицию, несущие в себе тематику или фрагменты буддийской культуры [Гучинова 2013: 50]. И хотя их религиозная символика нередко понятна только специалистам, арт-объекты влияют на визуальную среду города, создают неповторимую атмосферу, определяющую национальный религиозный колорит через латентную сакральную семантику. Последнее в буддийской религиозной традиции имеет важный культовый смысл, поскольку визуальное и шире — пространственное — соприкосновение с подобными

объектами, по мысли представителей данной традиции, оставляет благие отпечатки в сознании зрителей.

Урбанистические арт-объекты, их специфика, классификация, смысловое наполнение и роль в трансляции ценностей и смыслов являются предметом многочисленных междисциплинарных исследований, в том числе выполненных в относительно недавнем прошлом<sup>1</sup> [Артамонов, 1974; Полякова, 1982; Гройс, 2012; Котломанов, 2015; Ибрагимова, 2017; Nikolova, 2018; Urban Art and the City, 2020; Темникова, 2020; 2021; Парамонова, 2021; Shmushko, 2022; Рожников, Рожникова, 2024; Gadan, Zhang, 2024]. О буддийском духовном искусстве также написано немало, однако для данной работы наиболее значимы исследования таких авторов, как Ц.-Б. Б. Бадмажапов [Бадмажапов, 1995], О.Ч. Ханда [Ханда, 2019], Д.В. Сангаджиева [Сангаджиева, 2019], А.В. Иванов [Иванов, 2019]. Есть исследования, непосредственно посвящённые буддийскому искусству калмыков [Батырева, 2005; 2011; Кукеев, Шантаев, 2009; Гучинова, 2013; Сангаджиева, 2020; Batureva, 2022;]. Отдельного внимания заслуживают труды, касающиеся вопроса о роли арт-объектов, и прежде всего городской скульптуры, в городской среде [Зарудная, 2015; Кучеренко, 2019; Лиджиева, 2020; Carmona, 2021; Музафарова, 2022].

Несмотря на наличие определённого числа исследований, так или иначе затрагивающих тему буддийского искусства Элисты, непосредственно научная каталогизация буддийских уличных арт-объектов, размещённых на территории этого города, до сих пор не проводилась. Тем более интересно попытаться

выполнить эту работу, попутно анализируя непосредственные визуальные характеристики, позволяющие проследить их специфические черты; выделить их связь с религиозной семантикой тех или иных культурных контекстов; определить ключевые особенности, позволяющие вписать данные культовые сооружения в светскую городскую среду.

В свою очередь, мысленное вычленение из городского пространства городских арт-объектов, имеющих буддийскую тематику, потребовало изучения истории возникновения данных памятников, разбора специфики их композиции и размещения, иногда — выяснения особенностей процесса их создания (кто, когда и почему участвовал как в создании памятника, так и в принятии решения о его создании и размещении) и т.п. Также необходимо было проследить собственно буддийскую составляющую их смысловой наполненности. Подчеркнём, что в основном представленные здесь данные получены лично автором из непосредственного наблюдения; эти данные удалось сопоставить с существующими каталогами (путеводителями, описаниями, взятыми из научной литературы и проч.) лишь частично. Тем самым подтвердилась изначальная гипотеза о дефиците источниковой базы по данной теме. Актуальность её изучения связана прежде всего с необходимостью получения более глубоких знаний и национально-культурных особенностях народа Калмыкии. Что в свою очередь дополняет и расширяет знания о богатых традициях различных культур многонациональной России, составляющих богатство её истории и определяющих её динамичное развитие в настоящем и будущем.

<sup>1</sup> Азизян И.А. Проблемы композиционного единства пластических искусств в современном архитектурном ансамбле: диссертация ... кандидата архитектуры: 18.00.00. — Москва, 1968. — 338 с.; Иванова И.В. Вопросы композиционной взаимосвязи монументально-декоративной скульптуры и архитектуры: развитие синтеза искусств в советской архитектуре второй половины 1950 и 1960 годов: диссертация ... кандидата искусствоведения: 17.00.00. Москва, 1972. — 184 с.; Круглова М.Г. Монументы в архитектуре городов: диссертация ... кандидата архитектуры: 18.00.00. — Москва, 1944. — 80 с.; Сперанская В.С. Скульптура в современной городской среде: роль, место, форма: к проблеме совершенствования архитектурно-художественного облика новых жилых районов Ленинграда - Санкт-Петербурга: диссертация ... кандидата искусствоведения: 17.00.05. — Санкт-Петербург, 1993. — 173 с.

### Арт-объекты г. Элисты: светское и религиозное в национально-культурном преломлении

Нами рассмотрены двадцать девять уличных арт-объектов, имеющих буддийскую составляющую. Большинство из них появились в конце XX и начале XXI вв. Многие из них знаменуют постсоветскую эпоху и отражают новую национальную эстетику своего времени. В них нет общей стилистики и авторства, а также одинаковых размеров и материалов, но все их так или иначе объединяет стремление раскрыть духовные богатства народа, которые поддерживаются в том числе за счёт присутствия, скрытого или явного, отсылок к религиозным ценностям.

Согласно буддийской философской традиции, благодаря буддийской составляющей этих объектов зрители получают благие отпечатки в сознании и накапливают добродетель, совершая обходы и подношения. Они порождают интерес к буддийской культуре и заставляют обращаться к специальной литературе ради получения информации о них. В их присутствии неверующие и представители иных культур ведут себя соответственно сакральному этикету. Наличие рядом со статуями ритуальных подношений в виде монет, цветов, хадаков, разноцветных лент, флажков лунг-та и т.д. свидетельствует об их культовой значимости у населения. Так живые этнические обычаи не забываются и передаются из поколения в поколение. Причём буддийские традиции перемешиваются с тенгрианскими и мирно сосуществуют рядом. Всё это — показатели здорового многонационального и поликонфессионального общества, свободного от национализма и экстремизма.

Специфика современного светского буддийского искусства заключается в эклектичности, определённом уходе от канона, использование новых современных и нетрадиционных материалов, авторской переработке классических форм и сюжетов. Буддийское искусство, вышедшее из традиционного храмового пространства в городскую среду Элисты, имеет свои

особенности. Более того. В среде специалистов развернулась дискуссия по поводу того, насколько эти арт-объекты привязаны к конкретным площадям, паркам и аллеям. Так, М.В. Зарудная считает, что они создавались в контексте генерального плана города и намеренно вписывались в уже существующее многие годы городское пространство. Благодаря своей монументальности наблюдается их логичное подчинение городскому ландшафту и гармоничное вхождение в общую атмосферу города [Зарудная, 2015: 140].

В то же время, часто *по смыслу* скульптуры не привязаны к конкретным зданиям и сооружениям, организациям и учреждениям, паркам и аллеям. Свободная фантазия скульпторов в этом смысле не подчинялась Генплану: художники не знали заранее, где конкретно будут находиться их произведения и не были ограничены будущей «средой обитания» своих детищ; плоды их творчества обретали свою «прописку» спонтанно. При этом, несмотря на некоторое хаотичное распределение и отсутствие логичного подчинения городскому ландшафту, они вполне гармонично вписались в атмосферу города.

Так или иначе, современный город впитал в себя пространственно-смысловые решения, воплощённые в изучаемых урбанистических арт-объектах. Даже если изначально они не подчинялись некоему общему замыслу, их присутствие в городской среде этот замысел создаёт и пересоздаёт — всякий раз, когда встречается в сознании зрителя контекстно, вызывают у него эмоциональный и интеллектуальный отклик [Гройс, 2012; Котломанов, 2015; Ибрагимова, 2017].

Говоря о границах светского и религиозного в семантике арт-объекта, а также в особенностях его восприятия теми или иными группами горожан и гостей города, уместно подчеркнуть: не все выделенные нами объекты имеют ярко выраженную отсылку к религиозному контексту. Более того, в городской среде они нередко выполняют прежде всего эстетическую или же инженерную роль. Тем не менее, визуальные образы этих сооружений не сводятся к их функционалу. Точно также многие

из них нельзя однозначно отнести к светскому либо религиозному кластеру объектов: религиозные символы часто наполняют не-культовые сооружения, придавая светскому объекту религиозную семантику; культовые сооружения имеют светское значение — например, служат местами встреч по интересам, центрами гуманитарной и образовательной деятельности и т.п.

Исследования роли религиозной семантики в «современном монументальном ландшафте» как целостной, многоуровневой и полисемантической среде [Маркова, 2021] дополняются обращением к проблеме её значения для формирования мемориальной культуры [Денисов, Ярчук, 2021], в том числе в конкретных национально-культурных контекстах. Такие работы как правило широко освещают памятники православной культуры, а также национальных культур регионов Российской Федерации. В этой связи наше исследование восполняет пробел, существующий относительно вопроса систематизации накопленных знаний о городских арт-объектах Калмыкии — самого западного буддийского региона нашей страны.

Собранный нами материал мы условно разделили на следующие группы: (1) пагоды, парковые и садовые скульптуры и фонтаны; (2) храмовые и городские скульптуры — а) легендарных персонажей, б) реальных исторических деятелей; в) скульптуры животных; (3) другие формы городских арт-объектов (архитектурные и скульптурные).

### Пагоды, парковые скульптуры и фонтаны

Одной из самых примечательных и легкодоступных в любое время суток городских локаций являются площадь Ленина и парк «Дружбы». Здесь проходят многие общественно-политические и культурно-развлекательные мероприятия, поскольку данное городское пространство может

вместить большое количество публики. Благодаря изобилию социальных учреждений в любое время года здесь много разновозрастной публики.

Пушкинский сквер за зданием правительства Калмыкии украшает ротонда с метровой **статуей сидящего Будды Шакьямуни** (563–483 гг. до н.э.). Её уникальность в том, что она установлена вне буддийского храма. Она появилась в городском пространстве по инициативе первого президента Калмыкии К.Н. Илюмжинова в 1995 г. Её открытие было приурочено к 60-летию Его Святейшества Далай-ламы XIV. Авторами статуи являются заслуженный художник России, скульптор В.С. Васкин и художник П.А. Усунцынов. Авторами металлической шестигранной ротонды являются архитектор В.Б. Гиляндиков, художники В.К. Куберлинов и Н.Н. Галушкин. Ребристая синяя крыша ротонды, выполнена в традиционном китайском стиле и увенчана имитацией традиционного навершия ганжур (тиб.). Её многоступенчатый карниз, имитирующий традиционную деревянную конструкцию тугон (кит.), украшен изображениями калмыцких орнаментов, буддийского бесконечного узла и драконов. Углы крыши заканчиваются «золотыми» головами химер-охранников макар<sup>2</sup> (санскр.). Конструкцию поддерживают шесть красных колонн без декора. Верующие часто повязывают на них ритуальные буддийские шарфы хадак (тиб.) в качестве подношения. Метровая статуя Будды Шакьямуни вырезана из белого мрамора и находится на метровом пьедестале. Её голова и лotosовое сиденье расписаны согласно канону. Просветлённый изображён в канонической статичной сидячей позе ваджрасана<sup>3</sup> (санскр.), его левая рука покоится на бедре и держит монашескую чашу патру (санскр.), а правая лежит на колене, указывая на землю, призывая этим её как свидетеля просветления. Подобный образ издревле тиражируется во всех буддийских храмах. [Сангаджиева, 2019: 208]

<sup>2</sup> В индийской традиции — хтоническое чудовище, морской дракон.

<sup>3</sup> Ваджрная позиция в буддизме — сидячая поза, когда ноги изображаемого скрещены и лежат на бёдрах противоположных ног.

Подобный образ издревле тиражируется во всех буддийских храмах и является не образом бога, а символом для подражания, объектом для медитации и подношения. Каждая деталь образа, символизирует определённый философский аспект учения о Просветлении.

Благодаря стараниям верующих статуя круглый год укутана жёлтой тканью, которая ежегодно меняется. По традиции старое одеяние разрезается на лоскуты и раздаётся верующим как реликвия. Подобная традиция заимствована из обычая, практикуемого в месте просветления Будды Шакьямуни — Бодхгая (Индия). Согласно буддийской традиции, такое подношение изображением просветленных существ является благой заслугой буин (калм.). Ротонда украшена светодиодной лентой и благодаря этому статуя имеет подсветку в ночное время. Силуэт этого знакового сооружения стал фрагментом композиции реверса серебряной сторублевой юбилейной монеты, посвященной 400-летию вхождения калмыков в состав Российской Империи, выпущенной в 2009 г.

Перед ротондой, как символ подношения, стоит белый мраморный котёл на чёрном четырёхгранном пьедестале. Он украшен резьбой в виде орнаментальной ленты из лепестков лотоса, опоясывающей горлышко, и узора из символов солнца, движения, вселенной и др. [Батырева, 1995; Батырева, Гантулга, 2020] на четырёх изогнутых ножках. К плоскостям пьедестала прикреплены чёрные мраморные таблички с изображением мощнейшего защитного символа мвишваджра (санскр.) и текстами на калмыцком, английском и русском языках: «Ом мани падме хум! Благословенный Будда и Святой Учитель! Мы, многонациональный народ Республики Калмыкии, возвращаясь к истокам своей духовности, открываем Тебе

этот Памятник, единственный в Европе, 6 июля 1995 года, в честь 60-летия Его Святейшества Далай-Ламы XIV».

По бокам от чаши находятся красные навесы с небольшими молитвенными колесами мани (по три с каждой стороны), наполненные свитками с миллионами мантр бодхисаттвы Авалокитешвары «Ом мани падме хум». Это самая распространенная и легко узнаваемая буддийская мантра. Красные барабаны украшены «золотыми» орнаментами из ваджр и текстом мантры, написанным шрифтом ланча (санскр.) [Музафарова, 2021]. По традиции верующие крутят их по часовой стрелке и это приравнивается к многократному повторению молитв. Согласно буддийской философской традиции, глубокое многозначное значение мантры, оставляет благой отпечаток в уме знатоков и профанов. Все элементы комплекса гармонично вписаны в пространство и имеют единую законченную композицию.

Более масштабный металлический барабан мани находится в семидесяти метрах от статуи Будды Шакьямуни в «**Пагоде семи дней**» близ Дома правительства на площади В.И. Ленина. Пятнадцатиметровое сооружение было открыто в 2005 г. по проекту архитектора А. Босачаева на месте памятника вождю пролетариата, чья статуя была сдвинута вглубь сквера. Восьмирусная полая каркасная металлическая красная пагода в традиционном китайском стиле с решётчатыми окнами является одним из знаковых символов города. Углы ребристых крыш, шести четырёхгранных ярусов и базового шестигранного заканчиваются «золотыми» головами макара. На коньках крыш первого и последнего яруса находится соответственно шесть и четыре металлические «золотые» статуэтки гаруд (санскр.). Эти мифические животные-химеры выполняют охранную

<sup>4</sup> Гаруда (санскр.) — мифический царь птиц в индуистской и буддистской традициях. В буддизме он выполняет функцию защитника, а в некоторых буддийских школах является идамом (=образ просветлённого существа) в тантрических практиках. Его персонаж присутствует в мистереии «Цам». В народной традиции к гаруде обращаются ради избавления от змей и отравления ядами (доклад Музафаровой Н.Р. «Философская составляющая зооморфных образов нагов и гаруд в северном буддизме» на конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска», МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 4-8 декабря 2023 г.).

функцию. Верхушка пагоды увенчана шаром и шпилем из тринадцати колец-зонтов, символизирующих благие силы и качества Будды. Сооружение поддерживается двенадцатью красными колоннами. Их капители и базы украшают жёлтые металлические пояса калмыцкого т-образного орнамента зег (калм) и выпуклые зеркала толи (тиб.), служащие оберегами. Красный и золотой цвета, доминирующие в декоре сооружения, считаются символами энергии, богатства и удачи. Золотой блеск крыш, покрытых глянцевыми металлическими листами с напылением нитрита титана, эффектно отражающим лучи солнца, великолепно смотрится на фоне «вечно голубого степного неба» в ясную погоду. Пагода окутана электрическими светодиодными шнурами и в вечернее время их свет придаёт этому доминантному сооружению особо значимый вид.

Подчеркнём: название пагоды происходит от одного из многих полисемантических сакральных чисел в буддизме. Основные значения числа «семь»: медитативная неделя, по окончании которой Будда Шакьямуни достиг просветления; семь Будд, приходящих в наш мир в данной зоне; а также постулат о необходимости праведного поведения во все дни недели и т.д.

В центре сооружения находится красный двухтонный молитвенный барабан высотой полтора метра и диаметром метр. Он подарен Калмыкии администрацией старейшего тибетского буддийского монастыря-университета Гьюмед (Индия), в котором учатся студенты-монахи со всего мира, — и из России в том числе. Дар был преподнесён в честь 70-летия Его Святейшества Далай-Ламы XIV. В барабан заложены миллионы свитков с мантрой Авалокитешвары, ламы Цонкапы, Его Святейшества Далай-Ламы XIV. На нём позолоченными буквами в три ряда нанесена мантра «Ом мани падме хум» на санскрите, тибетском и калмыцком языках. Верх барабана украшен головами киртимукх<sup>5</sup>

(санскр.), ожерельями и ваджрами, а низ — ленточным орнаментом из лепестков лотоса. Это типичный декор для подобных сооружений. Требуется некоторое усилие, чтобы раскрутить колесо по часовой стрелке (что, как известно, в тибетском буддизме приравнивается к произнесению молитвы). Звон прикреплённого к конструкции колокольчика помогает считать количество его полных поворотов, кратных трём. Местные жители навешивают на поручни барабана разноцветные ленточки в качестве вотивных подношений.

Пагода установлена на постаменте, к которому с четырёх сторон ведут широкие пологие лестницы, облицованные плитами красного гранита. Лестницы заканчиваются массивными тумбами, облицованными белым мрамором с большими белыми мраморными шарами. Промежуточное пространство между лестницами служит чашами для четырёх действующих фонтанов с подсветкой. Силуэт этого знакового сооружения стал доминантой композиции реверса серебряной трёхрублевой юбилейной монеты, посвящённой 400-летию вхождению калмыков в состав Российской Империи, выпущенной в 2009 г.

В пятидесяти метрах от пагоды находится **фонтан «Три лотоса»**. Эта скульптурная композиция появилась на площади в 2006 г. ко дню города. Авторами проекта является творческий коллектив: А.Н. Босчаев, О.Б. Гецилова, В.Б. Кокушаев, В.Б. Ошпанова, Н.К. Галушкин. Она состоит из трёх стилизованных цветков лотоса на длинных стеблях разной высоты (десять, девять, семь метров). Скульптуры выполнены из нержавеющей металла, покрытого нитритом титана. Гранёные «серебряные» стебли-колонны увенчаны многолепестковыми «золотыми» цветами. Их зеркальный блеск эффектно смотрится на фоне ясного голубого неба. Круглая чаша фонтана диаметром восемь метров облицована белым мрамором и украшена резной лентой орнамента из лотосовых

<sup>5</sup> Киртимукха (санскр.) — «лицо» величия, маска чудовища, декоративный элемент архитектуре дверного проёма в обителище божества в странах Южной и Юго-Восточной Азии.

лепестков. Базу фонтана украшает газон с разделением красно-гранитными перемычками в виде лепестков лотоса. Ранее при включении светомузыкальной системы в ночное время сооружение выглядело особенно эффектно, но в последние годы фонтан не работает. Благодаря своей аутентичности изображение этого сооружения помещено на юбилейную серебряную трёхрублевую монету, выпущенную в честь 150-летия республики в 2015 г.

Второй **фонтан** с флористической тематикой «**Священный лотос**» находится напротив центрального хурула на улице В.И. Ленина. Его создали в 2000 г. скульптор В.Э. Адянов, архитекторы В.Б. Гилянников и В.Б. Кокушева. Темой этого гидротехнического сооружения послужила полисимволическая буддийская модель вселенной или идеального мира Будд и Бодхисаттв — мандала (санскр.). Чаша фонтана объёмом в тринадцать кубометров состоит из двух бетонных колец разной высоты и диаметра. Они имитируют внешние защитные кольца мандалы. Внешнее кольцо символизирует огненную ограду, далее к центру идёт алмазная стена, затем водный пояс и т.д. Стенки ближнего к центру кольца расписаны с внешней стороны орнаментом с четырёхчастным делением цветового поля согласно направлениям сторон света (север — синий, юг — жёлтый, восток — белый, запад — красный), а изнутри — волнами воды. Центр сооружения сложен в виде четырёхступенчатой усечённой пирамиды из бетонных кубов, окрашенных в соответствующие направлению цвета. Это имитирует легендарную гору Меру (санскр.), являющуюся, согласно буддийской космогонии, центром вселенной. Верхушку пирамиды венчает стилизованный ажурный каркасный многолепестковый цветок лотоса, сделанный из белых металлических

трубок. В центре цветка находится шпиль с двенадцатью кольцами, увенчанный эмблемой, объединяющей луну, солнце, пламя — соёмбо<sup>6</sup> (бур.). По проекту авторов из лепестков лотоса и всех металлических фрагментов фонтана должны были истекать струи воды (около восьми тысяч), освещаясь светомузыкальной подсветкой. Однако уже очень давно сооружение находится в аварийном состоянии, не ремонтируется; в скором времени его ожидает демонтаж.

Отметим: лотос для Калмыкии является национальным символом. Его изображение украшает флаг и герб республики. Орден белого лотоса, учреждённый парламентом Калмыкии в 1993 г., вручается за особые общественно значимые заслуги. Лotosовые поля цветут летом в п. Джальково на Михайловском ерике, привлекая туристов со всей страны и из-за рубежа. В буддийской традиции лотос также полисимволический и означает моральную чистоту и духовное совершенство. Он входит в восьмерку благих символов и служит треном для Будд и Бодхисаттв<sup>7</sup>.

### Храмовые и городские скульптуры

Обращение к изучению буддийской составляющей храмовых и городских скульптур Элисты позволяет выделить:

#### **А) скульптуры легендарных персонажей буддийской традиции**

Самым известным в стране монументальным буддийским храмом является «**Золотая обитель Будды Шакьямуни**». На его территории вокруг хурула<sup>8</sup> находится серия металлических скульптурных портретов семнадцати учёных пандит (санскр.) древнеиндийского буддийского университета Наланды. Эта серия скульптур великих Учителей появилась

<sup>6</sup> Соёмбо — древний комплексный символ индо-буддийского происхождения, особое распространение получил в Монголии.

<sup>7</sup> Доклад Музафаровой Н.Р. «Философский взгляд на истоки семантики лотоса в различных культурах и религиях» на I Международном буддийском форуме «Традиционный буддизм и вызовы современности», Улан-Удэ, 17-19 августа 2023.

<sup>8</sup> Хурул — буддийский храм в калмыцком ламаизме.

по идее Его Святейшества Далай Ламы XIV и была воплощена в металле в 2005 г. местными скульпторами: В.С. Васькиным, Н.К. Галушкиным, Н.Я. Эледжиевым. Серия статуй символизирует преемственность индийской буддийской мудрости, сохранённой веками и практикуемой на территории России многие столетия. Патриарх северного буддизма выбрал из обширной плеяды великих буддийских Учителей самых выдающихся: Нагарджуна, Арьядэва, Гунапрабха, Дигнага, Бхавивека, Буддхапалита, Чандракирти, Шантидэва, Атиша, Камалашила, Шантаракшита, Вимуктисена, Харибхадра, Дхармакирти, Шакьяпрабха, Васубандху, Асанга. Каждый из них прославился серьёзным вкладом в развитие буддийской традиции: философскими трудами, моральной дисциплиной, тантрической практикой и т.д. Исследование их наследия и биографий вдохновляет верующих на изучение и следование практикам буддийской философии и культуры. Считается, что следование их пути приводит к успеху в практике Дхармы. Не удивительно, что веками они служат верующим буддистам достойными примерами для подражания.

Рассматриваемая серия статуй уникальна, нигде в мире нет ничего подобного. В качестве основы для скульптур были взяты ксилографические портреты пандит. Все они изображены в виде сидящих монахов и отличаются позами и атрибутами, характеризующими их основную деятельность: медитация, ведение диспутов, дарование учений и т.д. Они сидят в ваджрных позах и позах отдыха, на монашеских двойных подушках и подстилках, за их спинами находятся ступы, стопки книг и сосуды для их хранения. Они держат в руках книги, чётки, монашеские чаши. Их лица позолочены и расписаны согласно канону. Пустотелые статуи заполнены каноническими

«закладками»: свитки с мантрами, драгоценности, благовония и т.д. [Сангаджиева 2019: 210].

Статуи находятся в шестигранных ротондах, выполненных в традиционной китайской стилистике и расписанных пятью каноническими цветами. Их жёлтые металлические крыши украшены головами макар и увенчаны ганджурами<sup>9</sup>. К фундаментам ротонд прикреплены таблички с текстами, в которых указаны имена пандит и их главные достижения. Совершая обход (кора, тиб.) хурула, верующие могут обойти каждую статую по кругу и сделать подношение, что, согласно северной буддийской традиции, помогает накапливать благую карму.

У центрального входа в центральный хурул находится трёхметровая статуя Белого старца — Цаган Аав (калм.). Монохромная серебристая статуя стоит на невысоком широком постаменте, облицованном чёрными мраморными плитами. Она выполнена из металла методом отливки скульптором Н.Я. Эледжиевым. Белый старец изображён с усами, бородой и длинными волосами, часть которых собрана на макушке в виде тройной петли. Одет в традиционный азиатский костюм. Держит канонические атрибуты: в правой руке — посох с навершием в виде головы дракона, а в левой — чётки. Эти атрибуты символизируют соответственно власть над духами природы и духовную практику. С левой стороны фигуры находится сайгак — самый главный символ калмыцких степей. В качестве подношений верующие привязывают к посоху и сайгаку хадаки<sup>10</sup>, разноцветные ленточки и флажки лунг-та<sup>11</sup>. Белый старец — добуддийский тенгрианский мифологический персонаж, почитаемый калмыками как национальный покровитель, защитник природы, хранитель семьи, даритель богатства и долголетия, и т.д. Этот

<sup>9</sup> Ганджура — первая часть тибетского буддийского канона, в декоре — изображение священного текста.

<sup>10</sup> Хадак — ритуальный длинный шарф; в северном буддизме его приносят в дар как знак уважения и благопожеланий.

<sup>11</sup> Флажки лунг-та («конь ветра») — тибетские молитвенные флажки горизонтального типа (в отличие от вертикальных, дархор). Узкие ленты, иногда с изображениями и текстами. Применяются для защиты местности от злых духов; традицию связывают с религией бон.

патриархальный персонаж присутствует в культурах многих азиатских народов, но только в калмыцкой традиции он изображается стоящим, что говорит о древности этого образа. В буддийском пантеоне он находится на нижней ступени иерархии и относится к духам-хранителям. Его фигура включена в буддийскую мистерию Цам<sup>12</sup>, в которой он является позитивным комическим персонажем. Молитвы к Белому старцу принято читать в 2 и 16 дни по лунному календарю и в Новый год.

**Вторая скульптура Белого старца**, созданная скульптором Н.Я. Эледжиевым в 1998 г., открываёт «Аллю героев». Трёхметровая скульптура вырезана из белого уральского мрамора. Её очертания обобщены, менее детализированы и более условны. Создаётся впечатление, что его фигура сливается со скальным массивом, находящимся позади него. Белый старец держит в правой руке посох, а левой — гладит по голове волка, стоящего у его ног слева. С его правой стороны находится сайгак, уходящий за спину, над которым сидит орёл. Эти животные символизируют калмыцкие степи. На спине скульптуры изображён полисимволический солярный завиток нарн (калм.).

На невысоком постаменте скульптуры расположены две небольшие мраморные таблички с изображением солнца, стилизованного в виде всевидящего ока с шестнадцатью «лучами-ресницами», по бокам от которого выгравированы два лево- и правосторонних солярных знака, созвездие большой медведицы и надписи на русском, английском и калмыцком языках (тодо бичиг и латинице): «Белый старец — Властелин мира и покровитель всего живого на земле» [Бакаева, 2020]. Патриархальный образ прародителя, защитника, дарителя характерен для всех архаичных аграрных и кочевых культур. Созвездие

Большой медведицы почиталось во многих культурах и отождествлялось с различными персонажами, кратными семи: сестрами, братьями, мудрецами, святыми, Буддами и т.д. В калмыцком наследии семантика созвездия и его функция менялись в зависимости от исторического периода. В своё время бытовало мнение, что семь старцев или Будд созвездия помогают очищать грехи, исполняют желания, даруют бессмертие и т.д. Поэтому ветки деревьев, растущих на газонах близ статуи, увешаны разноцветными ленточками, служащими votивными подношениями. Примечательно, что статуя была установлена городской администрацией, а мраморные доски появились по инициативе одного из религиозных объединений верующих мирян. Так древний культ живёт донныне, соседствуя с более молодыми религиями. Таким образом в городской среде символически закрепляется важность уважения к людям в пожилом возрасте, имеющим и передающим уникальный духовный и бытовой опыт. Этот опыт, согласно народной мудрости, обеспечивает выживание и процветание сообщества. Почитание старцев характерно для азиатской культуры и сохраняется с дописьменных времён и по сей день.

Отдельный интерес в этой связи представляет **каменная метровая скульптура «Странник»**, выполненная скульптором А.С. Хачатуряном в 1997 г., которая находится на пересечении улиц В.И. Ленина и А.С. Пушкина возле ТЦ «Галерея». Благодаря типичной внешности она ассоциируется у публики со стариком или монахом. Лысый старик с усами и бородой одет в длинный застёгнутый халат и держит в правой руке чётки. Его лицо с лёгкой улыбкой и лукавым прищуром вызывает симпатию. Статуя не имеет постамента и практически стоит на газоне, поэтому

<sup>12</sup> Цам (тиб.) — традиционная тибетская мистерия, ежегодно проводится на храмовых площадях в значимые буддийские праздники и представляет из себя костюмированную танцевальную пантомиму, выполняемую под музыку многочисленной группой (10–108 человек) посвящённых монахов. Её функция состоит в том, чтобы познакомить публику с буддийской философией и тибетской историей, усмирить духов, показать посмертное существование. Считается, что благодаря созерцанию мистерии зрители получают благоприятный кармический отпечаток (Далай Лама XIV. Мир тибетского буддизма: Обзор его философии и практики. — Санкт-Петербург: Нартанг, 1996. — С. 108).

в час пик на оживлённом перекрестке она становится частью людского потока, смешиваясь с прохожими. Часто на её шее появляются хадаки в качестве подношения.

### **Б) Скульптуры религиозных просветителей**

От **серии легендарных старцев** мы переходим к **галерее образов реальных исторических личностей**. И открывает её самый значимый для истории северного буддизма **лама Дже Цонкапа Лобсанг Дакпа** (1357–1419). Его скульптура находится в небольшом сквере между улиц П.Д. Осипенко и В.Ф. Герасименко, напротив конной статуи О.И. Городовикова. Она является составляющей единого комплекса сооружений, состоящего из небольшого метрового бетонного фонтана в виде разноцветной расписной традиционной лампы на блюде, метровой лампы в стеклянном коробе и ступы, о которой будет сказано ниже. Ансамбль был сооружён в 2008 г. по инициативе местных предпринимателей. Он удачно вписан в городскую среду. Скульптура находится в четырёхгранной застеклённой ротонде. Её крыша имеет сложную конструкцию, напоминает стилизованный шлем с восемью расходящимися пологими, загнутыми на концах. Крыша увенчана традиционным шпилем ступ с тринадцатью кольцами-зонтами и символом соёмбо на верхушке. Потолок крыши изнутри украшен фризом с восемью благими символами и традиционными подношениями, а в центре находится металлический каркас в виде солнечного диска с шестнадцатью лучами. Полутораметровая статуя Цонкапы находится на постаменте с чёрной мраморной табличкой, на которой на русском, калмыцком и английском языках выгравирован текст, кратко рассказывающий о Цонкапе, и его персональная мантра. Его образ имеет классическую форму: он сидит в ваджрной позе в монашеских одеждах и головном уборе школы Гелук (тиб.). Его руки скрещены на груди в жесте мудре (санскр.) дарования Учения и держат лотосы с пламенеющим мечом Манджушри и книгой сутры «Праджняпарамиты» (санскр.). Пустотелая статуя согласно канону расписана красками и заполнена

каноническими «закладками»: свитки с мантрами, драгоценности, благовония и т.д.

Лама Цонкапа был выдающимся тибетским религиозным и политическим деятелем, канонизированным и обожествлённым посмертно. Он прославился своей реформой школы старый Кадам (тиб.), введя строгую монашескую дисциплину. Впоследствии она стала называться «добродетельная» — Гелук; её последователи выделяются остроконечными головными уборами жёлтого цвета. Эта линия отличается от прочих серьёзным вниманием к классическому буддийскому образованию. За свою долгую жизнь лама Цонкапа написал множество философских трудов. Самыми знаменитыми из них являются «Большое руководство к этапам Пути Просветления» — «Ламрим Ченмо» (тиб.) и «Большое руководство к этапам Пути Мантры» — «Нагрим Ченмо» (тиб.). Согласно мнению последователей школы Гелук, эти книги охватывают всю полноту мудрости Сутры и Тантры. Два самых выдающихся ученика ламы Цонкапа — Гелцабдже и Кейдруб-дже — стали первыми Далай-Ламой и Панчен Ламой.

Отметим: посмертное обожествление выдающихся культурных и религиозных деятелей, внесших ценный вклад в общественную жизнь, характерно для азиатской культуры. Поклонение им как проявление дани уважения и признательности должно обеспечить процветание новых поколений, поскольку предполагает использование на практике их уникального опыта и знаний.

Одним из самых значимых для калмыцкого народа является великий **средневековый просветитель и национальный герой Зая пандит** (1599–1662). Его скульптурный портрет находится на перекрестке проспекта О.И. Городовикова и третьего подъезда южного района близ студенческого городка КалмГУ в пятом микрорайоне. Монохромный серебристый двухметровый бетонный памятник был создан скульптором Р.Г. Рокчинским в 1999 г. в честь 400-летия учёного и 350-летия создания им национальной

ойрато-калмыцкой письменности «Ясное письмо», «Тодо-бичиг» (калм.). Зая пандит — буддийский монах школы Гелуг, переводчик, поэт, учёный, общественно-политический деятель. Получил многолетнее буддийское классическое образование в Тибете и звание геше-рабджампы (тиб.). Он стоит в одеждах монаха с традиционной тибетской книгой, завернутой в ткань, в левой руке. Это своеобразный собирательный образ, поскольку прижизненных портретов не сохранилось. Его величественная статичная монолитная лаконичная фигура водружена на кубический постамент с белой мраморной табличкой. На ней выгранено его имя на русском и калмыцком языках, с левосторонним солярным знаком. Как пишет О.Ч. Ханда, каждая национальная культура рождает героические образы своих выдающихся представителей, давая примеры для подражания потомкам; такие образы как нельзя лучше характеризует нацию и культуру [Ханда 2019: 220].

Двухметровая белая мраморная скульптура «Хотэя» (кит.) находится на алее им. Б. Цеденова на окраине девятого микрорайона. Улыбающийся пухлый китайский монах сидит в позе отдыха лалитаваджра (санскр.) на диске и двойном лотосе. Он держит в правой руке чётки. «Ошибка» (с точки зрения канонической традиции) в изображении этого образа состоит в том, что на двойном лотосе изображают только Будд и Бодхисаттв, а святых и Учителей — на подушках для медитации. Образ Хотэя хорошо знаком поклонникам даосской практики гармонизации пространства фен-шуй (кит.). В народе считается, что если погладить живот статуи, это принесёт достаток и удачу. При этом у Хотэя есть прообраз — им послужил живший в древнем Китае легендарный монах Цица (предположительно 618–923 гг.). Будучи странствующим монахом, он владел лишь посохом и холщовым мешком хотэй (кит.), от которого и пошло его прозвище. Благодаря его благой карме и силе проповеди

там, где он появлялся, люди обретали удачу, здоровье и благосостояние. В результате он был канонизирован и обожествлён. Как видим, азиатская культура характеризуется диффузной миграцией ярких национальных образов выдающихся личностей и их гармоничной ассимиляцией на новых этнических базах [Тюляев 1973: 115].

Другой безымянный монах изображён в статуе «Цам», созданной скульптором А.С. Хачатуряном в 1997 г. Изваяние находится на пересечении улиц В.И. Ленина и И.И. Губаревича. Скульптура изображает одного из персонажей буддийской мистерии «Цам». Монах в маске гневного защитника находится в динамичной позе лучника никаласана (санскр.): опирается на согнутое колено правой ноги и на носок согнутой в колене левой. Он держит в правой руке чашу из черепа с кровью капала<sup>13</sup> (санскр.), а в левой — стрелу без оперения (небольшое копье). Гневный лик маски обрамляют стоящие дыбом волосы. Лоб украшает корона из пяти человеческих черепов, символизирующая победу над пятью главными омрачениями клеши (санскр.). Третий глаз во лбу символизирует неконцептуальное понимание пустоты. Экспрессивная эмоциональность гневных персонажей буддийского пантеона направлена на борьбу с отрицательными качествами личности и врагами буддийского Учения. Образ, представленный художником, также не вполне каноничен, поскольку, несмотря на оскаленный рот с клыками и нахмуренные брови, выражение лица более мечтательное, чем гневное. Кроме того, обычно персонажи буддийского пантеона держат оружие в правой руке, а чашу из черепа — в левой (это символизирует работу с энергетическими каналами в буддийских тантрических практиках).

### В) Скульптуры животных

Каменная двухметровая скульптура «Лунный календарь», созданная тувинским скульптором М. Монгуш в 1997 г., находится на перекрестке улиц А.С. Пушкина и Ю.К. Клыкова, возле государственного

<sup>13</sup> В российской научной традиции — габала.

концертного зала (бывший ДК Профсоюзов). Скульптура символизирует двенадцатилетний цикл, каждый год которого обозначен определённым животным. Скульптурная пирамида из зверей состоит из трёх условных ярусов: на первом находятся крупные центрообразующие лошадь (с одной стороны) и бык (с другой стороны), у ног которых располагаются животные поменьше — обезьяна, сидящая верхом на козле близ тигра (с одной стороны), собака, заяц и змея на кабане (с другой стороны); второй уровень единолично представляет дракон, над которым (третьим уровнем) возвышается петух с крысой на спине. Животные расположены в производном порядке, несоответствующим канонической последовательности. Двенадцать животных используются в азиатской астрологической системе для хронометрии календарных циклов года, месяца, суток. Согласно легенде, именно эти звери пришли первыми засвидетельствовать своё почтение Будде Шакьямуни после его просветления<sup>14</sup>. В исследовательской литературе уже отмечалось, что присутствие в городском пространстве образов азиатской астрологической системы является специфической национальной характеристикой региона [Полякова, 1982: 56]. Обзор актуально присутствующих в городском пространстве Элисты арт-объектов с буддийской семантикой подтверждает этот вывод.

Помимо *реальных животных* в буддийской традиции существует масса *мистических*, в основном заимствованных из индуизма. Они являются ездовыми животными Бодхисаттв вахана (санскр.) и обозначают стороны света. Их изображения присутствуют на молитвенных флагах лунг та.

В традиции северного буддизма одними из самых популярных химер являются гаруды и наги<sup>15</sup>, духи местности и стихий,

которые широко представлены в ряде арт-объектов Элисты. Эти символы характерны прежде всего для архаичных культов и духовных традиций, практикуемых по сей день. Однако присутствуют они и в иерархии буддийского пантеона, где им отведено место в основании пирамиды стратификации значимости; также они включены в символику цикличности времени и календарь — как знаки часа, месяца, года<sup>16</sup>.

Будучи мистическими существами, духами земли, *гаруды и наги*, согласно народным верованиям, влияют на природу и погоду, а также могут помогать или вредить людям. Мистическая интерпретация, по-видимому, связана с тем, что змеи и птицы в народном представлении имеют способность «рождаться дважды», вылупляясь из яйца. Образ хищной птицы, сжимающей в когтях змею, типичен для архаики многих культур.

Одним из самых популярных изображений гаруд является каменная полутометровая скульптура «**Гаруди-хранитель**», созданная армянским скульптором А.С. Хачатуряном в 1997 г. Скульптура находится на пересечении улиц Чонкушова и Рокчинского, рядом с колледжем искусств им. П.О. Чонкушова. Гаруда стоит на задних лапах и держит в клюве змею, которая обвилась вокруг абриса карты республики Калмыкия, которую он держит в руках. Столица республики на ней обозначена левосторонним солярным знаком. Гаруда здесь представляет из себя химеру, имеющую голову, крылья, хвост и лапы птицы, туловище и руки человека, рога быка, гриву льва. Части его тела соотносятся с элементами мироздания и окрашены в соответствующие цвета: ноги-земля-жёлтый, живот-вода-белый, крылья-воздух-зелёный, голова-огонь-красный, рога и клюв-металл-синий. В буддийской символике

<sup>14</sup> Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. — Москва: Ориенталия, 2011. — С. 210.

<sup>15</sup> Символически изображаются в виде змей (наги) и птиц (гаруды). Наги (санскр.) — духи-хозяева земли и неба, охранители богатств.

<sup>16</sup> Доклад Музафаровой Н.Р. «Философская составляющая зооморфных образов нагов и гаруд в северном буддизме» на конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска», МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 4-8 декабря 2023 г.).

гаруда часто изображается поедаящим и топчущим змей, что символизирует победу над низменным и укрощение внутренней энергии кундалины (санскр.). Во лбу птица имеет третий глаз и драгоценность, исполняющую желания, помещённую поверх Луны и Солнца, — символов просветления, благословения и реализации духовной практики. Напомним: два крыла гаруды олицетворяют объединение метода и мудрости в духовной практике [Музафарова, 2021]. Гаруда является символом севера, изображение царя птиц венчает спинку трона Будд и Учителей.

На площади у гостиницы «Элиста» на улице В.И. Ленина находится скульптура «Дракон» Лу (калм.), созданная тувинским скульптором Х.Б. Донгак в 1997 г. В буддизме дракон имеет положительную коннотацию и является проявлением нагов. Обитают, согласно легенде, под землей и в водоёмах, могут проявляться как змеи, полулюди со змеиными хвостами вместо ног и полностью в человеческой форме. К нагам обращаются за помощью во время засух, эпидемий, неурожая и т.д. В буддийской космологии они находятся на самом низком уровне горы Меру. Дракон здесь является ваханой<sup>17</sup> нескольких Бодхисаттв и обозначает юг. Наги являются охранителями сокровищ и скрытых Учений тэрма (тиб.). Они могут оказывать на людей благотворное, нейтральное и пагубное влияние. Буддисты верят, что загрязнение окружающей среды вызывает гнев нагов и приводит к эпидемиям и стихийным бедствиям. По сей день жива традиция задабривания нагов подношением молока, практикуемая у буддийских народов [Музафарова, 2023].

Самый популярный зооморфный буддийский символ в виде льва можно встретить по всему городу в виде одиночных или парных скульптур, расположенных у входов религиозные и светские учреждения в качестве охраны. Лев как священный

монархический и солярный символ встречается во многих древних культурах как символ царской власти. Во времена царя Ашоки в качестве символов буддизма по всей Индии были установлены колонны, увенчанные четырьмя львами. Дакия Симхамукха (санскр.) имеет голову снежного льва. Белый снежный лев с бирюзовыми гривой и хвостом часто изображается с огненной жемчужиной, драгоценностью, трёхцветным мячом. Он охраняет троны Будд и служит ваханой Бодхисаттв. Танец снежного льва включён в мистерию Цам [Музафарова, 2021]. Образы мифической фауны ярко характеризуют этническую специфику региона [Иванов, 2019: 115].

### Г) Ступы

В городе присутствует четыре значимые буддийские ступы чортен (тиб.) или субурган (калм.). Эти культовые архитектурные буддийские сооружения являются хранилищем священных реликвий. Согласно канону, в эти полые сооружения закладывают множество составляющих — символических предметов, молитвенных свитков и т.д. Они имеют сакральную геометрию, где каждая составляющая обозначает одну из главных стихий мироздания: кубический фундамент — земля, шар — вода, конус — огонь, соёмбо — ветер. Ступа символизирует просветлённый ум Будды. Существует восемь видов ступ, связанных с событиями из жизни Будды Шакьямуни: рождение, просветление, дарование Учения, явление чудес, возвращение из мира богов, примирение сангхи (санскр.), продление жизни, паринирвана<sup>18</sup>. Благодаря своему наполнению она приносит мир и благосостояние. Согласно буддийской философии, созерцание, подношения ступе и обхождение ступы по часовой стрелке помогают обретению благой кармы.

Напротив ротонды со статуей ламы Цонкапы в небольшом сквере между улицами В.Ф. Герасименко и П.Д. Осипенко, напротив конной статуи О.И. Городовикова,

<sup>17</sup> В индийской мифологии — средство передвижения богов, обычно ездовое животное или другой объект.

<sup>18</sup> В буддизме так называется окончательная нирвана, которая может быть достигнута после смерти просветлённого существа.

находится **самая первая построенная в городе ступа Просветления**. Её возвели по проекту архитекторов В. Косовского и В.Б. Гиляндикова в 1999 г. Трёхметровое сооружение имеет типичный классический декор в виде металлической чеканки колес Дхармы, снежных львов, растительных орнаментов с драгоценностями и т.д. Её четыре «окна» со статуями Будд Шакьямуни смотрят на четыре стороны света. Вокруг неё на шестах развиваются разноцветные молитвенные флажки лунг та. На фундаменте ступы находятся чёрные мраморные таблички с текстом на русском, английском, калмыцком, тибетском языках: «Ступа Просветления названа так в честь великого полного просветления и обретения четырёх тел Буддой в стране Магадха. В буддизме принято считать, что поклонение (простираание, обход ступы подношения и т.д.) и подношения ступам приносят человеку огромную пользу. О пользе простираания, подношения и обхода ступ, обретении временных и постоянных благ говорится во многих тантрах и сутрах. В сутре Арья Авалокитешвары сказано: «Если кто-либо совершит обход ступы — Защитницы Вселенной, то сила благих заслуг, обретенная от этого действия, не может быть уничтожена в течении эонов. Ступа просветления обладает способностью примирять раздоры и постоянно нести согласие и гармонию в наш мир».

В простонародье эту ступу называют «ступой Примирения», поскольку, согласно городским легендам, она построена ради примирения местных враждующих криминальных группировок. Силуэт этого знакового сооружения стал фрагментом композиции реверса серебряной стурублёвой юбилейной монеты, посвящённой 400-летию вхождению калмыков в состав Российской Империи, выпущенной в 2009 г.

Самая монументальная **ступа Просветления высотой четырнадцать метров** находится в девятом микрорайоне. Она была открыта 2011 г. по инициативе

председателя дхарма-центра «Тилопа» М.Б. Егорова и генерального директора ОАО «Бетон-инвест» В.А. Макарова. Обряд её освящения провели Еше Лодой ринпоче, Тэло ринпоче, геше Дугда и монахи центрального хурула.

Ступа богато декорирована согласно канону. Её украшают барельефы с головами киртимукх и ожерельями, колесами Дхармы в окружении снежных львов, лотосовыми фризами, растительными орнаментами с драгоценностями и фигурки восьми слонов. Четыре «окна» со статуями Будд Шакьямуни смотрят на четыре стороны света. Рядом находится большой барабан мани, помещённый под четырёхгранный навес с крышей, увенчанной ганжуром (санскр.) и украшенной по углам головами макара. Вокруг него находится четыре тумбы с текстом, рассказывающим о пользе вращения колеса.

Небольшая ступа Просветления, названная **«Исполнительница всех молитв»** — «Монлам Тамчед Друпа» (тиб.), находится на территории дхарма-центра школы Карма Кагью (тиб.) в седьмом микрорайоне на проспекте П.А. Анацкого недалеко от квартала Сити-Чесс. Ступа была построена по проекту архитектора В. Коссовски в 1999 г. В неё было заложено много сакральных предметов и ценных буддийских реликвий: цаца<sup>19</sup>, мантры, драгоценности, субстанция с костей Будды Кашьяпы, кусочки ткани обложки текста Праджняпарамиты, печать Гуру ринпоче, бусина из четок Кармапы XIV, волосы Кармапы XV, кусочек одежды Кармапы XVI, земля из Лумбини, частицы ступы Сваямбху и др. Церемонию освящения ступы провёл Лопен Цечу-ринпоче. Она не имеет декора и находится на крыше алтарной комнаты, внутри которой находится молитвенный барабан, заполненный 50 миллионами мантр «Ом мани падме хум». Стены алтарной комнаты расписаны художником Дензонгом Норбу, мастером стиля кармагадри, и его учениками. Росписи иллюстрируют патриархов линии преемственности

<sup>19</sup> Традиционные рельефные изображения.

школы Кагью: от Дорджечанга до Кармапы XVI, а также линию Шамара, начиная с Будды Ваджрадхары [Кукеев, Шантаев, 2009], продолжая индийскими махасиддхами Тилопой и Наропой, тибетским переводчиком Марпой и его учеником Гампой, далее идут линии пятнадцати Кармап и десяти Шамарп, начиная с Дюсюм Кхъемпа и т.д. Портреты расположены в хронологическом порядке на двух горизонталях. Рядом со ступой находятся часовня главного защитника традиции Кагью — Махакалы, зал для медитаций и небольшой хурул.

На окраине парка «Дружбы» располагается этнографическое поселение этнохотон «Страна счастья» — «Бумбин Орн» (калм.) в Физкультурном переулке на берегу ручья Элистинка. Данный этнографический музей под открытым небом был создан в 2016 г. для иллюстрации традиционного быта калмыков. На его территории в окружении девяти кибиток (калм.) **находится небольшая трёхметровая ступа, посвящённая Зелёной Таре.** Проект был реализован при поддержке главы республики А.М. Орлова и министра культуры республики Х.Б. Эльбикова. Обряд освящения провели монахи центрального хурула. Ступа имеет одно «окно» со статуей Будды Шакьямуни и богатый декор лепнины в виде колес Дхармы, снежных львов, драгоценностей, растительных орнаментов и т.д. Её трёхступенчатая цилиндрическая часть украшена фризами из лепестков лотоса, что символизирует рождение Будды Шакьямуни.

Кроме **вышеперечисленных сто восемь небольших метровых ступ можно увидеть на столбах в ограде центрального хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни».** Они придают определённый ритм и оригинальный вид ограждению. Многие из них были созданы по инициативе местных верующих и являются своеобразными родовыми или семейными памятниками, призванными улучшить карму.

## **Другие формы городских арт-объектов (архитектурные — «Золотые ворота», «Южные ворота» и скульптурные — памятник «Исход и возвращение»)**

Площадь В.И. Ленина со сквером А.С. Пушкина условно «запирают» два типичных для азиатской архитектуры строения **в виде условных ворот.** Это пример адаптации классических азиатских (китайских) мотивов в европейском пространстве с использованием буддийской и национальной символики. По словам Э.Б.М. Гучиновой, это «калмыцкий пример изобретения традиции. В Элисте получение распространение архитектурные формы, сконструированные из элементов “классического Востока” с ориентацией на внешний, то есть европеизированный мир» [Гучинова 2013: 50].

**«Золотые ворота»** — Алтын босх (калм.) — разноцветная арка высотой около пятнадцати метров (15x4 м), построена в 1998 г. по проекту художника Н.А. Борисова архитектором и инженером-строителем В.С. Шанхаевым. Сооружение находится параллельно улице Н.О. Очирова и служит своеобразными воротами в парк «Дружбы» и аллею «Героев». Контрастные сочетания чистых цветов сооружения (красного, жёлтого, синего, зелёного) эффектно выделяют его из окружения. Стилизованная дизайнерская переработка канонов азиатской и буддийской архитектуры, совместно с различными произведениями станковой живописи и декоративно-прикладного искусства, создаёт оригинальный эклектичный образ. Дизайн сооружения сочетает в себе типичные элементы азиатского зодчества: «китайские» гофрированные крыши с изогнуты кверху краями (сверху) и потолочные решётчатые купола калмыцкой кибитки хкрач (калм.) с четырьмя полуобручами цахрг (калм.) и несущими его жердями уньн (калм.). Изнутри сооружение окрашено в голубой цвет, что символизирует опозтизированного пространства

«вечно синего неба». Это воздушное полое каркасное строение «парит» над землей, опираясь на 24 красные колонны без декора. Оно состоит из пяти блоков: крупного центрального и четырёх малых боковых. Их пять ребристых жёлтых крыш увенчаны шпильями в виде стилизованных ганжуров и красных языков пламени. Бока сооружения украшают двадцать восемь живописных картин с бытовыми сценами из жизни калмыков и иллюстрациями калмыцкого эпоса «Джангр», написанных художником Н.А. Борисовым. С ними соседствуют двадцать шесть чеканных металлических панно с изображениями колеса Дхармы, увенчанного драгоценностью, пламенеющего меча мудрости бодхисаттвы Манджушри, буддийских тантрических подношений в виде торма (тиб.) и органов чувств, лотосов, охранников-драконов, символов Великого Предела «тай-дзи» (кит.), гербов республики и т.д. Ажурные решётки с цветочным и геометрическим орнаментами заполняют пустое пространство, создавая гармоничный композиционный ритм. Охраняют проход четыре белых полуметровых мраморных льва, сидящих на постаментах. Архитектурное освещение в ночное время придаёт сооружению величественный вид.

Концы крыш и потолок сооружения украшает множество разнообразных колокольчиков, звенящих от лёгкого дуновения ветра. Универсальная мультикультурная символика ворот как мистического портала порождает современные городские легенды, согласно которым, если проходя сквозь ворота загадать желание и услышать звон колокольчиков, то задуманное обязательно исполнится.

**«Триумфальная арка» или «Южные ворота»**, расположенные на площади В.И. Ленина близ памятника вождю пролетариата, выглядят более скромно и массивно (размеры 12x15x5 м). Массивное сооружение, возвышающееся над улицей А.С. Пушкина, было создано в 2012 г. в честь 200-летия победы над Наполеоном. Согласно истории, в Первой Отечественной Войне 1812 г. принимали участие три калмыцких полка, они одними из первых победно вошли в Париж. Этот факт является яркой вехой в калмыцкой истории. Триумфальная

арка представляет из себя своеобразный парящий в воздухе дворец, поддерживаемый восемью колоннами, украшенными росписями с изображением красных драконов на жёлтом фоне. Это металлическое каркасное пустотелое сооружение состоит из трёх блоков: крупного центрального и малых боковых с традиционными коричневыми азиатскими гофрированными крышами с загнутыми вверх углами. Стены двух боковых блоков и низа центрального по периметру украшены 28 живописными картинами, иллюстрирующими кочевой быт калмыков и стилизованными абстрактными композициями. Верхние «окна» центрального блока закрыты панно с изображениями восьми полисемантичных буддийских благоприятных символов: колеса, лотоса, ракушки, драгоценности, зонта, знамени, сосуда, пары рыб. Эти символы являются самыми тиражируемыми и узнаваемыми буддийскими знаками. Их изображение в виде орнаментальной ленты или единой блоковой композиции часто встречается на культовых и бытовых предметах, утвари, текстиле, мебели, музыкальных инструментах и т.д. Ажурные решетки с геометрическим орнаментом создают гармоничный ритм декора. Общий колорит сооружения менее контрастный и более приглушённый, нет разноцветия и воздушности, нежели у «Золотых ворот». Архитектурное освещение в ночное время выделяет сооружение в городском пространстве.

Самым монументальным памятником города является **мемориальный комплекс «Исход и возвращение»** — «Буслен болн Босхлен» (калм.), посвящённый памяти жертв депортации калмыцкого народа в Сибирь (1943–1957) и жертвам сталинских репрессий. Он был создан Э.И. Неизвестным и помещён на искусственный шестнадцатиметровый курган, созданный архитектором С.Е. Курнеевым. Он находится в девятом микрорайоне на перекрёстке улиц Н.С. Хрущева и М.А. Эсамбаева. Торжественное открытие мемориала произошло в 1996 г. Памятник был отлит из бронзы в Нью-Йорке (США) и привезён в Россию. Его вес 3,6 т., размеры 2,74x5,33x2,21 м; общий размер монумента

вместе с постаментом 4x9 м [Сангаджиева 2020: 310]. Постамент скульптуры облицован булыжными камнями. По задумке автора памятник представляет гигантский чёрный монолит, испещрённый групповыми и одиночными, объединёнными и разрозненными, антропо- и зооморфными образами различного размера и содержания. Раскрытие их художественного содержания происходит постепенно. Э. Неизвестный создал к проекту памятника около 500 эскизов и детальных зарисовок. Многие из них нашли своё воплощение в композиции монумента, где динамичные пространства барельефа сочетаются с нетронутыми гладкими пустыми плоскостями. Многофигурный барельеф содержит узнаваемые предметы буддийского культа, передавая сакральные коды калмыцкой культуры. Среди них есть и буддийские символы и образы: статуя Будды Шакьямуни, бодхисаттв Авалокитешвары и Ушнишавиджайи, портрет буддийского ламы, изображение слога Ом, лотоса, благого зонта, лампы, нага, солярного узора и т.д. В обобщённом смысле они символизируют соответственно: просветление, сострадание, долголетие, нравственность, вселенную, духовную чистоту, защиту, мудрость, энергию, солнце и т.д. Благодаря им буддийская религиозная духовная традиция дала возможность народу пронести свою веру сквозь все испытания.

В целостной композиции художественного произведения по замыслу автора воплощены скорбь и страдания единого калмыцкого народа. Судьба народа, выражена здесь в пластических образах — прекрасных и уродливых, позитивных и негативных, больших и малых, эмоционально воздействующих на зрителя. Ежегодно в день национального траура (28 декабря) возле монумента проводятся памятные митинги, что даёт возможность новым поколениям знать о своей истории, стойкости и мужестве родного народа. Монумент являет яркий пример гармоничного синтеза искусств в организации пространственной среды города. Это узнаваемый символ Калмыкии и запоминающийся объект монументального искусства России [Сангаджиева, 2020: 313].

## Заключение

Исследование показало, что сегодня буддийская тематика присутствует на улицах г. Элисты достаточно развёрнуто. Древние буддийские традиции воплощены здесь благодаря приёмам современной монументальной и камерной, светской и религиозной архитектуры, а также жанровой скульптуры как пространственных видов искусства. Сформированный этими арт-объектами облик города характеризуется самобытностью азиатской стилистики, запечатлённой в архитектурных элементах и урбанистических арт-объектах, которые придают ему визуальную привлекательность благодаря своей мультикультурности и полирелигиозности. Публичное пространство города отражает тенденции современной калмыцкой культуры и обеспечивает эстетическое воспитание новых поколений жителей степной столицы.

Исследование подтвердило гипотезу о том, что буддийская составляющая включает выделенных городских арт-объектов включает в себя наличие характерных буддийских символов; а также свойственные буддизму традиционные цветовые решения и технологические практики. При этом она сочетает символическое воплощение вероучительных элементов, характерное для различных ветвей буддийской традиции, с автохтонными верованиями калмыков и других народов (так, обнаруживаются заимствования и цитаты из китайской и тибетской народных традиций). Кроме того, буддийские символы переплетаются здесь с элементами народной традиции, комбинирующей автохтонные верования калмыков (тенгризм) и различные ветви интерпретации буддизма (прежде всего индийскую, тибетскую, китайскую и монгольскую) [Музафарова, 2021]. Всё это в той или иной мере неизбежно для кочевых культур, не имевших самостоятельных архитектурных традиций монументального зодчества.

Выделенные в ходе исследования группы арт-объектов позволили описать конкретные решения при разработке свойственных буддизму в национальной его форме орнаментальных, растительных

(группы 1 и 2) и животных (группы 2 и 3) мотивов. В результате на конкретном материале городских арт-объектов г. Элисты получила подтверждение гипотеза о том, что национально-культурная версия калмыцкого буддизма включает в себя сплав религиозных традиций, помноженный на исторический опыт веков, а также память о репрессиях XX в. Особое прочтение семантики городского пространства в контексте сакральных символов содержит прямые и косвенные отсылки к буддизму, формирует направленное внимание к богатому наследию региона. Религиозные символы отсылают также к широкой палитре духовных ценностей, включающих не только собственно религиозные, но также нравственно-психологические и образовательные компоненты.

Элиста — едва ли не единственный город в России, изобилующий трансляцией буддийской темы в городском пространстве. Одни из них напрямую транслируют классические реплики буддийских канонических сюжетов, другие являются их авторским прочтением, вносящем новую интерпретацию в старые темы. При этом стоит подчеркнуть, что новые формы

гармонично встраиваются в городское пространство и одобрительно принимаются молодёжью, несмотря на критику старожилов. Так на улице столицы Калмыкии возвращаются древние забытые фигуры, чья социокультурная «живучесть» проверена временем, и чья полисемантическая символика требует специальной подготовки для грамотной расшифровки — и в то же время остаётся открытой для профанного внимания. Более того, эти новые культурные бренды становятся узнаваемыми имиджевыми знаками и тиражируются массовой культурой, создают атмосферу привлекательности для туристов.

В то же время, поверхностное эклектичное заимствование и новодел вызывают и заслуженную критику со стороны специалистов. Возможно, новое время и новые проекты сформируют новый образ городского пространства, более гармоничный и целостный в стилевом и идейном плане. Однако уже сегодня ориентальный урбанистический образ г. Элисты надолго запоминается, выделяя город в российском пространстве яркими буддийскими и этническими маркерами.

---

### Список литературы:

- Артамонов В.А. Город и монумент. — Москва: Стройиздат, 1974. — 224 с.
- Бадмажапов Ц.Б.Б. Иконография и искусство тибетского буддизма // Тибетский буддизм: теория и практика. — Новосибирск: Наука, 1995. — С. 197–207.
- Батырева С.Г. Архитектурные традиции калмыков: от кочевой кибитки к буддийскому храму // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. — 2011. — № 3. — С. 48–52.
- Батырева С.Г. Буддизм и калмыцкий народный орнамент // Шамбала. — 1995. — № 3-4. — С. 41–42.
- Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX века: опыт историко-культурной реконструкции. — Москва: Наука, 2005. — 155 с.
- Батырева С.Г., Гантулга Д. Орнамент в системе декоративно-прикладного искусства монгольских народов // Вестник Калмыцкого университета. — 2020. — № 2. — С. 6–11.
- Гройс Б. Публичное пространство: от пустоты к парадоксу. — Москва: Strelka Press, 2012. — 20 с.
- Гучинова Э.Б.М. Элиста: национальные символы в пространстве города // Антропология города. Вып. 1. — Сыктывкар: Институт ЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2013. — С. 43–65.
- Денисов Н.Г., Ярчук М.В. Образы прошлого, настоящего и будущего: к постановке вопроса о формировании меморативной культуры // Культурная жизнь Юга России. — 2021. — № 3. — С. 7–14. <https://doi.org/10.24412/2070-075X-2021-3-7-14>

Зарудная М.В. Арт объекты в городской среде // Теория и практика современной науки. — 2015. — № 5. — С. 139–141.

Ибрагимова А.Ф. Принципы расположения городской скульптуры в открытых общественных пространствах архитектурной среды // Известия Казанского государственного архитектурно-строительного университета. — 2017. — № 3. — С. 23–31.

Иванов А.В. Незримые пространства буддийской пластики // Искусство Евразии. — 2019. — № 4. — С. 177–192. <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.012>

Котломанов А.О. Паблик-арт: страницы истории. Феномен контр-монумента и кризис мемориальной традиции в современной монументальной скульптуре // Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение. — 2015. — № 1. — С. 54–71.

Кучеренко М.С. АРТ-объекты в современном городском пространстве // Культура слова. — 2019. — № 6. — С. 4–8. <https://doi.org/10.32743/2658-4085.2019.6.7.195>

Маркова О.Н. Религиозная семантика в современном монументальном ландшафте: общероссийский и региональный аспекты // Наследие веков. — 2021. — № 4. — С. 85–102. <https://doi.org/10.36343/SB.2021.28.4.006>

Музафарова Н.Р. Ступы в северном буддизме: философская составляющая // Экономические и социально-гуманитарные исследования. — 2022. — № 2. — С. 131–138. <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2022-2-131-138>

Парамонова А.Р. Проблемы восприятия скульптуры в городской среде // Актуальные проблемы монументального искусства. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна, 2021. — С. 519–524.

Полякова Н.И. Скульптура и пространство: проблема соотношения объема и пространственной среды. — Москва: Сов. художник, 1982. — 199 с.

Рожников А.А., Рожникова Е.А. Становление и развитие городской скульптуры // Культура и цивилизация. — 2024. — Т. 14, № 1-1. — С. 257–264. <https://doi.org/10.34670/AR.2024.40.95.031>

Сангаджиева Д.В. Буддийская скульптура в творчестве Владимира Васькина // Искусство Евразии. — 2019. — № 4. — С. 204–218. <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.014>

Сангаджиева Д.В. Мемориальный комплекс «Исход и возвращение» в Элисте – память о депортации калмыцкого народа // Искусство Евразии. — 2020. — № 1. — С. 306–318. <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2020.01.023>

Темникова Е.А. Оформление городской среды малыми архитектурными формами с применением различных материалов // Традиции и инновации в строительстве и архитектуре. — Самара: Самарский государственный технический университет, 2020. — С. 606–611.

Темникова Е.А. Скульптура как элемент, формирующий городскую среду // Традиции и инновации в строительстве и архитектуре. Архитектура и градостроительство. — Самара: Самарский государственный технический университет, 2021. — С. 867–874.

Тюляев С.И. Каноны в средневековой пластике Индии и в современной народной скульптуре // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. — Москва: Наука, 1973. — С. 113–119.

Ханда О.Ч. Обзор буддийского духовного искусства // Искусство Евразии. — 2019. — № 4. — С. 219–245. <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.015>

Лиджиева А.М. Парк культуры и отдыха "Дружба" в г. Элисте: формирование публичных пространств в городской среде // Oriental Studies. — 2020. — Т. 13, № 5. — С. 1389–1405. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-51-5-1389-1405>

Бакаева Э.П. Почитание Большой Медведицы в среде ойратов и калмыков: древнейшие представления и буддийские напластования. Часть 2 // Oriental Studies. — 2020. — Т. 13, № 3. — С. 661–687. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687>

Музафарова Н.Р. Культурологические, ритуалистические и философские аспекты семантики молитвенных флагов в Северном буддизме // Материалы международного симпозиума хакасского эпоса, VIII Международной научной конференции "Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий", посвященной 300-летию открытия памятников енисейской письменности и Году хакасского эпоса в Республике Хакасия. — Абакан: Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, 2021. — С. 291–295.

Музафарова Н.Р. Философские параллели в семантике духов земли в азиатской и европейской культурах // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. — 2023. — № 3. — С. 124–129. <https://doi.org/10.31554/2222-9175-2023-51-124-129>

Кукеев, А.Г., Шантаев Б.А. О ступах школы Кагью, построенных в Калмыкии // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2009. — Т. 2, № 1. — С. 40–42.

Batyreva S.G. Introduction to Kalmyk art: in the prism of cross-cultural interaction // Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History. — 2022. — No 48. — P. 290–300. <https://doi.org/10.17223/22220836/48/24>

Carmona M. Public Places Urban Spaces. — New York: Routledge, 2021. — 690 p. <https://doi.org/10.4324/9781315158457>

Gadan D., Zhang Z. Spiritual places: Spatial recognition of Tibetan Buddhist spiritual perception // PLOS ONE. — 2024. — Vol. 19, № 5. — P. e0301087. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0301087>

Nikolova A. Sacred Places in Buddhism or the Place of the Sacred in Buddhism // RAPHISA Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado. — 2018. — Vol. 1, № 2. <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2017.v1i2.4335>

Shmushko K. Buddhism, an Urban Village and Cultural Soft Power: An Ethnography of Buddhist Practitioners in Wutong // Entangled Religions. — 2022. — Vol. 13, № 1. <https://doi.org/10.46586/er.13.2022.9709>

Urban Art and the City: Creating, Destroying, and Reclaiming the Sublime / ed. Loukaki A. — London: Routledge, 2020. — 264 p. <https://doi.org/10.4324/9780367132972>

## References:

Artamonov, V. A. (1974) *Gorod i monument* [City and monument]. Moscow: Stroyizdat Publ. (In Russian).

Badmazhapov, T. B. B. (1995) 'Ikonografiya i iskusstvo tibetskogo buddizma [Iconography and art of Tibetan Buddhism]', in *Tibetskiy buddizm: teoriya i praktika* [Tibetan Buddhism: theory and practice]. Novosibirsk: Nauka Publ., pp. 197–207. (In Russian).

Bakaeva, E. P. (2020) 'Veneration of Ursa Major among the Oirats and Kalmyks: Ancient Beliefs and Later Buddhist Additions. Part 2', *Oriental Studies*, 13(3), pp. 661–687. (In Russian). <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-49-3-661-687>

Batyreva, S. (2005) *Starokalmytskoye iskusstvo XVII - nachala XX veka: opyt istoriko-kul'turnoy rekonstruktsii* [Old Kalmyk art of the 17th - early 20th centuries: an experience of historical and cultural reconstruction]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Batyreva, S. (2022) 'Introduction to Kalmyk art: in the prism of cross-cultural interaction.', *Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*, (48), pp. 290–300. <https://doi.org/10.17223/22220836/48/24>

Batyreva, S. G. (1995) 'Buddizm i kalmytskiy narodnyy ornament [Buddhism and Kalmyk folk ornament]', *Shambhala*, (3–4), pp. 41–42. (In Russian).

Batyreva, S. G. and Gantulga, D. (2020) 'Ornament in Applied Arts of Mongolian Peoples', *Vestnik Kalmyckogo universiteta*, (2), pp. 6–11. (In Russian).

Carmona, M. (2021) *Public Places Urban Spaces*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315158457>

Denisov, N. G. and Yarchuk, M. V. (2021) 'Images of the Past, Present, and Future: On Raising the Question of Commemorative Culture Formation', *Cultural studies Russian South*, (3), pp. 7–14. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2070-075X-2021-3-7-14>

Gadan, D. and Zhang, Z. (2024) 'Spiritual places: Spatial recognition of Tibetan Buddhist spiritual perception', *PLOS ONE*, 19(5), p. e0301087. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0301087>

Groys, B. (2012) *Publichnoye prostranstvo: ot pustoty k paradoksu* [Public space: from emptiness to paradox]. Moscow: Strelka Press. (In Russian).

Guchinova, E. B. M. (2013) 'Élista: nacional'nye simvoly v prostranstve goroda [Elista: national symbols in urban space]', in *Antropologiya goroda. Vyp. 1.* [Anthropology of the city. Issue. 1]. Syktyvkar: Institut ÂLI Komi NC UrO RAN Publ., pp. 43–65. (In Russian).

Handa, O. C. (2019) 'Reviewing Buddhist Ecclesiastic Art', *The art of Eurasia*, (4), pp. 219–245. (In Russian). <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.015>

Ibragimova, A. F. (2017) 'The location principles of the urban sculpture in the open public spaces of the architectural environment', *News of KSUAE*, (3), pp. 23–31. (In Russian).

Ivanov, A. V. (2019) 'Invisible spaces of Buddhist plastic', *The Art of Eurasia*, (4), pp. 177–193. (In Russian). <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.012>

Kotlomanov, A. O. (2015) 'Public Art: the Pages of History. The Phenomenon of Counter-Monument and the Crisis of Memorial Tradition in Contemporary Monumental Sculpture', *Vestnik of Saint Petersburg University. Arts*, (1), pp. 54–71. (In Russian).

Kucherenko, M. (2019) 'Art Objects in the Modern Urban Space', *Word Culture*, (6), pp. 4–8. (In Russian). <https://doi.org/10.32743/2658-4085.2019.6.7.195>

Kukeev, A. G. and Shantaev, B. A. (2009) 'O stupakh shkol Kag'y'u, postroyennykh v Kalmykii [On the Kagyu School Stupas Built in Kalmykia]', *Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnykh issledovaniy RAN*, 2(1), pp. 40–42. (In Russian).

Lidzhieva, A. M. (2020) 'Druzhba Park of Culture and Leisure (Elista): the Shaping of Public Spaces in Urban Environment', *Oriental Studies*, 13(5), pp. 1389–1405. (In Russian). <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2020-51-5-1389-1405>

Loukaki, A. (ed.) (2020) *Urban Art and the City: Creating, Destroying, and Reclaiming the Sublime*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367132972>

Markova, O. N. (2021) 'Religious Semantics in the Modern Monumental Landscape: All-Russian and Regional Aspects', *Nasledie Vekov*, (4), pp. 85–102. (In Russian). doi: <https://doi.org/10.36343/SB.2021.28.4.006>

Muzafarova, N. R. (2021) 'Cultural, Ritualistic and Philosophical Aspects of the Semantics of Prayer Flags in Northern Buddhism', in *Proceedings the International Symposium of Khakass Epic, the 8th International Scientific Conference «Peoples and cultures of the sayan-altai and bordering territories», dedicated to the 300th anniversary of the discovery of sites of the Yenisei script an.* Abakan: Khakasskiy nauchno-issledovatel'skiy institut yazyka, literatury i istorii Publ., pp. 291–295. (In Russian).

Muzafarova, N. R. (2022) 'Stupas in Northern Buddhism: philosophical component', *Economic and Social Research*, (2), pp. 131–138. (In Russian). <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2022-2-131-138>

Muzafarova, N. R. (2023) 'Philosophical Parallels in the Semantics of Earth Spirits in Asian and European Cultures', *Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*, (3), pp. 124–129. (In Russian). <https://doi.org/10.31554/2222-9175-2023-51-124-129>

Nikolova, A. (2018) 'Sacred Places in Buddhism or the Place of the Sacred in Buddhism', *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 1(2). <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2017.v1i2.4335>

Paramonova, A. R. (2021) 'Problems of Perception of Sculpture in the Urban Environment', in *Aktual'nyye problemy monumental'nogo iskusstva* [Current issues of monumental art]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskiy gosudarstvennyy universitet promyshlennykh tekhnologiy i dizayna Publ., pp. 519–524. (In Russian).

Polyakova, N. I. (1982) *Skulptura i prostranstvo: problema ob'yema i prostranstvennoy sredy* [Sculpture and space: the problem of the relationship between volume and spatial environment]. Moscow: Sov. khudozhnik Publ. (In Russian).

Rozhnikov, A. A. and Rozhnikova, E. A. (2024) 'Formation and development of urban sculpture', *Culture and Civilization*, 14(1–1), pp. 257–264. (In Russian). <https://doi.org/10.34670/AR.2024.40.95.031>

Sangadzhieva, D. V. (2019) 'Buddhist sculpture in the works of Vladimir Vaskin', *The Art of Eurasia*, (4). (In Russian). <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2019.04.014>

Sangadzhieva, D. V. (2020) 'The "Exodus and Return" memorial complex in Elista – the memory about the deportation of the Kalmyks', *The Art of Eurasia*, (1), pp. 306–318. (In Russian). <https://doi.org/10.25712/ASTU.2518-7767.2020.01.023>

Shmushko, K. (2022) 'Buddhism, an Urban Village and Cultural Soft Power: An Ethnography of Buddhist Practitioners in Wutong', *Entangled Religions*, 13(1). <https://doi.org/10.46586/er.13.2022.9709>

Temnikova, E. A. (2020) 'Urban Environment Design with Small Architectural Forms Using Various Materials', in *Traditsii i innovatsii v stroitel'stve i arkhitekture* [Traditions and innovations in construction and architecture]. Samara: Samarskiy gosudarstvennyy tekhnicheskiy universitet Publ., pp. 606–611. (In Russian).

Temnikova, E. A. (2021) 'Design of the Urban Environment with Small Architectural Forms Using Various Materials', in *Traditsii i innovatsii v stroitel'stve i arkhitekture. Arkhitektura i gradostroitel'stvo* [Traditions and innovations in construction and architecture. Architecture and urban planning]. Samara: Samarskiy gosudarstvennyy tekhnicheskiy universitet Publ., pp. 867–874. (In Russian).

Tyulyaev, S. I. (1973) 'Kanony v srednevekovoy plastike Indii i v sovremennoy narodnoy skul'pture [Canons in Medieval Indian Sculpture and in Modern Folk Sculpture]', in *Problema kanonov v drevnem i srednevekovom iskusstve Azii i Afriki* [The Problem of Canon in Ancient and Medieval Art of Asia and Africa]. Moscow: Nauka Publ., pp. 113–119. (In Russian).

Zarudnaya, M. V. (2015) 'Art-ob"yekty v gorodskoy srede [Art objects in the urban environment]', *Teoriâ i praktika sovremennoy nauki*, (5), pp. 139–141. (In Russian).

### **Информация об авторах**

**Наталья Раисовна Музафарова** — аспирант кафедры философии, Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24А (Россия)

**Владимир Наранович Мушаев** — доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой калмыцкого языка, монголистики и алтаистики, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова, 358000, г. Элиста, ул. Пушкина, д.11. (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the authors**

**Natalia R. Muzafarova** — PhD student, Department of Philosophy, Banzarov Buryat State University, 24A, Smolina street, Ulan-Ude, 670000 (Russia)

**Vladimir N. Mushaev** — Doctor of Philology, Professor, Head of the Kalmyk Language, Mongolian and Altaic Studies Department, Kalmyk State University, 11, Pushkina street, Elista, 358000 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 02.06.2024; одобрена после рецензирования 30.07.2024; принята к публикации 30.08.2024.

The article was submitted 02.06.2024; approved after reviewing 30.07.2024; accepted for publication 30.08.2024.



Книжная рецензия

УДК 130.2 171

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-135-139>

## Рецензия на книгу А.В. Антипова «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность»

Ольга Владимировна Саввина

Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия

[savvinao10@yandex.ru](mailto:savvinao10@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-6393-7787>



Антипов А.В. Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность. — Москва: Канон-плюс: Реабилитация, 2024. — 295 с.

**Для цитирования:** Саввина О.В. Рецензия на книгу А.В. Антипова «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность» // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 135–139. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-135-139>

Book review

## ***Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity by A. V. Antipov***

Olga V. Savvina

Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia

[savvinao10@yandex.ru](mailto:savvinao10@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0002-6393-7787>

Antipov, A. V. (2024) *Suitsid i evtanaziya v bioetike: istoriya i sovremennost'* [Suicide and euthanasia in bioethics: history and modernity]. Moscow: Kanon-plyus: Reabilitatsiya Publ. (In Russian).

© Саввина О.В., 2024

**Abstract.** In his recently published work *Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity* A. V. Antipov looks into the phenomenon of suicide from a philosophical perspective and utilizes interdisciplinary approach to analyze the perception of suicide in social and health studies. The book opens with the definitions of the main concepts of the work: suicide, assisted suicide, euthanasia, etc. and distinction between them. Then the author investigates the transformation of these concepts over centuries of ethical and philosophical studies to bring the reader to the notion of modern debate around morality of assisted suicide and euthanasia. The concepts are viewed in the context of the notion of freedom as a philosophical category and consider recent data in the medical science, including genetic research findings. Contemplating historical attitudes to suicide the author focuses on Europe from antiquity to the Middle Ages and Modernity: he traces the reasons of making away with oneself shifting from the domain of religious sins to psychiatric disorders. The fourth chapter is devoted to suicide as perceived by the Orthodox church and Christian philosophers, Solovyov, Berdyaev and Dostoevsky. The fifth chapter deals with the modern understanding of the *right to die*. The controversial issue is not only viewed as a dignified death but is opposed by world health institutions and communities, as well as by the European Court of Human Rights. The chapter specifically focuses on the right to euthanasia granted to children and legally incapable people. Another concept discussed in the chapter is the so-called *living will* to be carried out in case of the person's unconsciousness. The last chapter gives a comprehensive understanding of problems of life and death in modern society. The book is worth reading for it combines a scientific historical and philosophical approaches with clear and vivid narration, allowing readers to form their own perception on the ever-debatable problem of suicide and euthanasia.

**For citation:** Savvina, O. V. (2024) 'Suicide and Euthanasia in Bioethics: History and Modernity by A. V. Antipov', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 135–139. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-135-139>

В работе «Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность» [Антипов, 2024] А.В. Антипов подробно рассматривает суицид с философской точки зрения, а также использует междисциплинарный подход, анализирует отношение к суициду в рамках социологических и медицинских исследований. Книга содержит введение, шесть глав, послесловие и приложение. Знакомство читателя с темой начинается с определений таких понятий, как суицид, ассистированный суицид, эвтаназия и её виды. Далее идёт речь об этико-философском осмыслении суицида в контексте многовековой истории этого вопроса. Заканчивается исследование изложением современной дискуссии относительно моральной допустимости и легитимизации эвтаназии и ассистированного суицида.

Первая глава посвящена определению понятий «самоубийство», «эвтаназия», «ассистированный врачом суицид». Эта часть очень важна при рассмотрении суицида и эвтаназии, поскольку различие

в процедурах влечёт за собой целый ряд нюансов в законодательствах стран, где разрешена эвтаназия и/или ассистированный врачом суицид. Книга с одной стороны даёт чёткое понимание отличия этих процедур, а с другой показывает их неоднозначность моральной оценки и важность философского и юридического определения вышеупомянутых понятий.

Вторая глава «Биология суицида: нейротика, моральная ответственность и свобода» рассматривает суицид в контексте проблемы свободы. Автор подробно описывает свободу как философскую категорию, рассматривая саму возможность совершения или не совершения суицида как акт проявления свободы человека. При этом в главе используются современные данные в области медико-биологических наук, приводятся исследования мозга самоубийц и различных биологических факторов, влияющих на суицидальное поведение. Например, во второй главе поднимается вопрос о генетике лиц, совершающих суицид, ставится вопрос о том,

насколько человек в данном случае способен принимать самостоятельное решение об уходе из жизни.

В третьей главе «Исторические образы самоубийства» анализируется отношение к суициду в периоды античности, Средних веков и Нового времени; суицид рассмотрен в рамках религиозных и философских концепций этих периодов. При этом автор исследует исключительно европейскую традицию, не затрагивая страны азиатского региона, коренного населения Америки или представления, распространённые на Африканском континенте. Данная глава даёт возможность проследить изменения в восприятии самоубийства и отношения к самоубийцам, в том числе к их телам. Отмечено, что путь от понимания самоубийц как грешников, и, как следствие, наказания их тел и отказа в похоронах по христианскому обряду, до сочувствия самоубийцам, признания оправданности покушения на собственную жизнь в определённых ситуациях, занял в Европе несколько столетий. В книге показано, как развитие медицины (в частности, психиатрии) привело к попаданию феномена самоубийства в область исследования психиатрии. Здесь желающие совершить суицид из грешников, слабых и отчаянных людей, превратились в пациентов, а суицидальные мысли стали считаться симптомами психиатрических заболеваний.

Четвёртая глава «Запрет и оправдание суицида» посвящена преимущественно аргументам «против» оправдания суицида и рассмотрения его как права человека. В главе приведены аргументы с точки зрения последователей христианства, преимущественно православия, а также с точки зрения светской этики. Обзор аргументов с позиции религиозной этики не исчерпывается рассмотрением официальной позицией христианских конфессий и её представителей: взгляды верующих философов и литераторов, таких как Соловьёв, Бердяев и Достоевский также представлены в четвертой главе. Среди светских «за» и «против» указываются аргументы «священности жизни», аргумент «общего блага», который можно отнести к утилитарной этике, и другие.

В пятой главе «Эвтаназия и превенция суицида в биоэтике» подробно описаны специфика эвтаназии и ассистированного врачом суицида в современном мире, а также понятие «право на смерть», которое может быть реализовано через эти процедуры, а также аргументы за запрет эвтаназии и ассистированного врачом суицида. В этой главе раскрываются с одной стороны «ценности эвтаназии» и её понимание как «смерти с достоинством», а с другой — неоднозначное и даже негативное отношение к этой процедуре со стороны медицинского сообщества в лице международных организаций, таких как Всемирная медицинская ассоциация, Европейский суд по правам человека. В данной главе уделяется внимание такой проблеме, как предоставление права на эвтаназию детям и людям с психиатрическими диагнозами, то есть тем пациентам, автономия которых находится под большим вопросом. В книге описывается существующая практика предоставления «права на смерть» таким пациентам.

Автор многомерно подходит к освещению споров по поводу превенции суицида, последовательно выделяя их философские основания: так, в работе приводятся позиции Т. Саса и Дюркгейма, обосновывающих право человека на самоубийство, а также критика их взглядов. Не менее детально описана в данной главе практика *living will* — «завещания о жизни», когда пациент сообщает о своей воле в случае недееспособности, часто связанной с отсутствием сознания.

Шестая глава «Современное состояние: танатополитика и критическая суицидология» знакомит читателя с такими понятиями, как танатополитика, некрополитика, критическая суицидология, медиализация самоубийства, *Death studies* и т.д. Здесь автор рассматривает не только феномен самоубийства и эвтаназию в современном обществе в свете их изучения различными областями знаний, но ставит более широкий вопрос о восприятии смерти и старения в современном мире, выделяет особенности внимания к смерти в различных культурах, анализирует феномен «завороченности насильственной

смертью». Данная глава даёт хорошее представление о проблемах смерти и умирания и способах их решения в XXI в.

Монография дополнена приложениями — описаниями нетривиальных известных кейсов и переводом выдержки из закона Нидерландов, касающегося эвтаназии и ассистирования в самоубийстве (Закон о Прекращении жизни по требованию и помощи в самоубийстве). Во введении автор кратко описывает основное содержание глав, что очень упрощает работу исследователям в области биоэтики.

Исторический подход, который автор использует в некоторых главах, хорошо демонстрирует трансформацию восприятия суицида в общественном сознании разных эпох. В книге показано, как суицид, будучи выбором, осуждаемым с точки зрения религиозной этики, сначала начинает рассматриваться как морально оправданный в отдельных ситуациях, а потом (прежде всего ввиду медиализации суицида) и вообще перестаёт быть выбором суицидента. Тем не менее, на сегодняшний день суицид всё ещё рассматривается и как выбор, и как симптомы и/или следствие психических заболеваний: плюрализм современного мира допускает сосуществование таких, казалось бы, взаимоисключающих позиций. В монографии показано, что некоторые международные организации, например Всемирная медицинская ассоциация, занимающиеся вопросами медицинской этики и биоэтики, занимают в вопросах эвтаназии (которую можно считать выражением и реализацией воли суицидента) консервативные позиции, и даже призывают врачей не заниматься этой практикой, даже если национальное законодательство разрешает активную эвтаназию. К сожалению, в книге хорошо показан дискурс касательно суицида и эвтаназии в западных странах, но мало представлено информации о других регионах мира. С одной стороны, это обусловлено тем, что в странах Запада представление о самоубийстве и участии медицинского персонала в таком деле было переосмыслено в последние десятилетия XX в. и в текущем столетии, с другой — на Африканском континенте, в Индии и других странах также существуют

организации, добивающиеся легализации эвтаназии, откуда следует, что дискурс моральной оправданности суицида и праве на эвтаназию имеет место в этих регионах.

В работе затрагиваются философские вопросы касательно вины суицидента, как в рамках религиозной этики, так и нерелигиозных концепциях. Автор описывает основные концепции, признающие за самоубийцей вину, показывает, когда и как они сформировались. Однако после прочтения книги создаётся впечатление, что сегодня вопрос вины суицидента рассматривается только сторонниками религиозной этики. Наука, преимущественно медицина и социология, сосредоточены на превенции самоубийства и рассматривают его как нежелательное явление, полностью оставляя за рамками своего внимания проблему вины самоубийцы. В целом медиализация суицида занимает важное место в монографии, и, кажется, автор считает медицинский взгляд на суицидальные мысли как на симптомы психических заболеваний близким к истине. При этом позиция автора не равна медицинскому подходу, который предписывает лечить пациента от нежелательной симптоматики. А.В. Антипов не пишет, что это однозначно верный подход, оставляя самоубийце право морального выбора. В то же время автор книги воздерживается и от поддержки, и от осуждения этого выбора. Стоит подчеркнуть, что в этом позиция автора максимально сближается с медицинским подходом.

Отдельное место в книге занимает погружение в проблему восприятия смерти, эволюцию отношения к ней, романтизацию смерти, а также влияние распространения информационных технологий на отношение к смерти. Особенно интересно рассмотрение смерти в призме социальной философии: неолиберальной парадигмы, концепции Фуко, Мбеме, Агамбена и других. В частности, в книге хорошо раскрыты нетривиальные и редкие термины — танатополитика, «танатополитический поворот» и некрополитика, которые непосредственно связаны с политической мыслью XX–XXI вв. В книге проанализирован смысл и этимология этих терминов, их связь с печальными событиями XX в., фашизмом

и национал-социализмом в Европе. Несмотря на то, что при рассмотрении этих терминов, и особенно некрополитики, автор не обращается к марксизму и неомарксизму, в его описании капитализации и коммодификации тел человека прослеживаются эти мотивы, видно негативное отношение к некрополитике как явлению неолиберальной мысли, порождению капиталистического устройства общества.

В шестой главе автор говорит о росте интереса к проблеме смерти, душевному и физическому состоянию умирающих людей, их психологии. Это интересное наблюдение, за которым следует детальное описание этого явления. В то же время о причинах такого положения дел говорится на мой взгляд поверхностно. Автор размышляет о влиянии социальных сетей и развития информационных технологий, но не останавливается на «экономике

внимания», которая позволяет «продать» смерть на публику.

Несомненным плюсом книги является то, что она подходит читателям с разным образовательным бэкграундом: новичкам будет удобно изучить проблему «от простого к сложному», от истории вопроса до современного дискурса; исследователи, хорошо знакомые с проблемами биоэтики, смогут найти подробности относительно проблем легализации эвтаназии и споров вокруг неё, историю различий в восприятии смерти и умирания, отношении к самоубийцам и их телам.

В целом книга даёт хорошее представление о рассматриваемой проблематике и рекомендуется как исследователям в области биоэтики, философии, культурологии и других областях гуманитарного знания, так и просто интересующимся историей отношения к суициду и эвтаназии.

---

### Список литературы:

Антипов А.В. Суицид и эвтаназия в биоэтике: история и современность. — Москва: Канон-плюс: Реабилитация, 2024. — 295 с.

### References:

Antipov, A. V. (2024) *Suitsid i evtanaziya v bioetike: istoriya i sovremennost'* [Suicide and euthanasia in bioethics: history and modernity]. Moscow: Kanon-plyus: Reabilitatsiya Publ. (In Russian).

### Информация об авторе

**Ольга Владимировна Саввина** — кандидат философских наук, доцент кафедры этики Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д.6 (Россия)

### Information about the author

**Olga V. Savvina** — PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Ethics, Peoples' Friendship University of Russia, 6, Miklukho-Maklaya street, Moscow, 117198 (Russia)

## Логика и стилистика раздражения в критических исследованиях: Е.К. Герцык и её христианское мирозерцание в одном из современных отражений

Татьяна Александровна Кошемчук

Санкт-Петербургский государственный аграрный университет, Санкт-Петербург, Россия  
[koshemchukt@mail.ru](mailto:koshemchukt@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0003-4606-2525>



**Аннотация.** Статья посвящена выяснению логики и стилистики негативистского чувства, нередко являющегося двигателем критического исследования, — раздражения, диктующего предпосланное заключение о той или иной недоброкачественности текста, авторской позиции, мировоззрения или личности автора в целом. Эта проблема есть частный случай актуальной общей проблемы понимания чужого текста и методологии его анализа, и в данной статье она рассматривается на материале творчества писательницы Серебряного века Е.К. Герцык, которой посвящены многостраничные обличительные исследования Н.К. Бонецкой. Актуальность

изучения данного феномена определяется дискуссионностью его применения в научных трудах по проблемам культуры в качестве неявного «фона». В статье выявляются приёмы раздражённой интерпретации, прежде всего — вытекающее из интенции обличения стремление «проникнуть» из текста в подтекст и обнаружить в нём кажущиеся истинными мотивы автора, чувства и желания, при этом происходит их неизбежное примысливание к тексту. Вынесенный заранее вердикт об антихристианстве Е. Герцык и её стремлении разрушить православие в России логически неизбежно влечёт усмотрение подобного в каждом проявлении её жизни и творчества. Отдельные слова, выхваченные из контекста и рассмотренные в так называемый психологический микроскоп, нацеленный на поиск доказательств, чрезмерно акцентируются и получают не присущий им смысл. Доказательные цитаты при этом даются выборочно и в урезанном виде — в статье приводится ряд примеров искажённых интерпретаций. Упрощающая и огрубляющая стилистика вплоть до прямой брани присуща раздражённым обличениям, размывающим критерии точного прочтения и закрывающим доступ к пониманию. Статья продиктована стремлением к преодолению сказанной неправды об одной из ярких творческих личностей русского Серебряного века, чья жизнь и чьи творческие устремления, при всей сложности духовного пути, разворачивались в христианском русле. В целом, исследования в сфере гуманитарного знания требуют от учёного дополнительных усилий, в частно-

сти, рефлексии по поводу сбалансированности (неизбежных) оценочных суждений, их эмоционального фона. Одним из «призраков» (по аналогии с «идолами» Ф. Бэкона), подстерегающих на этом пути даже признанных академическим сообществом авторов, является искривляющая понимание эмоция раздражения, сопровождающая установку на «разоблачение» неблизкого в исследуемом феномене. В результате проведённого исследования обоснован вывод о необходимости привлечения внимания исследователей культуры к большей методологической корректности в интерпретации текстов и в поиске аргументов, подтверждающих или опровергающих ту или иную точку зрения.

**Ключевые слова:** творчество Е.К. Герцык, проблема понимания, раздражение в критике, приемы интерпретации, способы цитирования, снижающая стилистика

**Для цитирования:** Кошемчук Т.А. Логика и стилистика раздражения в критических исследованиях: Е.К. Герцык и её христианское мирозерцание в одном из современных отражений // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 3. — С. 140–155. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-140-155>

Research article

## Logic and Stylistics of Irritation in Critical Studies: E. K. Herzyk and Her Christian Worldview in One of the Modern Reflections

Tatyana A. Koshemchuk

Saint-Petersburg State Agrarian University, Saint Petersburg, Russia

[koshemchukt@mail.ru](mailto:koshemchukt@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-4606-2525>

**Abstract.** The article is devoted to clarifying the logic and stylistics of the negativistic feeling, which is often the driving force behind critical research – irritation which can dictate a presupposed conclusion about the quality of work, the author's personality, and their position or worldview. Irritated criticism is characterized by simplifying and coarsening stylistics, including up to the level of direct insults. Such an approach blurs the criteria for accurate reading and blocks access to understanding. This problem is a special case in the general problem of the understanding of literary text and the methodology of its analysis. The relevance of studying this phenomenon is determined by the controversial nature of its frequent use in scientific works on cultural issues as an implicit background. The article analyzes the techniques of irritated interpretation. It is shown how the intention of denunciation generates the desire to go beyond the written text into the subtext and discover in it the author's alleged true motives, feelings and desires. At the same time, these 'discovered motives' inevitably become attached to the text. Some words, taken out of context and studied under the so-called psychological microscope aimed at finding evidence, are overemphasized acquiring a meaning that is not inherent in them. Further, evidentiary quotations are given selectively and in a reduced form. The article provides a number of examples of distorted interpretations using N. K. Bonetskaya's multi-page critical reviews and studies devoted to, the writer of the Silver Age, E. K. Herzyk. Rendered in advance, the verdict about E. Herzyk's anti-Christianity and her desire to destroy Orthodoxy in Russia logically inevitably entails the discovery of evidence of this in every manifestation of her life and work. This article aims to overcome the untruth about one of the brightest creative personalities of the Russian Silver Age, whose life and whose creative aspirations, despite the complexity of the

spiritual path, unfolded in the vein of Christianity. As a result of the conducted research, the conclusion is substantiated about the need to attract the attention of the community of cultural researchers to greater methodological correctness in the process of searching for arguments that support or refute one or another point of view, taking into account the presence or absence of an 'irritated' approach. Furthermore, research in the field of humanitarian knowledge is associated with certain difficulties. This requires additional efforts from a serious scientist. Reflection is needed on ensuring the balance of evaluative judgments that inevitably arise when analyzing the issues under study. Even for authors recognized by the academic community, the logic and style of irritation is a challenge.

**Keywords:** creativity of E. K. Herzyk, the problem of understanding, irritation in criticism, interpretation techniques, citation methods, reducing stylistics

**For citation:** Koshemchuk, T. A. (2024) 'Logic and Stylistics of Irritation in Critical Studies: E. K. Herzyk and her Christian Worldview in One of the Modern Reflections', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(3), pp. 140–155. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-3-31-140-155>

...стоим мы перед вещами в позе судьи, а наше познание выглядит как допрос, при котором мы допрашиваем вещи, чтобы принудить их к признаниям, уже предусмотренным заранее в наших «сценариях».  
К. Свасьян

Размышление о *раздражении* как подспудной движущей силе для того или иного критика не может не быть по своей сути полемическим, но ему нужно самому избежать *раздражения*, чтобы прервать замкнутый круг передающихся отрицающих эмоций и выйти к анализу предлагаемого феномена, хорошо знакомого каждому. И не только в градусе раздражения, но порой в кульминации своей доходящего до прямого гнева: слишком знакома эта критическая эмоция ещё со времен Белинского, начиная с которого русская критика продемонстрировала весь спектр её потенциалов со всеми абберациями восприятия и искажениями. Феномен заслуживает глубокого анализа, как всё, что искажает художественные творения, ибо всякая неправда должна быть преодолена. В данном случае речь пойдёт, главным образом, об одной из известных писательниц Серебряного века Евгении Казимировне Герцык (1878–1944), известной по её «Воспоминаниям», — собеседнице и другу В. Иванова, М. Волошина, Н. Бердяева и других. В настоящее время она является мишенью весьма раздражённого критического пера [Бонцакая, 2012; Бонцакая, 2022] — ей посвящены толстые тома, которые подводят итоги

всем аспектам её творчества, выносят жёсткие вердикты, в то время как ни одна тема, ни один литературоведческий аспект ещё не был в полной мере освещён и осмыслен исследователями. Это небывалое опережение сказывается неосновательностью во многих и многих выводах, сделанных до всякого литературоведческого анализа или основанных на поверхностном, бегло брошенном взгляде. Эти оценки нуждаются в переосмыслении, исходящем из глубокого изучения и понимания.

Искажающее воздействие эмоции раздражения, доминирующей в означенной ситуации, далее будет показано на немногих характерных примерах, выбранных из многих, им несть числа. И хотя критическая составляющая сама по себе малопродуктивна и естественно ценить своих предшественников в той или иной теме, но невозможно не откликнуться на определённые явления в критике — именно полемическими соображениями. Это необходимо не тогда, когда исследователь не вполне точно, на мой взгляд, охватывает свою — и одновременно мою тему, — подобное не вызывает неотвратимой критической интенции. Последнее случается лишь тогда, когда не начинающий, но именно

многоопытный автор-филолог сознательно выстраивает свою концепцию, руководствуясь раздражённым желанием разоблачить исследуемого автора, искажая интерпретируемые произведения — в духе известной мифологемы прокрустова ложа, отображающей процедуру истолкования: отрезаются ненужные части и вытягиваются потребные для изначальной негативистски-раздражённой гипотезы.

Мне хотелось бы здесь прояснить эту ситуацию с помощью термина «поэтика раздражения»<sup>1</sup>, применённого Еленой Толстой к чеховскому творчеству — и шире: искусство в русле её книги может быть истолковано как плод раздражённого состояния души. Это узкая точка зрения: раздражение не может быть истоком творчества, но лишь затемняет его, в книге «Поэтика раздражения» [Толстая, 1994] её название более всего привлекает внимание, а анализ *чеховской поэтики* в русле названного феномена в ней вовсе не представлен. Зато отмеченная эмоция, приписанная Чехову, явно присутствует и действует в отношении критика к самому Чехову, к его биографическим реалиям — это и есть тот заколдованный круг, поучительный феномен переноса своего в чужое, о котором сказано в первых строках статьи.

Термин «поэтика раздражения» стоит использовать именно во вторичной — исследовательско-филологической сфере, именно здесь он уместен, причём говорить стоит конкретнее — о логике и стилистике проникнутого раздражённым чувством исследования, которое оборачивается исследованием и ведёт к обвинительному заключению. При этом забывается, что автор есть творец своего художественного мира, по отношению к которому всякая филологическая критика вторична и знаменует воочию непреодолимое духовное неравенство творца и отражателя. Признание этого первостепенного факта влечёт за собой

как минимум вежливость в общении с писателем-человеком (как и вообще с любым человеком), и более — уважение к носителю художественного дара. Но и помимо этих трюизмов: интенция любви отнюдь не внеположна истинной научности в гуманитарной сфере, но как раз ей подобает и является источником проникновенного понимания.

Далее речь пойдёт о Евгении Казимировне Герцык и фрагментами о М. Волошине, В. Иванове; также упомяну и труд об Андрее Белом [Спивак, 2020], ибо к этим авторам, пожалуй, ярче всего в последнее десятилетие направлено раздражённое стремление — обличить их в разного рода личных, творческих и духовных недоброкачественностях. Сама предпосланная гипотеза раздражённого критика при этом может быть выстроена в духе атеистически-фрейдистском или православном — это безразлично для описываемой процедуры в своего рода прокрустовой лаборатории, вычлняющей желаемое. Важно, что мировоззрение и сама личность испытуемого вызывает явное, неважно, отрефлексированное или не вполне, — раздражённое (лично мотивированное) неприятие. Два труда, об Андрее Белом и о Евгении Герцык, подобны по масштабам написанного — сотни и сотни обличительных страниц в толстых томах — вышедших из-под раздражённого и прихотливого женского пера, причём если Е.К. Герцык обличается в антихристианстве на пяти сотнях страниц, то Андрей Белый на шести сотнях страниц обличён в самых немислимых личных и творческих извращениях. Поразительно глубинное сходство различных по мировоззренческим основаниям критиков в отмеченной эмоции этих многостраничных разносов.

Резкий контраст с этим филологическим подходом составляет безупречное исследование «Эдгар По»<sup>2</sup> самой Евгении

<sup>1</sup> Здесь я использую чужой маркер, изменяя его наполнение, подобно тому, как К.А. Свасьян использовал заимствованный термин «предательство клерков», изменяя, расширяя и углубляя его смысл в главе «Предательство клерков» [Свасьян, 2002].

<sup>2</sup> Герцык Е. Эдгар По // Испепеляющие годы. — Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — С. 115–197.

Герцык, внимание которой устремлено на трагическую судьбу и духовную ситуацию Эдгара По как автора и мыслителя, при этом не близкого автору. Христианка Евгения Герцык (что очевидно непредвзятому читателю — из всех её писаний и из её жизненного подвижничества) избегает в своих филологических штудиях всякого осуждения и наставления в адрес нехристианского автора. Сразу оговорюсь: речь идёт не об образцово-показательном и неизменном православии Е. Герцык, отвечающем чьим-то, быть может, критериям, но о непростом духовном пути, пролегающем тем не менее неизменно — в русле христианства как любви к Христу и жизни, построенной на этой любви к Богу и ближним. И Е. Герцык пишет об Эдгаре По, неблизком ей по мировоззрению, но большом художнике, и все его особенности, и прежде всего его дистанцированность от христианства, вызывают к духовно проникновенному и христианскому пониманию, а не к моральному рассудочно-наставительному осуждению. «Его мало толковали и, следовательно, мало искажали»<sup>3</sup>, — пишет Евгения Герцык, и эти слова её можно принять как второй эпиграф к этой статье. Если первый относится к теории познания в целом и к методологии литературоведения в частности, то этот, второй, говорит о неизбежном результате рассматриваемого в статье эмоционального подхода. Приведённые слова Е. Герцык можно прочитать так: написанное ею, Евгенией Герцык, много искажалось обозначенным выше критиком в нескольких изданиях. Но то, что это осуществляется с позиций якобы истинного Православия — самый грустный аспект в этой истории. Ибо критическая методология анализируемой книги с очевидностью не имеет общего с православным подходом к тому или иному духовному явлению и вряд ли служит на пользу Православия — таков мой основной тезис преамбулы.

Теперь в самом средоточии темы: яркий признак раздражённой интерпретации — обращение критика к тексту автора

с интенцией обличения и стремление «проникнуть» из текста в подтекст и обнаружить в нём, вычитать в тексте кажущиеся истинными мотивы автора, но, как увидим далее, в реальности вместо *вычитывания* происходит примысливание их к тексту. Здесь встаёт сложнейшая проблема понимания текста — проблема восприятия чужого слова. И проблема мотивов самого критика, не всегда явно обозначенных. В данном случае решение её нетрудно: критик гневно и саркастично обличает Е. Герцык (христианские добродетели которой на иных страницах, в двух фразах, вполне признаются) не просто в антихристианстве, но в стремлении разрушить Православие! И это в ряде вариаций, к примеру: «...церковные формы почему-то все больше коробят<sup>4</sup>, смущают её, и она *лелеет мечту* об их *разрушении*» [Бонецкая, 2022: 476]. Это утверждение критика выражает таким образом усмотренную глубинную суть его героини в послереволюционный период, ранее подготовляемый — критик усматривает истоки *мечты о разрушении* в предшествующих годах. Разумеется, подобное не выражено ни в одном из текстов Е. Герцык, не может быть подкреплено ничем — это именно личное прозрение критика, изначальный «сценарий». И откуда бы критику знать, что *чувствует* героиня? Что она *лелеет мечту*... что церковные формы её *коробят*? Это не что иное, как произвольные критические «проникновения» в психологию автора и неизбежное на этом пути примысливание своих открытий. Стилистика раздражения очевидна: оба выражения нарочито снижающие, ни то ни другое не присуще героине: ни мечтательность, ни грубоватая простоватость, к тому же *лелеать мечту о разрушении* — это противоестественное сочетание слов, стилистически направленное на конкретное и последовательно проводимое задание — снижающую проблематизацию образа героини. Каждый читатель толстых критических томов согласится: этот пример более чем показателен.

<sup>3</sup> Там же, с. 115.

<sup>4</sup> Здесь и далее курсив в цитатах мой — Т. К.

Ещё раз: были ли у Е. Герцык сомнения, поиски и утраты, временные охлаждения и возвращения в её религиозном пути? Да, были, путь её не был благодатным путём служения раз и навсегда обретенной истине. Так, Е. Герцык признается однажды самой себе и исповедует близкому другу (Н. Бердяеву) о моменте своей духовной жизни — об охлаждении к церковному обряду. Казалось бы, духовная жизнь автора, как и любого человека, по-христиански и не только, требует осторожного и тактичного внимания. Увы. Критик цитирует это признание, и за ним следует инквизиторски грубое обличение: обнаружение *лелеемого* желания разрушения. Или Е. Герцык, тогда ещё только начавшая осваивать христианский молитвенный опыт, в записной книжке анализирует себя: «...никогда главного касания, прожигающего, нет в молитве». Критик, цитируя эти слова, даёт свой комментарий: «...она вновь признаётся, что молитва отделяет её от Христа» [Бонецкая, 2022: 392]. Молитва *отделяет её от Христа!* Полно, так ли надо читать чужой текст объективному исследователю?! Е. Герцык писала совсем не о том — о несовершенстве своей молитвы. Кто мог бы сказать о совершенстве — своей. Е. Герцык стремится к *прожигающему* воздействию молитвы. Критик же далее наставляет: «Вопреки аскетическим заветам, оправданным многовековой подвижнической практикой, она ищет в духовной жизни блаженных “порывов”, “умиления” и пр.» [Бонецкая, 2022: 476]. Е. Герцык жаждет действенной молитвы, а не *порывов* и *умиления* — как примысливается критиком. Приговор («антихристианство»), вынесенный критиком заранее, искажает каждое слово Е. Герцык, превращая его в доказательство вины.

Для подтверждения же действительно и глубинного христианства приведу для читателя только одну цитату — опять же из глубоко личного письма 1930 г. Здесь итоговое, в результате долгого пути, отношение к церковным формам, к обряду

и к Христу — сохранённое и утверждённое в советское атеистическое время, когда вся жизнь шла под знаком близкой смерти:

«Христос Воскресе, дорогая. <...> В страстной четверг мы с Верочкой причащались в самый день Вечери и было проникновенно, и почему-то казалось, что это последняя Вечеря... Церковь белая и настроенностью своей напоминает нашу <удакс>ую (кот<орая> закрыта теперь). ...мы пошли утром к заутрене и я думала о том, что и в Париже эта ночь собирает всех близких... Под яркими звездами стоял гул колоколов — казалось — под единым звездным шатром мы все едины. Верю, дорогая, что эта ночь на нашей земле будет вечно, что как бы ни видоизменилась религия человечества — эта точка останется неизменно духовным фокусом его, а эти слова навеки: “Кресту Твоему поклонимся, Владыко...”. ... Ты можешь забыть Христа Галилейского, но все равно это будет истиной...»<sup>5</sup>.

Стоит — в свете этого отрывка — взглянуть на ещё одно примысливание критика: «...вера же в то, что “Путь, Истина и Жизнь” — это Христос (ср. Ин 14: 6), *резким волевым жестом ею отвергнута*» [Бонецкая, 2022: 486]. Нужен ли здесь комментарий?

И всё же. Положим, то или иное суждение Е. Герцык охарактеризовано исследователем её духовной жизни, претендующим на знание истины, как неправославное. Пусть она действительно в тот или иной момент своей непростой жизни отступает от нормы православного мироотношения (хотя область мнения в Православии весьма обширна). Обнаруженное отступление недостаточно заклеить или даже просто констатировать. Критику в этой ситуации надо бы дать иной, истинно православный взгляд на ту же проблему, например, на проблему смерти, о чём Е. Герцык в годы революции и гражданской войны в Крыму знала не понаслышке, и на проблему связи с умершими (прежде всего Е. Герцык говорит о своей связи с умершей сестрой — поэтессой Аделаидой Герцык) — но это критик воспринимает как *фантазии* [Бонецкая, 2022: 478]. А стоило бы критику

<sup>5</sup> Герцык Е. Лики и образы. — Москва: Молодая гвардия, 2007. — С. 532–533.

описать истину, и с такой глубиной и красотой, чтобы каждому читателю стало ясно: да, взгляд Е. Герцык — узок или неверен, а приведённый в обличительной книге — широк и истинно православен! Так нет же, мы не найдем в ней подобных мест. Это не входит в горизонт анализируемой книги. Зато отмеченные прокрустовы интерпретации, претендующие на вскрытие истины, многочисленны. Примеры можно брать на любой странице, наугад.

Следующая ситуация заслуживает подробного рассмотрения. Она тем более характерна, что, очевидно, критик ею совершенно доволен: этот фрагмент, интерпретирующий запись из волошинского дневника (фрагмент из «Истории моей души» от 10 августа 1904 года<sup>6</sup>), воспроизведён критиком трижды (!) в разных изданиях [Бонецкая, 2012: 236–237; 2016: 312–313; 2022: 236–237]. Этот волошинский текст фиксирует реплики из разговора с В. Ивановым, одного из первых после знакомства поэтов в Женеве. Как всегда в дневнике, Волошин передаёт не сюжет и не ход мысли собеседников, но их значимые слова, удачно выраженные идеи — без сопровождающих пояснений. Нередко зафиксированные слова выражают мысли из того волошинского круга идей, который даётся в дневнике и как прямые собственные размышления.

Вот темы разговора, который будет подлечь критической разборке. Передаю их, как они зафиксированы у Волошина: первая тема — ивановское отношение к волошинской поэзии («как будто глаз говорит»), — в ответ: «Я ищу в стихе равновесия»; вторая тема: ивановское неприятие буддизма, откуда следует его пробный вопрос к Волошину об отношении к природе, к её пересозданию — в ответ волошинское «нет»: «я впитываю её в себя». Иванов же, с христианской точки зрения, утверждает не буддийскую жалость к животным, а их воспитание, ведь обезьяна стала человеком,

и человек «когда-нибудь» «станет сверхчеловеком»; далее ивановское обобщение: христианство — не религия жалости, как буддизм, но любви, не знающей жалости (как бы мы ни оценили эти ивановские мысли, привести их нужно точно). Третий фрагмент разговора — о трагической природе искусства, это волошинские идеи: основа и жизни, и искусства — «пол», «Sexe», из жизни эта сила переводится в искусство, творчество живо этим переносом, жизнь же лишается этой основы («Или создание человека, или создание произведения искусства»). Иванов подчёркивает именно трагический для жизни смысл сказанного Волошиным и приятие его позиции: «Вы подходите к нам. Вы не буддист. В буддизме нет трагедии». Далее новые темы: волошинское понимание радости и страдания (жизнь как радость, в которую включено страдание), и ещё одно волошинское чувство к жизни — чувство новизны («своего первого воплощения в этом мире»). Иванов и здесь реагирует созвучно: это и есть волошинская «наивность отношения к миру», чем и отмечена для него устремлённость в будущее, а не в прошлое волошинского пути. Наконец, речь идёт о названии волошинской книги стихов («Годы Странствий»), одобренное Ивановым, о псевдониме (Макс, а не Максимилиан), не одобренном.

Как же эти фрагменты излагаются критиком<sup>7</sup>, стремящимся проникнуть в подтекст разговора? Прежде всего у Иванова обнаруживается «стратегическая цель», которой он и «поделится», это трансформация человека в сверхчеловека (у Волошина: «когда-нибудь» превратится). Этот аспект в критическом пересказе занимает более половины текста. Причём домыслено, что Иванов о сверхчеловеке «вещал», а Волошин «восторженно внимал» ему. Критик-обличитель, стремящийся проникнуть в сознание, в целеполагание беседующих, определяет цель Иванова: в преддверии

<sup>6</sup> Далее в анализе этой ситуации цитаты из волошинской записи приводятся по этому изданию: Волошин М.А. История моей души // Собрание сочинений. Том седьмой. Книга первая. Журнал путешествия. Дневник 1901–1903. История моей души. — Москва: Эллис Лак, 2006. — С. 163–164.

<sup>7</sup> Цитирую анализируемый фрагмент по: [Бонецкая, 2022: 236–237].

переезда в Россию он, уже имея в сознании готовый «проект» её «разрушения», «вербует» себе сторонника. У Волошина, конечно, нет ни намёка на подобное восприятие разговора — хотя ему, многоопытному собеседнику лучших умов эпохи и её лучших художников и поэтов, тонкости в понимании людей не занимать. Но Волошин представлен критиком наивным, глупым и самодовольным, он будто бы с готовностью идёт навстречу, всеми силами стремится понравиться. Далее Иванов по версии критика, обнаруживает тот крючок, на котором будет держаться этого простодушного «парня» — так называет критик Волошина от лица Иванова. Крючок же этот — эротическое начало! Такова догадка критика. При этом раздражённое чувство размыкает картину и снимает самокритические тормоза — установку на верность тексту. Критик словно не замечает того, что эрос в реплике Волошина есть основа искусства, исчерпывающего жизнь, что вообще эта тема возникает в связи со смыслом искусства — к ней обращается Волошин как к главной. Эта идея о жертвенной природе творчества далее будет развиваться у Волошина: «Искусство живо — живую кровь принесённых жертв»<sup>8</sup>.

Но критик замечает только: эрос! Конечно, — делается вывод — это главное для Волошина: он Иванову «поспешил открыть своё самое сокровенное»! Далее пересказываются мысли о «поле», при этом все мысли о связи пола и искусства пропущены и означены отточиями. А далее критик на это *сокровенное* у Волошина наводит окуляр «вербовщика» Иванова: он «удовлетворен — парень “наивен” до бесстыдства», его «удастся привлечь». Привлечь — имеется в виду — к «проекту» дионисийских мистерий в России. Иванов будто бы полагает: «...вероятно, его удастся привлечь сексуальной оргийностью». Трудно найти столь неудачный ход: Волошин как раз менее, чем кто-либо из поэтов Серебряного века, отличался приверженностью к этой стихии.

В препарированном критиком следующем разговоре поэтов<sup>9</sup>, отражённом также в «Истории моей души», обратим внимание на следующие добавления «подтекстов»: Волошин «услужливо подхватил» реплику Иванова, он «доволен», ведь им «заинтересовались», и «он пустился в развитие непристойного замысла» (речь шла о природе танца); Иванов отвечает «весомо и при этом загадочно», добавляя подробности, например, об «алкогольном опьянении» без чего «(Иванов это прекрасно понимал) вряд ли кто согласился бы участвовать в дурацком мероприятии»; далее аналитическое обобщение: «...под похабный балаган Иванов подводил идеологию, облекая гнусности в профессорские категории».

Отметим, что в этой несобственно-прямой подаче разговоров двух поэтов стилистика раздражения щедра на снижающие добавления красноречивых подробностей, как будто можно знать, «доволен» ли Волошин и что именно «понимал» Иванов в этой сцене. Столь наивная психологизация чужого текста — добавлений компрометирующих подробностей — говорит скорее о критике, чем о поэте. «Довольство» Волошина, что им «заинтересовались» — в биографическом контексте последнего звучит странно: им «интересовались» лучшие представители французской культуры в его парижской жизни, где он был вхож во все художественные круги, а в русской — крупнейшие творцы русского Серебряного века, и усмотрение жажды быть «интересным» в его поведении решительно неуместно. Вообще, психологизация как способ обличения — очень рискованный приём. В самом деле, мыслительный мир Иванова раздражённый критик, проникающий будто бы в самую душу своего героя, преподносит так, что тот якобы думает: «Привлеклу наивного до бесстыдства парня к моему дурацкому и гнусному балагану и для этого использую прежде всего лесть и поймаю жертву на крючок эротической одержимости». Стилистика раздражения при этом не исключает грубости выражений и даже

<sup>8</sup> Волошин М.А. Подмастерье // Собрание сочинений. Том первый. Стихотворения и поэмы. 1899–1926. — Москва: Эллис Лак, 2003. — С. 217.

<sup>9</sup> Фрагмент цитирую по: [Бонеецкая, 2022: 237–238].

прямой брани («дурацкое мероприятие», «похабный балаган»), она характеризуется и простодушным приписыванием героям, в данном случае Иванову и Волошину, совершенно несвойственных им понятий.

Подобных «проникновений» немало в характеризуемой книге, когда созданное в сознании критика — мотивы, идеи, чувства — воспринимаются как сокрытые в тексте, а произвольное допущение предстаёт как истина. Несмотря на прокрустову натяжку, иллюзия постигнутой истины закрывает все сомнения в критической проницательности.

Вот ещё одно психологизирующее суждение автора книги, выявляющего то, что происходит в душе Евгении Герцык и что не опирается ни на одно из её высказываний: «Евгения, верившая, что Иванов призван обновить религиозную жизнь Европы, *ощущала себя* Меланхтоном при новоявленном Лютере» [Бонецкая, 2022: 181]. Да, Евгения Герцык верила в миссию Иванова на пике своей любви к нему (это видно из её дневниковой записи), но откуда известно автору книги, что она *ощущала себя* Меланхтоном при Лютере? Откуда вообще могут быть взяты эти *ощущения*, как не из раздражённой души критика, вкладывающей свою логику восприятий в душу исследуемого героя? Меланхтон — это типичное компрометирующее, не без иронического оттенка сравнение. Конечно, ни о Лютере-Иванове, ни о себе как Меланхтоне Евгения Герцык никогда не говорила, да и вообще была равнодушна к протестантизму (ни в детстве, ни позднее не имела к нему отношения, по её словам, в письме к Бердяеву: ничто «...не чуждо мне так, как протестантизм»<sup>10</sup>). Но ведь по логике раздражительного прочтения подобное гиперболизирующе-комическое сопоставление кажется эффектным и логически верным: именно так *должна была* ощущать. А если учесть, что цель Иванова — в концепции автора книги — ни много

ни мало как, опять же, разрушение Православия и, к тому ещё и самодержавия в России, то претензия Е. Герцык на роль Меланхтона при разрушителе становится весьма грозным обвинением в её адрес.

Один из главных пунктов обвинения в адрес Е. Герцык — её отказ от Православия в 1920-е гг., вообще недоброкачественность её православности в целом. Проблема православности любого из авторов требует скрупулезного анализа всех, без исключения, его жизненных решений и его текстов — свидетельств о духовном пути, при памятовании, что любые исповедания лишь фрагменты и что тайна духовной личности останется для нас лишь приоткрытой в них. В случае Е. Герцык «антиправославие» связывается с ранним увлечением ивановским дионисизмом и с «тягой» [Бонецкая, 2022: 167] к гностицизму, приведшей к антропософии (отрицаемой автором книги), то есть к «антропософскому эпизоду» [Бонецкая, 2022: 398]. Последнее фактически не так: серьёзный интерес Евгении Герцык к знанию, данному Р. Штейнером (это видно из её писем и из отражённых штейнеровских идей в её текстах), был длительным. И в целом Евгения Герцык, при характерной для неё широте духовных интересов, прежде всего ко всему христианскому опыту, включая антропософию (исключая разве что протестантизм), — и это один из важнейших тезисов в обсуждении проблемы: была православным человеком по всей своей судьбе и жизни, по служению ближним и по творческим устремлениям. Её серьёзное отношение к Церкви и глубокое приятие её внятно, например, для внимательного читателя её трактата о разных типах святости «О путях»<sup>11</sup>, насквозь церковном и при этом несущем в себе подспудно опыт её антропософских размышлений. Говорят о её внутренней верности Церкви в поздние годы её письма. Критик же неизменно акцентирует отречение Е. Герцык от Церкви,

<sup>10</sup> Сестры Герцык. Письма. Сост. и комментарий Т.Н. Жуковской. — Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС; Москва: Дом-музей Марины Цветаевой, 2002. — С. 663.

<sup>11</sup> Герцык Е. О путях // Испепеляющие годы. — Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — С. 74–107.

«неподдельное отвращение» к ней и даже «интеллектуальную ненависть» [Бонецкая, 2022: 483] к прошлому<sup>12</sup>. Вот фрагмент из переписки. 23 мая 1927 г. Евгения Герцык пишет Н.А. Бердяеву: «Мне только хочется прибавить тебе, чтобы ты верно понял меня, что жизнь в этих мыслях не отводит меня от церкви...»<sup>13</sup>. Подчеркну ещё раз: «простой», раз и навсегда бессознательно принятой церковности Е. Герцык не была никогда, мыслительное постижение своей веры было для неё неизбежностью. А именно «простота» в вере становится для критика прокрустовой мерой религиозности: достаточно ли «просто» и догматично православие, или же — антихристианство, и предпосланная гипотеза утверждает: это антихристианство. Критик пишет о Е. Герцык: «“Канонической” православной она так и не стала — не хватало *простоты*, вера была слишком “головной”» [Бонецкая, 2022: 170]. В приведённых выше словах Е. Герцык сказано очень важное: осмысление может разворачиваться в разных планах и тональностях, но мысли не отводят от важнейшей принятой в сути своей истины. Истина — это Христос: «Ты можешь забыть Христа Галилейского, но всё равно это будет истиной...».

Обратим внимание, как выражается претензия автора книги на знание того, что именно было в душе и в сознании другого человека, какой должна быть и какой была вера — «на самом деле». Это любимое словцо автора, всегда снижающее. В книге «на самом деле» встречается, при беглом подсчете, 36 раз, словечко «в действительности» — 18 раз. Критик точно знает, как было «в действительности» и «на самом деле» в чужом сознании: «Евгения ищет у антропософов реального дела...», далее

оговорка: «...по крайней мере, убеждает себя самое». А следом: «*В действительно-сти* туда её привело тёмное бессознательное влечение, неведомая сила *соблазна...*» [Бонецкая, 2022: 397]. Откуда бы такое сверхзнание? Только из сознания самого критика, теряющего в потоке раздражения правду анализируемого текста и утверждающего свой произвол как истину. Подобное разоблачающее «всезнание» относится ко всем героям-жертвам критика, так, Вяч. Иванов, — говорится общеизвестное, — чтит римских святых, и тут же приводится бессознательная правда его внутреннего мира, как это понимает критик: это у него лишь на словах, а «*на самом деле презирал* опыт первохристианской святости» [Бонецкая, 2022: 352].

Ещё одна черта раздражённого восприятия текста: в нём как бы сквозь психологический *микроскоп* (использую слово Волошина) рассматриваются отдельные слова и выражения — и вдруг в фокусе оказывается одно слово — и мощное логическое ударение падает на него, слову придаётся особенный смысл — критик испытывает своего рода «откровение» как итог этой процедуры, и из произвольно выделенного и чрезмерно акцентированного слова — рождается концепция. Так у критика было со словом «храм». Цитируются слова В. Иванова о Маргарите Сабашниковой: «С неподдельным раздражением он жаловался своей падчерице, будущей жене Вере Шварсалон: “Я её (Маргариту Сабашникову. — Н. Б.) пустил в мой храм, она его профанировала, больше я её в него не пущу”» [Бонецкая, 2022: 234]. И далее само исследовательское озарение, цитирую: «...общаться-то с Маргаритой Иванову было интересно только в рамках брака

<sup>12</sup> Нужно здесь сказать несколько слов о фрагменте из писем Е. Герцык к В. Гриневиц, посвящённом арбатским снесённым церковкам: «Мне хотелось тебе сказать ещё, что о церковках, снесённых, заменившихся прекрасными садами-авенюес, открывающими неожиданно красивые виды в старой Москве, я не жалею, — у меня чувство, что, только умерев, семя прорастет и что оно такое семя, которое через поколение, через два-три даст совсем неожиданное, неизвестное, — из земли, из муки, из мечты о прошлом рождённое растение. Это будет жизнь, а жизнью это больше не было. Ты понимаешь меня, родная?» (Герцык Е. Воспоминания. — Москва: Московский рабочий, 1996. — С. 303). Вывод критика: «К сожалению, Евгения здесь принимает сторону гонителей Церкви и вызывающе-демонстративно отдаёт предпочтение царству кесаря» [Бонецкая, 2012: 485]. Напомню слова критика в том же издании: «...разумеется, было бы безответственно утверждать, что Евгения присоединилась, хотя бы мысленно, к гонителям Церкви» [Бонецкая, 2012: 498]. Подробный анализ тонких подмен в интерпретации критиком этого фрагмента приведён в моей статье [Кошемчук, 2021].

<sup>13</sup> Герцык, 2020: 298.

“сакрального” — противоестественного содомского союза. <...> Реплика, вырвавшаяся у Иванова, ценна для нас тем, что Башня прямо названа *храмом*. Подобно яркой световой *вспышке*, случайное слово мистагога осветило на миг всю глубину башенных тайников» [Бонецкая, 2022: 234]. Оставим в стороне «содомский союз», в рамках которого Иванову была *интересна* Маргарита. Речь идёт о храме у *мистагога*, как постоянно называет его иронически критик<sup>14</sup> — но в реплике Иванова, по дневнику Веры Шварсалон, имеется в виду внутренний храм души, он именно в свою душу, в самое её средоточие впустил Маргариту, а не на Башню только. Но «случайное» слово критиком воспринято прямолинейно — в критическом сознании происходит «вспышка» — и прозрение в тайники ивановской души. Кроме несоразмерности в акцентуации символического слова (храм как храм души часто, начиная с Фета, звучит в русской поэзии), отметим: цитата у критика оборвана на полуслове, ибо далее идёт ивановская фраза, уже без символического образа, в передаче Веры Шварсалон, которая не поддерживает истолкование Башни как новоявленного — совершенно всерьёз — храма: «...сказал, что *весь внутренний мир* его для неё закрыт» [Богомолов, 1999: 327]. У критика же отсюда вытекает многое, в частности то, что Башня проектировалась Ивановым как храм для новой языческой религии, которую он установит на месте уничтоженного им Православия. Так несоразмерно выделенное слово становится для критика основой для категорических утверждений.

Можно отметить и характерную склонность раздраженного критика — выискивать подсознательное, тёмное и постыдное. Не только Иванову или Волошину, но и Е. Герцык психоаналитически

приписывается это сгущенное бессознательное: у неё «тяга», «влечение», «соблазн». И все эти слова не имеют отношения к внутреннему миру одной из самых светлых и просветленно сознательных личностей Серебряного века, и ещё менее — к антропософии, всецело ориентированной на сознание и самосознание человека.

Вот ещё ситуация подобного рода психоаналитической психологизации в описании послереволюционных лет Евгении Герцык: «Едва только быт начал возвращаться в привычную колею, в Евгении *забродил инстинкт* новой жизни... — с прежними ценностями её ничего не связывало» [Бонецкая, 2022: 478]. О *прежних ценностях* и верности им Е. Герцык сказано достаточно. Но... *забродил инстинкт*... — так примитивизируется внутренняя жизнь Евгении Герцык<sup>15</sup>. И это без всяких оснований, прямой произвол раздражённого разглядывания внутренней жизни героини, подобающего разве третьесортному роману. Психологизация распространяется даже на Р. Штейнера: критику мнится, что ему доступно выявление мотивов человека, между сознанием которого и сознанием критика нет ничего общего. Упрощённость восприятия чуждого критику мира очевидна и подобна приписыванию В. Иванову старания устроить *новый храм*: «Повидимому, Штейнер *был озабочен* поиском *ритуала* для мистической передачи своего опыта предполагаемым адептам...» [Бонецкая, 2022: 328].

Теперь о доказательной логике раздражения. Иногда приводится в книге некий подтверждающий аргумент из личных признаний её героини. Нечто из её слов принимается буквально и прямолинейно, доводится до крайней степени, по следующей модели. Праведник говорит о себе: «Я

<sup>14</sup> Причём напрасно, поскольку само это автоименование у В. Иванова несёт в себе покаянную самоиронию в позднем цикле «Римский дневник»: «К неопитам у порога / Я вещал за мистагога. / Покаянья плод творю: / Просторечьем говорю» (Иванов В.И. Римский дневник // Собр. соч. под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. — Брюссель, 1979. — С. 593).

<sup>15</sup> Евгении Герцык автор книги приписывает ещё один *инстинкт*: «...*желание простого женского счастья* маскировалось под стремление Евгении быть достойной ученицей великого религиозного реформатора. Впрочем, вряд ли это была одна лишь маскировка: жажда Бога может быть не менее сильной, чем *инстинкт продолжения рода!*» [Бонецкая, 2022: 207].

хуже всех» и «Господи, помоги моему неверию!», — критик (представляющийся православным) тут же подхватывает и с пафосом открытия повторяет: он хуже всех, он сам это сказал, он ещё сказал, что он неверующий! Так, цитируется дневниковая запись Е. Герцык от 19 ноября 1911 г.: «Мне иногда наедине кажется, что во мне ничего нет, что я только гениально *timic*гу, поддельваю, угадываю, как бы чувствовали, когда бы верили, и так говорю с верующими, — и они меня считают своею, ценят»<sup>16</sup>. Евгения Герцык на этом раннем православном этапе, вглядываясь в свою душу, фиксирует своё несовершенство в вере. Вспомним совет православной мудрости: если хочешь любви в своём сердце, нужно делать дела любви даже без любви, и любовь родится. Критик увидит ли здесь что-нибудь иное, кроме лицемерия и мимикрии? Евгения Герцык стремится следовать этой известной православной духовной практике: жить и говорить так, как говорила бы, истинно веруя. И сама себя наблюдает и оценивает жёстко: во мне нет ничего, это мимикрия. Но чем иным, кроме как духовной безвкусицей, можно обозначить подхватывание этого самонаблюдения в менторском утверждении: «...христианство ею тогда и ощущалось как внешнее поведение, “роль”, — даже лицедейство, мимикрия, заменяющие собой отсутствие органичной веры» [Бонецкая, 2022: 367]. Слова прочитаны ложно: Е. Герцык не говорила о том, что *христианство* для неё *лицедейство*, но о том, что поведение и слова её прихожанами того же храма воспринимаются не точно и не соответствуют тому, что в её душе, стремящейся к обретению, но ещё не обретшей желаемой веры.

Добавим ещё одну интерпретацию подобного признания Е. Герцык. Критик пишет: «В 1920-е гг. в ней начал назревать разрыв с Церковью» [Бонецкая, 2022: 476]. Основание — письмо к Бердяеву 1925 г., в котором Е. Герцык, как всегда в письмах к своему другу, предельно искренне

анализирует свою духовную жизнь и признаётся: «Сама не знаю почему, я холодна к церкви, отчего самой мне порой пустынно и тоскливо. Такое у меня чувство, что самое нужное и динамическое во Христе выскальзывает из символики церковной, не отражается в ней. Нехорошо с таким чувством проводить пост»<sup>17</sup>. Это — разрыв с Церковью?

Ещё об одном аргументе, подтверждающем для критика «отход от Церкви», нужно сказать несколько слов. Речь идёт о событии 1923 г. — знакомстве Е. Герцык с теорией относительности А. Эйнштейна. Критик приводит цитату из её письма к Волошину: «Все последнее время у меня под знаком Эйнштейна <...>. Чувствую его, Эйнштейна, как гиганта, которым окрасится все наше время. Такое глубокое проникновение в “небо”, какого не было никогда, и дорого мне то, что это на основе безграничного скепсиса, на “относительности” всего»<sup>18</sup>. Перечитаем это признание: Е. Герцык глубоко восхищена тем, что из скепсиса, из научного мировоззрения может прорасти «небо», то есть постижение духовного (это созвучно и волошинскому восприятию — и оба они ценят этот феномен, памятуя об основной интенции антропософии: познания духовного на путях строгой мысли). Что же прочитывает здесь критик, в негодующе-ироническом тоне? «Итак, релятивистское мировоззрение, “безграничный скепсис”, *обеспечивает* “глубокое проникновение в “небо”!» Так Евгения утверждает в своих интеллигентских шатаниях, в игре вокруг веры» [Бонецкая, 2022: 477]. *Обеспечивает?* — мысль у Евгении Герцык совсем иная, и эта её мысль нарочито искажена. И из искажённой мысли делается вывод об «*утверждении в... шатаниях*» (!), поддерживающем отход от веры.

Эта преднамеренная неточность в истолковании чужих текстов — характерная черта раздражённого критического сознания, оно разрешает себе подобное обращение с чужими словами. Так, даётся цитата

<sup>16</sup> Герцык, 1996, с. 225.

<sup>17</sup> Там же, с. 371.

<sup>18</sup> Сестры Герцык, 2002, с. 555.

из письма Бердяева к Иванову: «Вашей природе чужда Христова трагедия, мистерия личности, Вы всегда хотели переделать её на языческий лад, видели в ней лишь трансформацию эллинского дионисизма». Далее следует критический комментарий к цитате: «Бердяев <...> точно определяет ту *антихристову подмену*, которая была нервом и двигателем всего ивановского дела» [Бонецкая, 2022: 183]. Суть мысли Бердяева: христианство Иванов (на определённом этапе) хотел видеть как трансформацию язычества. С этим бердяевским положением нельзя не согласиться: Иванов акцентирует в генезисе христианской религии именно её связь с язычеством. Но комментирующий критик усиливает: Бердяев определил это как *антихристову подмену*. Этого у Бердяева нет. Но обвинение в разрушении христианства в России Иванову вынесено заранее, и прокрустову обличению нет дела, действительно ли приведённые слова подтверждают обвинительный акт.

Не хватит времени, чтобы опровергнуть подобные многочисленные критические передержки, когда в книге критика даётся цитата и далее — её искажённая интерпретация. В рамках короткой статьи можно указать лишь на отдельные примеры, в которых видна неадекватность истолкований, — и это неизбежно поставит под сомнение *все* выводы и обличения в книге, основанные на цитатах. К тому же раздражённое обличительство прибегает к частичному цитированию: в подтверждение обличения даётся сноска на текст, из которого цитируется фрагмент, так что обличительный вывод не кажется необоснованным. Но из полной цитаты вывод как раз *не* следует. Читателю необходимо всякий раз не только ставить знак вопроса после любого категорического суждения критика, но и обращаться к первоисточнику и проверять точность цитирования и интерпретации. Читаем, к примеру, о Евгении Герцык: «В 1930-е гг. она создала для себя некий “культ Гёте”, поставив *над* христианством его “постижение, самое

непосредственное переживание жизни, личной и сверхличной”» [Бонецкая, 2022: 502]. Дана ссылка на письмо от 11 июля 1933 г. Слово «над» выделено курсивом: Е. Герцык ставит «постижение» культа Гёте над христианством. Читаем у самой Евгении Герцык в указанном письме весь фрагмент целиком: «Всё больше прихожу к тому, что есть большее, чем наши религиозные или мистические мысли, — постижение, самое непосредственное переживание жизни, личной и сверхличной. И вот опять к Гёте приходишь, который так глубоко, так полно это выразил...»<sup>19</sup>. Как мы видим в первоисточнике, Евгения Герцык поставила непосредственное переживание и постижение жизни *не над христианством* (о нём вообще ничего не сказано в этом фрагменте), а над собственными *мыслями*, религиозными и мистическими. Так сокращается и перекраивается с преднамеренной обличительной целью цитата.

Нельзя обойти уже упомянутое отношение автора книги к Р. Штейнеру — тема заслуживает отдельной статьи, но здесь высказывания автора сочетают в себе все особенности исследуемой логики и стилистики. Ситуация многократно усложнена тем, что антропософия Штейнера — это огромный корпус текстов (более 350 томов), и при многоаспектности и разноплановости в подходе к любой антропософской теме постижение её поверхностным критиком обречено на провал: при небрежности к чужой мысли. Ведь в критически раздражённой логике достаточно ухватить нечто приблизительно отвечающее запросу уже вынесенного суждения, чтобы делать далеко идущие и обличительные выводы, уравнивая всё со всем и перепутывая самые несходные духовные явления. Итоговое неприятие Евгенией Герцык антропософии мотивируется в книге её *ужасом* — опять же ставится логическое ударение на это слово: «ужас перед антропософским путём, установкой на дурную бесконечность перевоплощений, в сознании Евгении отождествившуюся с “вечным возвращением” несчастного Ницше» [Бонецкая, 2022: 570]

<sup>19</sup> Герцык, 1996, с. 303.

(причём «версии»: и Ницше, и Штейнера — обе названы *вечным возвращением*). Этот «ужас» будто бы позднее, в 1930-е гг., проходит и уже не мешает Евгению Герцык отступать от Православия. Оставим в стороне отмеченную претензию на знание того, что именно происходит в сознании Евгения Герцык. Важнее отметить: Евгения Герцык не могла всерьёз утверждать мысль о *дурной бесконечности* перевоплощений и повторяемости в духе Ницше, ибо она умела, в отличие от своего интерпретатора, читать чужую мысль в её специфике и не могла приравнивать разнородное. Даже если мысль о реинкарнации при знакомстве с антропософией *ужасала* её. Но... дурная бесконечность и повторяемость у Штейнера в теории реинкарнации? Читаем в одной из лекций Штейнера (я цитирую здесь именно то издание, которое было в руках критика): « <... > мы видим, что мировое развитие не просто повторяется, но что в него входит новое. <...> Человек должен выполнить совершенно новую миссию в мире...»<sup>20</sup>; «Во Вселенной нет повторений, но каждый раз, когда завершается кругооборот, в мировую эволюцию включается новое»<sup>21</sup>. *Ужас* понимания Штейнером кармы и перевоплощений? Он многократно писал о великом даре и благоденствии кармы, данной Христом (Христос есть и господин кармы): «Без кармы наше движение вперед по пути, предначертанному человеку, было бы невозможным. Карма оказывает нам благоденствие, давая возможность исправить каждое заблуждение, уничтожить всё, что было сделано в движении назад»<sup>22</sup>. Очевидно поверхностное знакомство с идеями Штейнера, но это не мешает критику делать категорические выводы — вместо анализа весьма непростой духовной ситуации в теме «Е. Герцык и антропософия».

Безответственность критика в этой теме проиллюстрирую ещё одним фактом. Речь идёт о драмах-мистериях Штейнера. О них Е. Герцык: в них нет богообщения. Она права: молитвы как православного богообщения в них нет, а именно его ищет

Е. Герцык в ту тяжелейшую минуту своей жизни (после катастрофы в её отношениях с В. Ивановым), когда она знакомится с антропософией. Критик же, заимствуя эту мысль, утверждает усиленно и неточно, как всегда в таких случаях: в *них нет Христа*. И это неверно. Нужно просто не прочитать эти драмы, чтобы не увидеть в них Христа и обнаружить всего лишь «однажды» [Бонецкая, 2022: 418], как пишет критик, — упоминание о Христе!

Теперь нужно сказать о самом трудном, задав вопрос об этической стороне происходящего. Но прежде личное признание: описывая феномен раздражения в предлежащей критической книге, нельзя не заметить, что невольно заражаешься им, книга закладывает в душе тяжкий осадок. Чувство изумления критическими приёмами (как это возможно!?) перерастает в фиксируемую досаду, и останавливаешься, и правишь свой текст — и своё чувство. Ведь в книге есть десятки и десятки страниц, над которыми размышляешь с согласием... но вот в них поднимается поток раздражения и несёт, а с ним и всё то, что уже описано здесь. И встаёт вопрос: критик, автор нескольких книг о сёстрах Герцык, не устаёт вновь и вновь публиковать уже сказанное, но каково же то основание, которое делает для него нравственно допустимыми и оправданными все отмеченные искажения, примысливания, необоснованные обличения? Неужели это всё ради Православия? Ради обнаружения его врага в лице Евгения Герцык? Ведь критик не забывает о своей православной позиции — и возникает разительное противоречие, симптом отнюдь не сложности мысли, но *лёгкости в мыслях необыкновенной*. Основной тезис книги — «отказ от христианства» (прямо означенный, см. [Бонецкая, 2022: 484]). Ложность его однажды критик в своей книге признает: «Разумеется, было бы безответственным утверждать, что Евгения полностью порвала с христианством и присоединилась, хотя бы мысленно, к гонителям Церкви» [Бонецкая, 2022: 497]. И

<sup>20</sup> Штейнер Р. Происхождение зла и его облик в свете антропософии. — Санкт-Петербург: Дамаск, 2000. — С. 54.

<sup>21</sup> Там же, с. 56.

<sup>22</sup> Там же, с. 64.

ещё о том, что у критика, как и у всех нас, нет права на суд: «Не осуждая и не оправдывая, — какое, собственно, наше на то право?! — мы попытаемся описать позицию, занятую ею в новую эпоху» [Бонецкая, 2022: 472]. Да. Нужно именно так. Но мы видим, что во всей книге, кроме этого именно места, получается совсем иное и что это благое, но минутное — христианское намерение не судить — не работает. Вот ключевые цитаты: Евгения «подчёркнуто солидаризируется с лагерными надзирателями» [Бонецкая, 2022: 485]; «Евгения здесь принимает сторону гонителей Церкви»; «...она мысленно прижмет к формируемому огнём и мечом, голодом и ужасами ГУЛАГа “братству” – советскому народу» [Бонецкая, 2022: 479]. В подобных обвинениях демоническая — надо же сказать и это! — торжествующая свой триумф природа ведущей эмоции проявляется наиболее ярко. Когда тезис об антихристианстве, как в данном случае, есть для критика *grius* по отношению к мыслям, изложенным в тексте писателя, критик стоит перед писателем в позе раздражённого судьи, который не учится у автора, а *допрашивает* его текст и жизнь с пристрастием, чтобы обнаружить признания, уже предусмотренные заранее в предпосланном «сценарии». И, как следствие, раздражение, по самой сути этого подхода, неизбежно ведёт автора к очевидным искажениям и ошибкам интерпретации, более — к нравственным промахам, ставя неодолимые препятствия на пути к пониманию. Критике при

этом подлежат не столько высказанные, зафиксированные слова критикуемого, сколько примысленные к ним его мысли, чувства и намерения, рассмотренные в *психологический микроскоп*, а если и слова, то та же настроенная на приговор внутренняя оптика искажает их удельный вес в целой картине, устраняя все критерии точного веса и точного понимания. В итоге филологическая наука отягощается целым корпусом раздражённых и недостоверных текстов, для преодоления неправды которых потребовалась бы не одна короткая статья — но сотни страниц.

Подводя итог, подчеркнем те опасности, которые таит в себе описанная критическая эмоция — раздражение критика в отношении к исследуемому культурному феномену, причем как в случае ее неотрефлексированности, так и в ситуации ее намеренного допущения как полемического фона при стремлении «разоблачить» неблизкое. Исследуемая эмоция, с ее логикой и порождаемой ею стилистикой, — это качество исследовательской оптики подобно «идолам» бэконовской теории познания, которые искажают и замутняют отражающее зеркало. Ее фоновое присутствие едва ли можно списать на личные особенности конкретного исследователя. Тем строже стоит отнести критику к чистоте своего исследовательского «зеркала» в ходе работы с материалами, не совпадающими с его собственными академическими вкусами и привычками.

### Список литературы:

- Богомолов Н.А. Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова // Русская литература начала XX века и оккультизм. — Москва: Новое литературное обозрение, 1999. — С. 311–334.
- Бонецкая Н.К. Дух Серебряного века. — Москва; Санкт-Петербург: Центр Гуманитарных инициатив, 2016. — 720 с.
- Бонецкая Н.К. Феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2022. — 528 с.
- Бонецкая Н.К. Царь-Девница: феномен Евгении Герцык на фоне эпохи. — Санкт-Петербург: Полиграф, 2012. — 526 с.
- Кошемчук Т.А. О герцыковедении, письмах «оттуда» Е.К. Герцык и о недобросовестной критике // Серебряный век в Крыму: взгляд из XXI столетия. — Симферополь: Н.Орианда, 2021. — С. 115–128.

- Свасьян К.А. Становление европейской науки. — Москва: Evidentis, 2002. — 438 с.
- Спивак М.Л. Андрей Белый — мистик и советский писатель. — Москва: РГГУ, 2020. — 610 с.
- Толстая Е. Поэтика раздражения: Чехов в конце 1880-х-нач. – 1890-х гг. — Москва: Радикс, 1994. — 397 с.

### References:

- Bogomolov, N. A. (1999) 'Iz okkul'tnogo byta «bashni» Vyach. Ivanova [From the occult life of the "tower" of Vyach. Ivanov]', in *Russkaya literatura nachala XX veka i okkul'tizm* [Russian literature of the early 20th century and occultism]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie Publ, pp. 311–334. (In Russian).
- Bonetskaya, N. K. (2012) *Tsar'-Devitsa: fenomen Yevgenii Gertsykh na fone epokhi* [Tsar-Maiden: the phenomenon of Evgenia Gertsykh against the backdrop of the era]. Saint Petersburg: Polygraph Publ. (In Russian).
- Bonetskaya, N. K. (2016) *Dukh Serebryanogo veka* [Spirit of the Silver Age]. Moscow ; Saint Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian).
- Bonetskaya, N. K. (2022) *Fenomen Yevgenii Gertsykh na fone epokhi* [Phenomenon of Evgenia Herzyk against the backdrop of the era]. Saint Petersburg: Aleteiia Publ. (In Russian).
- Koshemchuk, T. A. (2021) 'O gertsykovedenii, pis'makh «ottuda» Ye.K. Gertsykh i o nedobrosovestnoy kritike [On Herzyk studies, letters "from there" by E.K. Herzyk and unfair criticism]', in *Serebryanny vek v Krymu: vzglyad iz XXI stoletiya* [Silver Age in Crimea: a view from the 21st century]. Simferopol: N. Orianda, pp. 115–128. (In Russian).
- Spivak, M. L. (2020) *Andrey Belyy — mistik i sovetskiy pisatel'* [Andrei Bely — mystic and Soviet writer]. Moscow: RGGU Publ. (In Russian).
- Svasyan, K. A. (2002) *Stanovleniye yevropeyskoy nauki* [Formation of European Science]. Moscow: Evidentis Publ. (In Russian).
- Tolstaya, E. (1994) *Poetika razdrzheniya: Chekhov v kontse 1880-kh-nach. 1890-kh gg.* [Poetics of irritation: Chekhov in the late 1880s – early 1890s]. Moscow: Radiks Publ. (In Russian).

### Информация об авторе

**Татьяна Александровна Кошемчук** — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры иностранных языков и культуры речи, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет. Адрес: 198005, Санкт-Петербург, 5 Петербургское шоссе, дом 2. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Information about the author

**Tatjana A. Koshemchuk** — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of foreign languages and speech culture, Saint-Petersburg State Agrarian University. 5, b. 2., Peterburgskoe shosse, Saint Petersburg, Russia, 198005 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 01.07.2024; одобрена после рецензирования 21.08.2024; принята к публикации 06.09.2024.

The article was submitted 01.07.2024; approved after reviewing 21.08.2024; accepted for publication 06.09.2024.