

# Концепт:

## философия, религия, культура

Том 8, № 4 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 24.12.2024  
Тираж 500 экз. Объём 12,82 п.л.  
Заказ 1992

Префикс DOI: 10.24833  
Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

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

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

Главный редактор: Ю.П. Симонов (Вяземский)

Шеф-редактор: А.А. Королева

Ответственный секретарь: И.А. Чупрова

Редакторы: С.Ю. Дианина, Н.А. Остроглазова, В.И. Коннов, Д.В. Чертовских, 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*

**THEME OF THE ISSUE: PHILOSOPHY — IDEOLOGY — MYTHOLOGY IN CULTURAL STUDIES**

**Karelova L. B.** Tosaka Jun: Problems of Space and Time in the Philosophy of Everydayness ..... 7

**Zhao H.** From the Theory of Globalization to the Theory of Cultural Globalization: The Theoretical Search of Chinese Philosophers ..... 22

**Solovyov A. V.** Cosmogony and Cosmology in Korean Confucian Historiography. Based on the *Samguk Sagi* by Kim Busik ..... 37

*RELIGIOUS STUDIES*

**Gergilev D. N., Izluchenko T. V.** *Sacred Violence* in Religious Terrorism: the Case of Central Asia ..... 62

*CULTUROLOGY*

**Lebedeva O. V., Bessonova M. M.** Hanseatic City-States as actors of *Proto-Paradiplomacy*: Cultural Integrators of Economics, Politics and Law ..... 79

*INTERCULTURAL COMMUNICATION*

**Bakirova K. S., Bakirov R. A.** Linguocultural Studies of Popularity: Semantic Specificity of Lexicalization of the Concepts of *Professional Demand* and Success in the Russian Language ..... 93

*CULTURE & ART*

**Radaeva E. A.** The Common Man in the Focus of Modern European Values (Based on the Works of F. Backman) ..... 108

**BOOK REVIEWS**

**Sinelnikova L. N.** Analog and Digital Poetry in the Context of Time ..... 122

**SCIENTIFIC LIFE**

**Tolokonnikova I. V.** *A New Production of an Old Play. Barbarians* by M. Gorky on the German Stage of 1990s (Based on Press Materials) ..... 133

## Содержание

|  |     |
|--|-----|
| Симонов Ю.П.<br><b>МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:</b> Представляю номер .....   | 6   |
| <b>ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ</b>  |     |
| <i>ФИЛОСОФИЯ</i>   |     |
| <i>ТЕМА НОМЕРА: ФИЛОСОФИЯ — ИДЕОЛОГИЯ — МИФОЛОГИЯ В НАУКАХ О КУЛЬТУРЕ</i>  |     |
| <b>Карелова Л.Б.</b> Тосака Дзюн: проблемы пространства и времени в «философии повседневности» .....   | 7   |
| <b>Чжао Х.</b> От теории глобализации к теории культурной глобализации:<br>теоретический поиск китайских философов .....   | 22  |
| <b>Соловьев А.В.</b> Космогония и космология в корейской конфуцианской историографии<br>на материале «Самгук саги (Исторических записей Трёх государств)» Ким Бусика .....                           | 37  |
| <i>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</i>  |     |
| <b>Гергилев Д. Н., Излученко Т. В.</b> «Священное насилие» в терроризме на религиозной почве: пример Центральной Азии .....  | 62  |
| <i>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</i>   |     |
| <b>Лебедева О.В., Бессонова М. М.</b> Взаимодействие городов Ганзейского союза как «прото-парадипломатия»:<br>культурные интеграторы экономики, политики и права .....                               | 79  |
| <i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ</i>  |     |
| <b>Бакирова К.С., Бакиров Р.А.</b> Популярность в призме лингвокультурологии: семантическая специфика<br>лексикализации понятий профессиональной востребованности и успешности в русском языке ..... | 93  |
| <i>КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО</i>  |     |
| <b>Радаева Э.А.</b> Обыватель в фокусе современных европейских ценностей (на примере творчества Ф. Бакмана) .....  | 108 |
| <b>РЕЦЕНЗИИ</b>  |     |
| <b>Синельникова Л.Н.</b> Аналоговая и цифровая поэзия в контексте времени .....  | 122 |
| <b>НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ</b>   |     |
| <b>Толоконникова И.В.</b> «Новая» постановка «старой» пьесы. «Варвары» М. Горького на немецкой сцене 1990-х гг.<br>(по материалам прессы) .....  | 133 |

---

### 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 12,82 p.l. Order 1992 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)

**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)

**Mikhail S. Kiselev** – PhD (Philosophy), Lomonosov Moscow State University (Russia)

**Alina A. Koroleva** – PhD (Cultural Studies), MGIMO University (Russia)

**Sergey D. Lebedev** – PhD (Sociology), Docent, Belgorod State University (Russia)

**Marcos Pablo Molozhnik** – 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. Silant'yeva** – 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. SILANT'YEVA

**Executive secretary:** Irina. A. Chuprova – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)

**Editors:** Svetlana Yu. Dianina – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)

Matvey G. Chertovskikh – MGIMO University (Russia)

Daria V. Chertovskikh – MGIMO University (Russia)

Natalia A. Ostroglazova – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)

Vladimir I. Konnov – Doctor of Philosophy, 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. Гример** – 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)  
**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)  
**Михаил Сергеевич Киселев** – к.филос.н., Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова (Россия)  
**Алина Алексеевна Королева** – к.культурологии, МГИМО МИД России (Россия)  
**Сергей Дмитриевич Лебедев** – к.социол.н., доцент, НИУ БелГУ (Россия)  
**Маркус Пабло Молоежник** – PhD (право), профессор, Университет Гвадалахары (Мексика)  
**Елена Александровна Островская** – д.социол.н., профессор, СПбГУ (Россия)  
**Адриан Пабст** – PhD (политические науки и философия религии), профессор, Кентский университет (Великобритания)  
**Андрей Алексеевич Романчук** – к.культурологии, н.с. Института культурного наследия (Республика Молдова)  
**Юрий Павлович Симонов (Вяземский)** – к.ист.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)  
**Маргарита Вениаминовна Силантьева** – д.филос.н., профессор, МГИМО МИД России (Россия)  
**Санами Такахаша** – 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>Ответственный 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)<br><b>Наталья Александровна Остроглазова</b> – к.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)<br><b>Владимир Иванович Коннов</b> – д.филос.н., МГИМО МИД России (Россия)<br><b>Надежда Юрьевна Ярыгина</b> – МГИМО МИД России (Россия)<br><b>Матвей Григорьевич Чертовских</b> – МГИМО МИД России (Россия)<br><b>Дарья Владимировна Чертовских</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

---

**В** науках о культуре не последнее место занимает вопрос о ценностях. Чем отличаются — и чем схожи — философия, идеология и мифология? Следует ли считать их несоизмеримыми — или последовать за теми, кто полагает их лишь разными путями познания, в целом единого в силу своей обращённости на общезначимый смысл? Философские исследования номера, который находится перед вами, детально разбирают эту проблему с разных сторон. **Любовь Карелова** в статье «Тосака Дзюн: проблемы пространства и времени в “философии повседневности”» обращается к переосмыслению марксизма в работах мало известного российскому читателю японского философа. **Чжао Хун** в работе «От теории глобализации к теории культурной глобализации: теоретический поиск китайских философов» анализирует взаимодействие научной идеологии с теорией и практикой философского сообщества КНР. **Александр Соловьев** развивает тему взаимного пересечения *мифологического* и *исторического* (статья «Космогония и космология в корейской конфуцианской историографии на материале “Самгук саги (Исторических записей Трёх государств)” Ким Бусика»). Религиоведческий раздел номера представлен статьёй **Дениса Гергилева** и **Татьяны Излученко** «Священное насилие» в терроризме на религиозной почве: пример Центральной Азии». Яркий культуролого-политический привкус оставляют

статьи **Ольги Лебедевой** и **Марии Бессоновой** «Взаимодействие городов Ганзейского союза как “прото-парадипломатия”: культурные интеграторы экономики, политики и права». В свою очередь, **Карина и Ринат Бакировы** обращаются к вопросу об особенностях понимания успеха в разных культурных средах и влиянии этих особенностей на возможности взаимного понимания (статья «Популярность в призме лингвокультурологии: семантическая специфика лексикализации понятий профессиональной востребованности и успешности в русском языке»). Разговор о некоторых мифологемах, сопровождающих ценностный выбор в разных культурах, обречённых на тесное взаимодействие, продолжает статья **Эллы Радаевой** «Обыватель в фокусе современных европейских ценностей (на примере творчества Ф. Бакмана)» раздела «Культура и искусство». Насыщена культурными смыслами и рецензия **Лары Синельниковой** «Аналоговая и цифровая поэзия в контексте времени», обращённая к анализу поэтического творчества Валерия Дударева в посвящённой ему монографии. Научная жизнь представлена развёрнутой репликой **Ирины Толоконниковой** «“Новая” постановка “старой” пьесы. “Варвары” М. Горького на немецкой сцене 1990-х гг. (по материалам прессы)». Здесь прослежено, как зеркало художественных смыслов играет бликами в пространстве межкультурной коммуникации, мерами возгораясь — и мерами затухая.

Юрий Симонов (Вяземский)

## Тосака Дзюн: проблемы пространства и времени в «философии повседневности»

Любовь Борисовна Карелова

Институт философии РАН, Москва, Россия  
[lbkarelova@mail.ru](mailto:lbkarelova@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>



**Аннотация.** Статья посвящена анализу теории пространства и времени в работах японского философа-неомарксиста Тосаки Дзюна, одного из первых в своей стране критиков западной философии и одновременно последователя одного из её же направлений. Актуальность изучения этого феномена культуры состоит в возможности дополнить знания об азиатских философиях на фоне текущего «поворота на Восток». Эмпирическую базу исследования составляет цикл работ Тосаки, написанных в 1920–1930-х гг., а также его книга «Японская идеология». В статье использованы метод сравнительного анализа, дискурс-анализ, а также (на основе анализа понятий и терминов) приёмы логико-смысловой реконструкции системы идей, связанных с определённой проблематикой. Цель работы — на примере философии Тосаки исследовать содержание и особенности трактовки пространства и времени в японской мысли XX в. в контексте обсуждения роли повседневности как эпистемологического основания философских учений. В связи с этим реализуется задача выявления оригинальных решений и подходов японского мыслителя, позволяющих считать его наследие значимой частью историко-культурного процесса, а также уяснить значение его философских идей в современных дискуссиях. Другой важной задачей исследования является определение путей миграции и трансформации идей, в частности преломление и критическое переосмысление западных концептов в японском интеллектуальном пространстве. В результате впервые в научной литературе представлена развёрнутая реконструкция проблематики пространства и времени на основании всего корпуса посвящённых ей работ Тосаки Дзюна. Обоснован вывод, согласно которому путём введения ряда понятий («повседневное пространство», «историческое время», «характер», «конфигурация», «актуальность» и др.) и отказа от традиционных для марксизма представлений о линейности времени и ценностного подхода к истории японский философ переосмыслил марксистскую философию истории с позиции своей теории повседневности и здравого смысла, создав оригинальную модель неравновеликих циклов, формирующихся изнутри исторического целого и обладающих внутренней завершённостью, и, таким образом, представил историю как нелинейный и неравномерный процесс, имеющий не только временное, но и пространственное измерение.

**Ключевые слова:** Тосака Дзюн, пространство, время, историческое время, здравый смысл, повседневность, актуальность, экзистенциальность, характер

**Для цитирования:** Карелова Л.Б. Тосака Дзюн: проблемы пространства и времени в «философии повседневности» // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 7–21. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-7-21>

Research article

## Tosaka Jun: Problems of Space and Time in The Philosophy of Everydayness

Liubov B. Karelova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
lbkarelova@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-8207-801X>

**Abstract.** The article is focused on the analysis of the theory of space and time by the Japanese neo-Marxist philosopher Tosaka Jun. Tosaka was one of the first in his country to act as a critic of Western philosophy, whilst also being a follower of one of its directions. The relevance of studying this cultural phenomenon lies in the possibility of supplementing knowledge about Asian philosophies in the context of the ongoing *pivot to the East*. The empirical basis of the research was a series of Tosaka's essays written in 1920-30s focused on the problems of space and time, as well as his monograph *"Japanese Ideology"*. The main methods used in the article were the methods of comparative analysis, discourse analysis, and (based on the analysis of concepts and terms) the techniques of logical and semantic reconstruction of the system of ideas associated with a particular problem. The author sets the goal of investigating the content and features of the interpretation of space and time in Japanese thought of the 20th century using the example of Tosaka's philosophy in the context of discussing the role of everydayness as an epistemological basis for philosophical teachings. In this regard, the task of identifying the original solutions and approaches of the Japanese thinker was realized, allowing us to consider his legacy a significant part of the historical and cultural process, as well as to understand the significance of his philosophical ideas in modern discussions. Another important task of the study was to determine the paths of transfer and transformation of ideas, in particular, the refraction and critical rethinking of Western concepts in the Japanese intellectual space. As a result, for the first time in scientific literature, a detailed reconstruction of the problems of space and time, based on the entire body of Tosaka's works is presented. The conclusion is substantiated that by introducing a number of concepts (*everyday space, historical time, character, configuration, relevance, etc.*) and rejecting traditional Marxist ideas about the linearity of time and the value approach to history, the Japanese philosopher rethought the Marxist philosophy of history from the position of his theory of everyday life and common sense, creating an original model of unequal cycles formed from within the historical whole and possessing internal completeness, and, thus, presented history as a non-linear and uneven process that has not only a temporal but also a spatial dimension.

**Keywords:** Tosaka Jun, space, time, historical time, common sense, everydayness, actuality, existentiality, character

**For citation:** Karelova, L. B. (2024) 'Tosaka Jun: Problems of Space and Time in the Philosophy of Everydayness', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 7–21. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-7-21>

## Введение

**И**мя Тосаки Дзюна — философа с трагической судьбой, умершего в тюрьме в 1945 г., известно в России в связи с переводом его книги «Японская идеология» («Ниппон идэороги рон», 1935), вышедшим в 1982 г. [Тосака, 1982]. В ней он выступает как критик японского милитаризма и доказывает его глубинную связь с развитием капитализма и либеральной культуры [Тосака, 1982: 231–236]. Выводы Тосаки относительно перерождения либерализма в фашизм перед Второй мировой войной звучат сегодня чрезвычайно актуально. И именно этот аспект его наследия, по мнению американского японоведа Харри Харутюняна, оказался крайне неудобным в послевоенной Японии, взявшей курс на либерализацию, и стал причиной его нарочитого забвения [Harootunian, 2013: xviii].

Тосака представляет когорту философов-марксистов, отпочковавшихся от Киотоской школы учеников Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ, выступавших с критикой их философских идей и методологии. Именно Тосака ввёл в употребление название «Киотоская школа» [Pgrooi, 2020: 312]. От мейнстрима этой школы его отличали увлечение материализмом, а также резкая социальная критика и внимание к повседневной жизни обычных людей [Kosuke, 2015: 11], трансформировавшееся в философскую теорию. Вместе с тем исследователи отмечают, что несмотря на критику со стороны Тосаки, «Нисида всё ещё фигурирует в его методологии и практике, которые также ориентированы на расширение понимания субъекта, активно вовлечённого в пространственно-временной динамический мир» [Brink, 2021: 113]. Так же, как и в философии Нисиды, субъект у Тосаки носил релятивный характер, а опыт непосредственного переживания реальности имел для него первостепенное значение, в то же время в широком применении концепта «опосредования» прослеживается влияние и его учителя Танабэ Хадзимэ.

Тосака был одним из основателей и руководителем японского «Общества по изучению материализма», а также редактором журнала «Материалистические исследования», просуществовавших с 1932 по 1938 гг. В 1938 г. по распоряжению властей общество было распущено и издание журнала прекращено, а Тосака и другие члены группы были арестованы по обвинению в нарушении Закона о поддержании общественной безопасности, принятого в 1925 г. и запрещающего создание организаций, критикующих доктрину национального единства кокутай и частную собственность [Хирабаяси, 1965: 209].

Вместе с тем Тосака Дзюн практически первым в Японии создал философскую теорию пространства, которая содержит ряд весьма интересных и оригинальных идей, а также концепцию «исторического времени», представляющую собой попытку объяснить неравномерность и нелинейность исторического процесса.

Особенностью подхода Тосаки стала разработка эпистемологии здравого смысла и повседневности. К началу 1930-х гг. он уже обозначил новое призвание философского размышления как восстановление повседневности в том виде, в каком она проживалась в капиталистической Японии, в отличие от трансцендентальной заботы, выходящей за рамки социальной реальности. Этот подход лёг в основу рассмотрения проблем пространства и времени в его философии.

Концепция повседневности Тосаки появилась чуть раньше выхода в свет в 1936 г. незаконченной книги Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», где впервые вводится в оборот термин *Lebenswelt* («жизненный мир»), близкий по смыслу понятию повседневности, естественной установки, а также публикации 1-го тома «Критики повседневности» в 1936 г. французского неомарксиста Лефевра, который поставил категорию повседневности в центр своей философии, на что обратила внимание в своей статье профессор Юн [Yoon, 2020].

**«Повседневность» и «здоровый смысл»  
как эпистемологические основания**

Реконструкцию концепций пространства и времени, которые начали формироваться уже в период обучения Тосака в Киотоском университете, целесообразно предварить введением в оборот его представления о повседневности. Впервые Тосака Дзюн ставит проблемы здравого смысла и повседневности в эпистемологическом ракурсе в статье 1928 г. «Анализ концепта пространства» [戸坂潤, 1966а: 477–517]. Идеи здравого смысла и повседневности он заимствует у представителей Шотландской школы здравого смысла, в частности Томаса Рида (1710–1796), взгляды которого критически анализирует в разных работах.

Своё понимание «здравого смысла» и «повседневности» Тосака формулирует следующим образом. Тосака обращает внимание, что, прежде чем стать научными терминами, описывающими в том числе пространство и время, слова являются словами повседневного языка. При этом он подчёркивает: «Фактически, только используя этот повседневный язык в качестве основы, мы можем понять эту терминологию единым образом» [戸坂潤, 1966а: 483]. Также он пишет: «Концепты специальных наук всегда возникают на почве понятий здравого смысла. Поэтому анализ пространства следует начинать с анализа понятий здравого смысла... Это базовые понятия, которые являются более фундаментальными с точки зрения исторических и социальных истоков» [戸坂潤, 1966а: 491]. Понятия здравого смысла Тосака характеризует как «схватывающие», которые «непосредственно указывают на реальность» [戸坂潤, 1966а: 481]. Он отличает их от «конструктивных» понятий специальных наук, которые образованы рационально и состоят из логических элементов [戸坂潤, 1966а: 480].

В статье «Анализ концепта пространства» Тосака отмечает важность различения понятий «обыденность» (*фуцу:сэй*) и «повседневность» (*нитидзё:сэй*), рассматривая первую как «факт повторения

определённых действий», а вторую как «задачу, возложенную на нас», подчёркивая связь повседневности с определённой формой понимания, которое не даётся само собой, а вырабатывается в процессе конкретной социальной практики [戸坂潤, 1966а: 491]. Таким образом повседневность выступает как особым образом от-refлексированная конкретная жизненная среда во всём многообразии её связей.

Ещё одно определение было предложено в статье «О повседневности», датированной 1934–1939 гг. В этой статье Тосака призывает к философскому анализу понятия «повседневности», который ранее не предпринимался. В качестве наиболее адекватного понятия, выражающего принцип повседневной жизни, Тосака предлагает понятие «актуальность» (*дзиссайсэй*) [戸坂潤, 1966с: 137], которое он связывает с конкретной практической деятельностью, текущими событиями [戸坂潤, 1966с: 138], противопоставляя их метафизическим построениям. Повседневность для него является основой для формирования «здравого смысла» (*дзё:сики*), или «обыденного сознания» общества.

Формулируя своё определение здравого смысла, Тосака видит его основания в убеждённости или вере повседневной жизни (*нитидзё: сэйкацу-но синрай*) [戸坂潤, 1966а: 464]. Он характеризует его как «повседневное знание, ценное и независимое», сопоставимое по значимости с научным знанием [戸坂潤, 1966а: 490]. При этом здравый смысл в понимании Тосака обладает динамикой и способен трансформироваться вслед за изменением конкретных жизненных обстоятельств. Тосака отмечает, что «у Рида здравый смысл совершенно не может прогрессировать, является неизменным и консервативным» [Тосака, 1982: 53]. Он считает ридовское понимание слишком упрощённым, поскольку оно не учитывает его «антиномичность, противоречивость и паралогизм, составляющие его суть» [Тосака, 1982: 59].

Подход, исходящий из эпистемологии повседневности и здравого смысла выступил в качестве основы переосмысления представлений о пространстве и истории.

## Теория пространства Тосаки Дзюна — постановка проблемы

Первые работы Тосаки Дзюна, посвящённые проблемам пространства, были изданы сразу после окончания им Киотского университета. Они вошли в подборку статей «О пространстве» («Ку:кан-ни цуйтэ») [戸坂潤, 1966a: 365–517], опубликованную в первом томе полного собрания сочинений Тосаки Дзюна. Среди них — «До появления [теории] физического пространства (Теория пространства Канта)» (Буцуритэки ку:кан-но сэрицу мадэ (Канто-но ку:кан рон) (1924) [戸坂潤, 1966a: 365–387], «Реализация физического пространства» («Буцуритэки ку:кан-но дзицугэн») (1924) [戸坂潤, 1966a: 387–400], «Геометрия и пространство» («Кикагаку то ку:кан») (1926) [戸坂潤, 1966a: 400–428]), «О пространстве как категории» («Хантю: то ситэ ку:кан-ни цуйтэ») (1926) ([戸坂潤, 1966a: 428–461]), «Анализ концепта пространства» («Ку:кан гайнэн-но бункэцу») (1927–1928) ([戸坂潤, 1966a: 477–517]), «Пространство как характер. Контуры теории» («Сэйкаку то ситэ ку:кан. Рирон-но ринкаку») (1927) [戸坂潤, 1966a: 462–476]. Его выпускная дипломная работа «Теория пространства» легла в основу книги «Методология науки», опубликованной в 1929 г., а её переработанный вариант был опубликован также в виде брошюры в 1931 г.

Во введении к работе «Теория пространства» («Ку:канрон»), обобщающей его исследования проблематики пространства, Тосака обращает внимание на то, что хотя «пространство стало объектом изучения почти всех теорий и наук и что проблема пространства проникла во все области», тем не менее «каждый подход к проблеме предпринимается независимо, без связи с другими, и поэтому победил фрагментарный подход, и она трактуется как лишь частная проблема» [戸坂潤, 1966b: 239].

Обращаясь к истории философии, Тосака находит пример наиболее адекватного понимания пространства в древнегреческой натурфилософии, которая, по его мнению, была выстроена вокруг проблемы пространства. Так, для Парменида «быть» означало «быть пространственным».

В этом случае Бытие рассматривалось как единое с пространством, оно и было пространственным Бытием. Следующим в этой традиции Тосака называет Пифагора (ок. VI в. до н. э.), или Пифагорейскую школу. Для Пифагора основным принципом Бытия было число. Например, число один определяло точку, два — линию, три — плоскость и т.д. Далее Тосака упоминает Демокрита, которой продолжил линию ассоциации пространства и бытия в своей атомистической теории [戸坂潤, 1966b: 240–241].

Вместе с тем Тосака с сожалением констатирует, что, уже начиная с постсократической философии и далее, проблемам пространства стало уделяться всё меньше внимания в отличие от проблем времени. Он утверждал, что только с позиции материализма проблема пространства может быть поставлена должным образом и осмыслена в достаточной мере [戸坂潤, 1966b: 241].

Отмечая этот недостаток, Тосака ставит задачу рассмотреть вопросы пространства как ключевые философские проблемы, поскольку «видимый, осязаемый и слышимый нами этот реально существующий мир (*дзицудзайкай*) не может быть отделён от какой-то пространственной определённости» и поскольку «каждый день нашей жизни проходит под контролем этого пространства» [戸坂潤, 1966b: 239].

## Критика кантианского взгляда на пространство

Исследование проблем пространства Тосака не случайно начал со знакомства и критического анализа работ И. Канта и кантианцев, которые представляли наиболее популярное тогда направление в философии как в самой Германии, так и за её пределами. Известно, что ещё в студенческие годы он сам перевёл книгу В. Виндельбанда «Свобода воли».

В статье «До появления [теории] физического пространства (Теория пространства Канта)» японский философ анализирует кантовский подход, согласно которому пространство рассматривается не как понятие, а как «форма интуиции»,

как «принцип, который делает возможным априорное синтетическое знание» [戸坂潤, 1966a: 365], и признаёт, что Кант является для него отправной точкой [戸坂潤, 1966a: 365].

Комментируя и критикуя подходы Канта, Тосака начинает связывать кантовскую априорную интуицию с идеей повседневности и здравым смыслом. Он пишет: «Пространство — это норма, устанавливающая внешний мир, который невозможно интернализировать навсегда... Априорную природу, которую Кант придаёт пространству, следует, так сказать, интерпретировать именно как эту нормативность... Совершенно невозможно думать о такой норме, как пространственность, как о стоящей отдельно от сознания реальности...» [戸坂潤, 1966a: 368]. Продолжая эту мысль, Тосака заключает, что пространство «принадлежит субъективности повседневной жизни».

Таким образом Тосака берёт на вооружение идею пространства как интуиции, которая «предшествует ясному знанию», но основы этой интуиции усматривает в опыте повседневности. Пространство для него — это прежде всего «понятие пространства», но особое «понятие, которое выражает не специфический характер пространства, а его первичное понимание, обусловленное непосредственным восприятием» [戸坂潤, 1966a: 476].

### **Пространство повседневности и научные понятия пространства специальных наук**

Тосака различает подходы к пространству и времени философии и специальных наук, которые апеллируют к различным «феноменальным формам» пространства и времени, в результате чего образуется множество видов пространства и времени.

Рассуждая об основных феноменальных формах пространства он выделяет следующие: первое — интуитивное пространство (пространство психологии; второе — геометрическое пространство (математическое пространство); и третье — пространство физики [戸坂潤, 1966b: 244]. По его мнению, «понятия о пространстве для этих

трёх дисциплин должны вырабатываться специальными науками: психологией, геометрией, физикой и так далее» [戸坂潤, 1966b: 244–245].

Именно бытовое понятие пространства, которое, по словам Тосаки, «люди непосредственно используют в своей повседневной жизни», ближе всего отражает пространство как таковое, представляет собой его первичную феноменальную форму и образует «общий фундамент, лежащий в основе концепций интуитивного пространства, пространства геометрии и пространства физики» [戸坂潤, 1966b: 263]. Тосака подчёркивает, что «повседневное пространство есть не что иное, как место практики» [戸坂潤, 1966b: 264], т.е. тот ориентир, который возникает и используется в процессе деятельности конкретного социума.

Японский философ выделяет единую основу всех феноменальных форм и специальных понятий пространства, которой считает представление о пространстве, образованное здравым смыслом: «Пространство, которое соответствует этому обыденному понятию здравого смысла — повседневное пространство (*нитидзэ:тэки ку:кан*) — является абстракцией пространства как такового в его непосредственной форме. Напротив, концепции пространства в трёх вышеперечисленных областях представляют собой абстракции опосредованных форм пространства — они опосредованы построением концепций в рамках специальных наук. Истинное определение пространства не может быть дано иначе, как благодаря синтезу непосредственного и опосредованного [戸坂潤, 1966b: 245].

Именно на основе анализа повседневного пространства, характеризуемого как непосредственное, по мнению Тосаки, может быть выстроена адекватная философская теория пространства. Об этом он пишет следующее:

«До сих пор мы рассматривали интуитивное пространство, геометрию и пространство физики — всё это лишь отдельные феноменальные формы единой сущности пространства. Если мы хотим по-настоящему исследовать проблему пространства, понять пространство как

концепт, мы должны преодолеть перспективы специальных наук — психологии, геометрии и физики — и настаивать на общетеоретической... философской перспективе... Прежде чем люди создали концепции пространства в психологии, геометрии или физике, они должны были сначала иметь единое общее понятие пространства. Поскольку эта концепция пространства не построена на знаниях, которыми обладают специализированные науки, это неспециализированное, повседневное понятие пространства» [戸坂潤, 1966b: 260].

### Повседневное пространство и его характеристики

Приступая к построению философской концепции пространства, Тосака начинает с критики. Он утверждает, что это непосредственное понятие пространства (*тёкусэцу-но ку:кан гайнэн*), которое должно быть взято за основу, философы, такие как Кант, Brentano, Хайдеггер и др., заменяют концепциями и теориями пространства, в результате такого рода замещений возникают искажения [戸坂潤, 1966b: 260]. Причину искажений Тосака усматривает в стремлении объяснить пространство посредством чего-то иного, либо каких-то внешних аналогий, например, в терминах Бога (Г. Мор, И. Ньютон), или в терминах света (натурфилософ XIII в. Э. Витело) [戸坂潤, 1966b: 260–261]. Также он утверждает, что рассмотрение пространства с позиций логики приводит к его сведению на уровень просто категории, приводя в качестве примера подход Г. Коэна. А. Майнонга он критикует за теорию предполагаемых объектов, применяемую в том числе и к пространству, Канта и Гуссерля — за феноменологический подход с позиции сознания, Гербарта за теорию «интеллигибельного пространства», которую называет крайним примером философской конструкции [戸坂潤, 1966b: 263].

Призывая вернуться к понятию повседневного пространства как к исходному, Тосака доказывает, что отход от него и замещение его какими-либо специализированными и искусственными подходами приводит к «утрате пространства».

Взамен Тосака предлагает анализ представления повседневного пространства «изнутри». Прежде всего он пытается сформулировать в самом общем виде, что именно выражает это обыденное понимание пространства: «Анализируя понятие повседневного пространства, мы обнаруживаем, что оно выражает сингулярное существование (бытийность) — пространственное существование. То, что существует в пространстве, ещё не является непосредственно пространством. По крайней мере, существование — это пространство. Повседневное понятие пространства — это не понятие (пространственного) существа, а понятие пространственного существования» [戸坂潤, 1966b: 261]. Неслучайно в текстах Тосаки можно встретить употребление этих понятий в паре как синонимов — «повседневное пространство — бытийность» (*нитидзё:тэки ку:кан — сондзайсэй*).

Тосака отмечает, что понятие существования — повседневного пространства на протяжении всей истории получало различные словесные обозначения. Первое — это «где» (*ubi*). Второе — место (*locus*). Третье — положение (*situs*). Однако эти наименования выражали лишь отдельные частные аспекты. Было и понятие, выражавшее пространство в целом и употреблявшееся в схоластической теории пространства — это *spatium* [戸坂潤, 1966b: 261]. Последнее Тосака рассматривает как эквивалент понятия пространства, обозначаемого японским словом *ку:кан*, однако подчёркивает, что «изначально оно не выражало то, что должен выражать этот термин, а именно реальное содержание пространства — бытийность, экзистенциальность» [戸坂潤, 1966b: 261].

Продолжая свои усилия по исследованию «повседневного пространства изнутри» Тосака пишет: «Первое, что устанавливает бытийность пространства есть протяжённость (*extensio*). Декарт и Спиноза мыслили протяжённость как атрибут телесных или материальных объектов. Протяжённость имеет три составляющих: измерение (*dimension*), непрерывность и длина» [戸坂潤, 1966b: 261].

Далее он пытается детально описать структуру этих трёх составляющих повседневного пространства, вычленив их основные характеристики. Демонстрируя, что все основные свойства традиционного понимания длины как чего-то измеряемого посредством установленной меры, Тосака обращает внимание на то, что до применения каких-либо мер существовало определение длины посредством сопоставления расположения предметов друг относительно друга, и таким образом длина как характеристика протяжённости повседневного пространства может определяться не на основании измерений, а на основании порядка или «позиционного соотношения» [戸坂潤, 1966b: 262].

Вместе с тем Тосака считает недостаточным ограничиваться исследованием повседневного пространства через определение описывающих его терминов и выявление его структуры. Он пишет, что «на самом деле эти две атрибуты обретают смысл только тогда, когда они ориентированы на третью — определение характера (*сэйкаку*), специфики (*токусэй*) пространства» [戸坂潤, 1966b: 262]. Таким образом для полноты определения феномена повседневного пространства Тосака вводит ещё один термин — «характер», который в его статьях обозначается как японским словом *сэйкаку*, так и немецким словом *Da-Charakter*, изобретённым им по аналогии с хайдеггеровским *Dasein* (здесь-бытие). Цель его привлечения — найти способ определения пространства, не прибегая к аналогиям и показывая его сущность путём прямого указания на неё. Таким образом Тосака пытается показать объективный характер повседневного пространства. Разъяснение этого термина у Тосаки выглядит следующим образом:

«Итак, пространство — бытийность с точки зрения концепции повседневного пространства означает характер, выражающий *Da* — специфическую объективность. Мы не можем использовать другие понятия, чтобы объяснить эту уникальность объективности, выражаемую этим термином *Da*-характер. То есть нет других способов объяснить это, кроме как объяснить

это из себя самого, что делает его изначальным определением. Это *Da* («здесь») представляет именно характер концепции повседневного пространства. Пространство — это не что иное, как здесь-характер вещей» [戸坂潤, 1966b: 262]. Акцентируя объективность как свойство повседневного пространства, он уточняет, что это «способ быть вне субъектов и независимым от субъектов» [戸坂潤, 1966b: 263].

Главным сущностным свойством повседневного пространства, которое выражает его характер, Тосака считает материальность. В результате можно чётко проследить различие между повседневным пространством и пространством самим по себе. Он связывает понятие повседневного пространства с повседневным понятием материи, сформированным здравым смыслом, которые при этом отличаются от понятий пространства как такового и материи как таковой.

Тосака пишет: «Здесь-характер, или материальность, производные от материи, ...по сравнению с самим пространством являются его нечёткими тенями», «лишь смутно концептуализированными в здравом смысле» [戸坂潤, 1966b: 264]. Таким образом пространство как таковое и материя как таковая продолжают оставаться для Тосаки своего рода «вещами в себе», а «повседневное пространство» и «материальность» в определённом смысле являются подобием «пространственности» в феноменологии, — несмотря на то, что он подчёркивает их независимость от субъекта.

Хотя в самом общем смысле характер повседневного пространства заключён в его объективности и материальности, тем не менее он не существует в неизменном виде и в каждом конкретном случае *здесь-характер* пространства раскрывается в самом непосредственном явлении повседневного пространства во всей его конкретности и многообразии.

Поэтому Тосака отличает понятие характера (*сэйкаку*) от сущности (*хонсицу*) — если сущность неизменна и универсальна, характер определяется взаимоотношениями вещей и явлений [戸坂潤, 1966a: 463], поэтому обладает относительностью.

## Проблема соотношения пространства и времени

Ещё одной проблемой, на которой сосредотачивается Тосака, стала проблема преодоления «параллелизма пространства и времени». Он анализирует основные подходы к проблеме пространства в истории западной философии и обнаруживает, что именно с эпохи Нового времени пространство и время рассматривались преимущественно как существующие параллельно, при этом часто пространство увязывалось с материальным, а время с духовным началами [戸坂潤, 1966b: 243].

Оспаривая идею параллелизма пространства и времени, Тосака выдвигает следующий аргумент. Во-первых, он предполагает наличие неких сущностных форм пространства и времени (*ку:кан соно моно*, *дзикан соно моно*), недоступных для нашего полного познания. Допуская, что невозможно сравнить все возможные конкретные примеры пространства и времени, он утверждает: «Пространство и время, которые мы можем представить, когда непосредственно рассматриваем какую-либо проблему, будут лишь различными феноменальными формами сущностного пространства или времени. И поэтому в этих случаях мы сможем лишь заключить, что какая-то одна феноменальная форма пространства и какая-то единственная феноменальная форма времени находятся в параллельном отношении. Без рассмотрения всех других случаев в каждом конкретном случае мы вообще ничего не можем сказать о том, имеют ли все или какие-либо другие феноменальные формы времени и пространства параллельные отношения или нет» [戸坂潤, 1966b: 243].

Задаваясь вопросом, как же всё-таки связаны время и пространство, Тосака обращается к физике и находит пример соединения времени и пространства в физическом определении материи. Он рассуждает так: «В мире физики материя определяется временем и пространством. Материя движется. Связь пространства и времени опосредуется материей и движением. Безусловно это —

лишь один пример, который демонстрирует связь времени и пространства» [戸坂潤, 1966b: 244].

Тосака стремится к нахождению оснований для вычленения «пространства как такового» и «времени как такового» и установления соотношения между ними. И эти основания он находит в движущейся материи: «За всеми этими разнообразными феноменальными формами, вероятно, стоит пространство, сущность пространства, само по себе пространство, и ... это пространство и время (время как таковое) могут быть связаны через опосредование движения и материи (философской категории движения и материи)» [戸坂潤, 1966b: 244].

Пространство как таковое для него — «это пространство, которое объединяет различные феноменальные формы» и которое «может быть постигнуто только непосредственно». Пространство и понятие пространства соотносятся друг с другом, по словам Тосаки, как «реальность и путь к реальности» [戸坂潤, 1966a: 470].

Пространство как таковое, объединяющее все феноменальные формы пространства, не может быть описано изолированно от диалектического единства времени, материи и движения. В установлении этого диалектического единства Тосака видит способ преодоления параллелизма времени и пространства.

Таким образом, хотя Тосака и претендовал на определение пространства безотносительно к чему-либо, фактически он пришёл к определению пространства через понятие материи. Пространство, материя, движение он рассматривает лишь как разные стороны бытия. Так он пишет: «Этот характер, который является характером пространства, всегда был характером самой материи, а пространство есть не что иное, как абстракция этого единого характера... Таким образом, само пространство состоит в диалектическом соотносительном единстве со временем, движением и философской материей. Это аналогично случаю с физической материей или физическим пространством» [戸坂潤, 1966b: 265].

Исходя из этого взгляда, Тосака предлагает свою версию соотношения пространства и времени как сторон движущейся материи, отрицая при этом их параллелизм и допуская абстрагирование каждой из этих сторон.

Закljučая свою работу «Теория пространства», Тосака подводит следующий итог: «Различные феноменальные формы пространства, которое мы знаем, и есть само пространство как таковое, или сущность пространства. Пространство само по себе — это то, что проявляется в феноменальных формах. Именно благодаря этой сущности пространства феноменальные формы пространства могут обладать относительным единством, включающим в себя взаимные различия и ограничения. Это предельное пространство представляет собой диалектическую возможность существования материи (которую следует понимать в философском, а не в физическом смысле). Именно это пространство выражает само объективное существование материи. Таким образом, пространство сводится к материи. Проблема пространства — пространственная теория — сводится к проблеме материи [戸坂潤, 1966b: 256].»

### Время и история

Проблеме времени, понимаемому как историческое время, посвящена статья Тосаки «Принцип повседневности и историческое время» («Нитидзё:сэй-но гэнри то рэкиситэки дзикан», 1930) [戸坂潤, 1966d: 95–104]. В ней Тосака опирается на две фундаментальные категории своей философской концепции — «историческое время» и «повседневность». Здесь он пытается предложить новое понимание времени, отличное от распространенного тогда феноменологического подхода. Тосака пытается преодолеть ситуацию, когда представление о времени и истории замыкается исключительно на сознании и проблемы времени рассматриваются как проблемы сознания, а понятие исторического времени предстает как дополнение ко времени, которое раскрывается в сознании. Путь

к преодолению этой ситуации он видит в отказе от феноменологии при рассмотрении исторического времени.

И в этом он опирается опять же на идею повседневности, говоря теперь уже о «принципе повседневности», который управляет чрезвычайно широкой областью явлений, в том числе человеческой историей.

Обозначая свою позицию, он подчёркивает: «Проблема повседневности связана с общей, можно сказать, абстрактной структурой истории. Проблема касается принципа истории. Если мы говорим о таких вещах, как принцип истории или общая структура истории, то мы обнаруживаем, что обращаемся к теории времени — историческому времени. А если задаться вопросом, «какова природа исторического времени, то для ответа на него мы столкнемся с проблемой существования и характера принципа повседневности» [戸坂潤, 1966d: 95].»

Тосака предостерегает от восприятия исторического времени как времени, относящегося к области сознания, как феноменологического времени. Согласно учёному, если рассматривать феноменологическое время в качестве основы исторического времени, то «принципы истории будут находиться вне самой истории, к истории будут применяться неисторические принципы, историческое время исчезнет, и станет ничем иным, как неисторическим временем» [戸坂潤, 1966d: 96]. Тосака пытается преодолеть эту ситуацию, которую он называет «стиранием исторического времени».

В пользу того, что феноменологическое время не является подлинным временем, Тосака приводит следующие аргументы:

1. «Время, чтобы быть временем, обязательно должно быть градуировано» [戸坂潤, 1966d: 97]. «Градуирование (фрагментирование) времени, представление его в качестве измеряемого предполагают его количественную оценку и пространственное определение. Однако именно градуирование времени само по себе делает время возможным» [戸坂潤, 1966d: 96]. Если время в сознании течёт непрерывно,

то оно является чистой длительностью. В этом случае оно не может быть подвергнуто никакому членению, так как в нём не может быть качественного различия между двумя точками [戸坂潤, 1966d: 96]. Однако в действительности сознание не представляет собой непрерывного потока, а скорее состоит из отдельных квантовых скачков.

2. «В действительности феноменологическое время, существующее в области сознания и опирающееся на соотношение между осознаваемым и неосознаваемым, уже перестаёт быть временем, и, что важно, жёстко связано с представлением о вечности. Вечные вещи являются противоположностью временных вещей...» [戸坂潤, 1966d: 96].

Вместе с тем Тосака констатирует, что и метод естественных наук, состоящий в применении деления для характеристики времени, часто приводит к тому, что время определяется дроблением на часы и установлением временных рамок, и в результате эти деления замещают само время. Со своей стороны, по мнению Тосаки, естественные науки сделали время полностью гомогенным, и деления его становятся произвольными и не имеют отношения к содержанию времени [戸坂潤, 1966d: 96].

Таким образом, в обоих случаях концепции времени представляют собой абсолютизацию отдельных его аспектов — с одной стороны, время, представленное как темпоральность, превращается в «вечное сейчас» и перестаёт быть временем, с другой — оно, подвергаясь произвольному делению, обретает пространственность и тоже перестаёт быть временем [戸坂潤, 1966d: 96]. В результате Тосака приходит к заключению, что обе эти концепции представляют полное отрицание исторического времени.

В противоположность этим двум подходам Тосака выдвигает предположение, что история имеет в своей основе собственное время, что «историческое время есть фундаментальное понятие для временных вещей» [戸坂潤, 1966d: 98]. Однако деление, составляющее основу этого времени, имеет свою специфику: «Историческое

время подразделяется на эпохи, которые представляют собой обособленные друг от друга периоды. Эти периоды отличаются от периодов в естественных науках... Это деление исходит из собственного содержания исторического времени, ...которое может быть бесконечно разнообразным...» [戸坂潤, 1966d: 98].

Тосака вводит понятие «характер» для определения содержания исторического времени. Характер, по его утверждению, это — стандарт, на основании которого устанавливается разделение. И в этом состоит коренное отличие периодизации исторического времени от времени естественных наук. В связи с этим Тосака пишет: «Периоды имеют различные характеры, а различные характеры дают нам периоды. Таким образом длительность (количественная составляющая) периода меняется в зависимости от природы (качественной составляющей) характера и наоборот. Поэтому данная периодизация отличается от периодизации в естественных науках. Это различие происходит исключительно из того факта, что исторические периоды определяются их историческим содержанием и средство постижения этого содержания — это категория характера» [戸坂潤, 1966d: 98]. Определяя эту специфическую категорию, Тосака даёт следующие образные пояснения: «Характер также может быть рассмотрен как чрезвычайно эластичный атом истории. Даже ещё лучшим примером может служить монада, которая, свободно дыша воздухом из открытого окна, сжимается и расширяется» [戸坂潤, 1966d: 98]. Далее, описывая эту категорию, Тосака отмечает: «Мы уже говорили, что “характер” — это понятие и средство для понимания истории. Однако это не значит, что его кто-то может придумать или создать. Он производится самой историей. Характер подобен плоду, который, когда созревает, падает с дерева истории. Когда он упадёт, люди обязательно должны его поймать. Точнее говоря, люди просто раскрывают характер внутри истории. Но также следует отметить, что манера, в которой люди принимают этот плод, зависит от характера самих этих людей» [戸坂潤, 1966d: 99].

Таким образом отдельной проблемой в понимании характера как «монады истории» становится вопрос о соотношении этого характера и исторического сознания людей.

В поисках выхода из этой проблемы Тосака выстраивает следующую зависимость: «Характеры людей — это не только характеры отдельных личностей; они определяются и поглощаются общим характером своих современников. Общий характер современников есть только одна сторона процесса, другой стороной которого является характер исторического периода» [戸坂潤, 1966d: 99].

Однако это не даёт объяснения причин вызревания «характера». Такое объяснение Тосака находит в марксистской исторической концепции общественно-экономических формаций. По его мнению, причиной, которая «заставляет плод упасть с дерева истории» является политика, которая в свою очередь обусловлена «материальными отношениями и производительными силами», которые определяют соответствующую модальность [戸坂潤, 1966d: 99].

Ещё одним аспектом, рассматриваемым Тосакой, является соотношение исторического времени, периода и характера [戸坂潤, 1966d: 99].

Если историческое время, рассматривается как «исторический принцип, проявляющий себя через периоды» [戸坂潤, 1966d: 99], то ответ на вопрос, что есть историческое время может быть дан только через убедительное определение такого периода. Период определяется как единица, обладающая собственным органическим единством, мерой и целостностью. В периоде историческое время осуществляет своё «формостроительство», и, складываясь, эпоха меняет сама себя. Это аналогично тому, как каждая форма жизни приближается к своей смерти, а в смерти зарождается новая жизнь [戸坂潤, 1966d: 100].

Вместе с тем Тосака устанавливает диалектическую связь между периодом и историческим временем как целым: «Эпохи — это ни что иное, как ступени диалектического развития исторического времени... Тем не менее изначально эпохи не имели смысла атомов, составляющих

историческую длительность, напротив они впервые были определены как части благодаря разделению исторического времени как целого на эпохи. Только благодаря отношению к историческому времени как целому образуются отдельные эпохи как его стадии» [戸坂潤, 1966d: 100]. Процесс образования эпох исторического времени Тосака выражает с помощью немецких слов *Konfigural*, *Konfiguralität*, означающих конфигуративный, конфигурация. Примечательно, что Тосака вводит специфическое понятие «историческое время как целостность» (*рэкиситэки дзикан дзэнтай*) и рассматривает историю как диалектическое единство этого целого и частей (исторических эпох).

### Проблема настоящего в контексте истории

Отдельное внимание Тосака уделяет проблеме настоящего в соотношении с историей и историческим временем. Утверждая, что «мы не можем игнорировать факт, что мы живём в историческом времени» и при этом «живём в настоящем», Тосака пытается определить «место настоящего в историческом времени» [戸坂潤, 1966d: 100]. Он отличает своё понимание настоящего как от взглядов, сближающих настоящее с вечностью, так и от геометрического представления о настоящем как точки на линии, не имеющей длительности. Он пишет: «Настоящее есть часть конкретного периода, а именно современной эпохи (*гэндэй*)... Нынешняя эпоха — это особый период, обретающий конфигурацию через деление исторического времени. То есть современная эпоха имеет ограниченную продолжительность (ни бесконечно короткую, ни длинную), но эта продолжительность не похожа на последовательность обычных чисел; это уникальный, особый период, на который влияет характер исторического времени, действующий как зависимая переменная. Почему настоящее время является уникальным, особым периодом? Потому что здесь, в настоящем, акцентируется целостность исторического времени. Потому что здесь находится ядро, фокус характера

исторического времени. Потому что здесь сконцентрирована трёхмерность исторического времени» [戸坂潤, 1966d: 101]. Иными словами — настоящее есть источник исторических действий и нарративов.

Характеризуя настоящее в контексте исторического времени как современную эпоху, Тосака отмечает: «Важно то, что нынешний период свободно расширяется и сокращается в пределах необходимости. В зависимости от ситуации настоящий период может быть сокращён до «сегодня» или «сейчас». Тем не менее, это «сейчас» имеет то же качество — ту же современность (*гэндзайсэй*), ту же реальность (*гэндзицусэй*) настоящего исторического периода» [戸坂潤, 1966d: 101]. Таким образом Тосака акцентирует пластичность и многогранность настоящего.

С другой стороны, японский мыслитель связывает реальность современности с «принципом повседневности», существованием в повседневном пространстве, предлагая таким образом совершенно оригинальный ракурс осмысления настоящего в контексте истории. При этом «принцип повседневности» сближается с понятием «характера». О роли «принципа повседневности» в истории Тосака пишет следующее: «...историческое время начинает подчиняться принципу повседневности. В принципе повседневности, в постоянном повторении одного и того же действия, хотя это и другой день, в обычном занятии чаепитием, в абсолютной неизбежности принципа повседневной жизни — в этих вещах заключено кристаллизованное ядро исторического времени; здесь кроется тайна истории. Понятие характера, которое, как мы говорили, имеет равную ценность с историческим временем, в действительности выступает теперь как принцип повседневности» [戸坂潤, 1966d: 101].

Своё понимание «принципа повседневности» Тосака выражает так: «Принцип повседневности — это принцип настоящего. Это принцип реальности, принцип фактивности [*дзидзицусэй*]. Соответственно, это принцип практики [*дзиссэнсэй*]. Подводя итог, можно сказать, что принцип повседневности — это принцип реальности

и фактической истины. Другими словами, это не принцип возможности, о чём мы не должны забывать» [戸坂潤, 1966d: 102].

Ещё одним аспектом, характеризующим настоящее в истории, у Тосака становится «необходимость», получившая в его рассуждениях своеобразное толкование: «Мы говорили, что настоящее управляется необходимостью и может быть сведено к “сегодня”. Но какая необходимость управляет им? Оно определяется необходимостью практической жизни» [戸坂潤, 1966d: 101].

История в результате рассматривается Тосака как повседневная практика, через которую «принцип повседневности» управляет историческим временем.

### Выводы

Свои подходы к пониманию пространства, времени и истории Тосака Дзюн во многом сформировал в ответ на философию пространства и времени Канта и представителей феноменологии. Частично восприняв некоторые кантианские идеи, в частности «вещи в себе» и «априорных форм сознания», он в то же время стремился преодолеть представления о времени и пространстве, сосредоточенные исключительно на сознании, и найти их основания в повседневной социальной практике конкретных людей.

В отличие от традиции Киотоской школы, его ответ был дан не с позиции мировоззрения, обусловленного буддизмом, а опираясь на западные же философские учения, и прежде всего марксизм.

Историческое учение Маркса стало для Тосаки наиболее близким по духу примером осмысления исторического времени как разделенного на самодостаточные формации, однако сам японский философ развивает эту идею скорее как теорию неравновеликих циклов, формирующихся изнутри исторического целого и обладающих внутренней завершенностью. В то же время японский философ-неомарксист отказывается от традиционной для марксизма общепринятой линейности времени и присутствия ценностного подхода к истории. Он ввёл целый ряд понятий, расширяющих

принятую в классическом марксизме концепцию социально-исторической практики, а именно — характер, конфигурация, актуальность, непосредственность, имманентность момента настоящего. И, наконец, он переосмыслил марксистскую философию истории через призму концепции повседневности.

Принцип единства пространства и времени, общий для подавляющего большинства японских философов, Тосака Дзюн как последователь материализма обосновывает через понятие материи, формами существования которой, с его точки зрения, являются пространство и время. Вместе

с тем пространство повседневности, меняющее свою конфигурацию, представляет собой совокупность комбинаций настоящего, которые составляют тотальность исторического времени. В результате пространство повседневности, образованное конкретными людьми, ведущими свою обычную жизнь, и историческое время составляют единое целое, внутри которого формируются и исчезают гетерогенные пространственно-временные монады, обладающие собственным специфическим социальным пространством и собственной темпоральностью.

### Список литературы:

- Тосака Д. Японская идеология. — Москва: Прогресс, 1982. — 250 с.
- Хирабаяси Ясуюки. Тосака Дзюн. — Москва: Прогресс. 1965. — 286 с.
- Brink D.A. *Philosophy of science and the Kyoto School. An Introduction to Nishida Kitaro, Tanabe Hajime and Tosaka Jun.* — London: Bloomsbury Academic, 2021. — 225 p.
- Harootunian H.D. *Introduction // Tosaka Jun: A Critical Reader.* — Ithaca, New York: East Asia Program Cornell University, 2013. — P. XV–XXXV.
- Shimizu K. *Materializing the 'non-Western': two stories of Japanese philosophers on culture and politics in the inter-war period // Cambridge Review of International Affairs.* — 2015. — Vol. 28, № 1. — P. 3–20. <http://dx.doi.org/10.1080/09557571.2014.889083>
- Prooi D. *Modern Idealism in Disguise. On the Principles for a Critique of Hermeneutic Philosophy // European Journal of Japanese Philosophy.* — 2020. — № 5. — P. 311–333.
- Yoon J. Oh. *Tosaka Jun's Spatial Theory and Reflections on Film // Mediapolis.* — 2020. — № 10. — URL: <https://www.mediapolisjournal.com/2020/10/tosaka-juns-spatial-theory-and-reflections-on-film/>
- 戸坂潤. 空間について // 戸坂潤全集 第1巻. — 東京: 勁草書房, 1966a. — 365–517頁. [Тосака Д. О пространстве // Полное собрание сочинений Тосака Дзюна. Т. 1. — Токио: Кэйсо:сёбо;, 1966a. — С. 365–517].
- 戸坂潤. 空間論 // 戸坂潤全集第3巻. — 東京: 勁草書房, 1966b. — 239–266頁 [Тосака Д. Теория пространства // Полное собрание сочинений Тосака Дзюна. Т. 3. — Токио: Кэйсо:сёбо;, 1966b. — С. 239–266].
- 戸坂潤. 日常性について // 戸坂潤全集第4巻. — 東京: 勁草書房, 1966c. — 136–141頁. [Тосака Д. О повседневности // Полное собрание сочинений Тосака Дзюна. Т. 4. — Токио: Кэйсо:сёбо;, 1966c. — С. 136–141].
- 戸坂潤. 日常性の原理と歴史的時間 // 戸坂潤全集第3巻. — 東京: 勁草書房, 1966d. — 95–104頁. [Тосака Д. Принцип повседневности и историческое время // Полное собрание сочинений Тосака Дзюна. Т. 3. — Токио: Кэйсо:сёбо;, 1966d. — С. 95–104].

### References:

Brink, D. A. (2021) *Philosophy of science and the Kyoto School. An Introduction to Nishida Kitaro, Tanabe Hajime and Tosaka Jun.* London: Bloomsbury Academic.

- Harootunian, H. D. (2013) 'Introduction', in *Tosaka Jun: A Critical Reader*. Ithaca, New York: East Asia Program Cornell University, pp. XV–XXXV.
- Hirabayashi, Ya. (1965) *Tosaka Jun*. Moscow: Progress (in Russian).
- Shimizu K. (2015): 'Materializing the 'non-Western': two stories of Japanese philosophers on culture and politics in the inter-war period', *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 28, № 1, pp. 3–20. <http://dx.doi.org/10.1080/09557571.2014.889083>
- Prooi, D. (2020) 'Modern Idealism in Disguise. On the Principles for a Critique of Hermeneutic Philosophy', *European Journal of Japanese Philosophy*, № 5, pp. 311–333.
- Tosaka, J. (1966a) 'Kukan ni tsuite [About Space]', in *Tosaka Jun zenshū, I* [Complete Works of Tosaka Jun, Vol. I], Tokyo: Keisōshobō, pp. 239–266 (in Japanese).
- Tosaka, J. (1966b) 'Kukanron [Theory of Space]', in *Tosaka Jun zenshū, III* [Complete Works of Tosaka Jun, Vol. III], Tokyo: Keisōshobō, pp. 239–266 (in Japanese).
- Tosaka, J. (1966c) 'Nichijōsei ni tsuite [About Everydayness]', in *Tosaka Jun zenshū, IV* [Complete Works of Tosaka Jun, Vol. IV], Tokyo: Keisōshobō, pp. 136–141 (in Japanese).
- Tosaka, J. (1966d) 'Nichijōsei no genri to rekishiteki jikan [The Principal of Everydayness and Historical Time]', in *Tosaka Jun zenshū, III* [Complete Works of Tosaka Jun, Vol. III], Tokyo: Keisōshobō, pp. 95–104 (in Japanese).
- Tosaka, J. (1982) *Yaponskaya ideologiya* [Japanese Ideology], Moscow: Progress (in Russian).
- Yoon, Jeong Oh. (2020) 'Tosaka Jun's Spatial Theory and Reflections on Film', *Mediapolis*, (10). URL: <https://www.mediapolisjournal.com/2020/10/tosaka-juns-spatial-theory-and-reflections-on-film/>

### **Информация об авторе**

**Любовь Борисовна Карелова** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии Российской академии наук. 109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Liubov B. Karelova** — PhD (Philosophy), Senior Researcher, Department of Eastern Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russia, 109240 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 21.09.2024; одобрена после рецензирования 05.11.2024; принята к публикации 02.12.2024.

The article was submitted 21.09.2024; approved after reviewing 05.11.2024; accepted for publication 02.12.2024.

# От теории глобализации к теории культурной глобализации: теоретический поиск китайских философов

Хун Чжао

Цзилинский педагогический университет инженерных технологий, Чанчунь, Китай  
[176808892@qq.com](mailto:176808892@qq.com) <https://orcid.org/0009-0002-2366-3889>



**Аннотация.** Статья посвящена актуальному в наши дни анализу научных позиций китайских философов по вопросам таких феноменов, как глобализация культуры и культурная глобализация. Цель данного исследования — систематизировать представления китайских философов о глобализации и культурной глобализации. В соответствии с целью работы определены следующие задачи: 1) определить круг идей, позволяющий перейти к анализу философских подходов к глобализации «с китайской спецификой»; 2) уточнить специфику научности китайской философии; 3) рассмотреть ключевые трактовки глобализации; 4) уточнить основания выделения и различия в интерпретации культурной глобализации и глобализации культуры. Материалами исследования послужили работы китайских философов, многие из которых впервые вводятся в научный оборот. Методология исследования опирается на феноменологический подход и системный метод, что позволяет описать развитие путей концептуализации феномена глобализации в работах китайских философов как целостный исследовательский процесс. Используются процедуры дискурс-анализа и метод включённого наблюдения. В результате получена системная реконструкция процесса становления концепций глобализации и культурной глобализации в современной философии Китая. В работе отмечается, что в настоящее время этот процесс не завершён; при этом выделяется круг авторов, работающих с разными моделями концептуализации глобализации. Установлено, что специфика научности современной китайской философии предполагает опору на идеи марксизма и идейные установки, формулируемые партийным руководством КНР, — прежде всего, Председателем Си Цзиньпином (что оказывается возможным в силу принятия марксистского тезиса о единстве науки и идеологии в рамках «истинной» философии). В качестве второй составляющей национальной научно-философской школы выделена установка на поиск значимых идей зарубежных философов с их последующим сопоставлением с традиционными взглядами и ценностями. Это позволяет адаптировать к китайской системе ценностей такую идею, как глобализация, и инкорпорировать её в планы стратегического развития Китая, — страны, которая позиционирует себя в качестве лидера общественных процессов современности. Анализ трактовок глобализации в работах Ван

Чжэни, Цай То, Чжан Ихао и Чэнь Люцина, Чжэн Имина и Чжан Чаоина позволил проследить диалектическую связь экономических и политических идей, что способствует обоснованию места китайской экономики в контексте глобализации. Уточнение особенностей выделения Вэнь Цзюнем, Лю Хуаньмином, Фэн Цзяньцзюнем и Ли Данем культурной глобализации позволило определить основания выделения Китая как лидера построения гармоничного мира на основе многообразия культур. Культурная глобализация трактуется при этом как наднациональный процесс многообразия в единстве и единства в многообразии, где роль Китая состоит в усилиях по гармонизации взаимодействия. В свою очередь, глобализация культуры понимается как следствие влияния глобализационных процессов на культуру самого Китая, что требует значительных усилий по изменению ценностного содержания заимствованных идей и понятий.

**Ключевые слова:** китайская философия, глобализация, культурная глобализация, марксизм

**Для цитирования:** Чжао Х. От теории глобализации к теории культурной глобализации: теоретический поиск китайских философов // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 22–36. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-22-36>

Research article

## From the Theory of Globalization to the Theory of Cultural Globalization: The Theoretical Search of Chinese Philosophers

Hong Zhao

Jilin Engineering Normal University, Changchun, China  
176808892@qq.com <https://orcid.org/0009-0002-2366-3889>

**Abstract.** The article is devoted to the analysis of Chinese philosophers' scientific positions on globalization and cultural globalization. With the ongoing debate on globalization, its current state and long-term consequences, it is of relevance to consider the non-Western perspective on the topic. The purpose of the study is to systematize the ideas of Chinese philosophers on globalization and cultural globalization. To achieve this goal, several tasks need to be solved: 1) to define the scope of ideas relevant to the research into the specificities of Chinese philosophical approaches to globalization; 2) to identify the specificities of Chinese philosophy as a science; 3) to consider key interpretations of globalization; 4) to clarify the different interpretations of cultural globalization and the globalization of culture and the grounds for distinguishing between them. The research materials are the works of Chinese philosophers, many of which are being introduced into scientific circulation outside China for the first time. The research methodology is based on the phenomenological approach and the systemic method, which allows the author to describe the development of the ways of conceptualizing the phenomenon of globalization in the works of Chinese philosophers as a holistic research process. The procedures of discourse analysis and the method of participant observation were also used. As a result, a systemic reconstruction of the process of conceptualization of globalization and cultural globalization in modern philosophy of China was obtained. The work notes that this process is still incomplete and identifies a group of authors working on it. It is established that the one specificity of the scientific nature of modern Chinese philosophy presupposes reliance on the ideas of Marxism and ideological guidelines formulated by the party leadership of the PRC, primarily Chairman Xi Jinping. Another is the focus on comparing significant ideas of foreign philosophers with Chinese traditional views and values. This allows adapting and incorporating the idea of

globalization to the Chinese system of values and its plans for the strategic development as a leader in modern social processes. The analysis of interpretations of globalization in the works of Wang Zhengyi, Cai Tuo, Zhang Yihao and Chen Liuqing, Zheng Yiming and Zhang Chaoying allowed the author to trace the dialectical connection of economic and political ideas, which helps to substantiate the place of the Chinese economy in the context of globalization. Clarification of the features of the identification of cultural globalization by Wen Jun, Liu Huanming, Feng Jianjun and Li Deng allowed for the grounds for identifying China as a leader in building a harmonious world based on cultural diversity to be determined. Cultural globalization is interpreted as a supranational process of *diversity in unity* and *unity in diversity*, where China's role consists in harmonizing interaction. In turn, cultural globalization is understood as a consequence of the influence of globalization processes on the culture of China itself, which requires significant efforts to change the value content of borrowed ideas and concepts.

**Keywords:** Chinese philosophy, globalization, cultural globalization, Marxism

**For citation:** Zhao, H. (2024) 'From the Theory of Globalization to the Theory of Cultural Globalization: The Theoretical Search of Chinese Philosophers', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 22–36. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-22-36>

## Введение

Для начала следует отметить, что современной китайской гуманитарной науке свойственна тенденция, не характерная для западных представлений о критерии научности: в частности, на страницах китайских научных журналов и в дискуссиях online авторы из Китая не стремятся предварить своё исследование чётко сформулированным понятийным аппаратом, чтобы далее работать с ним по принципу некоего рационального «конструктора» (как это обычно происходит в западной науке). Китайские учёные, как правило, начинают своё исследование с выяснения двух принципиальных позиций: во-первых, рассматривают изучаемое явление с точки зрения того, как оно соотносится с традиционной культурой, и, во-вторых, как оно отражено в идеях китайских лидеров. Затем, уже в рамках философских дискуссий, ведётся поиск оптимальной объяснительной модели этого явления с опорой на два обозначенных выше идейных столпа. Стоит заметить, что в научных статьях, публикуемых сегодня на страницах китайских журналов, авторы редко аргументируют свою точку зрения ссылками на выполненные ранее зарубежные исследования; обычно такие исследования сами ставятся

под вопрос. Не принято также ссылаться на оппонентов из числа китайских учёных, открыто указывая своё несогласие: поведенческая модель, спроецированная на негласные принципы поведения представителей научного сообщества, предполагает переосмысление, а не отрицание своего наследия. Такой стиль мышления связан с особой этикой, отвечающей традиционному мировоззрению об истине как поиске «третьего пути», который поднимается над противоположными суждениями и представляет собой гармонизацию, устраняющую противоречия. Тем не менее, можно выделить группы исследователей, разделяющих близкие подходы. Именно это и является целью данной статьи, и именно поэтому представляется возможным развёрнуто говорить о её теоретико-методологических основаниях, перечисляя труды теоретиков: любая «западная» рамка будет в данном случае нерелевантна поставленной цели. В то же время, следование за материалом в рамках феноменологического подхода открывает возможность проследить, что представляет собой собственно «китайская специфика» изучения темы глобализации.

Здесь обращает на себя внимание вышедшая в 2022 г. статья автора этих строк, в которой сделана одна из первых попыток обзора работ китайских философов,

анализирующих проблемы культурного многообразия в условиях глобализации [Чжао, 2022]. Нельзя сказать, чтобы среди российских исследователей эта тема никогда не поднималась. Например, вопрос об изучении воззрений китайских философов на глобализацию поднимался в сравнительно недавней публикации группы авторов «Проблемы экономической глобализации Китая как фактор культурной безопасности» [Problems of economic globalization..., 2018]. Следствием социокультурной глобализации называют современный тип отношения западной и китайской культур Т. А. Арташкина и Ху Я. [Арташкина, Ху, 2015].

В контексте культурной глобализации В.С. Морозова анализирует китайскую концепцию «единой судьбы человечества» [Морозова, 2019]. Л. А. Шогенова, О. Н. Астафьева и С. В. Венцель анализируют процесс влияния глобализации на китайскую культуру в рамках российской теории и методологии исследования культуры [Шогенова, Астафьева, Венцель, 2017].

Можно также выделить небольшую группу работ, опубликованных китайскими авторами на русском языке [Фань, 2020; Цинчжо, Нуртазина, 2023; Цзя, 2018].

Сами китайские исследователи в работах, посвящённых изучению глобализации, постоянно подчёркивают [反思全球化, 2023]<sup>1</sup>, что в настоящее время сложилась пёстрая палитра мнений о её сути [拓, 2002a; 2002b; 张谊浩, 陈柳钦, 2004]. Последуем за ними и попробуем проследить, какие же мнения по этому вопросу предлагают к обсуждению представители разных философских исследовательских сообществ Китая.

В результате предпринятого нами исследования можно довольно уверенно утверждать, что на сегодняшний день выделяются

два основных подхода китайских авторов к трактовке феномена глобализации: (1) теории, выводящие феномен глобализации из экономических причин<sup>2</sup> [张世鹏, 2000: 25]; (2) теории, описывающие глобализацию исходя из различных проблемных областей<sup>3</sup>, причём одни авторы трактуют её как идеологию, которая намеренно продвигается Западом<sup>4</sup>, другие настаивают на том, что глобализация — это объективный исторический процесс<sup>5</sup>.

Вероятно, наиболее авторитетной группой здесь можно считать философов, специализирующихся в области западных экономических учений, — в частности, Чжан Ихао и Чэнь Люцинь [张谊浩, 陈柳钦, 2004: 35]. По их мнению, глобализация, рассмотренная как экономическое явление, до сих пор не получила общепринятого определения в силу вполне определённых причин. Неоднозначность данного положения Цай То объясняет тем, что в настоящее время не существует внятных и более-менее ясных ответов на целый ряд вопросов. А именно:

1) является ли глобализация всеобъемлющим процессом — или она может быть сведена к единству и взаимозависимости человечества преимущественно в экономической области;

2) можно ли обнаружить нечто сходное с современной глобализацией в другие исторические периоды, и если да — в чём состоят различия между разными историческими формами глобализации;

3) как можно подойти к описанию субъектно-объектной двойственности глобализации и соотношения однородности и неоднородности её акторов [蔡拓, 2002a: 29].

Однако, полагает Цай То, помимо чисто технической сложности достижения научным сообществом консенсуса относительно

<sup>1</sup> 沈丁立. 全球化是不可逆转的大势 // 人民网-理论频. — 道2017. — 6月14日. [Шэнь Динли. Глобализация — необратимая тенденция // People's Daily Online-Theory. — 2017. — 14 июн.]. — URL: <http://theory.people.com.cn/n1/2017/0614/c352498-29338872.html>

<sup>2</sup> “关于全球化问题”理论研讨会综述 // 哲学. 研究. — 2000. — 年4. — 月下72-78. [Краткое содержание теоретического семинара «О проблемах глобализации» // Философия. Исследования. — 2000.— № 4. — С. 72-78].

<sup>3</sup> 檀有志. 全球化的阶段性特征及未来方向 // 人民论坛. 2021. 7 май. [Тан Ючжи. Этапы глобализации и направления развития // Народный Форум. — 2021. — 7 мая.]. — URL: <http://www.rmlt.com.cn/2021/0507/613344.shtml>

<sup>4</sup> 刘焕明. “文化全球化”是一个伪命题 [Лю Хуаньмин. «Культурная глобализация» — ложное утверждение]. — URL: [http://www.xinhuanet.com/world/2018-03/14/c\\_129828912.htm](http://www.xinhuanet.com/world/2018-03/14/c_129828912.htm)

<sup>5</sup> 全球在地化：全球与地方社会文化互动的一个理论视角 [Глобальная локализация: теоретический взгляд на глобально-локальное социокультурное взаимодействие]. — URL: <http://www.sass.cn/109009/64248.aspx>

столь сложного и многоуровневого явления, отсутствие в научной литературе единого подхода к глобализации можно объяснить проще, а именно — противоречивым характером самого феномена. Тем самым «многоголосье» относительно описания глобализации в китайской научной литературе, по его мнению, можно считать закономерным результатом комплексного характера изучаемого явления.

Часть этой группы философов-«экономистов» обращает внимание на конкретные аспекты социокультурной жизни стран и регионов, связанные с трендами глобализации; в числе их оппонентов находятся те, кто преимущественно акцентирует проблемы идентичности [蔡拓, 2002b: 47–48].

Можно предположить, что столь заметные различия «опорных» терминов свидетельствуют о разнице исследовательских призм: в одной случае речь идёт о цивилизационном подходе и попытках выявить онтологический статус универсальной социокультурной стратегии человечества; в другом случае упор делается на выявление гносеологической ограниченности неоправданных генерализаций в русле подхода, который связан с теоретической моделью локальных культур (получившей в мировой практике политической философии статус исследований, принадлежащих кластеру регионализма).

### Методология — научная идеология: научные ориентиры в речах Си Цзиньпина

Как уже отмечалось, для китайских философов ключом к изучению тех или иных явлений являются положения, сформулированные партийным руководством. В рамках этой научной культуры нет противоречия в том, что теоретико-методологические

подходы опираются на идеологию, прежде всего — идейные установки, сформулированные в партийных документах и выступлениях политического руководства страны. Поэтому не удивительно, что подходы к изучению глобализационных проблем здесь связывают, прежде всего, с ориентирами, которые даны в выступлении Председателя КПК Си Цзиньпина, — в частности, его речи на Давосском форуме 2017 г.<sup>6</sup>. Предлагая обратить внимание на причины, порождающие негативное отношение к экономической глобализации (经济全球化), китайский лидер высказал мнение, согласно которому экономические проблемы, существующие в современном мире, сами по себе не являются порождением глобализации; они — следствие чрезмерной погони финансового капитала за прибылью, а также отсутствия серьёзного надзора в этой сфере. Давая оценку экономической глобализации, Си Цзиньпин исходит из того, что интеграция в мировую экономику является общим направлением истории, поэтому Китай и принял в своё время решение войти в мировой рынок. Но, — продолжает китайский лидер, — не просто войти, а представить мировому сообществу *свою*, китайскую, модель инновационного развития, обеспечивающую динамичный рост экономики Китая и всей мировой экономики в целом<sup>7</sup>.

Позднее, в 2021 г. на открытии 4-й Китайской международной выставки импортных товаров, Председатель КПК отметил, что во имя интересов человечества необходимо «уловить общую тенденцию экономической глобализации» и сделать этот процесс более динамичным, инклюзивным и устойчивым, что позволит разным странам делиться её благами<sup>8</sup>. В этих положениях прослеживается общая тенденция, присутствующая в речах китайского лидера — он не указывает «как» делать, а определяет

<sup>6</sup> 习近平. 共担时代责任，共促全球发展[Си Цзиньпин. Разделяя ответственность времени и содействуя глобальному развитию]. — URL: <https://www.12371.cn/2020/12/15/ART11608025926636754.shtml>

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> 把握经济全球化发展大势——论习近平主席在第四届中国国际进口博览会开幕式上主旨演讲 [Улавливая тенденцию развития экономической глобализации — О программной речи председателя Си Цзиньпина на церемонии открытия 4-й Китайской международной импортной выставки]. — URL: [https://www.gov.cn/xinwen/2021-11/06/content\\_5649292.htm](https://www.gov.cn/xinwen/2021-11/06/content_5649292.htm)

цели, в том числе долгосрочные, и говорит об основных направлениях и перспективах деятельности. Тем самым предполагается, что озвученные руководящие положения должны быть восприняты в качестве ориентиров китайскими учёными, и в последующем уже академические структуры будут формировать собственное, китайское, видение исследуемых явлений — и с этой целью будут, в том числе, анализировать западную практику, соотносить её с теорией и делать необходимые для себя выводы. То есть, говоря просто, будут старательно учиться на чужих ошибках.

Возвращаясь к анализу высказываний лидера китайской компартии, подчеркнём: под влиянием идей Си Цзиньпина в китайской философии определяется тенденция осмысления глобализации как экономической глобализации, однако *при этом* акцент делается на культурную глобализацию; а когда речь идёт об исследованиях глобализации экономики — то на глобализации культуры.

### **«Глобализация культуры» и «культурная глобализация» — два окна изучения глобальных процессов китайскими философами**

Отметим, что глобализация культуры — ведущая тема исследований глобализации в Китае. Здесь необходимо сделать небольшое лингвистическое отступление и обратить внимание на то, что, если в русском языке сосуществуют два близких, но, тем не менее, не тождественных понятия — культурная глобализация [Фомина, Борисенко, 2018] и глобализация культуры<sup>9</sup>, — то в переводе с китайского их смысловое различие можно выделить только исходя из контекста. Причём поверхностное сходство никоим образом не означает, что данные понятия эквивалентны (文化全球化). Такая специфика китайской грамматики, где

*именно контекст* позволяет понять, о чём идёт речь: если о глобальном, то — о культурной глобализации, если о локальном — о глобализации культуры.

Несмотря на влияние экономического подхода к изучению глобализации, наиболее массовой группой китайских философов, занятых изучением данного феномена, являются те, кто подчёркивает не столько экономический аспект глобализации, сколько останавливается как раз на проблеме глобализации культуры. Так, Цзинь Хуэйминь, обращаясь к выступлениям Си Цзиньпина о соотношении культуры и глобализации, акцентирует мысль о том, что культурная глобализация (文化全球化) определяет глобализацию экономическую; при этом, замечает философ, в своём выступлении лидер Китая подчёркивает: сегодня ни одна страна не может быть вне глобализации, то есть каждая культура в мире *связана* с другими культурами и должна быть *согласована* (выделено мной — Ч.Х.) с ними<sup>10</sup> [金惠敏, 2021: 64–66].

Как и при исследовании глобализации в широком смысле, при изучении культурой глобализации в работах китайских учёных нет единого мнения о том, что она собой представляет. Однако все они, так или иначе, затрагивают вопросы практического характера: каковы культурные последствия глобализации? что такое перспектива культурной глобализации? какая культура необходима для гармоничного мира?

Китайские авторы исходят из положения Си Цзиньпина, согласно которому культура — это дух нации и проводят мысль, что именно культура определяет социально-экономическое развитие страны. По мнению Цзинь Хуэйминь<sup>11</sup>, необходимо также учитывать тот факт, что в наши дни глобализация вступила в новую стадию, которая основана на «культурной уверенности» в себе (“文化自信”): поняв это, человечество со временем должно вступить

<sup>9</sup> Толстых В.И. Феномен глобализации // Глобалистика: энциклопедия. — Москва: Радуга, 2003. — С. 213.

<sup>10</sup> 金惠敏. 论文化自信与新的全球化时代 // 学术前沿. — 2021.— 年4. — 月下 64-66. [Цзинь Хуэйминь. О культурном доверии и новой эре глобализации // Академические границы. — 2021.— № 4. — С. 64-66]. —URL: <http://www.rmlt.com.cn/2021/0723/619598.shtml>

<sup>11</sup> Там же.

в «сообщество единой культуры» (“人类文化共同体”). Следует ещё раз обратить внимание, что в китайском научном дискурсе подобный проективный нормативизм мышления спокойно уживается с приёмами логической аргументации, прежде всего, в силу принятия научным сообществом КНР марксистского тезиса о том, что философия представляет собой (точнее, *должна* представлять) научную идеологию. Тем самым перед китайской философией не стоит задача демаркации науки и идеологии. Более того, подобные дискурсивные практики позволяют искусно комбинировать верифицируемые положения с не фальсифицируемыми.

Особенности осмысления процесса глобализации в китайской философии проявляются и в том, что исследователи анализируют не столько «сущность» некоторого явления, сколько его практическое значение; то есть главные вопросы относительно глобализации — не *что* она такое, а *что необходимо знать, чтобы управлять* ею. Таким образом, глобализация рассматривается не как отвлеченный процесс, а как непосредственное проявление исторических закономерностей, в том числе — *и в китайском обществе*. Необходимость «истинного» знания процесса глобализации, отмечает Цай То, обусловлена прогностическими задачами: если «не владеть» будущим с опорой на знание общественных закономерностей, сложно будет найти способы устранения возникающих проблем [蔡拓, 2002а: 30]. Поэтому, полагает философ, можно уверенно утверждать, что «истинное знание» глобализации одновременно формирует глобальное сознание, которое отражает общие интересы человечества [蔡拓, 2002а: 32]. Ставя задачу изучения глобализации, Цай То пишет, что она приобретает сегодня новое качество, которое раскрывает её специфику [蔡拓, 2002а: 32–33]: глобализация — это, прежде всего, *объединение* людей, именно

поэтому надо изучать проблемы, с которыми сталкивается *человечество в целом*. В этом смысле уместно сделать вывод о наличии в рассуждениях Цай То выраженного антропологического и аксиологического компонентов, что позволяет по-новому взглянуть на развитие в Китае не только философского взгляда на глобализацию, но и философии человека.

Таким образом, знакомство со взглядами на глобализацию Цзинь Хуэйминь<sup>12</sup> и Цай То показывает, что перед нами — фундаментальный методологический сдвиг, который ориентирует китайское общество (как и мировое сообщество в целом) на признание реальных общих, наднациональных, интересов человечества. В этом случае уместно вести речь о серьёзной корректировке ценностей, которая, как полагают эти мыслители, *заставит* людей стремиться к достижению не только национальных, но и общечеловеческих интересов.

### **Традиционная культура Китая в призме проблемы глобальной культуры: перекодирование западных ценностей как задача философии**

Если такие авторы, как Цай То, Фэн Цзяньцзюнь и другие рассматривают культурную глобализацию как *явление*, то Лю Хуаньмин<sup>13</sup> подчёркивает её процессуальность, отмечая обманчивый характер её проявлений. С его точки зрения глобализация скорее вредна, чем полезна: с помощью международных обменов и взаимодействия в сфере экономики, науки и техники, образования, кино и телевидения, средств массовой информации и искусства западные страны энергично экспортируют культурные продукты, содержание которых далеко от традиционных ценностей стран-импортёров. Как видим, данная позиция, хорошо известная ещё с 1920-х гг., представлена и в современной философии Китая.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> 刘焕明.“文化全球化”是一个伪命题 [Лю Хуаньмин «Культурная глобализация» — ложное утверждение] — URL: [http://www.xinhuanet.com/world/2018-03/14/c\\_129828912.htm](http://www.xinhuanet.com/world/2018-03/14/c_129828912.htm)

Ставя вопрос — как глобализация влияет на мировоззрение Китая? [反思全球化, 2023: 3], — китайский философ Ван Чжэни описывает путь, который был «предопределён» взаимодействием экономической глобализации с процессами, происходящими в период реформ и открытости в Китае. Для него такое взаимодействие — не просто некий линейный процесс перехода от закрытости к открытости, а многомерное и многогранное переплетение разных процессов. В свою очередь, Цай То рассматривает глобализацию как явление или процесс, а теорию глобализации — как идеологию. Идеология глобализации базируется на доктрине, где доминирующее положение занимает глобализация капитала и рынка; такая идеология запускает процесс, который в некоторых контекстах можно свести к западной модели экономики, которая направлена на ассимиляцию и господство над миром [蔡拓, 2002a: 32–33].

В то же время, Цай То аналитически подходит к тезису о неоднозначности глобализации, выделяя в ней двойственную природу субъекта и объекта [蔡拓, 2002a: 34]. Субъективно понимаемую глобализацию можно трактовать как идеологию. Объективно она представляет собой отношения и взаимодействия между людьми; при этом, подчёркивает философ, это практика, которая реализуется по западному образцу. При этом соотношение субъективного и объективного — это содержание и результат. Исходя из данного положения, он приходит к выводу, что необходимо формировать такую идеологию, которая сможет обеспечить глобальные основы развития Китая. Таким образом, Цай То акцентирует внимание на необходимости знаний о глобализации. Его слова, что, только сохраняя ясное теоретическое понимание, мы сможем контролировать глобализацию и добиться успеха (只有保持清醒的理论认识, 我们才能驾驭全球化并取得成功), определяют сегодня идеологию глобализации в Китае. Ему вторит Ван Чжэни: по его словам, Китаю нужна не политика отстранения, а непосредственное

участие в процессе глобализации, которая позволит, извлекая выгоду из глобализации, возглавить её. Отмечу: данный тезис отражается не только в трансформации мировоззрения Китая за последние 40 лет, но и в так называемом «китайском решении», которое поддерживается реализацией китайской внешнеполитической практикой.

О необходимости формирования нового мышления речь ведут также Чжан Ихэо и Чэнь Люцинь [张谊浩, 陈柳钦, 2004: 34]. Для них процесс глобализации — это постоянно растущая сеть контактов, которая выстраивается из ориентации на три ключевых момента: 1) структура зависимости мышления, 2) переносимое мышление, 3) централизованное мышление. Под первым понимают глобализацию рынка, под вторым — глобализацию культуры, а под третьим — глобальную безопасность [张谊浩, 陈柳钦, 2004: 35]. Если проанализировать их работу, ориентируясь на эти три момента, то становится ясно следующее. Экономическую глобализацию нельзя воспринимать как национальный процесс, так как она всё больше становится интернациональной. Вовлекая страны и общества, влияя на их культуру, она, тем не менее, становится зависимой от культуры. Поэтому глобализация культуры — это не только технологии, знания и наука. Это — глобализация культурной жизни, возможностей регулирования и контроля за развитием общества. Следовательно, глобализация активизирует внимание к вопросам глобальной безопасности в условиях, когда она, казалось бы, становится доминирующей и политически сглаживает мир.

Рассматривая теорию глобализации, Чжэн Имин и Чжан Чаоин выдвигают положение, согласно которому эта теория была сформулирована ещё в учении марксизма (хотя К. Маркс и не упоминал само слово «глобализация»<sup>14</sup>). Теория всемирной истории К. Маркса, считают философы, служит важным ориентиром и руководством в современных теоретических исследованиях глобализации. Анализируя исследования

<sup>14</sup> 郑一明, 张超颖. 从马克思主义视角看全球化 // 来源: 旗帜网2019年02月25. [Чжэн Имин, Чжан Чаоин. Глобализация с точки зрения марксизма // Знамя. 2019. 25 фев.]. — URL: <http://www.qizhiwang.org.cn/n1/2019/0225/c422408-30900839.html>

по проблемам глобализации в контексте учения Маркса, они приходят к выводу, что научные взгляды их предшественников можно представить с двух позиций. Первая рассматривает глобализацию как естественную историю, независимую от человеческой воли, как результат развития производительных сил. Вторая позиция склоняется к тому, чтобы рассматривать глобализацию как процесс «вестернизации», возглавляемый Западом и синхронизированный с капиталистической модернизацией. В итоге они приходят к выводу, что оба взгляда имеют под собой определённую теоретическую основу, но ни один из них не является всеобъемлющим. Заключая, что глобализация — это процесс интеграции, китайские учёные обращаются к словам Маркса, что интеграция — это потребность каждой цивилизации.

Анализируя западные и китайские исследования, теоретик китайской глобализации Вэнь Цзюнь заключает, что на эпистемологическом уровне существующие теории глобализации по-прежнему ограничиваются эмпирическими выводами и циклическими демонстрациями «мета-проблем», представляя собой дуалистическое мышление «структуры-действия» [文军, 2021: 161]. В то же время, на онтологическом уровне они всё ещё теряются в дебрях формальных споров. Что, в итоге, по его мнению, приводит к падению методологического уровня до «структурно-ориентированной» спекулятивной логики. Не останавливаясь на критике предшествующих исследований, чтобы эффективно реагировать на теоретическую неопределённость, он предлагает новый путь трансформации парадигмы и теоретического исследования глобализации: от «структурно-ориентированного» (“结构导向”) к «основанному на отношениях» (“关系为本”). Здесь стоит отметить, что именно структурно-ориентированный путь, по мысли китайских авторов, преобладает в западных исследованиях глобализации; в свою очередь, путь «основанный на отношениях», вновь говорит о наличии выраженного

антропологического и аксиологического подхода в исследованиях китайских философов.

### **К общей теории культурной глобализации: вклад китайских исследователей**

Обоснование своей теории Вэнь Цзюнь выстраивает, ориентируясь на дискуссии о взаимосвязи «глобализации» и «локализации», которые, как он полагает, рассматриваются в западной теории в качестве противоположных парадигм с точки зрения идентичности и культуры. Более того. В западной теории, считает Вэнь Цзюнь, эти понятия раскрывают смысл, прежде всего, экономического уровня глобализации. Однако, обращает внимание философ, местная культура может, как адаптироваться к тенденциям глобализации, так и противостоять ей. Таким образом, становится возможным слияние глобального и локального, результатом чего являются гибридные адаптации как ответ на давление глобализации. Приведя данный тезис, Вэнь Цзюнь заключает, что фактически это не оставляет места для выявления различий между глобализацией и локализацией. Поэтому, заключает он, необходимо следовать логике теории процессов и рассматривать множество культур как рациональное описание тенденций глобального развития. В конечном итоге Вэнь Цзюнь приходит к заключению, что будущее глобализации — это сосуществование разнообразия. Сосуществуя локально, культуры одновременно влияют на формирование разнообразного глобального культурного пространства. Вновь обращаясь к выдвинутой им методологии перехода от «структурно-ориентированной» парадигмы исследования глобализации к парадигме «основанной на отношениях», Вэнь Цзюнь подчёркивает: это переход является закономерным для исследований мультикультурной перспективы глобального пространства, так как позволит понять проблему глобализации в эпоху неопределённости [文军, 2021: 162].

Сходного мнения придерживается Фэн Цзяньцзюнь<sup>15</sup>, утверждая, что современная культурная глобализация должна быть мультикультуралистичной, и это не культурная самоизоляция или культурный национализм, а «гармония без различий» (“和而不同”) между культурами.

Кажущееся противоречие (так всё же: различны культуры или они «без различий?») снимает Ся Цзяньго: по его мнению, культурное разнообразие и единство следует рассматривать как два атрибута одной и той же культуры, объединённые в определённой культурной форме в эпоху экономической глобализации [夏建国, 2009: 91]. Таким образом, акцентируя внимание на культурной составляющей глобализации, китайские исследователи признают экономическую глобализацию, отдавая доминирующую роль глобализации культурной.

Ещё один момент, важный с точки зрения возможности создания общей теории культурной глобализации, по мысли китайских авторов состоит в следующем. С момента появления термина «глобализация», понятие «культурная глобализация» часто появляется не только в академических исследованиях, но и в средствах массовой информации, где комплексный характер феномена глобализации проявляется особенно ярко. В данной связи китайские учёные ставят задачу всесторонне проанализировать данное понятие как сочетание различных аспектов — экономических, политических, социальных.

Например, Цай То исходит из того, что глобализация культуры подразумевает культурную гомогенизацию, культурную колонизацию и культурную трансформацию. Свою позицию он конкретизирует следующим образом: гомогенизация культуры помогает облегчить и улучшить международные отношения; колонизация культуры «отравляет международные отношения»; высокая степень культурной корреляции усложняет международные отношения [蔡拓, 2002b: 49]. Отметим: здесь речь

идёт именно о глобализации культуры (а не о культурной глобализации), так как, например, культурная колонизация охватывает непосредственно конкретные страны, которые подвержены культурному влиянию доминирующих держав. Культурная глобализация, напротив, выводит локальные культуры на уровень (в перспективе) всеобщего равноправного взаимодействия.

### Классификация теорий (культурной) глобализации Ли Дая

Обращаясь к изучению спектра теорий глобализации, сложившихся в Китае в настоящее время, видный китайский философ Ли Дая предлагает свою версию их систематизации. Прежде всего, он солидаризируется с теми, кто указывает на необходимость рассмотрения глобализации, прежде всего, с позиций философии культуры. Раскрывая специфику культурной глобализации, он анализирует три различных теоретических модели: «теорию объединения», теорию «отрицания количества» и плюралистический подход [李丹, 2008: 105–106]. В последнем случае Ли Дая обосновывает метод, который позволяет выявить особенности феномена глобализации, описать её социально значимые аспекты и следствия.

Начнём с «теории объединения». Данный подход объясняет культурную глобализацию как неизбежный результат экономической глобализации. Согласно этой точке зрения, направление мировых культурных изменений определяют экономика, политика, наука и технологии. Комментируя «теорию объединения», Ли Дая пишет: если делать упор исключительно на экономическом аспекте глобализации и не упоминать глобализацию культурную, сам термин «глобализация» теряет смысл. Философ предлагает рассмотреть развитие культуры под влиянием экономической глобализации в свете метафоры естественного отбора. В процессе подобного «естественного отбора» слабые культуры «исчезают».

<sup>15</sup> 冯建军. 文化全球化与道德教育的变革[Фэн Цзяньцзюнь. Глобализация культуры и изменения в нравственном воспитании]. — URL: <https://www.sinoss.net/uploadfile/2010/1130/6684.pdf>

Ли Дань приводит ссылку на слова российского политика Г. Зюганова: используйте каток, чтобы сгладить все национальные различия<sup>16</sup>.

Ли Дань отмечает ограниченность «теории объединения». История к настоящему времени достаточно наглядно показала, что культурное объединение не удавалось в прошлом и вероятнее всего не будет возможным в будущем [李丹, 2008: 106]. Современная глобализация, усилив культурные связи между регионами, тем не менее, не изменила самобытные характеристики культур; культурное взаимодействие не преодолело культурные разногласия и не способствовало «сплавлению» изначально разных культур в одну. Таким образом, речь может идти о сотрудничестве разных культур, а не об объединении всех культур под эгидой одной-единственной. Тем самым Ли Дань предстаёт как сторонник плюралистического подхода, специфику которого помогает раскрыть теория «отрицания количества».

С его точки зрения, теория «отрицания количества» [李丹, 2008: 107] обосновывает тезис, согласно которому интеграция культур невозможна в силу множественности культурных оснований. Сначала Ли Дань применяет теорию «качественного отрицания» (质的否定论): он пишет, что мексиканская культура является мексиканской, а не испанской (墨西哥文化至今还是墨西哥文化而不是西班牙文化的原因). Даже такое межгосударственное объединение, как Европейский Союз, оказалось неспособно предложить внятную концепцию интеграции — Европа может использовать одну валюту, но она не будет иметь одну культуру [李丹, 2008: 108]. Тем самым философ опровергает теорию «плавильного котла», некогда популярную в США: по мнению Ли Дая, невозможно «сплавить» разные культуры в одну [李丹, 2008: 106].

Обосновывая теорию «отрицания количества» (种是量的否定论), Ли Дань приводит следующую аргументацию: исламская культура и христианская культура, будучи интегрированными, не изменили качество жизни, мышление, национальную культуру народов [李丹, 2008: 106–107]. Исходя из этого он описывает глобальную культуру как «разнообразную культуру сотрудничества» (全球文化是多元协同文化) [李丹, 2008: 107], которая ведёт к мультикультурализму. В свою очередь идея мультикультурализма, согласно Ли Дань, раскрывается в следующих тезисах: «изучая и впитывая чужую культуру, мы можем исправить свои собственные недостатки» [李丹, 2008: 109]; причём одним из эффективных средств предотвращения недоразумений и конфликтов в этом случае является толерантность [李丹, 2008: 110].

Стоит заметить, что в основе теорий «отрицания количества» и «качественного отрицания» Ли Дая лежит принцип марксистский «отрицание отрицания<sup>17</sup>» [鲍雨, 潘绥铭, 2015], который обосновывает и такой методологический приём в китайских исследованиях как качественно-количественный метод.

Утверждая, что сотрудничество — это будущее культурной глобализации, Ли Дань предлагает четыре перспективных модели культурного взаимодействия. Первая модель предполагает, что культуры, взаимодействуя друг с другом, остаются самостоятельными при наличии двух языков ( $A + B = A + B$ ). Во втором случае происходит смешение культурных универсалий в одно целое ( $A + B = AB$ ), но культуры, составляющие такое целое, как принадлежали к своим цивилизациям, так и принадлежат. В рамках третьей модели речь идёт об интеграции ( $A + B = C$ ), результатом которой становятся культурные инновации. При интеграции культурные формы вмещают в себя новые

<sup>16</sup> 根纳季·久加诺夫. 全球化与人类命运 / (俄罗斯)根纳季·久加诺夫著/何宏江等译. 北京: 新华出版社, 2004: 105-106. [Зюганов Г. Глобализация и судьбы человечества / (рус.) Перевод Хэ Хунцзян и др. — Пекин: Издательство Синьхуа, 2004. — С. 105–106].

<sup>17</sup> 王南湜. 唯物主义何以言“否定之否定”? // Chinese social sciences net. — 2022. — 18.11. [Ван Наньши. Почему материализм означает «отрицание отрицания»? // Chinese social sciences net. — 2022. — 18 ноя.] URL: [https://www.cssn.cn/zx/mkszyzx/202211/t20221118\\_5565260.shtml](https://www.cssn.cn/zx/mkszyzx/202211/t20221118_5565260.shtml); 阮青. 学习运用否定之否定规律 [Жуань Цин. Научитесь использовать негативный закон отрицания]. — URL: <https://www.dswxyjy.org.cn/n1/2024/0423/c427184-40221744.html>

образования, но, при этом не теряют своей самобытности и не заменяют её новой культурой. Четвёртая модель характеризует культурную ассимиляцию ( $A + B = A/B$ ), при которой, как первая, так и вторая культура могут ассимилировать друг друга [李丹, 2008: 108].

Для самого Ли Даня глобальная культура — это разнообразные формы культуры сотрудничества, которое оформляется с ростом практики глобальных культурных обменов [李丹, 2008: 107], сопутствуя экономической глобализации. В этом его идеи сходны с позицией Цай То, который так же утверждает: экономическая, политическая, культурная трансформация идут рука об руку [蔡拓, 2002b: 48].

Таким образом, при характеристике культурной глобализации китайские учёные постоянно акцентируют внимание на том, что, хотя глобализация меняет материальную жизнь человека, она также глубоко меняет духовное мировоззрение человечества; формируя новое знание, формирует новое мышление. При этом культурную глобализацию они воспринимают не как локальную или национальную, а как *наднациональную*: поскольку речь идёт о культурном многообразии, важно установить его диалектическую природу, а она состоит в том, что глобализация выступает показателем многообразия в единстве и единства в многообразии. Таким образом принцип, который был провозглашен Си Цзиньпином в речи о многообразии культур Китая, отрефлексирован и спроецирован на глобальное пространство. В свою очередь, глобализация культуры представлена китайскими философами как следствие влияния глобализационных процессов на культуру Китая. В этом случае речь идёт о последствиях вестернизации, а также о переосмыслении западной культуры, которая принесла не только новые технологии, но и новый образ мышления.

### Заключение

Проведённое исследование позволило проследить различные подходы китайских

философов к обсуждению роли экономической стороны глобализации в отношении культурных процессов. Выявлено, что для значительной части китайских философов глобализация — это не только экономический обмен, но прежде всего процесс культурного взаимодействия и обмена, при котором субъект наполняется новыми ценностями, поэтому в условиях глобализации атрибуты собственной культуры становятся более заметными, наполняясь новыми элементами.

По мнению китайских философов, анализирующих взгляды на перспективы культурной глобализации, она содержит в себе определённые риски, поскольку может привести или к культурной однородности, или к культурному многообразию. Если вести речь о культурной однородности, то она рассматривается как следствие культурной гегемонии развитых капиталистических стран, что отрицательно влияет на самобытность национальной культуры. Вторая перспектива — культурное разнообразие, предполагающее признание культурного многообразия и различий как противопоставление унификации и национализму. Как видим, в первом случае речь идёт о глобализации культуры, а во втором — о культурной глобализации. Признавая возможность культурной интеграции, которая из-за быстрого развития экономической интеграции и распространения информационных технологий превращает мир в «глобальную деревню», где различные культуры сливаются при столкновении друг с другом, китайские философы тем не менее отдают приоритет перспективе культурного разнообразия. Основная проблема изучения глобализации, таким образом, смещается из чисто академической в практическую плоскость: китайские исследователи призваны анализировать настоящее, чтобы смотреть в будущее, где на основе предложенных ими разработок планируется развивать культурное строительство, направляя потоки международных взаимодействий в русло сотрудничества, столь важного в эпоху глобализации.

## Список литературы:

- Арташкина Т.А., Ху Я. Специфика взаимодействия китайской и западной культур в контексте социокультурной глобализации // Теория и практика общественного развития. — 2015. — № 8. — С. 170–176.
- Морозова В.С. От «глобальной деревни» к «сообществу единой судьбы человечества» — тенденции культурной глобализации // Россия — Китай: диалог в условиях глобализации = 俄罗斯 - 中国 : 全球化条件下的对话. — Чита: Забайкальский государственный университет, 2019. — С. 130–135.
- Фань Ч. Китай и Россия в условиях культурной глобализации: особенности цифровизации арт-рынка // Глобальные социальные процессы 2.0: трансформация социальной реальности в условиях цифровизации и пандемии. — Санкт-Петербург: Центр научно-информационных технологий "Астерион", 2020. — С. 146–150.
- Фомина М.Н., Борисенко О.А. Размышление о транскультурном пространстве как рефлексии глобализирующейся культуры // Концепт: философия, религия, культура. — 2018. — № 1. — С. 105–113. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2018-1-5-105-113>
- Чжао Х. Китайские исследователи о культурном многообразии в глобализационном пространстве // Kant. — 2022. — № 3. — С. 173–176. <https://doi.org/10.24923/2222-243X.2022-44.31>
- Цзя С. Культурная политика и индустрия Китая в контексте глобализации // Век глобализации. — 2018. — № 2. — С. 101–114. <https://doi.org/10.30884/vglob/2018.02.08>
- Цинчжо Ч., Нуртазина Р.А. Глобализация и китайская культура (по работам китайских ученых) // Евразийская интеграция: экономика, право, политика. — 2023. — Т. 17, № 3. — С. 179–187. <https://doi.org/10.22394/2073-2929-2023-03-179-187>
- Шогенова Л.А., Астафьева О.Н., Венцель С.В. Влияние глобализации на культуру Китая // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. — 2017. — № 4. — С. 151–155. <https://doi.org/10.22394/2079-1690-2017-1-4-151-155>
- Problems of economic globalization of China as a factor of cultural security / O. Borisenko, D. Sukharev, M. Fomina, N. Kondakova // MATEC Web of Conferences. Vol. 2012. — Les Ulis: EDP Sciences, 2018. — P. 08026. <https://doi.org/10.1051/mateconf/201821208026>
- 蔡拓. 全球化认知的四大理论症结 // 教学与研究. — 2002a. — 年 3. — 月下 29-36. [Цай Туо. Четыре основных теоретических вопроса глобального познания // Обучение и исследования. — 2002a. — № 3. — С. 29–36].
- 蔡拓. 文化的全球化及其对国际关系的影响 // 国际政治, 全国人民代表大会出版, . — 2002b. 年第1. — 期46-51. [Цай Туо. Культурная глобализация и ее влияние на международные отношения // Международная политика. 2002b. — № 1. — С. 46–51].
- 反思全球化：理论、历史与趋势 / 王正毅主编. — 北京: 社会科学文献出版社, 2023. — 485 页. [Переосмысление глобализации: теория, история и тенденции / под ред. Ван Чжэньи. — Пекин: Издательство по общественным наукам, 2023. — 485 с.].
- 李丹. 文化全球化的前景与和谐世界的构建 // 中国人民大学学报. — 2008. — 年 1. — 月下 105-111. [Ли Дань. Перспективы культурной глобализации и построение гармоничного мира // Журнал Китайского Народного университета. — 2008. — № 1. — С. 105–111].
- 文军. 从“结构导向”到“关系为本”：重构面向不确定性时代的全球化理论 // 华东师范大学学报：哲学社会科学版. — 2021. — 年第5. — 期: 159–173. [Вэнь Цзюнь. От «структурно-ориентированного» к «основанному на отношениях»: реконструкция теории глобализации для эпохи неопределенности // Вестник Восточно-китайского педагогического университета (философские и общественные науки). — 2021. — № 5. — С. 159–173]. <https://doi.org/10.16382/j.cnki.1000-5579.2021.05.011>
- 夏建国. 当代世界文化的多样性与统一性论略 // 长沙理工大学学报 (社会科学版). — 2009. — 年 3. — 月下 90-94. [Ся Цзяньго. Комментарий к основам разнообразия и единства современной мировой культуры // Journal of Changsha University of Science & Technology. Social Science. — 2009. — No 3. — P. 90–94].
- 张世鹏. 什么是全球化 // 欧洲. — 2000. — 年第1. — 期 23-27. [Чжан Шипэн. Что такое глобализация // Европа. — 2000. — № 1. — С. 23–27].

张谊浩, 陈柳钦. 当代西方经济全球化理论解读 // 中国发展. — 2004. — 体积4, 年6. — 月下: 34-38. [Чжан Ихао, Чэнь Люцинь. Интерпретация современной западной теории экономической глобализации // Journal of China University of Geosciences. Social Sciences Edition. — 2004. — Т. 4, № 6. — С. 34–38].

鲍雨, 潘绥铭. 定性研究中的求异法及其理论依据 // 社会学评论. — 2015. — 第3卷 第2期 — 月下: 89-96. [Бао Ю, Пань Суймин. Метод поиска различий в качественных исследованиях и его теоретическая основа // Sociological Review of China. — 2015. — Vol 3, No 2. — P-89–96].

## References:

Artashkina, T. A. and Hu, Y. L. (2015) 'The specificity of the interaction of chinese and western cultures in the context of sociocultural globalization', *Teoria i praktika obščestvenogo razvitiâ*, (8), pp. 170–176. (In Russian).

Bao, Y. and Pan, S. (2015) 'Differences-seeking Approach in Qualitative Method and Its Theoretical Foundation', *Sociological Review of China*, 3(2), pp. 89–96. (In Chinese).

Borisenko, O. et al. (2018) 'Problems of economic globalization of China as a factor of cultural security', in *MATEC Web of Conferences. Vol. 2012*. Les Ulis: EDP Sciences, p. 08026. <https://doi.org/10.1051/mateconf/201821208026>

Cai, T. (2002b) 'Wénhuà de quánqiú huà jí qí duì guójí guānxì de yǐngxiǎng [The globalization of culture and its impact on international relations]', *International Politics*, (1), pp. 46–51. (In Chinese).

Cai, T. (2002a) 'Quánqiú huà rèn zhī de sì dà lǐlùn zhēngjié [Four major theoretical problems in understanding globalization]', *Jiaoxue yu yanjiu*, (3), pp. 29–36. (In Chinese).

Fan, Z. (2020) 'Kitay i Rossiya kul'tura v usloviyakh tsifrovoy globalizatsii: osobennosti tsifrovizatsii art-rynka [China and Russia in the Context of Cultural Globalization: Features of the Digitalization of the Art Market]', in *Global'nyye sotsial'nyye protsessy 2.0: transformatsiya sotsial'noy real'nosti v usloviyakh tsifrovizatsii i pandemii* [Global Social Processes 2.0: Transformation of Social Reality in the Context of Digitalization and Pandemic]. Saint Petersburg: Tsentr nauchno-informatsionnykh tekhnologiy Asterion Publ., pp. 146–150. (In Russian).

Fomina, M. N. and Borisenko, O.A. (2018) 'Thinking about transcultural space as a reflection of globalizing culture', *Concept: philosophy, religion, culture*, 0(1), pp. 105–113. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2018-1-5-105-113>

Li, D. (2008) 'The Prospect of Cultural Globalization and Constructing of Harmonious World', *Journal of Renmin University of China*, (1), pp. 105–111. (In Chinese).

Morozova, V. S. (2019) 'From the "Global Village" to the "Community of Shared Future for Mankind" – Trends of Cultural Globalization', in *Rossiya — Kitay: dialog v usloviyakh globalizatsii* [Russia - China: Dialogue in the Context of Globalization]. Chita: Zabaykal'skiy gosudarstvennyy universitet Publ., pp. 130–135. (In Russian).

Qingzho, C. and Nurtazinab, R. A. (2023) 'Globalization and Chinese Culture (Based on the Works of Chinese Scientists)', *Eurasian integration: economics, law, politics*, 17(3), pp. 179–187. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-2929-2023-03-179-187>

Shogenova, L. A., Astafyeva, O. N. and Ventsel, S. V. (2017) 'Globalisation impact on chinese culture', *State and municipal management. Scholar notes*, (4), pp. 151–155. (In Russian).

Tszya, S. (2018) 'The Chinese cultural policy and industry in the context of globalization', *Vek globalizatsii*, (2), pp. 101–114. (In Russian). <https://doi.org/10.30884/vglob/2018.02.08>

Wang, Z. (ed.) (2023) *Fan si quan qiu hua : li lun . li shi yu qu shi* [Rethinking globalization: theories, histories and prospects]. Beijing: She hui ke xue wen xian chu ban she Publ. (In Chinese).

Wen, J. (2021) 'From "Structure-oriented" to "Relationship-oriented" : Reconstructing the Globalization Theory Facing an Era of Uncertainty', *Journal of East China Normal University (Philosophy and Social Science)*, (5), pp. 159–173. (In Chinese).

Xia, J. (2009) 'A Comment of the Essentials of the Diversity and Unity of Contemporary World Culture', *Journal of Changsha University of Science & Technology(Social Science)*, (3), pp. 90–94. (In Chinese).

Zhang, S. (2000). 'What is globalization?', *Europe*, No. 1, pp. 23–27. (In Chinese).

Zhang, Y. and Chen, L. (2004) 'Rereading on Theories of Economic Globalization', *Journal of China University of Geosciences. Social Sciences Edition*, 4(6), pp. 34–38. (In Chinese).

Zhao, H. (2022) 'Chinese researchers on cultural diversity in the globalization space', *KANT*, 44(3), pp. 173–176. (In Russian). <https://doi.org/10.24923/2222-243X.2022-44.31>

### ***Информация об авторе***

**Чжао Хун** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Марксистский институт, Цзилиньский педагогический университет инженерных технологий, 130052, Пров. Цзилинь, г. Чанчунь, городской район Куань, ул. Кайсюнь, № 3050 (Китай)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### ***Information about the author***

**Zhao Hong** — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Marxist Institute, Jilin Engineering Normal University, China, 3050, Kaixun Street, Kuan city district, Changchun City, Jilin Prov., 130052 (China)

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

Статья поступила в редакцию 03.09.2024; одобрена после рецензирования 14.10.2024; принята к публикации 29.11.2024.

The article was submitted 03.09.2024; approved after reviewing 14.10.2024; accepted for publication 29.11.2024.

## Космогония и космология в корейской конфуцианской историографии на материале «Самгук саги (Исторических записей Трёх государств)» Ким Бусика

Александр Валерьевич Соловьев

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия  
[alexsolovievster@gmail.com](mailto:alexsolovievster@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-2897-0909>



**Аннотация.** Статья посвящена проверке давно и прочно утвердившегося в востоковедении тезиса о том, что конфуцианская философия и тем более историография, будучи нацеленными прежде всего на конкретные и рациональные задачи общественного управления, практически не затрагивали вопросы космогонии, «заменяв» её космологией. Однако в последнее время утверждения о рациональности конфуцианского летописания подвергаются определённому сомнению — в том числе и в отношении корейской официальной конфуцианской летописи «Самгук саги (Исторические записи Трёх государств)». Сопоставление текста летописи с другими

корейскими источниками позволило выделить три пласта, в которых можно обнаружить космогонические мотивы и элементы космогонических мифов. Такие сюжеты обнаруживаются в сообщениях об основателях государств, выступающих в качестве культурных героев, в подходе автора летописи Ким Бусика к изложению истории династических циклов (возникновение—расцвета—упадка—падения государства), а также в жизнеописаниях разных исторических персонажей, вынесенных в специальный биографический раздел летописи. Композиция этих биографий частично воспроизводит космогоническую модель цикла метаморфоз героя, предложенную Джозефом Кэмпбеллом. В летописном нарративе космогонические мотивы тесно переплетаются с космологическими, образуя своего рода бинарную монаду «инь-ян». Конфуцианская историографическая рационализация Ким Бусика не отторгает миф целиком, интегрируя в историко-политический морализаторский нарратив те его элементы, которые соответствуют канону историописания и значимости их для истории страны и народа. Сам процесс такой интеграции требует серьёзных усилий от историографа, поскольку миф порой «сопротивляется» такому переосмыслению. В итоге многие мифологические сюжеты отбрасываются, оставляя в историческом нарративе либо самые «сильные», наиболее значимые элементы, в каком-то смысле «пересиливающие» канон, либо те, что резонируют с мифологической основой самого канона.

**Ключевые слова:** космогония, космология, Самгук Саги, историография, конфуцианство, культурный герой, династический цикл, архетип, метаморфозы героя, политический миф

**Для цитирования:** Соловьев А.В. Космогония и космология в корейской конфуцианской историографии (на материале «Самгук саги (Исторических записей Трёх государств)» Ким Бусика // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 37–61. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-37-61>

Research article

## Cosmogony and Cosmology in Korean Confucian Historiography Based on the *Samguk Sagi* by Kim Busik

Alexander V. Solovyov

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia  
alexsolovievster@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2897-0909>

**Abstract.** This research aims to test the assumption, long-established in Oriental studies, that Confucian philosophy and, therefore, historiography, focused primarily on the specific and rational tasks of social management and government, which tend to ignore the issues of cosmogony, instead replacing it with cosmology. However, in recent times, claims about the paramount rationality of Confucian chronicles have been questioned. These doubts are of relevance in relation to the Korean official Confucian chronicle the *Samguk sagi* (*Historical Records of the Three Kingdoms*). Juxtaposing its text with other Korean sources, this article identifies three layers in which cosmogonic motifs and elements of cosmogonic myths can be found. These elements are observed in the stories about the founders of states as cultural heroes, in the approach of the historiographer Kim Busik to the presentation of the history of dynastic cycles (the emergence–bloom–decline–fall of the state), and in the biographies of various historical characters, which are included in a special biographical section of the chronicle. The composition of these biographies partially reproduces the cosmogonic model of the cycle of the hero's transformations developed by Joseph Campbell. In the annalistic narrative, cosmogonic motifs are closely intertwined with cosmological motifs, forming a kind of a binary *yin-yang* monad. Kim Busik's Confucian historiographical rationalization does not reject myth entirely, integrating into the historical-political moralizing narrative those elements that correspond to the canon of historiography and their significance for the history of the country and the people. The very process of such integration requires serious efforts from the historiographer, since myths sometimes resist such reappropriation. As a result, many mythological stories are discarded, leaving in the historical narrative either the strongest, most significant elements, that in a sense overpower the canon, or those that resonate with the mythological basis of the canon itself.

**Keywords:** cosmogony, cosmology, Samguk Sagi, historiography, Confucianism, cultural hero, dynastic cycle, archetype, transformations of the hero, political myth

**For citation:** Solovyov, A. V. (2024) 'Cosmogony and Cosmology in Korean Confucian Historiography Based on the *Samguk Sagi* by Kim Busik', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 37–61. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-37-61>

**В** востоковедении довольно прочно утвердилось представление о том, что конфуцианская философия и историография практически не интересовались вопросами возникновения, сотворения или гибели мира, оставляя упражнения в космогонии даосизму. Как заметил по этому поводу выдающийся отечественный китаист А.Е. Лукьянов, «конфуцианство отсекло космогонию — происхождение мира, и оставило для своих построений заключительную фазу космогонии — космологию, т. е. космос в его ставшем виде. Отсечённую космогонию мифического времени оно антропоморфизировало, историзировало и под видом первопредков внесло в космологическую структуру, расположив их по небесному своду» [Лукьянов, 2014: 112]. Иными словами, конфуцианский космос безначален, при этом морфологически подобен человеку (точнее, человек подобен ему) [Лукьянов, 2016: 39].

В таком контексте даже «основной»<sup>1</sup> миф, повествующий о сотворении порядка из хаоса, определяется как элемент космологии, «описывающей реалии мироздания и отражающей идеи об его возникновении и строении (курсив мой — А.С.)» [Блюмхен, 2023: 24], хотя возникновение и (перво)устройство мира — это всё же космогонические, а не космологические сюжеты.

Вместе с тем, тот же А.Е. Лукьянов говорит о конфуцианской космогонии как об отдельном, вполне оформленном элементе этого философского учения, сопоставляя её с даосской космогонией и признавая, что конфуцианская мысль «решает космогоническую задачу» обуздания предначального хаоса, но «по-своему» [Лукьянов, 2016: 40]. В частности, конфуцианство переосмысливает миф о потопе (космогоническое повествование о начале и конце мира)

в морализаторском мироустроительном духе, параллельно ведя политико-философский диспут с даосизмом: первый культурный герой конфуцианства — Великий Юй — сумел, в отличие от даоса Гуня, *правильно* справиться с потопом, утвердив тем самым этические нормы и принципы, которые были нарушены в результате действий Гуня, за что тот был казнён (подробнее см. [Лукьянов, 2014: 112-113; 2016: 40])<sup>2</sup>.

Первозданный хаос лишён морального начала, он «несёт подсознательные для конфуцианской цивилизации архетипы естества и способен к творению какого угодно космоса» [Лукьянов, 2016: 39], а подобная «вседозволенность» недопустима. Поэтому «конфуцианство засылает в неведомое прошлое-вечное своего идеального субъекта — *цзюньцзы* (君子 — кор: *군자/кунджа*) с целью закладки в протокосмическое лоно генетического кода конфуцианской цивилизации. Эмбрионом здесь служит сам *цзюньцзы*» [Лукьянов, 2016: 40-41].

«Прошлое-вечное» здесь — это время до истории, предыстория, древность, которую «конфуцианство изъяло из прошлого, тем самым лишив её хронологической протяжённости, и установило её в центре социального космоса» [Лукьянов, 2014: 112]. Древность, таким образом, оказывается вне историографии как описания истории, а «начало» истории одновременно становится «концом» древности.

О том же, пусть и не напрямую, говорит один из основоположников отечественного корееведения М.Н. Пак, подчёркивая, что придворный историограф XII в. Ким Бусик, руководивший составлением самого древнего из сохранившихся до нашего времени корейского летописного свода «Самгук саги (三國史記) — Исторические записи Трёх государств»<sup>3</sup>, «не представлял себе периода

<sup>1</sup> Здесь автор, по всей видимости, обращается к концепции В.В. Иванова и В.Н. Торопова, напрямую не отсылая читателя к их тезису о поединке бога грозы со змеем как об общем опорном индоарийском мифологическом сюжете (см., например, [Иванов и Торопов, 1974]), и одновременно в определённом смысле отстраняется от этой концепции, которая остается крайне дискуссионной. В отечественном корееведении её разрабатывала А.Ф. Троцевич (см. [Троцевич, 1993]).

<sup>2</sup> Тот же мотив укрощения водной стихии (хаоса) можно обнаружить в историях Симэнь Бао и Ли Бина — победителях речных богов, которые В.В. Малявин называет «скрытыми мифами» (см. Малявин В.В. Мудрость «безумных речей»: вступ. ст. // Чжуан-цзы; Ле-цзы. — Москва: Мысль. 1995. — С. 9).

<sup>3</sup> Далее в сокращённом варианте — «Исторические записи».

до возникновения государства»<sup>4</sup>. Историзация как бы подчиняет мифологический нарратив историографическому канону, встраивая его в иерархическую нормативную структуру: «Трудами поколений учеников Конфуция, волшебные предысторические миры превращались во фрагменты истории, а неведомые существа в чиновников. Миф становился частью династийной истории, божественное облачалось в одежды государственного» [Юань Кэ, 1987: 14; цит. по: [Волынский и Круглова, 2023: 11]]<sup>5</sup>. Тезис о почти полном безразличии конфуцианской историографии к вопросам космогонии подтверждает и структура первого корейского общеобразовательного учебника «Тонъмонъ сёнсып (童蒙先習) — Начальное обучение юных отроков» (XVI в.): разделы, посвящённые сотворению мира (то есть предыстория, древность), излагают даосские максимы о возникновении единого из хаоса, разделении его на два, а затем на три элемента, а собственно история Кореи ведётся от Тангуна<sup>6</sup>.

Конфуцианская историографическая рационализация мифа действительно серьёзно затрудняет поиск отторгаемых — как принято считать — канонами сюжетов

о «сверхъестественном, силе, хаосе и духах», ведь «учитель никогда не беседовал» о них<sup>7</sup>. Эта проблема остро стоит даже для исследователей корейской сюжетной прозы, что отмечала А.Ф. Троцевич: «...корейская мифология сохранилась лишь в виде фрагментов и древние мифы приходится реконструировать... китайская культура наложила на архаическую корейскую основу и в ходе веков так прочно спаялась с ней, что для выделения исконно корейских элементов приходится вести настоящие раскопки, пробираясь сквозь мощный китайский культурный пласт» [Троцевич, 1996: 5]<sup>8</sup>. Разумеется, подобный анализ конфуцианской историографии, выстроенной — как опять же принято считать — в строгом соответствии с принципом «[Я] излагаю, а не создаю»<sup>9</sup>, сталкивается с ещё большими трудностями.

Это в полной мере относится к «Самгук саги», в отношении которой тезис о «рациональности», «сухости», «политизированности» (т.е. рациональном подчинении изложения политической целесообразности)<sup>10</sup> [Ch'oe, 1980: 9; Shultz, 2004: 4; McBride, 2013: 528] изложения всерьёз долго не оспаривался. Иными словами, академический консенсус состоял в том, что «Исторические

<sup>4</sup> Пак М.Н. Ким Бусик как историк: Вступ. Ст. // Ким Бусик. Самгук саги: Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы. — Москва: Восточная Литература, 1959. — С. 27.

<sup>5</sup> Стоит в связи с этим заметить, что удревнением истории — то есть углубление её в древность (что характерно для корейской историографической традиции, как будет видно ниже) в Корею самым радикальным образом занимались не ранние конфуцианские историографы, а буддийский монах Ирён (см. следующее примечание), и на протяжении нескольких веков буддийская историографическая традиция существовала «параллельно» с конфуцианской.

<sup>6</sup> Тангун Вангом (檀君王儉) — мифический первопредок корейцев, внук властелина Небес Хванина (олицетворения Индры). Отцом его был сын Хванина Хванун, а матерью — медведица, обратившаяся милостью Хвануна в женщину после прохождения инициационного обряда. Миф о Тангуне как законченное повествование сложился, по всей видимости, в XIII в. (т.е. почти веком позже «Самгук саги», поднесённой вану Инджону в 1145 г.). Впервые зафиксирован в летописи «Самгук юса — 三國遺事 — (Оставшиеся сведения о Трёх государствах)» составленной буддийским монахом Ирёном в конце XIII в. Согласно мифу о Тангуне, корейская государственность возникла не в I в. до н.э., как утверждают «Самгук саги», а в 2333 г. до н.э., что заложило основу для современной концепции «пятитысячелетней истории Кореи» (Болтач Ю.В. Очерк истории Кореи в «Начальном обучении юных отроков» (Тонмонсонсып): особенности отбора и интерпретации материала: Доклад на Втором научно-практическом семинаре «Источниковедение и историография древней и средневековой Кореи». 24 ноября 2023. ИСАА при МГУ, Москва. URL: [https://istina.msu.ru/conferences/614509665/?\\_sig=ac638d3f4b6481cedce36baf6bafa9c9](https://istina.msu.ru/conferences/614509665/?_sig=ac638d3f4b6481cedce36baf6bafa9c9).

<sup>7</sup> Конфуций. Лунь юй. 7:21.

<sup>8</sup> Примечательно, этот тезис по умолчанию противопоставляет архаическую автохтонную корейскую мифологию и китайскую (конфуцианскую) а-мифологическую культуру, а задача исследователя — вычленив исконно корейские элементы мифа, «очистив» их от наносных китайских элементов.

<sup>9</sup> Конфуций. Лунь юй. 7:21. Опора на этот тезис позволяет, например, японскому востоковеду и культурологу Масаяки Сато утверждать, что конфуцианская историография изначально и неизменно носит строго позитивистский (или даже объективистский) характер [Sato, 2007]. Это утверждение довольно радикально и прямо (или косвенно) оспаривается многими востоковедами: так, голландский кореевед Ремко Брёкер настаивает, что «объективизм» историографии в истолковании последователей фон Ранке является искажением; с его точки зрения для конфуцианских историографов подобная концепция историописания была бы бессмысленной [Breuker, 2010a: 62].

<sup>10</sup> Пак, с. 27.

записи» отторгают мифологические сюжеты, ограничиваясь изложением политических событий. Однако в последнее время подходы к изучению летописи, а значит и её оценки, начали меняться.

Тот же Эдвард Шульц во вступительной статье к англоязычному переводу «Основных записей Силла», вышедшей в 2012 г. — то есть через 8 лет после цитируемой выше статьи, вместе со своим коллегой Кан Хиуном (более известным по своему англоязычному имени Hugh H. W. Kang) говорил об «Исторических записях» несколько иначе: «[Нечто куда] большее, чем просто «конфуцианско-рационалистическая» история, «Самгук саги» *передаёт ощущение трагизма жизни* (выделено мной — А.С.). Ким Бусик обладал *чутьём к драматическому* (выделено мной — А.С.), пониманием быстротечности жизни (ведь он был буддистом) и неизменным сочувствием к человеческой судьбе...»<sup>11</sup>. Ремко Брёкер же вовсе считает, что оценка Ким Бусика как «рационального конфуцианца» грешит редукционизмом [Breuker, 2010b: 324], и в анализе корейской историографии активно использует введённую Джоном Армстронгом концепцию «мифомоторов» — конструирующих политических мифов [Armstrong, 1982].

Перенос фокуса с рациональной составляющей «Самгук саги» на нарративную (и мифологическую) в рамках идей А.Е. Лукьянова о соотношении космогонии и космологии в конфуцианском мировосприятии позволяет надеяться на то, что в «Исторических записях» всё же можно будет

обнаружить космогонические сюжеты (или их элементы). Разумеется, выводы, сделанные на основе анализа одного отдельно взятого памятника, не могут претендовать на универсальность и значимость для всего корпуса конфуцианской историографии. Главная задача этой статьи — показать возможность подобного подхода к конфуцианскому историческому тексту.

### Первопредки и основатели: космогония культурных героев

Истории основателей трёх корейских государств — Силла (Пак Хёккосе), Когурё (Ко Чумона — вана Тонмёна) и Пэкче (Онджо) — изложены в «Самгук саги» достаточно скупое, но в двух из этих повествований упоминаются те или иные чудесные явления<sup>12</sup>. Сообщения «Самгук саги» о восхождении основателей и создании государств также лапидарны (правда, история вана Тонмёна гораздо пространнее), однако задачу облегчает то, что сохранились иные источники: «Самгук юса» излагает историю Пак Хёккосе гораздо более детализированно (точнее, даже две истории)<sup>13</sup>, а предание о Тонмёне-Чумоне было зафиксировано и прокомментировано поэтом Ли Гюбо в его эпической «Саге о государе Тонмёне» (東明王篇) в 1195 г. (то есть через полвека после составления «Самгук саги» и примерно за век до составления «Самгук юса») <sup>14</sup>. Мифологическую основу оригинальных текстов этих преданий А.Ф. Троцевич проанализировала в книге «Миф и сюжетная проза

<sup>11</sup> Shultz, E.J., Kang H.W. Introduction // The Silla Annals of the Samguk sagi. — Seongnam: The Academy of Korean Studies Press, 2012. — P. 8-9.

<sup>12</sup> Историю Пак Хёккосе см.: Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Силла / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. — М.: Вост. Лит., 1959, 2001. — С. 71, историю Ко Чумона см.: Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / Изд. текста, пер., вступ. ст. и коммент. М.Н. Пака. — М.: Вост. Лит., 1995. — Сс. 35–37; историю Онджо см. там же, С. 134.

<sup>13</sup> Ирён. Оставшиеся сведения [о] трёх государствах (Самгук юса). — Санкт-Петербург: Гиперион, 2018. — С. 227–232; 738–739.

<sup>14</sup> Ли Гюбо упоминал, что опирался на подробное описание жизни государя Тонмёна, приведённое в не сохранившейся до наших дней более древней, чем «Самгук саги», летописи — «Истории Трёх государств к востоку от моря («Хэдон самгукса» — 海東三國史), или просто «История Трёх государств [страны] Хэдон» (Хэдон (海東) — одно из названий Кореи), более известной под более поздним названием «Старая история Трёх государств («Ку самгукса» — 舊三國史) [Breuker, 2010b: 91], и упрекал Ким Бусика в том, что тот сильно сократил повествование «Ку самгукса».

Кореи» [Троцевич, 1996: 8–40], что даёт возможность выявить, какие мифологические сюжеты об основателях сохранились в «Самгук саги»<sup>15</sup>.

Выделив в повествовании о Хёккосе время его рождения (начало весны или лета<sup>16</sup>), обстоятельства зачатия (взаимодействие молнии и хтонического существа, в ипостаси которого в разных версиях выступают лошадь, куродракон и божественная матушка — хозяйка горы<sup>17</sup>; герой при этом рождается из яйца), место действия (берег водоёма-колодца), а также атрибуты героя (после купания тело Хёккосе засияло и произошли знамения и т.д.) и обстоятельства его смерти [Троцевич, 1996: 32–38], А.Ф. Троцевич трактует эту историю как историю «смерти-зачатия солярного героя в лоне хтонической матери», изложенную циклически. В процессе переосмысления летописцем божество плодородия, миф о смерти-рождении которого лежит в основе предания, «было наделено солярными признаками и уже в таком виде превратилось в основателя государства» [Троцевич, 1996: 39–40].

В изложении «Самгук саги» от мифологических элементов предания остаются: коленопреклонённая рыдающая лошадь, которая, в отличие от «Самгук юса», не поднимается на небо<sup>18</sup>, а просто «внезапно исчезает», яйцо, из которого рождается ребёнок, а также необычно раннее созревание последнего<sup>19</sup>. Старейшина одной из шести чинханских общин, обнаруживший лошадь у Ким Бусика — просто старейшина одной из групп «пришлых из Чосона»<sup>20</sup>, а не горный дух, изначально снизошедший на один из шести горных пиков, как в «Самгук юса»<sup>21</sup>. В изложении Ким Бусика лошадь обнаруживается совершенно случайно, а в «Самгук юса» — это результат ритуального поиска-призыва добродетельного государя старейшинами<sup>22</sup>. В эпизоде о чудесном рождении сестры-супруги Пак Хёккосе «отроковице» Арён Ким Бусик оставляет её рождение из бока (ребер) дракона, появившегося в колодце<sup>23</sup>, отбрасывая её вторую часть — о том, как после омовения в реке она потеряла куриный клюв, с которым родилась<sup>24</sup>.

<sup>15</sup> Для экономии места тексты этих преданий и летописных сообщений здесь не приводятся — комментированный перевод А.Ф. Троцевич предания о Тонмёне, опубликованный в сборнике «Чудесная жемчужина. Рассказы о необычном. Корейские предания, легенды и сказки» (С-Пб., 2014 г.), можно найти, например, здесь: <https://koryo-saram.site/tonmyon-rozhdyonnyj-solnechnym-luchom/>, предание о Хёккосе из того же сборника — здесь: <https://koryo-saram.site/hyokkose-krasnyj-tsar-osnovatel-gosudarstva-silla/>, а соответствующие сообщения «Самгук саги» — здесь: [https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Korea/Kim\\_Busik/Tom\\_II/frameset13.htm](https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Korea/Kim_Busik/Tom_II/frameset13.htm) и здесь: [https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Korea/Kim\\_Busik/Tom\\_I/frameset1.htm](https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Korea/Kim_Busik/Tom_I/frameset1.htm).

<sup>16</sup> А.Ф. Троцевич фактически отождествляет год восхождения Хёккосе на престол — т.е. год основания Силла (по «Самгук саги») с годом рождения Хёккосе (по «Самгук юса»). Сравнение рождения и восхождения на трон аллегорически (в рамках мифа) представляется возможным, но, конечно, в рамках историографически более строгого летописного повествования такая аллегория, кажется, не слишком жизнеспособна.

<sup>17</sup> А.Ф. Троцевич переводит фрагмент жизнеописания совершенномудрой матушки Сондо-сонмо из «Самгук юса» (故稱雞龍雞林白馬等) так: «Химера Куродрокон, белая лошадь и белая курица — все её (божественной матушки — А.С.) превращения. Вот почему в нашей стране есть названия Керён — «Куродрокон», Керим — «Куриный лес» и Пэкма — «Белая лошадь»...» [Троцевич, 1996: 31], однако перевод Ю.В. Болтач более строг (в приведённом отрывке нет прямого упоминания о превращениях и чудесах): «...[и] поэтому [в предании о них] (основателе Пак Хёккосе и его сестре — или жене — Арён — А.С.) упоминаются петушиный дракон, Керим — «Петушиный лес», белая лошадь [и так] далее» (Ирён, с. 738). Однако перевод А.Ф. Троцевич нельзя считать ошибочным, поскольку она явно учитывала контекст более раннего сообщения «Самгук юса» о самом Пак Хёккосе: «... петушиный дракон явил знамение [и] родил [девочку] Арён —... не были ли эти чудеса явлены совершенномудрой матушкой Сосуль-сонмо» (Ирён, с. 231).

<sup>18</sup> Ирён, с. 230.

<sup>19</sup> Ким Бусик, 1959, с. 71.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Ирён, с. 227–229.

<sup>22</sup> Там же, с. 230.

<sup>23</sup> Ким Бусик, 1959, с. 72. Упомянутый в «Самгук юса» мотив разрезания брюха (дракона или иного существа) для рождения героя — один из древнейших космогонических мотивов, свойственных культурам многих народов. В «Самгук саги» этот мотив отсутствует.

<sup>24</sup> Ирён, с. 231.

Несмотря на заметное оскудение чудес в повествовании «Самгук саги», даже оставшихся элементов достаточно, чтобы указать на сохранение космогонических мотивов в историческом повествовании. Так, происхождение героя-основателя (как и порождение мира) из яйца (или золотого ящика) — несомненно, общий космогонический сюжет в мифах многих культур [Кэмпбелл, 2023: 223], а в отношении первых государей Силла он воспроизводится несколько раз: из яйца появляется четвёртый по счёту государь Силла Тхархэ<sup>25</sup>, из золотой коробки — наследник Тхархэ Ким Альджи<sup>26</sup>, который считается родоначальником одного из древнейших и сильнейших корейских кланов — кёнджуских Кимов. Сохраняется в «Самгук саги» — намеренно или нет, не так важно — и мотив противостояния-взаимодействия солярного героя и хтонического чудовища (лошади), и мотив миротворящего брака: «...переход от хаоса к гармонии завершается... брачной связью двух противоположных героев и рождением молодого устроителя» [Троцевич, 1996: 39–40]<sup>27</sup>. Солярная космогоническая природа Пак Хёккосе отражается и в его имени, в котором обыгрываются элементы блистания, света и управления миром (упорядочивания его)<sup>28</sup>. Кончина Пак Хёккосе в «Самгук саги» таже сопровождается (предвосхищается) чудесными явлениями космогонического характера — в столичном колодце появляются два дракона, разражается ливень, и молния бьёт по южным воротам города<sup>29</sup>.

Повествование о Тонмёне-Чумоне гораздо объёмней и в саге Ли Гюбо, и в «Самгук саги», его сюжет более сложный,

многоступенчатый, там больше действующих лиц, больше солярно-хтонических взаимодействий. Соответственно, и в текст «Основных записей Когурё» попало больше деталей, чем в текст об основателе Силла. Там почти в неизменном виде осталась история Кымва — наследника пуёского вана Хэбуру, родившегося из-под камня, на который пролила слезы лошадь вана (параллель с рождением Хёккосе очевидна). Осталось и переселение пуёсцев по велению Неба (у Ли Гюбо в переводе А.Ф. Троцевич — Небесного государя) для того, чтобы освободить место для государства потомков Неба (у Ли Гюбо — внука Небесного государя, т.е. Тонмёна). Сохранилось и явление Хэмосу в прежнюю столицу — только у Ли Гюбо Хэмосу сразу и безоговорочно называется сыном Небесного государя, а у Ким Бусика — «появившимся откуда-то неизвестным человеком, который называл себя сыном Небесного царя Хэмосу (其舊都有人, 不知所從來, 自稱天帝子解慕漱)»<sup>30</sup>. Далее в «Самгук саги» выпущены довольно значительные и объёмные эпизоды — обстоятельства снисхождения Хэмосу на землю, подтверждающие его солярную природу и обыгрывающие сюжет циклического рождения-смерти героя [Троцевич, 1996: 17], а также обстоятельства знакомства и сватовства Хэмосу к прекрасной Юхва (Люхва) (柳花), дочери божества реки, символического пленения Хэмосу и его побега<sup>31</sup>. В переводе А.Ф. Троцевич имя этого божества не называется, но в «Самгук саги» оно приводится — Хабэк (河伯)<sup>32</sup>.

А вот эпизод зачатия и рождения самого Тонмёна у Ким Бусика передан почти без

<sup>25</sup> Ким Бусик, 1959, с. 79–80.

<sup>26</sup> Там же, с. 81.

<sup>27</sup> Правда, в изложении «Самгук саги» это принцип соблюдается не полностью: здесь брачная связь возникает между самим устроителем и его женой, в то время как в реконструкции эпизода из «Самгук юса» по А.Ф. Троцевич символической брачной связью, результатом которой становится происхождение устроителя — Хёккосе, является взаимодействие лошади с чудотворной небесной эманацией — дыханием, которое «подобно блеску молнии ниспало на землю» (Ирён, с. 231); [Троцевич, 1996: 36].

<sup>28</sup> См. Ким Бусик, 1959, с. 299, коммент. 7; Ирён, с. 230–231; [Троцевич, 1996: 29].

<sup>29</sup> Ким Бусик, 1959, с. 74.

<sup>30</sup> Ким Бусик, 1995, с. 35.

<sup>31</sup> Вообще, изложение истории Хэмосу в «Самгук юса» очень близко к структуре кэмпбелловского мономифа.

<sup>32</sup> Ким Бусик, 1995, с. 35. Хабэк — современное корейское произношение имени, по всей видимости, заимствованного из Китая речного божества Хэбо, победой над которым прославился Симэнь Бао (см. выше прим. 2) — впрочем, некоторые корейские историки отрицают — во всяком случае, применительно к описываемому эпизоду — это тождество (см.: Ким Бусик, 1995, с. 322, коммент. 7). Параллелизм же с противостоянием героя и божества реки фактом этого противостояния формально и исчерпывается: в случае с Хэмосу — это волшебное состязание

сокращений. Сначала Юхва рассказывает свою историю: «Я — дочь [речного владыки] Хабэка и зовусь Юхва ("Цветок ивы")». Когда вместе с младшими сестрами [я] вышла на прогулку, встретился [мне] один молодой человек, назвавший себя Хэмосу, сыном Небесного царя. [Он] увёл меня под гору Унсимсан и овладел мною в доме на берегу реки Амнок[кан], а затем ушёл и не вернулся. Обвинив меня в том, что вступила в связь с мужчиной даже без сватовства, родители в наказание [прогнали меня] жить в [реке] Убальсу»<sup>33</sup>. Поражённый этим рассказом, Кымва запирает девушку в «отдельной комнате»<sup>34</sup>. Там и происходит чудесное рождение Тонмёна: «Там на неё светило солнце, и хотя она пряталась, лучи преследовали и освещали её. Вследствие этого она забеременела и родила яйцо величиной в пять с лишним сын. Ван кинул яйцо [на съедение] собакам и свиньям, но они не ели его, тогда он выбросил его на дорогу, но коровы и лошади стали обходить его. Наконец выбросили [яйцо] в поле, и птицы стали укрывать его своими крыльями. Ван хотел расколоть яйцо, но не смог разбить и вернул его матери. А мать, завернув его в одежды, уложила в тёплое место. [Через некоторое время] скорлупа треснула, и вышел оттуда мальчик, удивительно статный и красивый. Уже в семь лет своими способностями он превосходил обыкновенных людей»<sup>35</sup>.

История Тонмёна, наполненная чудесами, продолжается и дальше, но для нас вполне достаточно уже приведённых деталей. Изначальный миф, утративший в «Самгук саги» своё многокомпонентное единство (А.Ф. Троцевич очень изящно и убедительно демонстрирует, как за счёт смены двумя главными персонажами этого мифа — солярным героем и его матерью-возлюбленной — своих ипостасей типологически одинаковые эпизоды, описывающие смерть-рождение героя, выстраиваются в «повествование с особым ритмом, где неустроенность переходит в устроение» [Троцевич, 1996: 28]), тем не менее сохранил два ключевых космогонических сюжета — рождения героя из яйца и миротворящего брака (в истории Тонмёна этот брак символизирует проникновение солнечного луча в замкнутое помещение, где заточена Юхва<sup>36</sup>). Ещё одна общая черта между Тонмёном и Хёккосе — элемент имени, подтверждающий солярность героя (明 — светлый, ясный).

История основателя государства Пэкче — вана Онджо — существенно отличается от историй Хёккосе и Тонмёна. Она, кажется, лишена какой бы то ни было собственной мифологической основы и является весьма рациональным продолжением истории Тонмёна, которому Онджо приходился сыном<sup>37</sup>. Подобная «асимметрия» может быть

---

с превращениями и чудесами [Троцевич, 1996: 12], напоминающие соответствующие сюжеты из русских сказок и фольклора других народов, а в случае с Симэнь Бао «состояние с божеством» происходит аллегорически — Симэнь Бао борется с местными суевериями, параллельно совершенствуя ирригационную систему (Сыма Цянь. Исторические записки. Том IX. Москва: Восточная литература, 2010. — С. 241–243]. В конечном счёте это как раз примеры сохранения и воспроизводства автохтонного (с возможно заимствованными элементами) предания корейским буддийским историографом и радикальной, даже в чём-то символической «конфуцианизации» подобно же предания китайским (впрочем, даже в аллегорическом противостоянии сохраняется мотив космогонического торжества порядка над хаосом). Корейский же историограф-конфуцианец этот эпизод и вовсе проигнорировал.

<sup>33</sup> Ким Бусик, 1995, с. 35.

<sup>34</sup> В этом коротком эпизоде объединены два сказочно-мифологических сюжета: победа солярного героя (Кымва) над титаническим чудовищем (Юхва) и заточение девушки, которую потом освободят с помощью другого волшебства (или героя).

<sup>35</sup> Ким Бусик, 1995, с. 35–36.

<sup>36</sup> Можно сравнить этот сюжет с сюжетом бегства матери одного из главных неправящих персонажей «Самгук саги» — Ким Юсина. Его отец Ким Сохён с первого взгляда полюбил девушку Манмён, внучку одного из самых высокопоставленных аристократов Силла. Отец Манмён, узнав о том, что молодые люди «сошлись без всяких посредников (сватов)», пришёл в ярость и запер её в отдельном помещении, приставив к ней охрану. «Неожиданно молния ударила по двери этой комнаты, поэтому страж страшно испугался и растерялся, а Манмён выбралась через окошко [в стене], встретилась с Сохёном и отправилась в уезд Манно» (Ким Бусик, 2002, с. 121). Все элементы мифа здесь в наличии — заточение девушки, молния как символ и атрибут солярного воздействия, чудесное спасение девушки — и бегство с возлюбленным. Но если Юхва — персонаж очевидно мифологический, то Манмён — безусловно исторический.

<sup>37</sup> Ким Бусик, 1995, с. 133.

вызвана, например, тем, что космогонический миф об основателе в Пэкче не сложился вовсе били был утрачен к моменту начала там летописания.. Кроме того, такое изначально «приниженное» по отношению к Силла и Когурё повествование об основании Пэкче могло отражать воспринятое и воспроизведённое Ким Бусиком отношение силласких историографов к Пэкче. Несмотря на то, что все три корейские государства воевали друг с другом, конкурируя за доминирование на полуострове, противостояние Силла и Пэкче, похоже, было самым ожесточённым.

Важнее, однако, что Ким Бусик, излагая историю основания Пэкче, даёт — в отличие от историй основания Силла и Когурё — не одну<sup>38</sup> линейную версию исторических (точнее, легендарных) событий, а три: вторую сразу же вслед за основной, а третью — в одном из своих «рассуждений (史論)» (комментариев историографа)<sup>39</sup>: «В период беспорядков между династиями Цинь и Хань много людей Срединного государства бежало в Хэдон (Восточное Приморье). Таким образом, не потомками ли тех древних мудрецов были основатели трёх государств?»<sup>40</sup>.

Определённый скепсис Ким Бусика по отношению к мифам — даже к сакральным мифам об основателях — трудно не заметить («Силланские роды Пак и Сок, [по рассказам], появились от яйца, а род Ким упал с неба в золотом ящике или, как говорят иногда, приехал в золотой колеснице. Всё это слишком странно и поэтому не может быть принято на веру...» (此尤詭

怪不可信)<sup>41</sup>). Однако историограф всё же полагается на авторитет предания: «... они из поколения в поколение передаются как правдивые рассказы» (然世俗相傳, 為之實事)<sup>42</sup>, следуя скорее подходу Сыма Цяня<sup>43</sup>, собиравшего местные предания и легенды и вплетавшего их в историческое полотно, чем Конфуция (в тексте «Чунь цю»<sup>44</sup> рассказы о чудесах практически отсутствуют, хотя записи о сакральном, разумеется, есть). Впрочем, для многих корейских исследователей (особенно в конце XX в.) первой части фразы было вполне достаточно для вывода о полном неприятии «рациональным конфуцианцем» Ким Бусиком мифов и легенд<sup>45</sup>. Полемизируя с этой точкой зрения, Ремко Брёкер утверждает, что Ким Бусик «отвергал» эти мифы, «устанавливая происхождение Корё на основании тех фактов, которые, по его мнению, он мог доказать, отказавшись признать те истории, которые он считал мифическими, сфабрированными или неправдоподобными» [Breuker, 2010b: 94]. Однако такое суждение представляется не совсем корректным — в конце концов, Ким Бусик помещает эти (и другие) мифы в текст «Исторических записей» именно потому, что они «передаются как правдивые рассказы». Высказывая сомнения в их достоверности, Ким Бусик, тем не менее, не отвергает их вовсе — ни как источник исторической памяти, ни как элемент культуры.

Разумеется, он пытается «историзировать» миф, рационализируя его — так, духи-первопредки силласцев превращаются во вполне «приземлённых» старейшин, но первооснователь государства сохраняет

<sup>38</sup> Стоит заметить, что Ким Бусик приводит и условно «альтернативную» версию возникновения Силла в самом конце «Основных записей Силла» — речь об этом пойдет ниже.

<sup>39</sup> Такие комментарии — в отличие от остальных фрагментов текста летописи — почти целиком принадлежат кисти самого Ким Бусика, позволяют ему давать морально-этическую и политическую оценку описываемым событиям и отражают его мировоззрение.

<sup>40</sup> Ким Бусик, 1995, с. 71.

<sup>41</sup> Ким Бусик, 1959, с. 293. Здесь сочетание 詭怪, переведённое как «странное», содержит элемент 怪, обозначающий у Конфуция то самое «сверхъестественное», о котором «учитель не беседовал».

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Сыма Цянь — выдающийся ханьский историограф, автор одного из канонических исторических трудов «Ши цзи (史記 — Исторические записки)».

<sup>44</sup> Чунь цю (春秋, «Вёсны и осени») — древнейший китайский летописный текст, автором (составителем) которого считается сам Конфуций.

<sup>45</sup> См., например [申溟植, 1995; 李康來, 1996; 鄭求福 等, 1995; 鄭求福, 2000]. Ремко Брёкер приводит и другие работы корейских исследователей, в которых отстаивается эта точка зрения (см. [Breuker, 2010b: 323]).

в себе дух божественности. Интегрирование в конфуцианскую «осуществлённость» истории явно неконфуцианских по своему характеру мифов об основателях требует существенных усилий. Вероятно, сама природа космогонического мифа достаточно сильна для того, чтобы сопротивляться окончательной конфуцианской рационализации и всё же сохраняться — пусть даже и «вопреки» требованиям историографического канона (вопрос о том, насколько эти требования антагонистичны мифу, будет обсуждаться в следующем разделе).

Гораздо легче «историзируется» предыстория, то есть «пост-древность» — так, предыстория Силла — это история расселения по шести деревням «пришлых из Чосона»<sup>46</sup>, предыстория Когурё — история уже «ставшего» Чосона, которым «владел Киджа, обучивший своих людей этикету и справедливости, возделыванию полей, разведению шелковичных червей, изготовлению шёлковых тканей и учредивший «Восемь запретительных статей»<sup>47</sup>, предыстория Пэкче — это история Пуё: «их (первых людей Пэкче — А.С.) предки, как и предки [основателей] Когурё, также происходили из Пуё»<sup>48</sup>. Это отодвигает «прошлое-вечное» корейской истории (но не истории каждого из Трёх государств, что немаловажно) ещё глубже, однако, как будет показано далее, не делает его совершенно недостижимым и непостижимым интеллектуально (и даже социально).

Историографический канон требует от Ким Бусика выстроить линейное повествование для каждого государства, располагая различные варианты мифов и легенд в хронологическом порядке (что, собственно, и понимается под рационализацией), а также обуславливает и появление множественных версий создания государств —

используя различные источники, Ким Бусик считает нужным привести все содержащиеся в них варианты. Сопоставляя эти данные, Ким Бусик чаще всего не противопоставлял их, даже если их сообщения противоречили друг другу<sup>49</sup>. В тех редких случаях, когда он оценивал противоречащие друг другу данные корейских и китайских летописей на предмет достоверности, он, как правило, отдавал предпочтение корейским (пусть иногда и ошибочно — как в случае с титулатурой пэкческого вана Тонсона<sup>50</sup>).

Такой подход формирует примечательную асимметрию повествования — темпоральная упорядоченность чудесных рождений сосуществует с плюралистичностью историй об основателях, которые предстают то прямыми потомками Небесного государства (Тонмён называет себя то его внуком (帝之孫 — у Ли Гюбо) [Троцевич, 1996: 12], то сыном (天帝子 — у Ким Бусика)<sup>51</sup>, то потомками «древних мудрецов Срединного государства»<sup>52</sup>. Ремко Брёкер, говоря о плюралистичности корёской историографии [Breuker, 2010b], основной акцент делал на том, что истории каждого из трёх государств в «Самгук саги» равнозначны композиционно и идеологически — даже если сообщают противоречащие друг другу факты. Представляется, что множественность историй об основателях внутри истории каждого из государств — несколько иная грань этой плюралистичности.

Одна из таких историй, вынесенная Ким Бусиком в финальный комментарий к «Основным записям Силла», заслуживает особого внимания. Описывая корёское посольство к сунскому двору, в котором он сам принимал участие, историограф вспоминает посещение храма Юшэньгуань (佑神館 «Храм благодетельных духов»), где обнаружилась статуя духа-женщины.

<sup>46</sup> Ким Бусик, 1959, с. 71.

<sup>47</sup> Там же, 1995, с. 131.

<sup>48</sup> Там же, с. 133.

<sup>49</sup> Как правило, он ограничивался констатацией того, что существуют иные версии событий. Однако иногда он высказывал сомнения в достоверности одной версии на основании другой (см., например его замечание о достоверности титулования вана Модо в «Ци шу (Истории Ци)» — (Ким Бусик, 1995, с. 169).

<sup>50</sup> Там же, с. 359, коммент. 9, 10, 18, 19.

<sup>51</sup> Там же, с. 36, 37.

<sup>52</sup> Там же, с. 71.

Состоявший при храме сунский чиновник Ван Фу обратил внимание Ким Бусика на эту статую, подчеркнув, что это — изображение корейского духа, а затем рассказал: «В старину в доме одного императора зачала незамужняя девушка, и, чтобы не вызвать подозрений людей, она [села на корабль] и по морю прибыла в Чинхан, где родила сына, ставшего первым правителем Восточных заморских земель (Кореи), а дочь императора превратилась в духа земли и вечно обитает на горе Сондосан (仙桃山), и вот её изображение»<sup>53</sup>.

Далее Ким Бусик сообщает: «Слуга (я) видел ещё в сочинённом послем Великого Сунского государства Ван Сяном «Тексте молитвы при жертвоприношении святой матери — Восточной богине (東神聖母)» фразу о том, что «Святая мать основала это государство»<sup>54</sup>, а также узнал о том, что именно «Восточная богиня» является Духом горы Сондосан, но не узнал о том, в какое время сын её являлся ваном»<sup>55</sup>.

Ким Бусик не называет имени основателя, но контекст (это «рассуждение» завершает «Основные записи Силла») подсказывает, что речь идёт об основателе Силла — Пак Хёккосо. Этот элемент недосказанности разные исследователи трактовали по-разному. Так, для М.Н. Пака такая неопределённость свидетельствует, что «здесь Ким Бусик несомненно отличает легендарное от исторического и не стремится приурочивать легенду к какому-либо определённому времени»<sup>56</sup> — то есть об известной методологической строгости историографа. Вопрос же идентификации личности

основателя в данном случае остаётся за скобками. Эдвард Шульц и Кан Хиун со ссылкой на «Самгук юса» осторожно идентифицируют его как Пак Хёккосо<sup>57</sup>, а Ремко Брёкер однозначно определяет его как Тонмёна [Breuker, 2010b: 109, 324–325], а «Восточную богиню» — как мать Тонмёна, дочь речного божества Юхва<sup>58</sup>. Это несколько контринтуитивное решение (зачем Ким Бусику обращаться к истории основателя Когурё в разделе, посвящённом Силла?), Брёкер объясняет двояко: «этот отрывок мог подчеркивать, что сунский учёный утверждал, что государство на Корейском полуострове изначально было единым»<sup>59</sup>, а Пэкче, Силла и Когурё появились позже..., а расположение этого эпизода в конце «Основных записей Силла»... обеспечивает [композиционный] переход к «Основным записям Когурё» [Breuker, 2010b: 325]. Верификация догадки Брёкера, идущей, как можно судить, наперекор устоявшемуся консенсусу — предмет отдельного исследования, здесь же важнее то, что обращение к фигуре основателя в заключительном «рассуждении» к истории каждого из Трёх государств — повторяющийся у Ким Бусика приём. В «Основных записях Когурё» он рассуждает о Киджа, который «обучил своих людей этикету и справедливости, возделыванию полей, разведению шелковичных червей, изготовлению шёлковых тканей и учредил «Восемь запретительных статей»»<sup>60</sup>, в «Основных записях Пэкче» — о происхождении всех трёх государств, в том числе и от «древних мудрецов Среднего государства»<sup>61</sup>. Эти экскурсы в предысторию — в каждом из этих случаев

<sup>53</sup> Ким Бусик, 1959, с. 293. Альтернативный вариант перевода этого отрывка, воспроизведённого в «Самгук юса», где этот рассказ вложен в уста самого Ким Бусика, см.: (Ирён, с. 739).

<sup>54</sup> Более точный перевод фразы 娠賢肇邦 — «выношенный [ей] мудрец основал государство».

<sup>55</sup> Ким Бусик, 1959, с. 293.

<sup>56</sup> Там же, с. 345, коммент. 60.

<sup>57</sup> Shultz and Kang, p. 405.

<sup>58</sup> По всей видимости, он опирается на данные «Самгук саги» и путевого дневника сунского посла Сюй Цзина (徐兢) «Гаоли туцзин (高麗圖經)» (Ремко Брёкер переводит это название «Иллюстрированный путеводитель по Корё (Illustrated Guide of Koryŏ)» [Breuker, 2010b: 98]; М.Н. Пак — «Записи о Корё, с рисунками» (Пак, с. 27, прим. 43), согласно которым возведённый в Когурё храм-гробница Юхва (см. Ким Бусик, 1995, с. 37–38; 2002: 44), назывался «Храмом Восточной богини» — Тоньсинса (東神祠), то есть он был посвящён той самой «святой матери — Восточной богине (東神聖母)», которую Ким Бусик называет матерью основателя [Breuker, 2010b: 74, 109, 324–325].

<sup>59</sup> Ван Фу для обозначения Кореи использует топоним Хэдонь (海東), который, как полагает Брёкер, ко времени Ким Бусика прочно укоренился как в корейском, так и в китайском сознании как историко-политическая «супрасущность», обозначающая всю Корею (в совокупности её исторических границ) как единое целое, став одной из основ подхода Ким Бусика к изложению макрополитической истории [Breuker, 2010b: 92–93].

<sup>60</sup> Ким Бусик, 1995, с. 131.

<sup>61</sup> Там же, с. 71.

Ким Бусик обращается к альтернативной версии возникновения государства, причём к той, события которой предшествуют каноническим датам основания — предшествуют дидактическим выводам историографа о принципах добродетельного правления и причинам расцвета и падения каждого из Трёх государств. Это полностью соответствует конфуцианскому историографическому канону, заложенному ещё «Чунь цю»: история — это «дидактический текст, важнейшая идея которого заключалась в выявлении ошибок государей прошлого, которые привели к утрате ими власти и зачастую жизни» [Ульянов, 2023: 64].

Однако композиционная роль такого «рассуждения» в общей структуре летописи представляется более сложной, чем предисловие к общей морально-этической оценке истории одного государства (на уровне микроструктуры) или обеспечение перехода к следующему разделу летописи (на уровне макроструктуры). Обращение к фигурам первопредков и основателей завершает цикл, история делает полный круг, возвращаясь к истоку. Этот цикл тождествен циклу смерти-рождения героя, он воспроизводит (в неявном виде) космогоническую основу космологического (на первый взгляд) нарратива о «начале и конце династий». Без обращения к сверхъестественному в этом случае, похоже, не обойтись даже при самом «рациональном» или позитивистском подходе к историописанию, а фигуры духов и иных сверхъестественных существ, добавляя, по меткому замечанию В.В. Пак (Пироженко), «элемент красочной убедительности» в повествование [Пак (Пироженко), 2015: 45]<sup>62</sup>.

### Космогонические мотивы в династическом цикле

В конфуцианской историографии династия (после Чжоу, утверждение которой ознаменовало идеологический переход от «судьбы Первопредка» (帝命), державной волей которого правила Инь, к небесной судьбе или Мандату Неба (天命), поскольку в дальнейшем все государи правят по воле Неба) [Лукьянов, 2014: 124–125] — это космологически управляемый микрокосм, имеющий зафиксированное начало и предопределённый конец. Невозможность вечного существования династии зафиксирована в «Ши цзин» самим фактом падения Инь и утверждения Чжоу. В оде «Величие» чжоуский Вэнь-ван предрекает крах Инь: «Не было таких [династий], у которых не было бы [хорошего] начала, // Но мало таких, кто [оставался добродетельным] до конца (靡不有初 鮮克有終)»<sup>63</sup>.

Признанный знаток конфуцианской классики, Ким Бусик вкладывает это высказывание в уста самого, пожалуй, «образцового» персонажа летописи — силлаского полководца и царедворца, под руководством которого Силла победило своих конкурентов и утвердилось в качестве единственного корейского государства, Ким Юсина. Обращение к «Ши цзин» Ким Юсин предваряет обращением к двум другим фундаментальным для конфуцианского представления об истории и мироустройстве понятиям — Великое Благополучие (太平 — кит.: тайпин) и «малый мир»<sup>64</sup>/малое благоденствие» (小康 — кит.: сяокан): «Хотя не достигли ещё Великого Благополучия (тхэхён), но малый (временный) мир установлен (雖未至太平 亦可謂小康)»<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Оценка В.В. Пак (Пироженко) относится прежде всего к драконам, но её вполне можно распространить и на иные элементы чудесного в историческом нарративе «Самгук саги». Её вывод дополняет и развивает оценку её деда — выдающегося отечественного корееведа и пионера исследований «Самгук саги» М.Н. Пака: «Все разделы, где имеются рассказы о драконах, ввиду их явной фантастичности, может быть, помогут отделению достоверных исторических фактов, излагаемых в следующих книгах, от легенд и фантастических историй, которые составляют, вероятно, большую часть из трёх первых книг “Исторических записей трёх государств”» (Ким Бусик, 1959, с. 310, коммент. 28). Представляется, что такие сообщения несут на себе не столько нагрузку маркера достоверности или недостоверности эпизода, сколько композиционно-идеологическую нагрузку, на микроуровне выступая показателем усиления или ослабления политической власти правителя, а на макроуровне обеспечивая связь между ключевыми нарративами и историческим контекстом.

<sup>63</sup> Цит. по: Ким Бусик, 2002: 137.

<sup>64</sup> Так в оригинале, хотя более корректно было бы «малое благоденствие».

<sup>65</sup> Ким Бусик, 2002: 137.

Такое понимание траектории истории — от идеального утопического состояния общества через постепенное истощение изначальной благодати-дэ к обществу «социальному», управляемому ритуалом и соблюдением добродетелей (постоянств) — разделяется и конфуцианской, и даосской философией<sup>66</sup>, а значит, и корейской конфуцианской историографией.

Ход истории в «Самгук саги» цикличен: от изначальной, унаследованной ещё от «потомков древних мудрецов» благородной простоты и невинности через её неартикулируемую утрату (для восполнения которой требуется цивилизующее воздействие Китая) — или же от изначального варварства (Силла «под воздействием совершенных и мудрых нравов [Серединного государства] изменило первобытные обычаи»<sup>67</sup>) — к возвышению (которое сопровождается как упадком нравов, так и ростом враждебности к Китаю), а затем — к практически неизбежному краху<sup>68</sup>. Так, люди Чосона *изначально* — то есть следуя заветам Киджа, — были благонравны, «не занимались воровством, не закрывали дверей, жёны были верны и не развратничали, при еде пользовались посудой (*бяньтоу*)»<sup>69</sup>; а «те, кто правил в самом начале<sup>70</sup>... были очень скромны, великодушны в отношении к людям, немногочисленными были учреждённые ими чины, правление их отличалось простотой»<sup>71</sup>. В таком подходе к изложению истории трудно не заметить уже упомянутый принцип периодизации миропорядка — от Великого Благополучия к малому благоденствию — имеющий очевидные следы даосского влияния.

Помимо мифологемы о «золотом веке» в подобной цикличности, подкрепляемой архетипизацией добродетелей, пороков, действий, высказываний и мотиваций, также прослеживаются мотивы мифа о вечном возвращении [Eliade, 1954]. Такой миф «подобно ритуалу, фиксирует образец для каждого человеческого поступка, чтобы обеспечить аисторическую и атемпоральную модель. К этой модели общество может обращаться каждый раз, когда встречается с тем, для чего эмпирический опыт не дал ориентиров» [Bottici, 2007: 128].

Через общность «небесной судьбы» и человеческой этот цикл отражает и космогонический цикл «рождение-смерть-новое рождение», а судьба героя (или государя) как создателя или хранителя мира «встраивается» в этот цикл. Согласно учению Цзоу Яня (336—280 гг. до н.э.) о цикличном круговороте элементов (五行終始說 — или 五德終始說), смены династий происходят в соответствии с этим круговоротом. Иными словами, легитимность династии определяется её взаимосвязью с одним из пяти первоэлементов. Позднее Оуян Сю (1007—1702) переработал эту теорию, утверждая, что основой легитимности является не циклический круговорот элементов, а степень управляемости и единства страны. Однако в период Корё в Корее учение Цзоу Яня (или его корейская версия) явно имело хождение [Breuker, 2010b: 80–81].

Так, падение узурпатора и тирана Кунъе и воцарение основателя Корё Ван Гона на излете Силла предсказывает появившийся волшебным образом на зеркале текст: «[Верховный владыка] Шан-ди ниспошлёт

<sup>66</sup> Подробнее об этом см.: [Лукьянов, 2014: 123–125]. Эта траектория созвучна с даосским описанием процесса утраты благодати: «Утратив Дао и отвернувшись от Благодати, — // Утратишь Благодать и отвернёшься от Человеколюбия. // Утратив Человеколюбие и отвернувшись от Долга, — // Утратишь Долг и отвернёшься от Ритуала. // Воистину — Ритуал [это] // Истощение Преданности и Верности // И начало сумятицы» (Лао Цзы. Дао дэ цзин. Канон о Дао и дэ / Пер. с кит. В.В. Башкеев. — Москва: АСТ: ОГИЗ, 2023. С. 136). Разумеется, авторы даосского канона здесь открыто полемизируют с конфуцианской догматикой, радикально принижая значение ритуала, однако сама идея траектории от идеальной утопии к постепенному нарастанию хаоса здесь выстроена очень наглядно.

<sup>67</sup> Ким Бусик, 1959, с. 293.

<sup>68</sup> Рассуждая об определении эпох в джайнизме и индуизме, Кэмпбелл отмечал сходное постоянное «уменьшение добродетели» от райского периода к счастливому и далее к периоду упадка [Кэмпбелл, 2023: 212–214].

<sup>69</sup> Ким Бусик, 1995, с. 131.

<sup>70</sup> Исходя из того, что это «рассуждение» Ким Бусика помещено в конце «Основных записей Силла», речь идёт скорее всего о государях Силла — однако с учётом значимости этой мысли Ким Бусика, а также упомянутой выше контекстной неопределённости этого комментария, возможно, речь идёт об основателях и первых правителях всех Трёх государств.

<sup>71</sup> Ким Бусик, 1959, с. 293.

сына на земли Чин и Ма, чтобы сначала схватить курицу, а потом поймать утку. В год Змеи появятся два дракона — один скроется в синем (зелёном) дереве, второй проявится в чёрном железе на Востоке (上帝降子於辰馬, 先操鷄, 後搏鴨。於巳年中, 二龍見, 一則藏身青木中, 一則顯形黑金東)<sup>72</sup>. Два дракона — это, соответственно, Ван Гон и Кунье. Предопределённость падения последнего — то есть «появление/проявление» (形)<sup>73</sup> дракона в чёрном железе (黑金) можно объяснить несоответствием цвета и элемента друг другу и направлению: если чёрный цвет устойчиво связан с севером и с водой, то металл — с белым цветом и с востоком (東). Иными словами, судьба Кунье связана с нарушением гармонии элементов, а значит, он обречён [Solovyov, 2001: 19].

В «Истории Корё (Корёса)», официальной летописи государства Корё, созданной уже в сменившем его государстве Чосон, это предсказание гораздо длиннее, чем в «Самгук саги». Помимо очевидной легитимизации Ван Гона<sup>74</sup>, оно ещё и определяет срок существования самого Корё — 12 поколений или 360 лет [Breuker, 2010b: 80–81], продолжая при этом опираться на учение о круговороте элементов: Силла ассоциировалось с металлом, сменившее его Корё — с водой, а Чосон — с деревом<sup>75</sup>.

Ремко Брёкер обращает особое внимание на это утверждение «темпоральной конечности (temporal finity)» Корё — это служит доказательством его гипотезы о том, что история Кореи в представлении нескольких поколений корейских историографов, начиная как минимум с Ким Бусика (или даже ранее) была историей «Трёх Хан», известных также как «Хэдон», а истории отдельных государств, имевшие каждая своё начало и конец, были лишь её частями: «Ким Бусик подразумевал, что три государства — Силла, Когурё и Пэкче вместе представляли собой нечто большее и более существенное, чем каждое из них само по себе» [Breuker, 2010b: 80–81; 92–93].

Но если история каждой династии конечна, то смена династических циклов может — в идеале — продолжаться вечно. Описывая космогонический цикл, Джозеф Кэмпбелл отмечает: «Обычно космогонический цикл представляется в качестве бесконечного повторения, как бесконечность самого мира. Каждый большой цикл включает в себя меньшие циклы существования и исчезновения — погружения в сон и пробуждения, сменяющие друг друга в течение жизни» [Кэмпбелл, 2023: 211]. Каждая смена династии — это, своего рода кэмпбелловское «обретение утраченного» [Кэмпбелл, 2023: 79]: утерянная добродетель

<sup>72</sup> Ким Бусик, 2002, с. 197.

<sup>73</sup> Использование здесь иероглифа 形, имеющего значение «принимать форму, складываться, воплощаться» (т.е. — осуществлять себя, как, например, в выражении 天地未形) можно трактовать как передачу мотива «рождения-смерти» героя, ведь Кунье «воплощается» лишь для того, чтобы погибнуть: «Чёрный металл (хыккым) значит железо (чхоль) или теперешнюю столицу Чхорвон. [И полностью] это означает, что нынешний государь (Кунье), что родом отсюда, здесь же и найдёт себе погибель» (Ким Бусик, 2002, с. 198).

<sup>74</sup> Разумеется, легитимизация Ван Гона как основателя Корё, подданным которого был Ким Бусик, была и одной из имплицитных задач «Самгук саги», но не единственной, и, возможно, даже не главной. С политической точки зрения ключевая задача «Исторических записей» — легитимация верховенства власти государя как таковой через выявление добродетелей и пороков государей прошлого (добродетели укрепляют власть, пороки приводят к её потере).

<sup>75</sup> Позднее эти воззрения о цикличности и неизбежности смены династий, сопровождающиеся (и предвосхищаемые) хаосом и бедствиями будут описываться термином *мальсе сасань* (말세사상/末世思想) — в частности, это понятие используется в пророческих «Записях Чон Кама» (鄭鑑錄 — «Чон Кам нок»), циркулировавших в Корее в XVII—XIX вв., который дословно (и не совсем корректно) переводится «учение о конце света», т.е. эсхатология. Дело в том, что в корейском мистико-политическом словаре (а подобные пророчества всегда остаются элементом политики) западная (т.е. христианская) эсхатология называется *чоньмаль сасань* (종말사상/終末思想). Корейские представления о «конце света» были практически лишены свойственного христианству миллениаризма (хотя воздействие христианства на них можно предположить хотя бы потому, что католичество проникает в Корею уже в XVII в., и интерес к нему испытывают те же интеллектуалы, которые интересовались геомантическими пророчествами) [Karlsson, 2001: 258–259] — вплоть до возникновения в середине XIX в. учения Тонхак с его концепцией «Открытия Неба и Земли» (кэбэк — 개벽/開闢), в которой есть нотки миллениаризма.

восстанавливается, поскольку Мандат Неба переходит к основателю новой династии. В принципе, такое «обретение утраченного» — это мифологическая основа конфуцианства, поскольку его главная задача, сформулированная самим Конфуцием — вернуть утраченный ритуал эпохи Чжоу.

Установление же в Силла «малого благоденствия» после падения Когурё и Пэкче и объединения страны — рубежный этап её истории — также несёт некоторые следы космогонического цикла. Наступление эры сяокан Ким Юсин провозглашает на смертном одре, то есть смерть героя (конец героического микроцикла) знаменует рождение новой эпохи (начало исторического микроцикла). «Обретение утраченного» циклически повторяется и с утверждением Корё после победы его основателя Ван Гона над своими соперниками — Кунъе и Кён Хвоном. «Три Хан» объединены снова, цикл повторился. Но при этом преемственность новой династии с Силла (хотя «судьба его была исчерпана, а нравственные принципы утрачены — 新羅數窮道喪»<sup>76</sup>) сохранилась («У нашего [корёского] Основателя — Тхэчжо было множество жён и наложниц, и также обширным и многочисленным было его потомство, но Хёнчжон (восьмой ван Коре), являвшийся потомком ванов Силла по материнской линии, взшёл на драгоценный престол, и после этого [линию] правителей всё продолжали его потомки. Это ли не является вознаграждением за сокровенные добродетели [вана Кёнсуна]?»<sup>77</sup>). Иными словами, полного разрушения мира не произошло, а космология опять «победила» космогонию, вновь обеспечив цивилизующее, мироустроительное воздействие на социальный хаос, в которой страну погрузила утрата добродетели правителями предыдущей династии.

Такой подход к восприятию истории сформировался в контексте формирования самого конфуцианства как философского, социального и историософского учения. «Конфуцианство вызревало из предшествующей, переходной от рода к государству мыслительной культуры и отвечало запросам цивилизационного обустройства и гармонизации общества. Олицетворённое именем Кун-цзы, конфуцианство занялось поиском устойчивых духовных и практических оснований освоения наличного бытия. При этом оно располагало только имеющимся опытом родового и послеродового мироустройства, который основывался на *космогоническом архетипе* (курсив мой — А.С.). То есть, происхождение вещного мира и человека понималось по принципу рождения из первоначала. В генетическом единстве природы и человека виделся залог гармонии «золотого века». Поэтому конфуцианство обратилось к древности, освящённой авторитетом предков. Слова Конфуция «передаю»<sup>78</sup>, а не создаю, верю в древность и люблю её» — не субъективная метафора древнего мудреца, а неодолимое требование действительности и программная установка сознания» [Лукиянов, 2014: 111].

Сама основа конфуцианского историографического метода вкупе с обращением к мифу о золотом веке Чжоу как нормативно-идеологическому обоснованию сути и истории, и добродетели, становится и мифологемой, обеспечивающей доверие к работе летописца, если летопись отвечает запросам аудитории на значимость, и «мифомотором», конструирующим идентичность историографа, современного ему общества и потомков. Иными словами, конфуцианская историография не отвергает миф сама по себе в силу того, что она сама

<sup>76</sup> Ким Бусик, 2002, с. 207.

<sup>77</sup> Ким Бусик, 1959, с. 294.

<sup>78</sup> Это, вероятно, наиболее распространённый вариант перевода употреблённого здесь иероглифа 述. Однако со временем (начиная как минимум с Сыма Цяня) конфуцианский историограф становится толкователем истории, а не просто «ретранслятором» освящённых самой своей неизменностью догматов. Поэтому более корректным переводом представляется вариант, предложенный В.В. Башкеевым. Иероглиф 述 имеет несколько близких значений — излагать, компилировать, разъяснять, толковать, интерпретировать — и все они предполагают гораздо более широкие возможности историка (историографа, летописца) по переосмыслению исходного материала, чем простое «передаю».

построена на морально-этической мифологии, драматической мифологизации образа историографа, его труда и его *значимости* для государства.

В этой историографии миф об основателях, сохраняющий некоторые элементы космогонии, пересекается с представлениями о династической цикличности, которые, в свою очередь, связаны с мифом о золотом веке и мифом о постепенной утрате изначальной добродетели — и предопределённом упадке династии (и государства), в котором космогония «скрыта» в космологии. Кроме того, в нём — особенно в связи с тем, что он излагается в контексте мифа о преемственности власти (т.е. о непрерывности государства) явно выделяются мотивы элиадовского мифа о вечном возвращении.

### Метаморфозы героя

Ещё один источник космогонических мотивов в летописи — биографии героев. Биографии — самый «беллетризованный», самый драматичный жанр конфуцианской историографии, поэтому в них довольно легко обнаружить мифологические и легендарные субстраты. Как справедливо заметил Кэмпбелл, «если подвиги реального исторического персонажа говорят о том, что он был героем, то создатели легенды придумают для него соответствующие по глубине приключения» [Кэмпбелл, 2023: 257]. Во второй части своей книги «Тысячеликий герой» Кэмпбелл описывает цикл космогонических метаморфоз героя, прослеживая «ход легендарной истории человечества через типичные стадии, где герой появляется на сцене в разных обликах, соответственно меняющимся потребностям рода человеческого» [Кэмпбелл, 2023: 257]. Однако, прежде чем попытаться выявить эти стадии в биографиях героев «Самгук саги», следует сделать несколько замечаний относительно понятия «архетип», обращение Кэмпбелла к которому до сих пор считается как минимум дискуссионным.

Трактуемый в юнгианской традиции архетип определяется как врождённые и наследуемые повторяющиеся паттерны психологического поведения, заключён-

ные в подсознании. Эта трактовка — точнее, распространение её на исследование культуры и мифа, вызывало и вызывает у многих культурологов, этнологов, антропологов и фольклористов, исследующих мифы, огромный скепсис. Клод Леви-Стросс полагал, что тезис о повторяющихся мифологемах-архетипах не имеет никакой значимости, а мифо-психологический подход, выстроенный на понятии архетипа, считал неправомерной «попыткой смещения изучаемых проблем из областей естественных или космологических в области социологические и психологические» [Lévi-Strauss, 1955: 429]. Алан Дандес, цитируя положение самого Юнга о непознаваемости архетипов, задавался вопросом: «Если архетип непознаваем по своей природе, как мы можем его познать?» [Dundes, 2005: 397].

Однако литературоведы сегодня довольно охотно используют этот термин, придавая ему скорее композиционные, структурно-организующие свойства, определяющие состав, способы и направление развития повествования. Архетипизация понимается как способ создания образов, тропов и персонажей — то есть составных элементов мифа (точнее, мифологического нарратива). Отечественные востоковеды также считают вполне возможным обращаться к понятию архетипического, размышляя, в частности, об историографическом каноне и основах культуры. Так, А.Е. Лукьянов, обсуждая проблемы космогонии в китайской культуре, отмечает, как указывалось выше, что «первозданный хаос несёт подсознательные для конфуцианской цивилизации архетипы естества и способен к творению какого угодно космоса» [Лукьянов, 2016: 39], и сопоставляет идеальный конфуцианский образ благородного мужа — *цзюньцзы*, аллегорически оплодотворяющего «протокосмическое лоно генетическим кодом конфуцианской цивилизации», с даосскими архетипами Матери-Самки Поднебесной, младенца и т.д. [Лукьянов, 2016: 40–41]. Все эти образы вполне созвучны с юнгианскими образами мудрого старца, хтонической матери и дитя. В другой работе он говорит об архетипе конфуцианской культуры и философии [Лукьянов, 2014].

Не чурались архетипизации и сами корейские историографы. Так, выдающийся силлаский учёный, поэт и дипломат Чхе Чхивон ещё в IX в. выделял три типа добродетельных людей (героев) — тип стрелка (воина), тип учёного (поэта и каллиграфа) и тип чиновника (государственного мужа) [Чеснокова, 2024: 111–112].

Образ *цзюньцзы* обладает несколько парадоксальной архетипичностью: этот образ, очевидно сконструированный и, в силу этого, познаваемый — в отличие от юнгианского архетипа. Однако, он одновременно недостижим (то есть непостижим на практике)<sup>79</sup> и абсолютен, идеален. Иными словами, *цзюньцзы* — архетип конфуцианского идеального человека. В силу этого образ *цзюньцзы* часто используется как аллегория. В частности, так о корейском

государстве (не называя его Силла) отзывается танский император Тай-цзун в разговоре с силласким принцем Ким Чхунчху: «Воистину, [Силла] — страна благородных мужей (誠君子之國也)»<sup>80</sup>.

Одним из таких неназываемых благородных мужей в «Самгук саги» изображен упомянутый выше Ким Юсин. На противоположном краю «спектра добродетелей» находится его символический антагонист — также уже упоминавшийся узурпатор и тиран Кунъе. Опираясь на кэмпбелловскую модель метаморфоз героя [Кэмпбелл, 2023: 253–290], можно проследить, как она реализуется в биографиях этих героев<sup>81</sup>. Для удобства восприятия все стадии этих метаморфоз и их отражение в летописных сюжетах сведены в таблицу (см. Таб. 1).

**Таблица 1. Элементы космогонического цикла Ким Юсина и Кунъе — Метаморфозы героя**  
**Table 1. Elements of the cosmogonic cycle of Kim Yusin and Kunje — Metamorphoses of the Hero**

| Мономиф                        | Ким Юсин   | Кунъе   |
|--------------------------------|--|---|
| Первоначальный герой и человек | Стадия невозможна для обоих героев. Она «зарезервирована» для героев-основателей, культурных героев: Киджа, Чумона, Хёккосе и др. (в конечном итоге в корейском политическом мифе это место занимает Тангун) |   |
| Детство человека-героя         | Знамения при рождении; 12-месячная беременность матери; необычная внешность  | Знамения при рождении; родился с зубами; государь собирался его убить; кормилица нанесла увечье                       |
| Герой как воин                 | Мирской героизм — доблестно сражается в бою; выдающийся полководец; сражается за правое дело («драконы» — Когурё и Пэкче)  | Постоянно ведет сражения с другими мятежниками/узурпаторами; сражается, чтобы «отомстить Силла за уничтожение Когурё» |
| Герой как любовник             | Препятствия расступаются как бы сами собой, враги бегут. В тексте «Самгук саги» не терпит ни одного поражения. Суженая — справедливость; служение государю   | Препятствия расступаются как бы сами собой, враги бегут (на первом этапе борьбы). Суженая — личная власть             |
| Герой как правитель и тиран    | отсутствует  | Узурпаторство и отмежевание от отца   |
| Герой как спаситель            | Знаменует наступление эпохи «малого благоденствия»   | Сам выступает в роли символического «отца-людоеда»  |
| Герой как святой               | Постиг Волю Неба и непреклонно следовал ей   | Провозгласил себя Майтреей - Буддой грядущего. Сам толковал сутры (превратно и еретически)                            |
| Уход героя                     | Спокойно и с достоинством принимает свою судьбу  | Пытался трусливо избежать смерти  |

<sup>79</sup> Сам Конфуций не считал себя ни цзюньцзы, ни совершенномудрым.

<sup>80</sup> Ким Бусик, 2002, с. 127.

<sup>81</sup> Анализ биографий этих героев в оптике кэмпбелловского «путешествия героя» см. в: [Соловьев, 2023].

Метаморфозы героя у Кэмпбелла начинаются на этапе перехода от предыстории к истории, где «миф о творении уступает место легенде», а «легенда... выходит из тени времени на привычный дневной свет поддающегося документированию времени» [Кэмпбелл, 2023: 253–290]. Действующие лица первого этапа метаморфоз — это «культурные герои, основатели городов» [Кэмпбелл, 2023: 253–290]. Для Ким Юсина и Кунъе этот этап фактически недоступен, поскольку он в «Самгук саги» «зарезервирован» за первопредками и основателями, которые «... были очень скромны, великодушны в отношении к людям, немногочисленными были учреждённые ими чины, правление их отличалось простотой»<sup>82</sup>. Типичный культурный герой — Киджа, «обучивший своих людей этикету и справедливости, возделыванию полей, разведению шелковичных червей, изготовлению шёлковых тканей и учредивший «Восемь запретительных статей»»<sup>83</sup>. Да, Ким Юсин, «объединил Три государства и превратил их в один дом»<sup>84</sup>, на смертном одре он наставляет государя о достойном правлении, передавая ему фундаментальные его принципы<sup>85</sup>, а чуть ранее — наставляет подчинённых ему генералов в полководческом деле<sup>86</sup>; да, Кунъе основал собственное государство, учреждал чины и должности, собственноручно писал буддийские сутры<sup>87</sup>, однако масштаб всех этих действий несопоставим с мироустроительными подвигами Киджа, Чумона, Хёккосе и Тангуна. Гораздо ярче мотивы космогонических метаморфоз проявляются в биографиях Ким Юсина и Кунъе на втором этапе — этапе детства героя.

Рождение их обоих сопровождалось чудесными явлениями и знаменьями. Отец Ким Юсина «увидел во сне, как две звезды, Марс и Сатурн, опустились к нему», а мать «увидела во сне мальчика в золотых доспехах, спускающегося к ней в комнату на облаке. Через некоторое время она зачала и после двадцати месяцев [беременности] родила Юсина»<sup>88</sup>. В день рождения Кунъе «над домом появилось похожее на длинную радугу белое сияние, которое поднималось до самого неба»<sup>89</sup>. Кунъе появился на свет уже с зубами — подобные сюжеты характерны для описания героев во многих культурах: «всегда существовала тенденция наделять героя исключительными способностями с самого момента его рождения или даже с момента зачатия» [Кэмпбелл, 2023: 253–290]. Такими особенностями Ким Бусик наделяет многих героев биографического раздела «Самгук саги»: «[Ким] Ян с рождения был одарённым и выдающимся [человеком]»<sup>90</sup>, мать выдающегося силлаского дипломата и конфуцианца-книжника Кансу «[однажды] увидела во сне рогатого человека, а потом забеременела и родила ребёнка, на затылке которого были выступавшие кости (шишки)»<sup>91</sup>, Соль Чхон, «едва родившись, уже владел даосской премудростью»<sup>92</sup> и так далее.

Кэмпбелл выводит обобщенный сюжет детства героя: «Ребёнок с необычной судьбой должен провести какое-то время в неизвестности. В это время ему угрожают ужасные опасности, препятствия или опала. Герой уходит в себя или вовне, в неизвестность... юный ученик мира усваивает урок изначальных сил, которые находятся по ту сторону всего, имеющего меру и имя»

<sup>82</sup> Ким Бусик, 1959, с. 293.

<sup>83</sup> Ким Бусик, 1995, с. 131.

<sup>84</sup> Ким Бусик, 2002, с. 141.

<sup>85</sup> Там же, с. 137.

<sup>86</sup> Там же, с. 136.

<sup>87</sup> Там же, с. 195–197.

<sup>88</sup> Там же, с. 121. Сон матери Юсина обыгрывает и сюжет «смерти-рождения героя», и его солярную природу (золотые доспехи), и сюжет снисхождения героя на землю.

<sup>89</sup> Там же, с. 194. Правда, придворный астролог посчитал это знамение крайне неблагоприятным.

<sup>90</sup> Там же, с. 148.

<sup>91</sup> Там же, с. 165.

<sup>92</sup> Там же, с. 170.

[Кэмпбелл, 2023: 261]. В нашем случае этот алгоритм, на первый взгляд, исполняется (частично) лишь для Кунье — его отец приказывает убить новорождённого, слуга бросает ребёнка под крыльцо дома, где его обнаруживает рабыня-кормилица<sup>93</sup>, которая втайне растит ребёнка; далее Кунье покидает её и скрывается в монастыре, приняв монашество и поменяв имя<sup>94</sup>. Однако, хотя Ким Юсин не скрывается в безвестности и не попадает в опалу, всё же обращается к знанию изначальных сил за «сокровенными приёмами волшебства» — и получает их<sup>95</sup>. Разумеется, такой алгоритм более точно будет исполняться в биографии легендарных героев, а не реальных исторических фигур — в «Самгук саги» по такому алгоритму изложена история сына Чумона — Юри. Оставленный отцом, он растёт в безвестности, но по завету отца обнаруживает (не с первой попытки) оставленное для него сокровище (меч), по которому отец впоследствии опознает и принимает его<sup>96</sup>. Другого оппонента Ван Гона — Кён Хвона — в грудном возрасте вскармливает молоком тигрица<sup>97</sup>.

Этап героя-воина в биографиях Ким Юсина и Кунье прослеживается проще всего — их деятельность в основном связана со сражениями и битвами. Ким Юсин демонстрирует не только личную храбрость, но и талант выдающегося полководца — на страницах «Самгук саги» он не проиграл ни одного боя и даже отступление превращает в хитроумный маневр для разгрома противника<sup>98</sup>. Кунье также не знает поражений — во всяком случае до того момента, как он воцаряется<sup>99</sup>, превращаясь из героя-воина в тирана.

В этих победах герои «Самгук саги» аллегорически проявляются и как «любовники» — им всё по плечу; «преграды, окопы, пропасти, преодоление разного рода границ — всё отступает перед властным присутствием героя [Кэмпбелл, 2023: 274]. Разница между ними в том, что «суженая» Ким Юсина — справедливость, а «суженая» Кунье — личная власть и месть (см. далее).

И Ким Юсин, и Кунье (до воцарения) «защищают не то, что есть, а то, что будет» [Кэмпбелл, 2023: 261]: Ким Юсин сражается за объединение государства, а Кунье — за создание собственного. «Драконами» Ким Юсина, которых призван победить герой, являются его противники — Пэкче и Когурё (и даже танский Китай<sup>100</sup>); «драконами» же Кунье поначалу являются другие мятежные претенденты на власть в ослабшем Силла и незадачливые силлаские военачальники, но по ходу действия он провозглашает, что его целью является отомстить Силла от имени покорённого тем Когурё<sup>101</sup>. Однако Ким Бусик немедленно разоблачает это заявление, указывая, что «[Кунье] был сильно обижен за то, что [в Силла] его бросили, едва он родился»<sup>102</sup>. Иными словами, Кунье становится дважды самозванцем — и как претендент на царство, и как мститель за Когурё. Все его устремления оказываются фальшивыми, а он превращается в исполненного гордыни тирана, в чём и заключается его гибель [Кэмпбелл, 2023: 269] — ведь, провозгласив себя государем, он теперь сражается за сохранение этого статуса, то есть за то, что «есть», а не за то, что будет.

По Кэмпбеллу, утверждение героя в ипостаси правителя происходит через поиск отца и примирение с ним (через его

<sup>93</sup> Аналог кэмпбелловского помощника героя: «герою может явиться ангел или прийти на помощь животное, рыбак или охотник, дряхлая старуха или бедный крестьянин» [Кэмпбелл, 2023: 261]

<sup>94</sup> Ким Бусик, 2002, с. 194.

<sup>95</sup> Там же, с. 121.

<sup>96</sup> Ким Бусик, 1995, с. 38.

<sup>97</sup> Ким Бусик, 2002, с. 199.

<sup>98</sup> Там же, с. 134.

<sup>99</sup> Там же, с. 195.

<sup>100</sup> Там же, с. 130.

<sup>101</sup> Там же, с. 196.

<sup>102</sup> Там же.

благословение; герой представляет отца среди людей), а преобразование в тирана — через утрату контакта с высшими силами и опору лишь на силу собственной власти [Кэмпбелл, 2023: 269]. Кунъе же подчёркнуто отмежевывается от отца — рубит мечом изображение силлаского государя на стене храма<sup>103</sup>, совершая двойное святотатство. Ким Юсин же обходится без этой ипостаси — сюжет поиска отца и примирения с ним через какой-либо вариант противостояния неприменим для жизнеописания фигуры идеального верноподданного, одним из атрибутов которого является безупречная сыновья почтительность 孝 (тем более, что государь в корейском конфуцианстве является символическим отцом для своих подданных).

По той же причине ипостась спасителя в кэмпбелловской трактовке, предусматривающей «разрушение сдерживающего аспекта отца (дракона, подстрекателя испытаний, изверга-царя) и освобождение жизненных энергий от его оков» [Кэмпбелл, 2023: 269] Ким Юсину недоступна — да и попросту не нужна. Суть его мироустроительных подвигов — установление эпохи «малого благоденствия», то есть доступной в существующей социально-политической и морально-этической реальности «версии» золотого века, а также предупреждение государя о том, что и эта эпоха — преходяща<sup>104</sup>. Кунъе же не может стать спасителем, поскольку сам является тираном-людоедом, которого побеждает «вызванный» (или символически «рождённый») им новый герой — Ван Гон. В этом можно усмотреть параллели с кэмпбелловской трактовкой: ведь Ван Гон, будучи вассалом Кунъе, приходился ему символическим сыном, сверг своего «родителя» и сам занял престол.

Ипостась святого или аскета, удалившегося от мира [Кэмпбелл, 2023: 281–283], формально не актуальна ни для Ким Юсина, ни для Кунъе — ближе всего к ней даосские мудрецы или конфуцианцы, обрекшие себя на добровольное изгнание, как, например, Чхве Чхивон<sup>105</sup>. Однако один из непреходящих атрибутов кэмпбелловского святого — единение с Невидимым, с высшим, над- и вне-мифическим субстратом. Для Ким Юсина это познание воли Неба и способность толковать её — способность, доступная лишь совершенному мудрому. Для Кунъе это притязание на такую способность, притязание на божественную природу Будды-Майтрейи и создание сутр.

Последний этап — уход героя, подводит итог всей его жизни. Определяет его в первую очередь отношение к смерти, примирение с которой является «первым условием героизма» [Кэмпбелл, 2023: 283]. На этом этапе Ким Юсин и Кунъе, кончины которых предсказаны соответствующими знаменами<sup>106</sup> (то есть обусловлены высшими причинами), ведут себя совершенно противоположно. Ким Юсин принимает свою смерть с достоинством и смирением, в надежде на то, что «основы государственности останутся неувядаемыми»<sup>107</sup> — то есть на то, что макроцикл всё же будет разорван. Кунъе же «переоделся в простую одежду и скрылся в лесу. [Однако] вскоре он был убит простыми людьми из Пуяна»<sup>108</sup>.

Чаяниям Ким Юсина о неувядаемости основ государственности не суждено было сбыться. В самом конце его биографии Ким Бусик приводит рассказ о том, что в год, когда праправнук Ким Юсина, Ким Ам, вернулся на родину из посольства в Японию (779 г.), «вихри поднялись от могилы Ким Юсина до погребения великого

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Там же, с. 137.

<sup>105</sup> Там же, с. 169.

<sup>106</sup> Там же, сс. 137, 197–198.

<sup>107</sup> Там же, с. 137.

<sup>108</sup> Там же, с. 198. В «Основных записях Силла» сказано, что он был убит солдатом (Ким Бусик, 1959, с. 285). Иными словами, биография определяет Кунъе ещё более презренную и ничтожную судьбу, чем «Основные записи».

<sup>109</sup> Параллель с ваном Мичху неслучайна. Как и в этом эпизоде, связанным с посмертным воздействием духа великого человека на мирские события, дух вана Мичху помог Силла отбиться от нашествия врагов (там же, с. 105), при этом оказалась задействована та же «дружина духов» (陰兵), которая охраняла дом Ким Юсина (Ким Бусик, 2002.; с. 137).

вана-основателя [Мичху]<sup>109</sup>. От грязи и тумана стало темно, так что нельзя было различить ни людей, ни предметы. Стражи могилы слышали, как раздаются посреди [этого] звуки горького плача и жалобных стенаний. Услышав об этом, великий ван Хегон очень испугался и послал министра (тэсин) совершить жертвоприношения и принести извинения [перед духом покойного]. [Кроме того, ван] передал монастырю Чхвисонса 30 кель полей, чтобы использовать [для молитв] об обретении [Юсином] счастья в загробном мире»<sup>110</sup>. Плач и стенания — очевидные признаки недовольства духа — были вызваны, как следует из сообщения «Основных записей Силла» за тот же год, не столько пренебрежением к памяти покойного, сколько плачевным состоянием дел в государстве, символическим показателем чего стало землетрясение в столице. А запись следующего года объясняет причины такого неустroения: «[Ввиду того что] ван крайне юным взошёл на престол, а в зрелые годы погряз в разврате и предавался безудержной гульбе, расстроились дела государственного управления, многократно наступали стихийные бедствия, стало мятежным настроение народа, алтари (устои) государства оказались под угрозой. Поднявший мятеж *ичхан* Ким Чичжон, собрав своих людей, стал осаждать дворец»<sup>111</sup>.

Налицо было прямое нарушение предсмертного завета Ким Юсина: «Держите подальше [от себя] мелких людишек-*соин* и приближайте только благородных мужей-*кунджа*, и поступайте так, чтобы наверху, в правительстве, [царили бы согласие и] мир, а внизу народ и всё сущее [пребывали бы] в благополучии и спокойствии. [Тогда] не будет ни стихийных бедствий, ни смут, и основы государственности останутся невывадаемыми. И Ваш слуга умрёт без всякого сожаления!»<sup>112</sup>. Но цикл «рождение — увядание — смерть» оказывается неподвластен даже Ким Юсину.

## Заключение. Канон и миф

Можно сказать, что поиск космогонических мотивов в «Самгук саги», которую принято считать вполне каноническим корейским конфуцианским историографическим памятником, оказался достаточно результативным. Ким Бусик, историзируя мифы и легенды, сохранял достаточно серьёзный доконфуцианский культурный субстрат. Прежде всего этот субстрат сохранился в историях культурных героев — предков и основателей государств, излагая которые, Ким Бусик признавал приоритет предания над каноном.

Можно выделить два типа культурных героев, истории которых содержат элементы космогонического мифа — совершенные (святые, добродетельные) создатели государств и благородные мужи — цзюньцзы (или максимально приближенные к этому архетипу). «Прежним правителям» — Киджа, первым государям Силла и Когурё для мироустроения хватало собственной добродетели, даосско-конфуцианской, и не требовалось активных действий для предотвращения неустroенности и хаоса. Враги отказывались от нападения на страну, признав добродетель правителя и народа<sup>113</sup>. А без благородных мужей-цзюньцзы «не могло бы существовать государство»<sup>114</sup>.

Композиция биографий благородных героев и их антиподов также позволяет (и даже подразумевает) обращение к космогоническим мотивам, поскольку их деятельность масштабна и значима для всей страны, а связь между «небесной судьбой» и человеческой судьбой обеспечивает связь между макро- и микрокосмом. Другое дело, что конфуцианское мироустроительство — это прежде всего социально-политический процесс, поэтому космогония действительно часто «маскируется» космологией — или же они взаимодействуют, подобно инь и ян, образуя взаимообратимое единое целое.

<sup>110</sup> Ким Бусик, 2002, с. 140.

<sup>111</sup> Ким Бусик, 1959, с. 237.

<sup>112</sup> Ким Бусик, 2002, с. 137.

<sup>113</sup> Ким Бусик, 1959, с. 72, 73.

<sup>114</sup> Ким Бусик, 2002, с. 143.

Конфуцианская историографическая рационализация Ким Бусика не отторгает миф целиком, интегрируя в морально-политическую дидактику исторического нарратива те его элементы, которые соответствуют личным представлениям историографа о каноне историописания и значимости их для истории страны и народа. Сам процесс такой интеграции требует серьезных усилий от историографа,

поскольку миф порой «сопротивляется» такому переосмыслению. В итоге в исторический нарратив — точнее, в политический миф, создаваемый историографом, — попадают либо самые «сильные», наиболее значимые элементы, в каком-то смысле «пересиливающие» канон, либо те, что резонируют с мифологической основой самого канона.

### Список литературы:

- Блюмхен С.И. Становление политического мифа в Древнем Китае (на примере культа Неба) // Игра престолов на Востоке: Политический миф и реальность. — Москва: ИВ РАН. 2023. — С. 23–82.
- Волынский А.И., Круглова, М.С. Политический миф: создавая реальность // Игра престолов на Востоке: Политический миф и реальность. — Москва: ИВ РАН. 2023. — С. 9–20.
- Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. — Москва: Наука. 1974. — 342 с.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. — Санкт-Петербург: Питер. 2023. — 352 с.
- Лукьянов А. Е. Две космогонии — два типа цивилизаций: конфуцианская и даосская // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. — 2016. — Т. 1, № 5. — С. 39–45.
- Лукьянов А.Е. "Ши цзин": архетип конфуцианской культуры и философии // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. — 2014. — Т. 1, № 4. — С. 109–130.
- Пак (Пироженко) В.В. Образ дракона через призму ранней истории и историографии Кореи // Вестник российского корееведения. — 2015. — № 7. — С. 29–45.
- Соловьёв А. В. «Путешествие героя» в корейской конфуцианской историографии: биографии Ким Юсина и Кунье в контексте мономифа Дж. Кэмпбелла // Концепт: философия, религия, культура. — 2023 — 7(3) — С. 67–89. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-67-89>.
- Троцевич А.Ф. «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре // Петербургское востоковедение. — 1993. — № 3. — С. 255–270.
- Троцевич А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. — Санкт-Петербург. Петербургское Востоковедение, 1996. — 208 с.
- Ульянов М. Кун-цзы (552–479 гг. до н.э.): создание «массовой» школы и работа над комплексом учебных текстов // Лунь Юй. Суждения и беседы. — Москва: АСТ, ОГИЗ. 2023. С. 11–71.
- Чеснокова Н.А. История вымышленная и реальная: Легитимация власти Ли Сонге (Тхэджо, 1392–1398) — основателя корейского государства Чосон (1392–1897) // Диалог со временем. — 2024. — № 86. — С. 107–123.
- Armstrong J. Nations before nationalism. — Chapel Hill: University of Carolina Press. 1982. — 447 p.
- Bottici Ch. A Philosophy of Political Myth. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — 294 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>
- Breuker R.E. Establishing a Pluralist Society in Medieval Korea, 918-1170. History, Ideology, and Identity in the Koryŏ Dynasty. — Leiden: Brill, 2010b. — xvi, 484 p.
- Breuker R.E. Writing History in Koryŏ: Some Early Koryŏ Works Reconsidered // Korean Histories. — 2010a. — Vol. 2, No. 1. — P. 57–84.
- Ch'oe Y. An Outline History of Korean Historiography // Korean Studies. — 1980. — Vol. 4. — P. 1-27.
- Dundes A. Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004) // The Journal of American Folklore. — 2005. — Vol. 118, No 470. — P. 385-408. <https://doi.org/10.1353/jaf.2005.0044>

Eliade M. *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. — Princeton: Princeton University Press, 1954. — 232 p.

Karlsson A. Challenging the Dynasty: Popular Protest, Chǒnggamnok and the Ideology of the Hong Kyǒngnae Rebellion // *International Journal of Korean History*. — 2001. — Vol. 2, No1. — P. 253–277.

Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth // *The Journal of American Folklore*. — 1955. — Vol. 68, No 270. — P. 428–444. <https://doi.org/10.2307/536768>

McBride R.D. The Structure and Sources of the Biography of Kim Yusin // *Acta Koreana*. — 2013. — Vol. 16, No 2. — P. 497–535. <https://doi.org/10.18399/acta.2013.16.2.008>

Sato M. 6. The Archetype of History in the Confucian Ecumene // *History and Theory*. — 2007. — Vol. 46, No. 2. — P. 218–232. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2007.00403.x>

Shultz E.J. An Introduction to the Samguk Sagi // *Korean Studies*. — 2004. — Vol. 28. — P. 1–13.

Solovyov A.V. Biographies in Samguk Sagi. Literature vs. History? // *History, Language and Culture in Korea*. — London: Saffron Books, 2001. — P. 15–20.

申澁植. 三國史記 研究. — 서울: 潮閣, 1995. [Син Хёнсик. Исследования Самгук саги. — Сеул, 1995]

李康來. 三國史記 典據論. — 서울, 1996. [Ли Ганнэ. Источниковедческое исследование Самгук саги. — Сеул, 1996].

鄭求福 等. «三國史記의 原典檢討». — 성남: 韓國精神文化研究院, 1995. [Источниковедческое исследование Самгук саги / сост. Чон Губок и др. — Соннам: Музей корейского культурного наследия, 1995].

鄭求福. 韓國中世史學史 I. — 서울: 集文堂, 2000. [Чон Губок. История и историография средневековой Кореи. Т. I. — Сеул: Чонмунданг, 2000].

## References:

Armstrong, J. (1982) *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of Carolina Press.

Blumhen, S. I. (2023) 'Stanovleniye politicheskogo mifa v Drevnem Kitaye (na primere kul'ta Neba) [Formation of political myth in ancient China (on the example of the cult of Heaven)]', in *Igra prestolov na Vostoke: Politicheskii mif i real'nost'* [Game of Thrones in the Orient: Political Myth and Reality]. Moscow: IV RAN Publ., pp. 23–82. (In Russian).

Bottici, C. (2007) *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498626>

Breuker, R. E. (2010a) 'Writing History in Koryŏ: Some Early Koryŏ Works Reconsidered', *Korean Histories*, 2(1), pp. 57–84.

Breuker, R. E. (2010b) *Establishing a Pluralist Society in Medieval Korea, 918-1170. History, Ideology, and Identity in the Koryŏ Dynasty*. Leiden: Brill.

Campbell, J. (2008) *The Hero with a Thousand Faces*. Novato: New World Library. (Russ. ed.: (2023) *Tsyachelikii geroi*. Saint Petersburg: Piter Publ.).

Chesnokova N. A. (2024) 'Istoriya vymyshlennaya i real'naya: Legitimatsiya vlasti Li Songye (Thejo, 1392-1398)' — osnovatelya koreyskogo gosudarstva Choson [History Fictional and Real: The Legitimization of Yi Songgye (T'aejo, 1392-1398), the founder of the Korean state of Chosŏn]', *Dialogue with Time*, No. 86, pp. 107–123. (In Russian).

Ch'oe, Y. (1980) 'An Outline History of Korean Historiography', *Korean Studies*, 4, pp. 1–27.

Chǒng Kubok. (2000) *History and historiography of medieval Korea. Vol. I*. Seul: Jí wén tang Publ. (In Korean).

Chǒng Kubok. et al. (1995) *The Sources of the Samguk Sagi*. Seongnam: Korean Culture and Culture Museum. (In Korean).

Dundes, A. (2005) 'Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)', *Journal of American Folklore*, 118(470), pp. 385–408. <https://doi.org/10.1353/jaf.2005.0044>

Eliade, M. (1954) *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*. Princeton. Princeton University Press.

- Ivanov, V. and Toporov, V. (1974) *Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnostei* [Research in the field of Slavic antiquities]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Karlsson, A. (2001) 'Challenging the Dynasty: Popular Protest, Chǒnggamnok and the Ideology of the Hong Kyǒngnae Rebellion', *International Journal of Korean History*, 2(1), pp. 253–277.
- Levi-Strauss, C. (1955) 'The Structural Study of Myth', *The Journal of American Folklore*, 68(270), pp. 428–444. Available at: <https://doi.org/10.2307/536768>.
- Lukyanyov, A. E. (2014) 'Shi Jing: Poetical and Philosophical Archetype', *Peoples and cultures of the Orient. Researches and translations*, 1(4), pp. 109–130. (In Russian).
- Lukyanyov, A. E. (2016) 'Two cosmogonies as two types of civilization: Confucian and Taoist', *Peoples and cultures of the Orient. Researches and translations*, 1(5), pp 39–45. (In Russian).
- McBride, R. D. (2013) 'The Structure and Sources of the Biography of Kim Yusin', *Acta Koreana*, 16(2), pp. 497–535. <https://doi.org/10.18399/acta.2013.16.2.008>
- Pak (Pirozhenko), V. V. (2015) 'Obraz drakona cherez prizmu ranney istorii i istoriografii Korei [The Image of the Dragon through the Prism of Early Korean History and Historiography]', *Proceedings of Korean studies in Russia*, (7), pp. 29–45. (In Russian).
- Sato, M. (2007). '6. The Archetype of History in the Confucian Ecumene', *History and Theory*, 46(2), pp. 218–232. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2007.00403.x>
- Shin Hyǒngshik. (1995) *A Study of the Samguk Sagi*. Seul: Jogag Publ. (In Korean).
- Shultz, E. J. (2004) 'An Introduction to the Samguk Sagi', *Korean Studies*, 28, pp. 1–13.
- Solovyov, A. V. (2001) 'Biographies in Samguk Sagi. Literature vs. History?', in *History, Language and Culture in Korea*. London: Saffron Books, pp. 15–20.
- Solovyov, A. V. (2023) 'Hero's Journey in Korean Confucian Historiography: Biographies of Kim Yusin and Kungye in the Context of J. Campbell's Monomyth', *Concept: philosophy, religion, culture*, 7(3), pp. 67–89. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2023-3-27-67-89>
- Trotsevich, A. F. (1993) 'Poyedinok Boga Grozy so Zmeyem v koreyskoy kul'ture [The Duel of the Thunder God with the Serpent in Korean Culture]', *St. Petersburg journal of oriental studies*, (3), pp. 255–270. (In Russian).
- Trotsevich, A. F. (1996) *Mif i syuzhetnaya proza Korei* [Myth and Plot Prose of Korea]. Saint Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye Publ. (In Russian).
- Ulyanov, M. (2023) 'Kun-tszy (552–479 gg. do n.e.): sozdaniye «massovoy» shkoly i rabota nad kompleksom uchebnykh tekstov [Confucius (552–479 BC): Creation of a "mass" school and work on a set of educational texts]', in *Lun' Yuy. Suzhdeniya i besedy* [Lun Yu. Opinions and conversations]. Moscow: AST Publ., OGIZ Publ., pp. 11–71. (In Russian).
- Volynsky, A. I. and Kruglova, M. S. (2023) 'Politicheskii mif: sozdavaya real'nost' [Political myth: creating reality]', in *Igra prestolov na Vostoke: Politicheskii mif i real'nost'* [Game of Thrones in the East: Political myth and reality]. Moscow: IV RAN Publ., pp. 9–20. (In Russian).
- Yi Kangnae. (1996) *The Sources of the Samguk Sagi*. Seul. (In Korean).

### Информация об авторе

**Соловьёв Александр Валерьевич** — заместитель главного редактора, журнал «Россия в глобальной политике»; приглашённый преподаватель, Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, Москва, 119017, М. Ордынка ул., д. 17, каб. 406; SPIN РИНЦ: 7701-8673; ResearcherID: Y-6177-2018.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

***Information about the author***

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

Conflicts of interest

The author declares absence of conflicts of interest

Статья поступила в редакцию 07.10.2024; одобрена после рецензирования 30.11.2024; принята к публикации 12.12.2024.

The article was submitted 07.10.2024; approved after reviewing 30.11.2024; accepted for publication 12.12.2024.



Исследовательская статья  
УДК 323.285:28(58)  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-62-78>

## «Священное насилие» в терроризме на религиозной почве: пример Центральной Азии

Денис Николаевич Гергилев<sup>1</sup>, Татьяна Владимировна Излученко<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Красноярский научный центр СО РАН; Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия

<sup>1</sup> [turilak@yandex.ru](mailto:turilak@yandex.ru) <https://orcid.org/0000-0003-4913-4803>

<sup>2</sup> [izluchenko@mail.ru](mailto:izluchenko@mail.ru) <https://orcid.org/0000-0001-5644-301X>



**Аннотация.** Религиозный терроризм, а точнее, терроризм на религиозной почве, в настоящее время является одной из угроз во многих региональных контекстах. Соответственно, изучение связанной с ним проблематики носит не только академический характер, но призвано помочь в преодолении этой угрозы. В нашей статье терроризм на религиозной почве рассматривается в призме тезиса о «священном насилии». В качестве примера мы проанализировали отдельные аспекты проявлений исламского терроризма

в рамках деятельности запрещённых организаций, которые активизировались с конца XX в. в Центральной Азии. Итак, цель работы — установить специфику интерпретации «священного насилия» представителями исламских террористических организаций (на примере Центральной Азии). Для достижения этой цели необходимо было решить следующие задачи: 1) систематизировать имеющиеся представления о тех аспектах культуры, на которых паразитируют террористические организации; 2) выделить основания обращения адептов этих организаций к концепту «священного насилия»; 3) на примере региона Центральной Азии установить специфику его интерпретации в контексте исламского терроризма; 4) сопоставить нейтральный контекст интерпретации понятия «священное насилие» со специфическими интерпретациями в исламском религиозном терроризме. Поскольку в статье рассматриваются идеологическое обоснование исламизма и использование религии для дестабилизации политической ситуации, легитимации насилия в отношении политических оппонентов, материалами исследования послужили источники двух типов: непосредственно высказывания лидеров исследуемых движений, представляющие собой псевдобогословские построения, и аналитические материалы, представляющие собой исследования подобных высказываний. Методологическую базу исследования составили теория социального конструктивизма и подходы сравнительного религиоведения, использован герменевтический метод, а также контент-анализ. С их помощью была уточнена специфика последовательных политических, институциональных и региональных изменений в Центральной Азии, которые способствовали распространению радикальных

© Гергилев Д. Н., Излученко Т. В., 2024

исламистских идеологий и их временной популярности у некоторой части населения. В результате исследования нами выявлены региональные особенности интерпретации «священного насилия», которые могут способствовать его использованию в качестве интегратора групповой солидарности лидерами террористических религиозных организаций. В работе показано, что внешнее влияние со стороны транснациональных террористических организаций, внедряясь во внутривнутриполитический конфликт, разжигаемый либо непосредственно спровоцированный этнорелигиозными террористами, использует для привлечения последователей идеологическую конструкцию «священного насилия», серьёзно искажающую традиционные представления ислама. При этом именно «адаптированная» идеологами террористов интерпретация священного может быть использована как маркер для разграничения террористических организаций и «доброкачественных» религиозных объединений. Полученные результаты могут способствовать дальнейшему изучению религиозного терроризма как научной проблемы, а также быть использованы компетентными органами для оптимизации разрабатываемых антитеррористических мер.

**Ключевые слова:** Центральная Азия, терроризм на религиозной почве, исламистские террористические организации, насилие, священное, геополитическая ситуация, внутривнутриполитический конфликт, этнорелигиозный терроризм

**Для цитирования:** Гергилев Д. Н., Излученко Т. В. «Священное насилие» в терроризме на религиозной почве: пример Центральной Азии // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 62–78. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-62-78>

Research article

## **Sacred Violence in Religious Terrorism: the Case of Central Asia**

**Denis N. Gergilev<sup>1</sup>, Tatyana V. Izluchenko<sup>2</sup>**

<sup>1,2</sup> Krasnoyarsk Science Centre of the Siberian Branch of Russian Academy of Science; Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia

<sup>1</sup> [turilak@yandex.ru](mailto:turilak@yandex.ru)

<https://orcid.org/0000-0003-4913-4803>

<sup>2</sup> [izluchenko@mail.ru](mailto:izluchenko@mail.ru)

<https://orcid.org/0000-0001-5644-301X>

**Abstract.** Religious terrorism currently poses a major threat in many regions. Studying the problems associated with religious terrorism not only adds to theoretical development of the issue, but also addresses how to combat this threat. This article approaches religious terrorism through the concept of *sacred violence* as exemplified by the actions of proscribed terrorist organizations in the Central Asia, which have been on the rise since the late 20th century. The purpose of the study is to define the specific interpretation of sacred violence by terrorist groups using the example of the Central Asian region. To achieve this goal the authors aim 1) to systematize existing ideas about those aspects of culture on which terrorist organizations parasitize; 2) to highlight the reasons for the adherents of these organizations to turn to the concept of *sacred violence*; 3) using the example of the Central Asian region to establish the specifics of its interpretation in the context of Islamic terrorism; 4) to compare the neutral context of the interpretation of the concept of *sacred violence* with specific interpretations in Islamic religious terrorism. Since the article examines the ideological justification of Islamism and the use of religion to destabilize the political situation and legitimize violence against political opponents, the research materials were drawn from two types of sources: direct statements by the leaders of the movements under study, which are pseudo-theological constructs, and analyti-

cal materials, which are studies of such statements. The methodological basis of the study was the theory of social constructivism and approaches of comparative religious studies; the hermeneutic method and content analysis were used. The methods and approaches used helped clarify the specifics of successive political, institutional and regional changes in Central Asia that contributed to the spread of radical Islamist ideologies and their temporary popularity among some parts of the population. As a result, the study identified regional features of the interpretation of *sacred violence* that may contribute to its use as an integrator of group solidarity by the leaders of terrorist religious organizations. The paper shows that external influence from transnational terrorist organizations, infiltrating into the domestic political conflict, incited or directly provoked by ethno-religious terrorists, uses the ideological construction of *sacred violence* to attract followers, which seriously distorts traditional ideas of Islam. At the same time, it is the specific interpretation of the *sacred* by terrorist ideologists that can be used as a marker for distinguishing between terrorist organizations and other religious associations. The results obtained can contribute to further study of religious terrorism as a scientific problem and can also be used by competent authorities to optimize and develop appropriate anti-terrorist measures.

**Keywords:** Central Asia, religious terrorism, Islamist terrorist organizations, violence, sacred, geopolitical situation, internal political conflict, ethno-religious terrorism

**For citation:** Gergilev, D. N., Izluhenko, T. V. (2024) 'Sacred Violence in Religious Terrorism: the Case of Central Asia', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 62–78. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-62-78>

## Введение

В нашей работе мы будем понимать под *религиозным терроризмом* прежде всего **политический конструкт**, который формируется в публичной сфере в течение определённого исторического периода и обусловлен рядом факторов, среди которых не последнее место занимают социокультурные и психологические. Такой подход, по нашему мнению, подчёркивает важность внимания к историко-культурному контексту, в котором возникает и развивается феномен религиозного терроризма, а также определяет вектор нашего прицельного внимания к определённым аспектам данного феномена.

Среди исследователей исламизма и религиозного терроризма выделим такие имена, как Ш.Р. Аляутдинов, С. Аббас и С. Сайед, Р. Хайдаров [Аляутдинов, 2003; Abbas, Syed, 2021; Хайдаров, 2022], а также П.С. Седерберг, Д. Рапопорт<sup>1</sup>, Дж. Визи,

М. Веркюйтен и К. Жирков [Sederberg, 2003; Zhirkov, Verkuuyten, Weesie, 2014]. В числе тех, кто заложил основу изучения проблем исламского терроризма в призме его отношения к исламскому праву следует выделить Л.Р. Сюкийянена [Сюкийянен, 2021]. Такое явление, как джихадизм, анализируют работы Ж. Рогозинского [Рогозинский, 2021], Д.С. Рязанова [Рязнов, 2019] и др. Развёрнутые исследования адаптации исламского богословия к нуждам террористических организаций находим в работах К. Гайбуллоева, Т. Сандлера и др. Подробный систематический обзор количественных факторов, связанных с террористической активностью, представлен в недавней публикации И. Сумерникова, А. Уфимцева, М. Слава и А. Коротаева [Количественный анализ факторов..., 2024].

Согласно современным научным представлениям, региональный религиозный терроризм представляет собой крайнюю волну глобального терроризма<sup>2</sup>, организационно оформленную преимущественно

<sup>1</sup> Rapoport D.C. Terrorism // Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict. — Elsevier, 2022. — P. 218–233. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-820195-4.00199-0>

<sup>2</sup> IBID.

в исламистских террористических организациях. Эти организации несут наибольшую угрозу общественной безопасности, поскольку используют современные технологии в стремлении адаптировать мусульманское богословие к собственным пропагандистским целям [Gaibulloev, Sandler, 2019: 276, 279]. Тем самым посредством заявлений о религиозном возрождении обостряются гражданские противоречия, связанные с внутривнутриполитической обстановкой и межнациональными конфликтами, результатом чего становится дестабилизация региона, вызывающая как негативные экономические последствия для населения, так и социальную напряжённость, вызванную реакцией на целенаправленные попытки комплексной дестабилизации сложившегося образа жизни.

В качестве одной из своих целей террористические организации, такие как «Исламское государство»<sup>3</sup>, «Талибан»<sup>4</sup> и др., считают доступ к управлению территорией и перекраиванию сложившегося политического положения. В качестве идеологического оружия нередко используются политические мифы, опирающиеся на трактовку сложных геополитических процессов в выгодном для создателей этих мифов свете. Например, для террористических организаций, действующих на территории Центральной Азии, характерна сознательная фальсификация истории: искажаются представления местного населения о роли СССР и России в становлении их государственности. Параллельно лидеры террористических религиозных организаций спекулируют положениями ислама как исторически доминирующей среди местного населения религии, навязывают свои представления о «чистоте веры», священной истории и реставрации исламского государства. Декларируемые ими идеи и методы не могут сосуществовать со светскими принципами действующих правительств. При этом современное светское государство, как известно, по своей сути не препятствует вероисповедным практикам, если они не носят

террористический, экстремистский или человеконенавистнический характер.

Как известно, с распадом СССР в конце XX в. на территории стран Центральной Азии усилилось распространение радикальных религиозно-политических идей. Фактически это означало, что исторически сложившаяся геополитическая напряжённость в регионе усугубила проблему исламизма — явления, имеющего двойственный характер. С одной стороны, исламизм призывает к возрождению ислама как объединяющей силы для этнически неоднородного населения. С другой — способствует росту культурного национализма, парадоксальным образом превращая некоторые группировки, следующие в направлении исламского религиозного терроризма в разновидность запрещённых этнорелигиозных объединений. Нынешние правительства, столкнувшиеся с этой проблемой, как и традиционные религиозные лидеры, поддерживающие политическую стабильность и религиозную сбалансированность в регионе, подвергаются со стороны идеологов подобных организаций необоснованным нападениям, что убедительно демонстрирует стремление террористов к власти земной, а не только и не сколько их желание следовать собственным «инновационным» представлениям о покорности власти небесной.

Подчеркнём: деятельность террористических религиозных организаций не только угрожает стабильности в регионе, но и способствует росту международной напряжённости. При том, что эти организации используют вероучение ислама, они существенно отличаются друг от друга как с точки зрения политических взглядов своих последователей, так и их мировоззрения, этнической принадлежности и т.д. В то же время, общей чертой религиозной идеологии, используемой лидерами этих организаций для вербовки своих сторонников, является тезис о необходимости «священного насилия», которое проявляется в отношении участников к требуемому сакральному акту «жертвоприношения».

<sup>3</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

<sup>4</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

### Религия — идеология — политика

В научной и публицистической литературе нередко отмечается, что очевидная внешняя простота идеологических положений исламистов не полностью объясняет востребованность и устойчивость их идей среди населения, равно как и радикальную приверженность этим идеям самих участников таких организаций. По нашему мнению, причины этих явлений следует искать в самой сущности религиозного терроризма как социально-политического феномена. В нём интегрируются насилие и политические амбиции, которые оправдываются и обосновываются трансформированными религиозными нормами и отсылками к *священному* (истории, времени, пространству, героям и т.д.). Необходимость анализа парадокса объединения «священного» и «насилия» в одном религиозно, социально и политически заряженном концепте определила цель нашего исследования — попытку выявить специфику интерпретации и роль «священного насилия» в качестве специфического группового интегратора религиозных террористических организаций на примере региона Центральной Азии. Для достижения этой цели необходимо было установить особенности взаимосвязи исходных концептов в данном (явно искажающем их) контексте; а для этого, в свою очередь, установить особенности исламистских организаций на примере региона и «земные» (прежде всего, социально-экономические и социально-политические) основания их обращения к концепту «священного насилия», сравнив их подходы с концептуализацией данных терминов вне экстремистских и террористических контекстов.

В методологическом плане религиозный терроризм целесообразно рассматривать в рамках теории социального конструктивизма традиционной интерпретации. К настоящему времени в среде учёных и экспертов сложился консенсус, согласно которому представления о сущности, проявлениях и влиянии на социетальную безопасность

данного феномена формируются в результате динамичного взаимодействия государства, населения, экспертного сообщества и самих участников [Lindgren, 2005]. Даже поверхностное обращение к анализу политических изменений, происходивших в изучаемом регионе за последние десятилетия, позволяет утверждать, что институциональные перемены и региональные конфликты на территории Центральной Азии, можно рассматривать как одно из условий распространения религиозно-политических идеологий и функционирования террористических организаций.

Как уже отмечалось, в большинстве случаев религиозный терроризм *экспортируется* в Центральную Азию, где выступает инструментом реализации на евразийском пространстве геополитических и геокультурных проектов глобального масштаба. Согласимся с Р. Хайдаровым: в качестве одного из исходных политических условий, способствующих распространению религиозного терроризма в регионе, следует выделить деятельность некоторых государств, которые под видом защиты общечеловеческих ценностей, свободы совести и вероисповедания насаждают чуждые идеалы и поддерживают распространение деструктивных идеологий, — в частности, идеи радикального ислама [Хайдаров, 2022].

Усугубляет ситуацию создание террористических групп этнорелигиозной направленности, нередко также действующих в интересах транснациональных террористических организаций. Например, в 2017 г. в Сирии к военным действиям террористической организации «Комитет по освобождению Шама» («Хайат тахрир аш-Шам») присоединилась террористическая организация «Катибат аль-таухид валь Джихад»<sup>6</sup>, участники которой являются выходцами из Узбекистана и Кыргызстана.

Исследователи отмечают, что росту популярности исламистских террористических организаций способствует биполярный суннитско-шиитский мусульманский мир — а именно, идеологическое

<sup>5</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

<sup>6</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

противостояние радикальной суннитской (ваххабитско-салафитской) Саудовской Аравии и шиитского Ирана [Abbas, Syed, 2021]. Ненависть и вражда подпитываются пропагандистскими мероприятиями, подчёркивающими неэффективность мирных способов внутриполитической борьбы. Таким образом, внутриполитические конфликты в государствах Центральной Азии могут усиливаться за счёт экспорта антигуманных идей и методов.

Стоит ещё раз обратить внимание на положение, согласно которому распространение влияния террористических организаций связано с конкретным социально-историческим контекстом, в котором присутствует определённый (не вымышленный) социально-политический конфликт и определённая (в данном случае, увязанная с религиозным мировоззрением) мифология этого конфликта. Нестабильная обстановка обеспечивает эпизоды принятия и поддержки радикальных мер среди местного населения, импульсом которой становится «поддержка братьев по вере», зачастую не выходящая за рамки моральной или экономической помощи.

С социально-психологической точки зрения сочетание личной религиозности, посещения религиозных служб и убеждённости в приоритете ритуальной практики над практикой «добрых дел», равно как и в априорной праведности духовного лидера, формирует социальное пространство, в котором может успешно циркулировать оправдание терроризма. Причём в текущих условиях участники этого процесса нередко принимают судьбоносные для себя решения на основе непроверенной информации, полученной из социальных сетей [Martínez, Sánchez, Galindo, 2022] и не отвечающей принципам интерпретации положений ислама, заложенных традициями исторического богословия. Имеет также смысл принять во внимание тот факт, что упомянутые исторические модели таких интерпретаций оставляют мусульманину широкую свободу выбора конкретного духовного учителя, представляющего ту или иную школу того

или иного направления. Разумеется, здесь сильны традиции семьи, махалли, района и т.д. Однако выбор остаётся за самим человеком. Именно на этой особенности исламского учения паразитируют представители религиозного терроризма, предлагающие собственную трактовку понятия «священное насилие». Тем самым выбор террористами ислама можно объяснить не только его историческим присутствием на определённых территориях, но и самой его эмансипирующей природой. В этом случае следует учесть, что ислам легко интегрирует число своих последователей так называемых маргиналов — тех, кто по различным причинам оказался вне социально-политической системы: кризис идентичности, бедность и т.д. В этой связи стоит отметить, что с момента обретения независимости постсоветскими странами в Центральной Азии некоторое время по инерции продолжалась реализация советской антирелигиозной стратегии. Государственная политика в сочетании с коррупцией, кумовством, снижением уровня жизни и безработицей способствовала развитию подрывной деятельности исламистских организаций в таких странах Центральной Азии, как Таджикистан, Кыргызстан, Узбекистан и др.; что к 2003 г. привело, как полагает канадский исследователь М. Гардаз, к «превращению Ферганской долины» в один из главных «центров радикального ислама» [Gardaz, 2003].

Параллельно исследования показывают, что мусульмане склонны поддерживать террористические идеи в тех случаях, когда ощущают угрозу мусульманскому миру со стороны Запада; особенно если считают демократию только западной политической системой, которая не подходит для мусульманских государств [Zhirkov, Verkuuyten, Weesie, 2014]. Именно этот тезис обеспечивает влияние на региональные процессы стран Центральной Азии экспансионистских целей террористической организации «Талибан»<sup>7</sup>. Как известно, ею в 2021 г. был установлен Исламский эмират в Афганистане [Пластун, 2021]. Данное событие проблематизировало вопросы международного

<sup>7</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

сотрудничества и признания легитимности власти другими участниками геополитических процессов. Так, Министерством иностранных дел России и Министерством юстиции России были обозначены требования к политическим действиям организации (этнополитическая инклюзивность правительства, соблюдение прав и свобод человека), что, как мы полагаем, позволит в будущем осуществлять полноценный диалог между государствами.

**«Священное насилие»:  
политические условия  
и генезис интерпретаций**

Начнём с того, что радикальный исламизм и религиозный терроризм на территории государств Центральной Азии представляет собой вполне реальную угрозу. Насилие проявляется в организации взрывов, захвате заложников, наездах транспортными средствами и атаках смертников. Выбор этих средств воздействия обосновывается стремлением вызвать сильный психологический эффект у зрителей и убеждённость в неспособности действующего правительства обеспечить их безопасность. При этом исследователи отмечают, что с конца XX в. аспект с одиночных и адресных террористических актов («старый терроризм») смещается в сторону массовых убийств («новый терроризм»); а наряду с социально-экономическими (бедность, неудовлетворённость) и националистическими (угроза культурной идентичности, ассимиляция) трендами лидирующее положение занимает религиозный фундаментализм [Зеленков, 2021].

В условиях глобализации, пусть даже «лоскутной», когда распространение идей и технологий размывает исторически сложившиеся формы духовной и социокультурной организации, наблюдается парадоксальный рост религиозного фундаментализма, характеризующийся эксплуатацией «однозначно трактуемых норм», «предельно чётких» и «однозначных» ценностей и сильным сплочением участников

«на основе религиозной идентичности» [Norenzayan, 2013]. Анализируя причины усиления религиозного фундаментализма, исследователи отмечают, что, помимо поиска простых ответов на сложные вопросы, фундаментализм занят поиском «живой» религиозной и социальной идентичности. Помещая её в идеализированное прошлое, они таким образом находят возможность реализовать бессознательные фантазии нарциссического образа единства, целостности и равенства. При этом «не-свой», «другой», всегда позиционируется захватчиком, гонителем на символическую чистоту группы [Волобуев, 2019: 65].

Несмотря на различные факторы риска для исполнителей и дифференциацию идеологических установок, тактика террористических организаций обладает схожими чертами. Так, одиночные террористические атаки повышают угрозу последующих нападений поблизости (в литературе этот феномен обозначен как «близкий к повторению», *near-repeat*). Известно, что такой подход характерен, в частности, для действия террористической организации «Исламское государство»<sup>8</sup>: 37,7% атак совершается в пределах одной мили и одного дня друг от друга, а 70,8% атак — в пределах 10 миль и двух недель друг от друга [*Near-repeat terrorism ...*, 2024]. В качестве одного из «оправданий» подобных действия в глазах адептов подобных организаций, а также рядовых граждан, обывателей, как раз и выступает легитимация насилия путём переосмысления концепта «священное насилие».

В результате проведённого нами анализа получены данные о том, что «священное насилие» воспринимается исследователями, и самими участниками террористических организаций как сущностная характеристика религиозного терроризма, что наиболее ярко проявляется в деятельности исламистских террористических организаций в конце XX – начале XXI в. на территории Центральной Азии. При этом *насилие* трактуется ими как легитимное действие, совершение которого санкционировано

<sup>8</sup> Запрещённая в России террористическая организация.

священным (Аллахом). Священное в свою очередь интерпретируется вне традиционных богословских рамок, но конструируется конкретным социальным актором, принимающим непосредственное участие в разработке богословски аргументированной идеологии. Принятая таким актором «ноша авторитета» снимает ответственность за негативные последствия принятого образа мыслей и действий с исполнителей и временно или посмертно противопоставляет их «погрязшему в грехах» профанному миру. В связи с этим насилие возводится в статус «священного насилия».

Давно замечено, что в результате деятельности средств массовой информации по освещению совершаемых террористических актов насилие стало ассоциироваться преимущественно с исламом. В то же время некоторые исследователи подчёркивают: в Коране разрешается религиозно мотивированное насилие против неверующих [Ellis, 2017], но только при строго обозначенных условиях (оборона, защита мусульман, нерелевантность иных альтернатив) и пределах допустимого (без убийства стариков, женщин, детей). С. Хаддад отмечает наиболее важным фактором, определяющим поддержку населением атак террористов-смертников, приверженность политическому исламу, а не просто привязанность к вероучению ислама [Haddad, 2004]. Анализ научной дискуссии о статусе культурного ислама [Dianina, Khalil, Glagolev, 2019] позволяет проследить, насколько неоднозначны трактовки политического ислама в современной науке и практике. В то же время, Л.Р. Сюкияйнен аргументированно показывает безосновательность апелляции террористических организаций к исламскому халифату, т.к. ими не соблюдаются основополагающие принципы исламского права, а религиозные предписания подменяются политическими обязанностями [Сюкияйнен, 2021]: фактически исламистские террористические организации целенаправленно используют насилие, чтобы максимизировать политическую выгоду. Особенно это эффективно, как уже отмечалось, на фоне острых социокультурных проблем, — например таких, как относительная маргинализация правового положения женщин. Исламистами

пропагандируется тезис, согласно которому расширение прав и возможностей женщин развращает общество и мешает добродетельной системе управления [Meierrieks, Renner, 2023]. Подчёркнём, что защита таких социальных достижений, как доступ женщин к образованию, возможности их профессиональной самореализации, борьба с домашним насилием и связанные с этим проблемы стали предметом серьёзного обсуждения в постсоветских государствах Центральной Азии. Более того. Эти обсуждения получили действенную поддержку со стороны НКО и государственных структур.

Отметим: циркулирующие в современных исследованиях и документах определения терроризма подчёркивают системное насилие как специфическую черту, применяемую к неограниченному количеству лиц с целью повлиять на принятие решений действующей политической властью. Так, П. Седерберг характеризует терроризм как тактику, которой свойственно: а) применение насилия (или угрозы его применения), направленного на целевую аудиторию помимо непосредственных жертв и используемого слабой стороной конфликта, б) наличие организованной группы и в) политической цели. Следовательно, заключает исследователь, относится к терроризму можно как к врагу, которого необходимо победить в войне; преступлению, требующему полицейских мер противодействия и наказания, и г) заболеванию, имеющему социальные и психологические предпосылки [Sederberg, 2003].

Большинство исследований терроризма акцентируют внимание на: (а) политических и идеологических, (б) социальных и психологических вопросах, а также на (в) медицинском реагировании и управлении [Fifty years of..., 2022]. Отметим, что идеологическая составляющая при этом обычно анализируется достаточно поверхностно, без философско-богословского анализа и при игнорировании исторической трансформации деятельности террористических организаций. Одной из стратегий преодоления подобной поверхностности как раз и является выявление специфики использования приёма апелляции к «священному насилию».

Категория «священного насилия» в религиозном терроризме связана также с проблемой жертвенности. М. Юргенсмейер логику религиозного насилия сводит к символическому заявлению о стремлении изменить сложившееся положение и демонстрации политической силы. Обоснованием позиционируется «космическая война» добра со злом, реализуемая в виде политических конфликтов и не допускающая компромиссного разрешения. Применение насилия убеждает религиозных террористов в своём достоинстве и оправданности вооружённого сопротивления в рамках священной истории [Juergensmeyer, 2017: 238–250].

Обращаясь к религиозно-философским концепциям насилия, выделим точку зрения Ж. Батая, который подчёркивает роль насилия, направленного на самого себя. Подобная трансгрессия личности, растворение её в коллективе религиозной группы через разрушение гомогенной природы (индивидуальности, единичности) и переход к гетерогенности (взаимодействию с другими и осознанию инаковости в отношении повседневного мира, социальной консолидации) [Зыгмонт, 2018] пересоздаёт сакральность. Диспозитив террора движется ненавистью, целью которой является уничтожение противника во что бы то ни стало, и допускает совершение насилия везде. Подобный акт трактуется в качестве жертвоприношения; причём такое жертвоприношение в исламистских террористических организациях реализуется в акциях смертников, где жертва сакрализована и персонифицирована в лице исполнителя террористического акта [Рогозинский, 2021: 184].

Итак, деятели религиозного терроризма привлекают религию в качестве структурообразующего элемента, интегрирующего мифологизированные представления об идеальном государстве и/или обществе, героях, золотом времени и политические цели организации. Именно поэтому предпосылкой для религиозного терроризма является религиозный фундаментализм

как движение за возрождение/актуализацию первоначальной версии религии. Используются объективные (анклавы мигрантов, проблемы социальной и культурной идентичности, постсоветский мировоззренческий вакуум) и субъективные (религиозные убеждения, харизма лидеров, родственные, этнические, дружеские связи) факторы для стимулирования тактик привлечения населения в свои ряды [Красиков, 2010: 145]. Происходит целенаправленный процесс фальсификации истории межнациональных и межрелигиозных отношений, формируется «фейковая» историческая реальность для достижения реальных и декларируемых целей. Этому способствуют подмена социальных потребностей и религиозных обязанностей политическими интересами, а также отсутствие внутриорганизационного сопротивления и скептицизма, который, как известно, редко является «природной» психологической чертой и требует усилий государства по целенаправленному формированию в том числе за счёт просвещения и повышения уровня образования народных масс. Примат религиозной идентичности, антисекуляризм, абсолютная вера в идеологию и антинаучные утверждения приводят к крайнему мировоззренческому монизму, отказу от многообразности религиозной традиции и учёта её местной национальной специфики. Выбор террористическими организациями ислама обосновывается его сильно развитой морализаторской основой, способствующей формированию необходимых им моделей мышления и поведения.

Проведённый анализ свидетельствует о том, что исламистские террористические организации используют традиционную для Центральной Азии религию для легитимации своей власти, применения насилия, дестабилизации обстановки и организации управляемого хаоса, пытаясь утвердить в качестве политико-религиозных структур «монструозные гибриды» типа террористической организации «Исламское государство»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

**«Священное» + «насилие»:  
теоретическое сопоставление  
нейтральных и радикальных  
интерпретаций**

Наше исследование подтвердило, что в современной научной литературе религиозный терроризм чаще всего определяется именно как обоснованный социокультурными и психологическими условиями политический конструкт, который формируется в публичном пространстве в конкретный исторический период государством, экспертным сообществом, широкой общественностью и самими участниками. Он основывается на абсолютизированной религиозной вере, религиозно-политической идеологии и дестабилизирует сложившееся социально-политическое положение. Насилие преподносится не только средством достижения цели и единственным способом разрешения конфликтов, но и перформативным актом. В нём выражаются заявления террористических организаций в эмоционально окрашенном формате, транслируемые на широкую аудиторию, и возводятся в статус жертв исполнители. Его обусловленность религиозным фундаментализмом проявляется в возрождении «чистой религии» посредством: а) радикальных мер в отношении себя и окружающих; б) трансформации религиозных положений для обоснования политических целей и включения насилия в мировоззрение и культуру; в) фальсификации исторических фактов в своих интересах. Однако содержательное наполнение «священного насилия» как специфики религиозного терроризма остается без должного внимания.

В самом широком смысле насилие можно рассматривать как целенаправленное воздействие на объект, побуждающее его внести изменения в мышление и поведение, которые в данный момент не отвечают его когнитивным и физиологическим потребностям. Однако апелляция к *священному* призвана обеспечить легитимность насильственным действиям, причём *священное* выступает и предельной реальностью, требующей неукоснительного выполнения своей воли, — и социальным актором,

принимающим ответственность и персонафицированным в объектах материального мира, конкретных участниках и духовных лидерах.

При этом с социально-психологической точки зрения интерпретация содержания *священного* является маркером демаркации религиозных объединений и религиозных террористических организаций. Универсальными характеристиками *священного* представляются: а) наделение властью внеземного происхождения (легитимация); б) внушение почитания и поклонение, выражающиеся в категорическом исполнении предписаний; в) сочетание любви и страха, обусловленное осознанием ничтожности, возможности возвышения и вызывающее иррациональное ощущение *священного*.

Религиозные объединения выступают легитимными представителями *священного*, хранителями и продолжателями определенной религиозной традиции. *Священное* выражает свою волю через специальных посредников, соответствующих определённым требованиям группы (авторитетность, образование), или же посредством коллективного решения (иджма). При этом иные религиозные сообщества этой же религиозной традиции позиционируются либо её «прежними» версиями, либо близкими в духовном общении, но расходящимися в культовой практике. Такие религиозные объединения признают наличие друг у друга единого *священного*, позволяют богословские обсуждения и совместную реализацию социально-политических и духовных проектов. Наказание и поощрение от *священного* переносится на внефизическое время и пространство (после смерти) и допускает отсрочку.

Применение насилия исламскими объединениями строго регламентируется (выполнение воинского долга), а несоответствующие религиозному праву действия запрещаются. Так, руководитель Московской Мемориальной мечети Ш.Р. Аляудинов называет причиной исламистского терроризма ошибки отдельных причисляющих себя к мусульманам людей или групп, обладающих слабостью «веры или недостаточными религиозными знаниями» [Аляудинов, 2003: 157]. Председатель Совета

муфтиев России Р. Гайнутдин осуждает деятельность радикалов, выступающих от имени мусульман и оправдывающих «свои преступления и агрессию ссылками на священный Коран» [Гайнутдин, 2005: 44]. В рамках проведения Форума улемов Центральной Азии «Согласие и созидание традиционные основы Ислама в Центральной Азии» в 2015 г. Верховные муфтии подчеркнули несовместимость насилия с исламом и обвинили организации, которые связывают слово «ислам», означающее «мир», «согласие», «спокойствие», с насилием и террористическими актами.

Напротив, религиозные террористические организации провозглашают *священное* непосредственным участником своей деятельности, исполняющим функциональные обязательства и допускающим насилие. Себя позиционируют: а) исполнителями воли *священного*; б) избранными *священным* для реализации необходимых и неотлагательных социально-политических преобразований на основе единственно истинной трактовки религиозных положений; в) истинными хранителями религиозной традиции, её защитниками перед ложными учениями. Наказание и награду за действия от *священного* участники получают непосредственно в настоящем времени. Насилие, сопровождающее агрессивный прозелитизм, признаётся допустимым и одобренным самим *священным* безальтернативным методом, а богословские дискуссии и обсуждения идеологии — вредными действиями. По данным причинам диалогичное общение в вопросах вероучения с иными религиозными объединениями невозможно. Однако с другими религиозными террористическими организациями возможна совместная деятельность организационного характера, позволяющая оптимизировать расходы и эффективнее использовать ресурсы друг друга.

На наш взгляд, применительно к религиозному терроризму (в частности, говоря о деятельности исламистских организаций) термин «священное насилие» необходимо рассматривать в двух аспектах. *Священное* в каждом случае выступает моральным мотиватором и идеологическим катализатором, проявляясь как в социальной

активности, так и социальной реактивности. С одной стороны, деятельность религиозных террористов направляется на радикальное преобразование социальной реальности в соответствии с утопическими представлениями о справедливом сущностно теократическом государстве, а с другой — на приспособление участника к террористической организации.

Первый аспект «священного насилия» заключается во внутренней направленности на самих себя. Исламисты на идеологическом и мировоззренческом уровнях приобщаются к интерпретации *священного* лидерами организации. Они позиционируют себя реальной жертвой в акте жертвоприношения, который необходим для поддержания всего мира, единения со всем сущим, победы добра над мировым злом. Насилие воплощается в отказе от прежнего образа жизни, близких и семьи, в символической смерти и перерождении. Это свидетельствует о жертвенности ради террористической организации. Государственная позиция пресечения и наказания только подкрепляет их убеждённости в избранности и выполнении воли *священного*.

Второй аспект «священного насилия» проявляется в публичном пространстве. Религиозный терроризм применяет физическое насилие посредством актуализации архаичной войны, целью которой является жертвенность во имя миропорядка, справедливости и священной миссии. Участие в такой войне подразумевает физическую смерть, совершаемую по личной инициативе якобы вне политического контекста. Однако на деле исламистские террористические организации эксплуатируют образ архаичной войны, подменяя личные мотивы политическими интересами. Они допускают и оправдывают использование смертников, которые представляются защитниками ислама и борцами за веру (муджахедами), а их действия, в частности, к деятельности исламистских организаций актами жертвоприношения ради религии, мусульман и Аллаха. Совершенное ими насилие подчёркивает «высоту» их религиозного и духовного подвига среди единоверцев, способствует признанию «легитимности» террористических организаций

мусульманским населением. Например, руководство террористической организации «Исламское движение Узбекистана»<sup>10</sup> апеллирует к исторической памяти народа Узбекистана, проводя аналогию своей деятельности с басмачеством как движением против атеистического советского режима [Щерба, Ахмедова, Казьмина, 2023: 355].

Справедливости ради отметим, что религиозными террористами приоритет отдаётся символической смерти как приверженности декларируемым целям, даже если реальные политические мотивы не скрываются руководством. Однако в случаях сильной вовлечённости и внешней угрозы для группы (наступление правительственных сил) опыт символической смерти выступает тренировкой реального террористического акта, позиционируемого жертвоприношением, переходом в сферу *священного*. Настоящей смертью провозглашается отказ от данного пути и жизнь под несправедливым и/или светским правительством.

Обозначенные выше аспекты «священного насилия» взаимосвязаны в исламистских террористических организациях. Ими дискредитируются существующие правительства и официальное духовенство как действующие «против» интересов исламского общества и Аллаха. Например, террористическая организация «Партия исламского возрождения Таджикистана»<sup>11</sup> призывает мусульман Республики к противостоянию государственным действиям, отождествляя последние со стремлением искоренить ислам и навязать светский образ жизни. Правительство и президент именуются тагутами, ведущими к идолопоклонничеству и неверию мусульман, и шайтанами («Эмомшайтан»), подчинение которым недопустимо. Они обвиняются в нарушении религиозных прав и продвижении либеральных ценностей, противоречащих исламу. Таковыми считаются: запрет ношения хиджаба, насильственное его снятие и открытие мест для отдыха лиц

нетрадиционной сексуальной ориентации<sup>12</sup>, поддержка последователей суеверий и иных религий и т.д. Религиозные лидеры, способные в открытом богословском диспуте успешно противостоять исламистским идеологам, объявляются «заблудшими суфиями» и «богохульниками».

Призыв «защищайте ислам» в идеологически насыщенных обращениях исламистских террористических организаций содержит манипуляцию, отсылающую к сохранению поколенческой преемственности и этнической идентичности — «исламский социализм». От участников требуются отказ от подчинения действиям правоохранительных органов и смена прежнего образа жизни на участие в террористической деятельности, необоснованно отождествляемой с вооружённым джихадом. Значимую пропагандистскую роль играют неофициальные религиозные центры и религиозные группы, разделяющие антиправительственные идеи. Такими действиями формируется широкая социальная база для восприятия идей исламской революции во имя установления справедливости, исполнения воли Аллаха, которую можно быстро мобилизовать для реализации политически окрашенных насильственных действий и смену конституционного строя.

Современный исламизм не является цельным движением и характеризуется значительным числом идеологических и политических разломов, конкуренцией за ресурсы в Центральной Азии. Общим мотивом выступает проведение вооружённого джихада против неверных и отступников [Рязанов, 2019: 57]. Перечень достаточно широк: от разделяющих иные позиции мусульман, представителей иных религий до законопослушных граждан страны. «Священное насилие» выступает во всех этих случаях важным идеологическим фактором, общим знаменателем, который позволяет легко переходить от одной организации к другой, менять политическую ориентацию

<sup>10</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

<sup>11</sup> Запрещенная в России террористическая организация.

<sup>12</sup> Международное общественное движение ЛГБТ признано экстремистским и его деятельность запрещена на территории России.

и создавать союзы между различными религиозными террористическими организациями. В этом термине отражается амбивалентность природы религиозного терроризма, что ярко демонстрируется именно на примере исламистских террористических организаций. С одной стороны, участники стремятся разрушить мир, сложившийся социально-политический порядок и изменить образ жизни людей, что ведёт к разобщению по религиозному признаку. С другой, объединить всех людей под религиозно-политической идеологией исламизма, принести им «процветание», «справедливость» и «равенство» в рамках утопии единого исламского государства.

### Заключение

В заключении отметим, что противоречивость религиозного терроризма проявляется в отсылке к религиозной традиции, не выдвигающей этнических требований последователям, и одновременно в стимулировании подъёма национального сознания, провоцирующего сепаратистские настроения. Наиболее ярко это выражается на примере религиозно-политической ситуации в Центральной Азии. Транслируемые исламистскими террористическими организациями заявления апеллируют одновременно к возрождению «чистой религии» и необходимости культурного национализма посредством искажения исторических фактов и манипулируя ими. Их цель — разобщить местное население, формируя разновекторные религиозные и этнические идентичности. Создаваемые на этой основе социальные общности затрудняют развитие общегражданской сплочённости в странах региона, делая их уязвимыми для агрессивного внешнеполитического давления. Пропагандируемые нормы, интересы, знания и правила поведения способствуют социальной дезинтеграции, росту межнациональной и межрелигиозной ненависти и вражды. При этом апелляция к «священному насилию» обеспечивает системность религиозно-политической идеологии, выступает идеологической и праксиологической спецификой. Оно позиционируется естественным и необходимым проявлением защиты

своего сообщества, псевдоисторических, культурных и религиозных ценностей. Тем самым *священное* как бы переводится из области трансцендентного в статус социального актора, непосредственно участвующего в террористических актах. Таким образом, апелляция к сакральному в данном случае лишь затеняет тот факт, что действия террористов имеют выраженную социальную прагматику, направленную на достижение собственных узко групповых целей. Вместе с тем, такая апелляция помогает вербовать сторонников и может являться психологически достоверной как для самих вербовщиков, так и для тех, кого они вовлекают в незаконную деятельность.

Проведённое исследование показало неосизмеримость интерпретаций священного и «священного насилия» в рамках традиционных религиозных организаций и организаций террористического толка. Несмотря на погружённость в общий культурный контекст, данные типы организаций не сводимы друг к другу, в том числе в силу принципиальной разницы толкований названных понятий. Вместе с тем, не следует упускать из виду тот факт, что религиозный терроризм в форме исламизма спекулирует трактовками *значимых* для последователей ислама понятий. Возможность развития искажённых представлений об их содержании коренится в том числе в недостаточном просвещении, способствующем росту информированности о традиционных ценностях, представленных в исламе.

Полученные нами результаты дополняют сложившиеся в религиоведении подходы изучению специфики религиозного терроризма, позволяя более корректно сформулировать критерии различения радикальной религиозно-политической идеологии и традиционного вероучения. Также уточнение параметров «практического» и академического подходов к выявлению признаков террористической организации за счёт углублённого понимания специфики интерпретаций «священного насилия» позволяет скорректировать содержание профилактических мероприятий и контртеррористических мер, направленных на пресечение деятельности подобных организаций.

**Список литературы:**

- Аляутдинов Ш.Р. Призывает ли Священный Коран к терроризму? // Россия и мусульманский мир. — 2003. — № 4. — С. 153–157.
- Волобуев А.В. Религиозный фундаментализм в глобализованном мире. — Москва: Прометей, 2019. — 370 с.
- Гайнутдин Р. Ислам против терроризма // Азия и Африка сегодня. — 2005. — № 6. — С. 2–7.
- Зеленков М.Ю. Информационная аналитика трендов терроризма XXI века. — Москва: Ruscience, 2021. — 325 с.
- Зыгмонт А. Святая негативность: насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. — Москва: Новое литературное обозрение, 2018. — 315 с.
- Количественный анализ факторов террористической активности: систематический обзор / И. Сумерников, А. Уфимцев, М. Слав, А. Коротаев // Социологическое обозрение. — 2024. — Т. 23, № 1. — С. 302–356. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-1-302-356>
- Красиков В.И. Насилие в эволюции, истории и современном обществе. — Москва: Водолей, 2010. — 198 с.
- Пластун В.Н. «Исламское государство провинции Хорасан» — угроза Центрально-азиатскому региону // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. — 2021. — Т. 20, № 4. — С. 169–175. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2021-20-4-169-175>
- Рогозинский Ж. Джихадизм: назад к жертвоприношениям. — Москва: Новое литературное обозрение, 2021. — 184 с.
- Рязанов Д.С. «Группа исламского джихада» в метаморфозах терроризма // Социально-политические науки. — 2019. — № 6. — С. 55–59. <https://doi.org/10.33693/2223-0092-2019-9-6-55-59>
- Сюкийянен Л.Р. Исламское право и диалог культур в современном мире. — Москва: Высшая школа экономики, 2021. — 684 с. [10.17323/978-5-7598-2324-7](https://doi.org/10.17323/978-5-7598-2324-7)
- Хайдаров Р.Дж. Религиозно-экстремистские группировки как инструмент достижения геополитических целей Запада в Центральной Азии // Известия института философии, политологии и права имени А. Баховаддинова Национальной академии наук Таджикистана. — 2022. — № 2. — С. 128–133.
- Щерба А.А., Ахмедова Н.С., Казьмина Е.Д. «Исламское движение Узбекистана» (ИДУ) как вызов стабильности на постсоветском пространстве // Постсоветские исследования. — 2023. — Т.6, № 3. — С. 352–360.
- Abbas S., Syed S. Sectarian terrorism in Pakistan: Causes, impact and remedies // Journal of Policy Modeling. — 2021. — Vol. 43, No 2. — P. 350–361. <https://doi.org/10.1016/j.jpolmod.2020.06.004>
- Dianina, S. Yu. Khalil M., Glagolev V. S. Cultural Islam in Northern Europe // Baltic Region. — 2019. — Vol. 11, No 3. — P. 142–160. <https://doi.org/10.5922/2079-8555-2019-3-8>
- Ellis L. Religious variations in fundamentalism in Malaysia and the United States: Possible relevance to religiously motivated violence // Personality and Individual Differences, 2017. — Vol. 107. — P. 23–27. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.11.012>
- Fifty years of scholarly research on terrorism: Intellectual progression, structural composition, trends and knowledge gaps of the field / M. Haghani, E. Kuligowski, A. Rajabifard, P. Lentini // International Journal of Disaster Risk Reduction. — 2022. — Vol. 68. — 102714. <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2021.102714>
- Gaibulloev Kh., Sandler T. What We Have Learned about Terrorism since 9/11 // Journal of Economic Literature. — 2019. — Vol. 57, No 2. — P. 275–328. <https://doi.org/10.1257/jel.20181444>
- Gardaz M. The rise and fall of political Islam in Central Asia // Religion. — 2003. — Vol. 33, No 2. — P. 161–169. [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00034-4](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00034-4)
- Haddad S. A comparative study of Lebanese and Palestinian perceptions of suicide bombings: The role of militant Islam and socio-economic status // International Journal of Comparative Sociology. — 2004. — Vol. 45, No 5. — P. 337–363. <https://doi.org/10.1177/0020715204054155>
- Juergensmeyer M. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. — Berkeley: University of California Press, 2017. — 420 p.

Lindgren S. Social Constructionism and Criminology: Traditions, Problems and Possibilities // *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention*. — 2005. — Vol. 6, No 1. — P. 4–22. <https://doi.org/10.1080/14043850510035119>

Martinez P., Sanchez A., Galindo C. Justification of terrorism according to World Values Survey (2017–2020) // *Research in Globalization*. — 2022. — Vol. 5. — 100085. <https://doi.org/10.1016/j.resglo.2022.100085>

Meierrieks D., Renner L. Islamist terrorism and the status of women // *European Journal of Political Economy*. — 2023. — Vol. 78. — 102364. <https://doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2023.102364>

Near-repeat terrorism: Identifying and analyzing the spatiotemporal attack patterns of major terrorist organizations / K. Hunt, B. Behlendorf, S. Wang, et al. // *Expert Systems with Applications*. — 2024. — Vol. 249, part B. — 123712. <https://doi.org/10.1016/j.eswa.2024.123712>

Norenzayan A. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. — Princeton: Princeton University Press, 2013. — 264 p.

Sederberg P. C. *Global Terrorism: Problems of Challenge and Response // The New Global Terrorism: Characteristics, Causes, Controls*. — Upper Saddle River: Prentice Hall PTR, 2003. — P. 267–284.

Zhirkov K., Verkuyten M., Weesie J. Perceptions of world politics and support for terrorism among Muslims: Evidence from Muslim countries and Western Europe // *Conflict Management and Peace Science*. — 2014. — Vol. 31, No 5. — P. 481–501. <https://doi.org/10.1177/073889421351>

## References:

Abbas, S., Syed, S. (2021) 'Sectarian terrorism in Pakistan: Causes, impact and remedies', *Journal of Policy Modeling*, 43(2), 350–361. <https://doi.org/10.1016/j.jpolmod.2020.06.004>

Alyautdinov, Sh. R. (2003) 'Prizyvaet li Svyashchennyj Koran k terrorizmu? [Does the Holy Quran call for terrorism?]', *Rossia i musul'manskij mir*, 4, pp. 153–157. (In Russian).

Dianina, S. Yu., Khalil, M. A. M. and Glagolev, V. S. (2019) 'Cultural Islam in Northern Europe', *Baltic Region*, 11(3), pp. 142–160. <https://doi.org/10.5922/2079-8555-2019-3-8>

Ellis, L. (2017) 'Religious variations in fundamentalism in Malaysia and the United States: Possible relevance to religiously motivated violence', *Personality and Individual Differences*, 107, pp. 23–27. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.11.012>

Gaibullov, K. and Sandler, T. (2019) 'What We Have Learned about Terrorism since 9/11', *Journal of Economic Literature*, 57(2), pp. 275–328. <https://doi.org/10.1257/jel.20181444>

Gajnutdin, R. (2005) 'Islam protiv terrorizma [Islam against terrorism]', *Asia and Africa today*, 6, pp. 2–7. (In Russian).

Gardaz, M. (2003) 'The rise and fall of political Islam in Central Asia', *Religion*, 33(2), pp. 161–169. [https://doi.org/10.1016/S0048-721X\(03\)00034-4](https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00034-4)

Haddad, S. (2004) 'A Comparative Study of Lebanese and Palestinian Perceptions of Suicide Bombings: The Role of Militant Islam and Socio-Economic Status', *International Journal of Comparative Sociology*, 45(5), pp. 337–363. <https://doi.org/10.1177/0020715204054155>

Haghani, M. et al. (2022) 'Fifty years of scholarly research on terrorism: Intellectual progression, structural composition, trends and knowledge gaps of the field', *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 68, p. 102714. <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2021.102714>

Haydarov, R. J. (2022) 'Religious and extremism groupings as a tool for achieving the geopolitical goals of the West in Central Asia', *Ahboroti Akademiâi fanhoi SSR Toçikiston. Seriaî Falsafa, iktisodiët, hukukšinosj*, 2, pp. 128–133. (In Russian).

Hunt, K. et al. (2024) 'Near-repeat terrorism: Identifying and analyzing the spatiotemporal attack patterns of major terrorist organizations', *Expert Systems with Applications*, 249, p. 123712. <https://doi.org/10.1016/j.eswa.2024.123712>

Juergensmeyer, M. (2017) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.

Krasikov, V. I. (2010) *Nasilie v evolyucii, istorii i sovremennom obshchestve* [Violence in evolution, history and modern society]. Moscow: Vodolej Publ. (In Russian).

Lindgren, S. (2005) 'Social Constructionism and Criminology: Traditions, Problems and Possibilities', *Journal of Scandinavian Studies in Criminology and Crime Prevention*, 6(1), pp. 4–22. <https://doi.org/10.1080/14043850510035119>

Martinez, P., Sanchez, A., Galindo, C. (2022) 'Justification of terrorism according to World Values Survey (2017–2020)', *Research in Globalization*, 5, 100085. <https://doi.org/10.1016/j.resglo.2022.100085>

Meierrieks, D. and Renner, L. (2023) 'Islamist terrorism and the status of women', *European Journal of Political Economy*, 78, p. 102364. <https://doi.org/10.1016/j.ejpoleco.2023.102364>

Norenzayan, A. (2013) *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press.

Plastun, V. N. (2021) "'Islamic State of Khorasan Province' — A Threat to the Central Asian Region", *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 20(4), pp. 169–175. (In Russian). <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2021-20-4-169-175>

Rogozinski, J. (2017) *Dжихадизм: le retour du sacrifice*. Paris: Desclée de Brouwer. (Russ. ed.: (2021) *Dжихадизм: nazad k zhertvoprinosheniyam*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).

Ryazanov, D. S. (2019) '«Islamic jihad group» in the metamorphoses of terrorism', *Sociopolitical sciences*, (6), pp. 55–59. (In Russian). <https://doi.org/10.33693/2223-0092-2019-9-6-55-59>

Sederberg, P.C. (2003) 'Global Terrorism: Problems of Challenge and Response', in *The New Global Terrorism: Characteristics, Causes, Controls*. Upper Saddle River: Prentice Hall PTR, pp. 267–284.

Shcherba, A. A., Akhmedova, N. S. and Kazmina, E. D. (2023) "'Islamic Movement of Uzbekistan" as a challenge to stability in the post-Soviet region]', *Postsovetskie issledovaniâ*, 6 (3), pp. 352–360. (In Russian).

Sumernikov, E., et al. (2024) 'Quantitative Analysis of Factors of Terrorist Activities: A Systematic Review', *Russian Sociological Review*, 23(1), pp. 302–356. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2024-1-302-356>

Syukiyanen, L. R. (2021) *Islamskoe pravo i dialog kul'tur v sovremennom mire* [Islamic law and the dialogue of cultures in the modern world]. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-2324-7>

Volobuev, A. V. (2019) *Religioznyj fundamentalizm v globalizovannom mire* [Religious fundamentalism in a globalized world]. Moscow: Prometej Publ. (In Russian).

Zelenkov, M. Yu. (2021) *Informacionnaya analitika trendov terrorizma XXI veka* [Information analytics of terrorism trends of the XXI century]. Moscow: Ruscience Publ. (In Russian).

Zhirkov, K., Verkuynen, M. and Weesie, J. (2014) 'Evidence from Muslim countries and Western Europe', *Conflict Management and Peace Science*, 31(5), pp. 481–501. <https://doi.org/10.1177/0738894213510121>.

Zygmunt, A. (2018) *Svyataya negativnost': nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataya* [Holy negativity: violence and the sacred in the philosophy of Georges Bataille]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian).

### Информация об авторах

**Гергилев Денис Николаевич** — доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Красноярский научный центр СО РАН, 660036, г. Красноярск, Академгородок, 50; заведующий кафедрой истории России, мировых и региональных цивилизаций, Сибирский федеральный университет, 660041, г. Красноярск, пр-т Свободный, д.79 (Россия)

**Татьяна Владимировна Излученко** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Сибирский федеральный университет, 660041, г. Красноярск, пр-т Свободный, д.79; старший научный сотрудник, Красноярский научный центр СО РАН, 660036, г. Красноярск, Академгородок, 50; (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the authors***

**Denis N. Gergilev** — Doctor of History, Docent, Leading Researcher, Krasnoyarsk Science Centre of the Siberian Branch of Russian Academy of Science, 50, Akademgorodok, Krasnoyarsk, 660036; Head of the Department of History of Russia, World and Regional Civilizations, Siberian Federal University, 79, Svobodny avenue, Krasnoyarsk, 660041 (Russia)

**Tatyana V. Izluchenko** — PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor of the Department of Philosophy, Siberian Federal University, 79, Svobodny avenue, Krasnoyarsk, 660041; Senior Researcher, Krasnoyarsk Science Centre of the Siberian Branch of Russian Academy of Science, 50, Akademgorodok, Krasnoyarsk, 660036; (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 10.09.2024; одобрена после рецензирования 29.10.2024; принята к публикации 22.11.2024.

The article was submitted 10.09.2024; approved after reviewing 29.10.2024; accepted for publication 22.11.2024.



Исследовательская статья

УДК 008 327.82, 94.

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-79-92>

## Взаимодействие городов Ганзейского союза как «прото-парадипломатия»: культурные интеграторы экономики, политики и права

Ольга Владимировна Лебедева<sup>1</sup>, Мария Михайловна Бессонова<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> o.lebedeva13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5180-4293>

<sup>2</sup> m.bessonova@odin.mgimo.ru

<https://orcid.org/0009-0008-0091-8424>



**Аннотация.** В статье на основе теории парадипломатии раскрывается малоизученная тема внешних контактов квазигосударственных образований Ганзейского союза в качестве особого типа культурно-дипломатической деятельности. Актуальность такого исследования связана с необходимостью более полного, в том числе ретроспективного, описания поведенческой динамики подобных структур. Цель работы состоит в выявлении корней такого феномена современной культуры, как парадипломатия.

Для этого необходимо было 1) систематизировать современные теоретические подходы к парадипломатии; 2) апробировать теоретическую рамку изучения парадипломатии к истории Ганзейского союза; 3) раскрыть соответствия/несоответствия этой рамки экономическим, политическим и правовым аспектам деятельности Ганзы. Материалами исследования послужили теоретические работы, посвящённые теории парадипломатии, а также исторические документы, касающиеся деятельности Ганзейского союза. Исследование выявило, что, хотя традиционно парадипломатия рассматривается в контексте глобализованного мира, сложившегося в 1970-е гг., отдельные элементы парадипломатических связей («протодипломатии») можно обнаружить уже в эпоху Средневековья. В этой связи показано, почему внешние связи ганзейских городов-государств можно считать элементом парадипломатического взаимодействия: на территории городов Ганзейского союза функционировало общее Любекское право, регулировавшее в том числе внешние связи членов Ганзы и очерчивавшее рамки протодипломатического сотрудничества, общехозяйственные интересы толкали ганзейские города к взаимодействию с городскими образованиями Норвегии, Англии и Руси. С опорой на теорию канадского политолога А. Лекура доказано наличие у Ганзы всех трёх уровней парадипломатической активности. Помимо первого уровня (собственно экономического взаимодействия, лежавшего в основе существования Ганзейского союза, что показано на примере связей немецких городов с Новгородом) выделено проведение т.н. «Ганзейских ярмарок» как стратегии расширения собственного влияния городами-государствами можно отнести также

и ко второму (культурному) уровню. Предоставление Любеком флота для передвижения армии Тевтонского ордена, сухопутные и морские военные походы и заключение Штральзундского мирного договора может быть отнесено к третьему (политическому) уровню. Работа системы контор Ганзейского союза проанализирована в контексте теории «антенн» парадипломатического взаимодействия Й. Чешельской-Кильковской и Т. Каминьски. Вместе с тем продемонстрированы ограничения использованных теоретических подходов применительно к средневековым городам-государствам.

**Ключевые слова:** дипломатия городов, парадипломатия, торговая дипломатия, Ганзейский союз, города-государства, Балтия, Любек, Бремен, Любекское право

**Для цитирования:** Лебедева О.В., Бессонова М. М. Взаимодействие городов Ганзейского союза как «прото-парадипломатия»: культурные интеграторы экономики, политики и права // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 79–92. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-79-92>

Research article

## Hanseatic City-States as Actors of *Proto-Paradiplomacy*: Cultural Integrators of Economics, Politics and Law

Olga V. Lebedeva<sup>1</sup>, Maria M. Bessonova<sup>2</sup>

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

<sup>1</sup> o.lebedeva13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5180-4293>

<sup>2</sup> m.bessonova@odin.mgimo.ru

<https://orcid.org/0009-0008-0091-8424>

**Abstract.** Stemming from the theory of paradiplomacy, the study investigates the topic of external contacts of quasi-states of the Hanseatic League as a special type of cultural and diplomatic activity. The relevance of this study is associated with the need for a more comprehensive description of the behavioral dynamics of such structures both today and in retrospect. The study attempts to identify the roots of the modern cultural phenomenon of paradiplomacy. To reach this goal it was necessary, firstly, to systematize modern theoretical approaches to paradiplomacy; secondly, to apply a theoretical framework to studying paradiplomacy on the example of the Hanseatic League; and thirdly, to find the correspondences and inconsistencies between this framework and the economic, political and legal practices of the Hanseatic League. The research materials are both theoretical works on paradiplomacy and historical documents concerning the activities of the Hanseatic League. It has been revealed that even though paradiplomacy is traditionally dated back to the globalization of the 1970s, some elements of paradiplomacy can be observed as early as in the Middle Ages. As a result of the study, it has been shown that external contacts of quasi-state formations of the Hanseatic League may be considered as prototypical paradiplomacy: the cities of the Hanseatic League were guided by the common Lübeck Law, which regulated, in particular, the external relations of the Hansa members and outlined the framework of proto-diplomatic cooperation; common economic interests pushed the Hanseatic cities to cooperate with the urban entities of Norway, England and Rus'. Based on the theory of the Canadian political scientist A. Lecourt, the authors conclude that all three levels of paradiplomatic activity were present in the Hansa. To substantiate the conclusion, it was proved that the first (economic) level is represented by actual economic interaction that underlay the existence of the Hanseatic League, as shown by the example of the connections between German cities and Novgorod. The second (cultural) level of paradiplomacy with cultural interaction as a strategy to increase the influence of city-states is represented by the so-called Hanseatic fairs.

The third (political) level includes the provision by Lübeck of a fleet for the transport of the army of the Teutonic Order, land and sea military campaigns and the conclusion of the Stralsund Peace Treaty. The authors analyze the Hanseatic League office system in the context of the antennas theory of paradiplomatic interaction by J. Ciesielska-Kilkowska and T. Kamiński. At the same time, it demonstrates the limitations of the theoretical approaches used in relation to medieval city-states.

**Keywords:** city diplomacy, paradiplomacy, trade diplomacy, the Hanseatic League, city-states, the Baltic, Lübeck, Bremen, the Lübeck law

**For citation:** Lebedeva, O. V., Bessonova, M. M. (2024) 'Hanseatic City-States as Actors of Proto-Paradiplomacy: Cultural Integrators of Economics, Politics and Law', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 79–92. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-79-92>

## Введение

Феномен межкультурной коммуникации включает в себя множество видов взаимодействия. Один из них — парадипломатия, то есть «плюрализация» дипломатической деятельности на мировой арене вследствие трансформации её традиционных видов. В специальной научной литературе этим термином принято обозначать внешние связи внутригосударственных административно-территориальных единиц (например, субъектов федерации, регионов, городских сообществ или городов) [Duchacek, 1984: 5]. Однако на наш взгляд в настоящее время можно говорить о расширении его содержания, и один из примеров, удачно иллюстрирующий данную тенденцию, — взаимодействие городов Ганзейского союза в области экономики, политики и права.

С давних времён города и регионы в рамках своей деятельности стремятся развивать связи с иностранными акторами, как государственными, так и негосударственными, в том числе в рамках профильного отраслевого сотрудничества. Оговоримся, что, хотя развитие внешних связей субъектов — явление не новое, первые исследования, посвящённые участию субнациональных/местных органов власти во внешней политике, относятся только к 1970-м гг., а более целенаправленные научные поиски в этой области вообще начались лишь в 1980-х гг. По-видимому, активизация интереса к этой сфере была связана с необходимостью учитывать новые реалии

международных отношений и систему государственного управления, сложившиеся к указанному периоду, вследствие чего регионы и административно-территориальные единицы получили большие полномочия в процессе принятия решений [Ciesielska-Kilkowska, Kamiński, 2022]. У истоков теории парадипломатии стояли американский политолог чешского происхождения И. Духачеки и канадский исследователь П. Солдатос. В первый период исследований (1970–1980-е гг.) их работы были посвящены преимущественно изучению федеральных систем и государств, также уделялось внимание трансформациям внутреннего уровня межсубъектного взаимодействия (такие трансформации подталкивали регионы к более активному международному сотрудничеству).

Согласно современным представлениям, интенсификации парадипломатических связей способствовали прежде всего факторы экономического развития и географической близости: регионы, которые находятся на пересечении торговых путей или поддерживают тесное сотрудничество с приграничными территориями соседнего государства, заинтересованы в углублении взаимодействия и ведении диалога от своего имени, а не только на общегосударственном уровне [McConnel, Moreau, Dittmer, 2012].

По мнению И. Духачека, значение приставки «пара-» перед словом «дипломатия» (англ. *paradiplomacy*) отражает международный характер деятельности административно-территориальной единицы, которая может проводить

параллельную скоординированную политику — или политику, дополняющую курс центрального правительства. Однако в то же время существует конфликтотенный потенциал между центральным правительством и регионом в вопросе международной политики [Duchacek, 1987]. В этой связи представляется целесообразным проследить истоки парадипломатических связей, с тем чтобы оценить возможности и пределы парадипломатического взаимодействия как феномена культуры, корни которого находятся достаточно глубоко в её истории.

По мнению политологов, стоявших у истоков теории парадипломатии, дипломатическую деятельность следует воспринимать как систему, в которой взаимодействуют акторы, представляющие различные уровни правительства, в том числе и региональные органы власти [Karvoni, 2023]. В современной многоуровневой политической среде акторы меняются в зависимости от своих проблем, интересов и их способности действовать на международной арене. В то же время необходимо учитывать, что политическая воля к реализации дипломатической активности часто продиктована особенностями региональной идентичности игроков, в которых зачастую преобладают сепаратистские настроения. Именно поэтому первые исследователи И. Духачек и П. Солдатос в качестве примеров рассматривали кейсы Квебека (Канада) и Каталонии (Испания), где ярко выражено стремление создать собственное государство (особенно велико оно, как известно, среди коренного населения). Соответственно, в рамках теории парадипломатии получил развитие пласт исследований о «международной политике нации», не имеющей суверенного государства, например, Шотландии, Фландрии и др. Правительства таких субъектов не стремятся к независимости на официальном уровне, однако одна из основных целей их политики заключается в работе на

международном уровне для укрепления или создания своей нации в рамках многонациональной страны<sup>1</sup>. Задачи же правительств этих регионов формулируются в парадигме продвижения экспорта, привлечения инвестиций, поиска ресурсов, которых им не хватает внутри страны, и на завершающем этапе представляют собой попытку добиться признания на мировой арене, что является важнейшим процессом в государственном строительстве [Ерёмина, 2012: 42]. Такая ситуация, как правило, приводит к открытому конфликту с центральной властью, если оно враждебно относится к требованиям «другой нации», основанным на идентичности, как например в случае с Каталонией и Баскским регионом в Испании или Квебеком в Канаде [Duchacek, 1990: 27].

Отдельного внимания заслуживает теория канадского исследователя А. Лекура, профессора кафедры политологии Университета Оттавы, который рассматривает влияние национализма на политику регионов внутри стран, как например в упомянутых выше Квебеке, Шотландии, Фландрии, Каталонии и Стране Басков. В своей работе<sup>2</sup> А. Лекур выделяет три слоя (англ. *layers*) парадипломатии: экономическая деятельность, сотрудничество и обмен знаниями, а также политическая активность регионов.

Среди основных направлений экономической деятельности регионов можно отметить привлечение зарубежных инвестиций и создание новых рынков сбыта. Таким образом, в этом слое нет явного политического измерения — скорее, он связан с общими тенденциями мировой экономики и процессами глобальной экономической конкуренции. В качестве примера А. Лекур приводит деятельность штатов США, международная активность которых сводится к продвижению экономических проектов.

Во второй слой парадипломатии, по его мнению, входят все аспекты сотрудничества, кроме экономического, — культурное

<sup>1</sup> Oddone N. Paradiplomacy // Oxford Research Encyclopedia of International Studies. — Oxford: Oxford University Press, 2023. — URL: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.797>

<sup>2</sup> Lecours A. Political Issues of Paradiplomacy: Lessons from the Developed World: Research Report. — Hague: Clingendael Institute, 2008. — 22 p. — URL: <http://www.jstor.org/stable/resrep05373>

взаимодействие, обмен знаниями и технологиями, налаживание контактов в области образования. В данном случае парадипломатия не сводится лишь к извлечению экономической выгоды, а направлена на всеобъемлющее сотрудничество во всех сферах для налаживания связей с регионами других стран.

Третий слой парадипломатии по А. Лекуру включает в себя политическую деятельность регионов, которые стремятся к развитию международных отношений от собственного имени, что может способствовать подтверждению их культурной и цивилизационной самобытности и служить фундаментом для дальнейшего отделения от государства, что, однако, не всегда будет целью административно-территориальной единицы<sup>3</sup>.

По мнению Р. Тавареса, международная политика федеративных государств — важный аспект международной деятельности, затрагивающий все её сферы (включая экономическую и торговую политику, стимулирование экспорта, привлечение иностранных инвестиций, науку и технологии, энергетику, защиту окружающей среды, образование, вопросы миграция, двусторонние и многосторонние отношения, международное развитие и права человека, которые и составляют круг основных парадипломатических вопросов [Tavares, 2016]). Парадипломатические акторы также проявляют всё больший интерес к проблематике новых вызовов и угроз, например, сотрудничеству в области борьбы с терроризмом, обеспечении информационной и кибер-безопасности и противодействия пандемиям. Таким образом, парадипломатия может создать альтернативный канал политической коммуникации с зарубежными партнёрами, обращаясь в том числе к негосударственным акторам в третьих странах.

По вопросу о времени появления парадипломатии как культурного феномена в исследовательской литературе к настоящему времени сложился консенсус:

принято считать, что её расцвет начался после 1945 г. Подчёркивается, что со времён Вестфальского мира 1648 г. и до окончания Второй мировой войны национальное государство было единственным субъектом международных отношений<sup>4</sup>. Однако после 1945 г., с созданием универсальной Всемирной организации ООН, появлением новых многосторонних площадок отраслевого сотрудничества в виде организаций, агентств и спецучреждений её системы, развитием концепции глобального управления и роста глобализации государство утратило единственный контроль над процессами внутри страны; а вестфальское право суверенов «управлять своими народами без вмешательства извне, независимо от того, основывается ли такое вмешательство на политических, правовых или религиозных принципах» ушло в прошлое.

Тем не менее, нам представляется, проявления парадипломатии можно проследить не с 1945 г., а уже со времен Средневековья, когда в 836 г. города Падерборн на территории современной Германии и Ле-Ман во Франции стали городами-побратимами [Благодатских, Керимов, 2018]. Не менее ярким примером такого взаимодействия может служить деятельность городов в рамках Ганзейского союза, который существовал с XIII по XVII вв. и играл ключевую роль на севере Европы.

### Из истории Ганзейского союза

Напомним: Ганзейский союз представляет собой уникальный пример экономического и политического объединения эпохи Средневековья. Будучи фактически политической организацией городских советов в Священной Римской империи, он преследовал цель поддерживать торговые отношения и коммерческие привилегии на территориях от Португалии и Испании на западе до Новгородской республики на востоке. Позже его влияние достигло Исландии, Бергена (Норвегия), Стокгольма и Финляндии

<sup>3</sup> Lecours, p. 2–4.

<sup>4</sup> Cornago N Paradiplomacy and Protodiplomacy // The Encyclopedia of Diplomacy / ed. by G. Martel. — Wiley, 2018. <https://doi.org/10.1002/9781118885154.dipl0211>

на севере до Кёльна, Франкфурта и Нюрнберга на юге. К началу XV в. торговые связи Ганзы простирались вплоть до Венеции.

Ганзейский союз возник из купеческих гильдий и ассоциаций в XII в., когда купцам приходилось путешествовать группами для обеспечения защиты торговых судов. Само слово «*Hanse*» встречается в готском языке, происходит из старонемецкого *Nochdeutsch* и обозначает группу людей<sup>5</sup>. В Германии «ганзами» называли корпорации, в первую очередь торговые, а также взносы, которые платили их участники. Цель такого объединения заключалась в продвижении общих экономических интересов и защите торговли на море и на суше. Например, ганзы торговали с Англией из Кёльна. Что касается северной Европы, то первые источники свидетельствуют о так называемых шлезвигских путешественниках из Соэста (современная Вестфалия).

Благодаря своему географическому положению Ганзейский союз фактически связывал Запад и Восток Европы — Россию с Фландрией, Брюгге и Англией. Он превратил бассейн Северного и Балтийского морей в единое торговое пространство [Dollinger, 1970].

В эпоху раннего Средневековья власть находилась в руках короля, церкви и князей. Однако с XI в. всё большую роль начало играть новое сословие — горожане. Город предоставлял человеку не только лучшие возможности для материального роста, но также и безопасность. С развитием торговли и ремесла роль городского населения в экономической жизни средневековой системы поступательно росла [Гис, Гис, 2023]. Из-за стремительного роста благосостояния городов для экономического развития требовались новые рынки сбыта. Возрос спрос и на сырьё, необходимость в котором увеличивалась соответственно темпам развития ремёсел [Ле Гофф, 1992].

Стоит отметить, что в середине XII в. ещё не существовало такого понятия, как «союз городов». Первоначально в союз «*Купеческой Ганзы*» входили торговцы и купцы,

и только начиная с XIII в. участниками данного объединения стали *города*.

Датой основания Ганзейского союза считается 1241 г., когда был заключён договор между двумя городами — Гамбургом и Любеком. Последний стал фактической столицей Союза, не в последнюю очередь благодаря обширному району соледобычи недалеко от города, что позволило ему претендовать на роль одного из самых могущественных центров региона Северной Европы.

Решающие шаги в формировании единого Ганзейского союза были предприняты во второй половине XIII в. Полное и привилегированное присутствие торговцев из Любека и Гамбурга в Брюгге было подтверждено после подписания соответствующего соглашения в 1253 г. В Лондоне и других центрах английской торговли данные города добились привилегий, которые были выгоднее предоставленных Кёльну, а затем принудили к союзу и кёльнскую ассоциацию, благодаря чему в 1282 г. крупнейшие центры северогерманской торговли были объединены в «немецкую» Ганзу. До этого объединения согласованную торговую политику в Англии и Фландрии вели представители Любека и Гамбурга.

В этот же период немецкие города добились окончательной монополии на балтийскую торговлю, тесно связав договорами и соглашения между собой иностранные города и Ганзу, которая способствовала развитию внешнеторговых связей в регионе. Впоследствии по инициативе северогерманских городов были основаны конторы в Новгороде и Бергене. Итак, к концу XIII в. все северогерманские торговые союзы и города входили в единую лигу, которая связывала территорию от Бремена до Ревеля. Торговля в североевропейском регионе окончательно перешла в руки немецких купеческих гильдий, со временем традиции принятия согласованных и совместных решений среди Ганзейских городов укрепились, что в дальнейшем поможет сохранить господство Ганзы на несколько столетий.

<sup>5</sup> Schaube K. Noch einmal zur Bedeutung von Hansa // Historische Vierteljahrschrift. — 1908. — Н. 15. — S. 194–221.

В XIV и XV вв. Ганзейский союз доминировал практически во всех областях торговли в регионе Балтийского моря. Каждый год крупнейшие торговцы из ганзейских городов собирались на специальные Ганзейские дни, чтобы согласовать общую внешнеполитическую повестку. Ганзейский союз был разделён на пять областей: вендскую возглавил Любек, саксонскую — Брауншвейг, прусскую — Данциг, ливонскую — Рига и вестфальскую — Кёльн.

Основной статьёй импорта городов Ганзейского союза было сырьё, — такое, как шкуры в Новгороде, железо и смола в Швеции, а также рыба в Норвегии. Сырьё продавалось во Фландрию и другие регионы Западной Европы, обратно в порты Балтийского моря купцы привозили ткани и вино. Поскольку в Ганзейском союзе преобладали немецкие торговцы, именно они со временем открыли свои представительства в ключевых портах и городах Северной и Западной Европы.

Ганзейский союз вёл активную торговлю с городами Руси. Так, Новгород являлся центром меховой торговли. Наибольшим спросом пользовались горностай (символ монаршей власти), ласка и белка, европейцы также охотно покупали медвежьи шкуры, бобры, ондатры, лисы, хорьки, рыси, соболя. Россия наряду со скандинавскими странами поставляла и другие продукты скотоводства: кожу, жир, сало. Кроме этого, русские земли снабжали Запад воском, «восковые деревья» — ульи лесных пчёл — предоставляли его в огромном количестве. Самым большим потребителем воска были церкви.

Ганзейский союз вёл активную согласованную внешнюю политику, главная цель которой заключалась в поддержании хрупкого баланса между основными игроками региона. Так, в конфликтах и войнах они обычно вставали на сторону второй по силе стороны, чтобы уравнивать возможности воюющих сторон и не дать ни одной из них возвыситься слишком сильно. Например, в 1360 и 1361 гг. король Дании Вальдемар IV Аттердаг завоевал Сконе, южный регион Швеции, Эланд и Готланд, и в ответ города Ганзы объявили Дании войну, чтобы не допустить её укрепления. В итоге в 1370 г.

был подписан Штральзундский мирный договор, который стал дипломатической победой Ганзейского союза. Так Дания утратила право короновать монархов без согласия Ганзы. Более того, под контроль Ганзы переходило управление и сбор 2/3 доходов с ряда крепостей и портовых городов. Таким образом, Ганза стала фактическим монополистом в ловле сельди, одного из ключевых продуктов питания жителей Северной Европы. С заключением Штральзундского мира Ганза достигла пика своего величия. Она фактически контролировала всю торговлю в Европе, выступая посредником в торговле между различными субъектами международных отношений.

В начале XVI в. открытие новых морских путей по всему миру привело к серьёзным изменениям в расстановке сил в торговых отношениях между европейскими странами. Значение старых торговых центров постепенно снижалось. Например, Амстердам, расположенный на берегу Атлантического океана, уже в XV в. стал важным портовым городом. Теперь он окончательно перенял у Любека роль ведущего порта Северной Европы, и в регион Балтийского моря товары доставлялись транзитом через Амстердам.

В то же время внутри старых ганзейских городов наметился явный раскол. Ремесленники и местные купцы хотели иметь больше влияния в городах, которыми традиционно управляли иностранные путешественники и торговцы.

С течением времени Ганзейский союз терял ключевых экономических партнёров. Так, в 1478 г. Новгород был присоединён Иваном III к московским владениям и потерял свою независимость. Город перестал играть роль торгового центра. Ганзейцы закрыли там своё представительство.

Конец Ганзейского союза настал в 1630 г., когда Любек, Гамбург и Бремен создали свой отдельный союз. В 1669 г. в Любеке состоялись последние собрания Ганзейских городов. Ганзейская эпоха окончательно завершилась.

Помимо особой связи между городами, которую в следующем разделе мы рассмотрим в терминах *прото*парадипломатии, Ганзейский союз привнёс изменения и в систему международной торговли. Так,

Ганзейская эпоха сменила старую систему торговли товарами (обмен) на постоянные коммерческие отношения. Хорошим примером того, как Ганзейский век повлиял на торговлю большими партиями товара, является рыба. На ярмарках и рынках оккупированной датчанами южной Швеции Сконе торговали огромным количеством сельди: каждый год в этом регионе продавали от 200 тыс. до 300 тыс. тонн сельди.

### **Связи между городами Ганзы: три уровня прото-парадипломатия в действии**

Стоит отметить, что с точки зрения современной терминологии Ганзейский союз можно отнести частично как к конфедерации, так и к региональной организации. У него не было представителей официальной центральной власти, каждый город располагал своими армией и флотом, в рамках Ганзейского союза не проводилось единой финансовой политики. В то же время в нём существовали и задатки общей государственности, — например, это касается распространения законодательства, особенно на территориях современной Германии, так как в городах, принадлежащих другим странам (например, Лондон или Осло), действовало право только этих государств. Фактически в Ганзейских городах постепенно формировалось единое правовое пространство, построенное на экономической близости вольных городов<sup>6</sup>. Например, в случае начала спора между членами Союза проблема должна была быть рассмотрена в ходе ежегодных съездов, в которых принимали участие представители всех городов Ганзы. Ключевой фигурой на этих собраниях был «совет отцов города». В ходе разбирательства стороны ссылались преимущественно на магдебургское право, появившееся из дортмундского и объединявшее нижне-немецкие регионы. Более того, на единую правосубъектность указывает территориальное деление Союза на судебные округа

(трети): вестфальско-ливонский, вендско-пруссский и фландрийско-рейнский. Позднее в XIV в. их число возросло до девяти: саксонский, вендский, вестфальский, прусский, померанский, ливанский, прусский, фландрийский, магдебургский и шведский. Несомненно, основные предпосылки такой общности носили экономический характер, так как «совет купцов» в Любеке был заинтересован в пресечении любых конфликтов между немецкими торговцами для расширения своего влияния и беспрепятственного потока торговых судов. Однако наличие единого правового пространства представляло собой одну из основ общности городов в Ганзейском союзе. Более того, позволяло налаживать связи с другими городами на официальном уровне.

Иногда в городах возникали споры о распределении власти. Об одном из таких конфликтов свидетельствует памятный камень на главной площади Висмара. Он повествует о Клаусе Йесупе, который в 1427 г. казнил мэра Банцкова и советника Хинрика ван Харена. После восстания К. Йесуп, будучи лидером ремесленников города, был избран мэром. Однако подобное нарушение этикета вызвало недовольство Ганзейского союза, и К. Йесуп был свергнут. После того как ганзейский флот потерпел поражение от Дании, К. Йесуп снова получил должность мэра.

Интересна и особенность «властной вертикали» немецких городов Ганзейского союза. Будучи вольными городами Священной Римской империи, члены Ганзейского союза подчинялись непосредственно императору Священной Римской империи, но не местным дворянам. Благодаря такой автономии и самоуправлению Ганзейский союз стал обладать большой властью и региональным влиянием. Его города также пользовались привилегиями Любекского права, которое способствовало развитию структур местного самоуправления. Этот закон распространялся на более чем 100 городов Союза и давал им возможность, например, самостоятельно вести войну.

<sup>6</sup> Häpke R. Die ökonomische Landschaft und die Gruppenstadt in der älteren Wirtschaftsgeschichte (1928) // Die Stadt des Mittelalters. Bd. 3. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. — S. 33–54.

Опираясь на собственные военные силы, Союз участвовал в нескольких конфликтах. Одним из самых важных стала ранее упомянутая война с Данией в 1361–1370 гг. Вступив в союз с Кёльном, Ганза заставила короля Дании Вальдемара IV предоставить 15 % прибыли от датской торговли, что позволило Ганзейскому союзу закрепить главенствующую роль в торговле в Балтийском море.

Внешняя политика Ганзы на первых этапах её существования была успешна по нескольким причинам. Во-первых, это необходимость сохранения германского доминирования в Балтийском регионе, в котором также сильные позиции занимали Дания, Швеция и русские княжества. В этой связи политика немецких городов могла быть эффективна лишь при согласованности действий в отношении внешнего мира и солидарности между собой, так как контроль над торговой деятельностью должен был быть эффективным не только за пределами Ганзы, но и внутри союза. Таким образом, внутренняя политика Ганзы становилась естественным продолжением её внешней политики и была направлена на обеспечение порядка и мира между немецкими городами: войны между городами и грабежи на дорогах пресекались по мере возможности. Особую роль играла географическая близость городов — без разрешения соседних княжеств ни один из членов Ганзейского союза не имел права начать войну с другим. В случае нападения как город, так и гражданин могли потребовать помощи от других членов Ганзы. Все ганзейские города должны были выступить единым фронтом против общих врагов. Для пресечения иностранного влияния было запрещено постоянное проживание чужеземных купцов и торговцев. Более того, каждый город-член Ганзейского союза должен был пресекать любые попытки заключения товарищества между немецкими купцами и иностранцами. Все граждане Ганзейских городов должны были бойкотировать любого человека, который грабит или нарушает договор с членом союза.

Со второй половины XIII в. взаимодействие между нижненемецкими городами перешло на новый уровень. К 1265 г. была сформирована единая правовая система, призванная защищать торговцев и их товары во время перемещений между городами, в которых главенствовало «любекское право» [Reibstein, 1956: 55]. После установления Ганзейского контроля над торговлей в Балтийском регионе крупнейшие города союза (Любек, Данциг и пр.) начали экономическую экспансию на запад, где ранее преобладали рейнские купцы, а также распространили своё влияние до таких центров западноевропейской торговли, как Брюгге и Лондон. В 1293 г. под контроль Ганзы перешёл остров Готланд, один из ключевых форпостов для контроля над Балтийским морем. В итоге торговые гильдии в Лондоне, Брюгге и на Балтике были объединены в единую группировку с объединением собственно немецких городов.

Любекское право распространялось и на территории Балтии, занятые немецкими колонистами. Такие города как Дерпт, Ревель и Рига выступали в роли фактических колоний Ганзейских городов [Escach, 2018]. В то же время крупные города были неотделимой частью правового пространства Ганзы, в основе которой лежали права средневековых городов, и сами новые территории принимали участие в судопроизводстве общей системы Союза. Подобная тенденция позволяет говорить не только о культурной общности Ганзейских городов (преимущественно немецких), но и о правовой [Бокман, 2004].

Примечательно, что до присоединения балтийских городов к Ганзейскому союзу такие центры немецкой торговли как например Бремен, способствовали активному культурному обмену между местным населением и немецкими купцами, что относится, как было сказано выше, ко второму «слою» парадипломатии. Этим процессам благоприятствовала как христианизация региона, так и передача политических традиций нижненемецких купцов местным властям<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Stein W. Hansa // *Hansische Geschichtsblätter*. — 1909. — Bd. 15, H. 36. — S. 53–113.

Общность немецких городов Ганзы строилась и на других аспектах, которые не играют существенной роли в современной парадипломатии. Речь идёт, например, о связях между элитами различных городов. Упомянем связи между Любеком и Данцигом и другими городами, особенно недавно появившимися (Висмар, Штральзунд и др.). Между представителями городских общин наблюдались не только крепкие экономические взаимодействия, но и создавались близкородственные связи между ключевыми членами магистратов [Никулина, 2005: 20–21].

Деятельность городов в рамках Ганзейского союза представляется элементом парадипломатии и по другой причине — будучи представителями Ганзейского союза, они налаживали связи с городами других стран, например Лондоном, столицей Англии. Это, в свою очередь, преследовало преимущественно экономические цели (т.н. первый «слой» парадипломатии в теории А. Лекура) и развитие торговых связей между отдельными регионами, в которых был заинтересован Ганзейский союз. Роль связующего звена во многих переговорах играл Любек, в котором располагались и апелляционный суд Ганзы, и место для съезда представителей Ганзейских городов. Не менее важным представляется и то, что Любек не выступал в качестве безоговорочного центра Союза и не навязывал свою политику в отношении других стран. Будучи «первым среди равных», он играл роль медиатора в разрешении споров и способствовал налаживанию связей между другими городами Ганзы и регионами третьих стран [Rotz, 1977]. Именно благодаря такому подходу ганзейским городам удалось сохранить за собой доминирующие позиции в торговле в Балтийском регионе, не позволив расширить своё влияние странам Скандинавии, которые традиционно контролировали торговый путь «из варяг в греки».

Особым прообразом системы городов-побратимов можно назвать структуру «*купеческих клубов*», в рамках которых торговцы из разных городов имели возможность обмениваться опытом и технологиями для укрепления экономического сотрудничества. Уникальность данных клубов

заклучалась и в подготовке кадров для представителей различных купеческих гильдий. Те торговцы, которые проходили обучение в этой системе, получали дипломы, которые признавались во всех городах-участниках упомянутой «программы».

Ещё одним примером парадипломатии Ганзы можно считать проведение т.н. «Ганзейских ярмарок», которые проходили не только в городах самого Союза, но и в третьих странах, чьё участие было важно для развития торговых отношений, например в Лондоне или Осло. Феномен ярмарок можно отнести как ко второму «слою» парадипломатии (культурный обмен), так и к третьему, потому что зачастую организация «Ганзейских ярмарок» становилась первым этапом для дальнейшего углубления сотрудничества между городами других стран и Ганзейский союзом.

Примечательно, что многие города, которые были членами Ганзейского союза, фактически оставались самостоятельными правосубъектами в рамках третьих государств [Voestad, 2021]. Таким образом, можно отметить два основных вида парадипломатии в деятельности Ганзейского союза: во-первых, это сотрудничество между немецкими городами Ганзы и другими субъектами внутри Союза, и, во-вторых, речь идёт о взаимодействии городов организации с партнёрами, не входящими в данное формирование.

Что касается первого аспекта, интересен пример сотрудничества Любека и Новгорода. С XII в., на заре создания Ганзы, для немецких купцов одним из основных торговых направлений стало новгородское. Для углубления связей с русским городом любекские купцы добились получения статуса третьей стороны в случае появления споров между Новгородом и немецкими городами Ганзейского союза [Сквейрс, Фердинанд, 2002]. Более того, Любек также распространил торговое право Ганзы на подворье Святого Петра в Новгороде, что представляется одним из успехов любекской дипломатии в рамках Ганзы. Таким образом, уже на начальном этапе существования данного формирования активно велось сотрудничество между городами от имени общего Союза.

В качестве второго вида парадипломатии оправданно вспомнить сотрудничество между Ганзой и Тевтонским орденом, которое строилось на двух аспектах. Во-первых, торговое партнёрство между ганзейскими городами и поселениями Ордена, преимущественно за счёт финансирования походов рыцарей, которые завоевывали земли на Востоке, что позволяло Ганзе использовать новые территории в качестве опорных пунктов для дальнейшей экономической экспансии всего союза. Во-вторых, это касалось предоставления флота Любека для передвижения армии Тевтонского ордена и проведения военных походов как на суше, так и на море. Благодаря данному сотрудничеству у Любека и других городов было право самостоятельно проводить градостроительную программу в новых поселениях Тевтонского ордена, что помогало в дальнейшем укреплять связи между двумя субъектами международных отношений<sup>8</sup>.

В рамках теории парадипломатии исследователи Й. Чешельска-Кильковска и Т. Каминьски отмечали, что в рамках сотрудничества с регионами других стран города могут играть роль «антенн», которые собирают информацию на местном уровне [Ciesielska-Kilkowska, Kamiński, 2022: 48–50]. Так, в рамках Ганзейского союза была создана особая система контор, за которые отвечали крупнейшие центры немецкой торговли, например, Любек. Конторы занимались сбором информации и налаживанием хозяйственных связей в четырёх городах: Бергене, Лондоне, Данциге и Брюгге. В силу своей деятельности они осуществляли таможенный контроль над товарами, ввозимыми иностранными купцами, а также поиск любой необходимой для Ганзы информации о политической, религиозной и культурной жизни данных городов.

### Заключение

Итак, отдельные проявления парадипломатии (т.е. «прото-парадипломатия») можно проследить на протяжении более

ранней истории, чем принято считать. Особым примером может служить Ганзейский союз, экономическое и частично политическое формирование XII–XVII вв. И хотя теория парадипломатии, разработанная в 1980-е гг., рассматривала в качестве предмета своего исследования преимущественно сотрудничество административно-территориальных единиц разных стран в современном глобализованном мире, «лекала» парадипломатии хорошо ложатся на более ранние социокультурные процессы.

В частности, некоторые аспекты взаимодействия ганзейских городов указывают на их принадлежность к единому правовому пространству и проведение частично согласованной внешней политики, что проявилось, например, во время войн с Данией за господство в Балтийском регионе. Таким образом, взаимодействие немецких городов Ганзы и иностранных регионов можно рассматривать как предтечу парадипломатии в мире, где отсутствовали национальные государства.

Опора на теоретические подходы И. Духачека, С. Пакуина, А. Лекура и др. позволила заключить, что в Ганзейском союзе существовали задатки парадипломатии в рамках сотрудничества между городами — основными территориальными и политическими единицами Ганзы. Анализ деятельности таких городов, как Любек и Бремен, показывает, что они проводили активную политику в рамках всех трёх «слоёв» парадипломатии, предложенных А. Лемуром: экономического, социально-культурного и политического. Помимо этого, некоторые аспекты деятельности городов указывают на согласованную политику членов Ганзейского союза в отношении регионов других стран, что могло варьироваться от расширения торгового сотрудничества, как, например, в случае Лондона и Осло, до стремления включить эти регионы в экономическое и правовое пространство Ганзы (территории Прибалтики).

Разумеется, полностью отождествлять сферу применимости современного понятия «парадипломатия» и её средневеково-

<sup>8</sup> Höhlbaum K. Die Gründung der deutschen Kolonie an der Düna // Hansische Geschichtsblätter. — 1872. — Bd. 1. — S. 21–65.

возрожденческой предтечи невозможно: экономика, политическая структура и культурные связи этих периодов имеют существенные отличия. Однако тот факт, что с известными оговорками всё же можно констатировать наличие специфической формы негосударственного межкультурного взаимодействия, тяготеющего

к «суверенизации народов» и вместе с тем открывающего каналы государственно-неангажированного взаимодействия, позволяет выдвинуть тезис о существовании культурного феномена протопарадипломатии в качестве концептуальной модели такого взаимодействия.

### Список литературы:

- Благодатских В.Г., Керимов А.А. Парадипломатия как категория политической науки: теоретико-методологические подходы и школы // Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки. — 2018. — № 1. — С. 158–166. <https://doi.org/10.24147/2312-1300.2018.1.158-166>
- Боккман Х. Немецкий орден. Двенадцать глав из его истории. — Москва: Ладомир, 2004. — 303 с.
- Гис Дж., Гис Ф. Жизнь в средневековом городе. — Москва: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2023. — 416 с.
- Еремина Н.В. Парадипломатия: новый голос регионов в современном дипломатическом концерте? // Мировая экономика и международные отношения. — 2012. — № 6. — С. 42–51.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — Москва: Прогресс, 1992. — 376 с.
- Никулина Т.С. Городская элита Любека (XIII – XVI вв.) // Городской социум: политические и социокультурные элиты прошлого и настоящего. — Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2005. — С. 12–23.
- Сквайрс Е.Р., Фердинанд С.Н. Ганза и Новгород: Языковые аспекты исторических контактов. — Москва: Индрик, 2002. — 368 с.
- Duchacek I.D. The International Dimension of Subnational Self-Government // *Publius: The Journal of Federalism*. — 1984. — Vol. 14, № 4. — P. 5–31. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.pubjof.a037513>
- Ciesielska-Klikowska J., Kamiński T. Paradiplomacy and its Impact on EU Foreign Policy // *Journal of Contemporary European Research*. — 2022. — Vol. 18, № 1. — P. 48–66. <https://doi.org/10.30950/jcer.v18i1.1223>
- McConnell F., Moreau T., Dittmer J. Mimicking state diplomacy: The legitimizing strategies of unofficial diplomacies // *Geoforum*. — 2012. — Vol. 43, № 4. — P. 804–814. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2012.01.007>
- Duchacek I.D. *The Territorial Dimension of Politics: Within, Among, And Across Nations*. — New York: Routledge, 1987. — 328 p. <https://doi.org/10.4324/9780429315244>
- Karvounis A. *City Diplomacy and the Europeanisation of Local Government*. — Cham: Springer International Publishing, 2023. — XVIII, 315 p. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-29500-3>
- Duchacek I.D. *Perforated Sovereignties: Towards a Typology of New Actors in International Relations // Federalism and International Relations: The Role of Subnational Units*. — Oxford: Oxford University Press, 1990. — P. 1–33. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198274919.003.0001>
- Dollinger P. *The German Hansa*. — Stanford: Stanford University Press, 1970. — xxii, 474 p.
- Tavares R. *Paradiplomacy — Cities and States as Global Players*. — New York: Oxford University Press, 2016. — 272 p.
- Reibstein E. *Das Völkerrecht der deutschen Hanse // Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*. — 1956. — Vol. 17. — P. 38–92.

## References:

- Blagodatskih, V. G. and Kerimov, A. A. (2018) 'Paradiplomacy as a Category of Political Science: Theoretical-Methodological Approaches and Scientific Schools', *Herald of Omsk University. Series: Historical studies*, (1), pp. 158–166. (In Russian). <https://doi.org/10.24147/2312-1300.2018.1.158-166>
- Boestad, T. (2021) '3 Legitimizing interurban cooperation in the Middle Ages: the legal system of the Hanse', in *Research Handbook on International Law and Cities*. Lypiatt: Edward Elgar Publishing, pp. 29–40.
- Boockmann, H. (1994) *Der Deutschen Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*. München: Verlag C.H. Beck. (Russ. ed.: (2004) *Nemeckij orden. Dvenadcat' glav iz yego istorii*. Moscow: Ladomir Publ.).
- Ciesielska-Klikowska, J. and Kamiński, T. (2022) 'Paradiplomacy and its Impact on EU Foreign Policy', *Journal of Contemporary European Research*, 18(1), pp. 48–66. <https://doi.org/10.30950/jcer.v18i1.1223>
- Dollinger, P. (1970) *The German Hansa*. Stanford: Stanford University Press.
- Duchacek, I. D. (1984) 'The International Dimension of Subnational Self-Government', *Publius: The Journal of Federalism*, 14(4), pp. 5–31. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.pubjof.a037513>
- Duchacek, I. D. (1987) *The Territorial Dimension of Politics: Within, Among, and Across Nations*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429315244>
- Duchacek, I. D. (1990) 'Perforated Sovereignities: Towards a Typology of New Actors in International Relations', in *Federalism and International Relations: The Role of Subnational Units*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1–33. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198274919.003.0001>
- Eremina, N. (2012) 'Paradiplomacy: New Voice of Regions in Contemporary Diplomatic Concert? ', *World Economy and International Relations*, (6), pp. 42–51. (In Russian).
- Escach, N. (2018) 'The Baltic German municipalities' inter-territorial strategies: a transition through city networks?', *Europa Regional*, 25.2017(3–4), pp. 42–53.
- Gies, J. and Gies, F. (1969) *Life in a Medieval City*. New York: Crowell. (Russ. ed.: (2023) *Zhizn' v srednevekovom gorode*. Moscow: Kolibri Publ; Azbuka-Attikus Publ.).
- Le Goff, J. (1964) *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Arthaud. (Russ. ed.: (1992) *Civilizaciya srednekovogo Zapada*. Moscow: Progress Publ.).
- Karvounis, A. (2023) *City Diplomacy and the Europeanisation of Local Government*. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-29500-3>
- McConnell, F., Moreau, T. and Dittmer, J. (2012) 'Mimicking state diplomacy: The legitimizing strategies of unofficial diplomacies', *Geoforum*, 43(4), pp. 804–814. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2012.01.007>
- Nikulina, T. S. (2005) 'Gorodskaya elita Lyubeka (XIII – XVI vv.) [Lübeck's City Elite (13th – 16th cent.)] ', in *Gorodskoj socium: politicheskie i kul'turnye elity proshlogo i nastoyashego* [City Socium: the political and cultural elites of the past and the present]. Saratov: Izd-vo Sarat. un-ta Publ., pp. 12–23. (In Russian).
- Reibstein, E. (1956) 'Das Völkerrecht der deutschen Hanse', *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 17, pp. 38–92.
- Rotz, R. A. (1977) 'The Lubeck Uprising of 1408 and the Decline of the Hanseatic League', *Proceedings of the American Philosophical Society*, 121(1), pp. 1–45.
- Squires, E. R. and Ferdinand, S. N. (2002) *Ganza i Novgorod: Jazykovye aspekty istoricheskikh kontaktov* [Hansa and Novgorod: Linguistical Aspects of Historic Contacts]. Moscow: Indrik Publ. (In Russian).
- Tavares, R. (2016) *Paradiplomacy — Cities and States as Global Players*. New York: Oxford University Press.

### ***Информация об авторах***

**Ольга Владимировна Лебедева** — доктор исторических наук, профессор кафедры дипломатии МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

**Мария Михайлова Бессонова** — преподаватель кафедры иностранных языков МГИМО МИД России (Одинцовский филиал), 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

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

**Olga V. Lebedeva** — Doctor of Sciences (History), Professor, Department of Diplomacy, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

**Maria M. Bessonova** — Lecturer, Department of Foreign Languages, MGIMO University (Odintsovo), 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 04.10.2024; одобрена после рецензирования 21.11.2024; принята к публикации 12.12.2024.

The article was submitted 04.10.2024; approved after reviewing 21.11.2024; accepted for publication 12.12.2024.



Исследовательская статья

УДК 7.067+81+316.7 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-93-107>

## Популярность в призме лингвокультурологии: семантическая специфика лексикализации понятий профессиональной востребованности и успешности в русском языке

Карина Сергеевна Бакирова<sup>1</sup>, Ринат Альбертович Бакиров<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Казанский Федеральный (Приволжский) университет, Казань, Россия

<sup>1</sup> Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова, Казань, Россия

[bakirovaks@mail.ru](mailto:bakirovaks@mail.ru)

<https://orcid.org/0009-0007-7179-6228>

<sup>2</sup> Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия

[r1nt@ya.ru](mailto:r1nt@ya.ru)

<https://orcid.org/0000-0001-6693-1076>



**Аннотация.** Исследование процесса лексикализации понятий, связанных с темой профессиональной востребованности и успешности в культуре, восполняет потребность систематизации знаний о развитии языка в соответствии с дрейфом и обновлением культурных реалий. Данная работа имеет своей целью уточнить имеющиеся данные о семантическом поле понятия «популярность» в указанном контексте. Достижение этой цели предполагает, во-первых, установления круга понятий, составляющих

основу семантического поля «популярности»; во-вторых, обращения к истории становления семантической определённости этого круга понятий; в-третьих, анализа лексических значений данных понятий с помощью количественных и качественных методов, включая методы корпусной лингвистики; в-четвёртых, установления семантических отношений этих понятий друг с другом, а также специфики их способности отражать процесс изменения жизненного мира культуры. Семантическая специфика понятий, связанных с популярностью в призме личной успешности, рассмотрена на конкретных примерах, связанных с развитием русского языка. Материалами данного исследования послужили оригинальные и переводные сочинения авторов (писателей, учёных и философов, чьи идеи оказали влияние на становление понятия «популярность» в русской культуре), содержащие интересные нас лексические единицы. Особое место уделено данным Национального корпуса русского языка, где нужна нам лексика также развёрнуто представлена. При помощи методов сравнительного анализа и контекстного определения, а также анализа словарных дефиниций и контекстов их употребления, рассмотрены такие понятия, как «восхваление», «восхищение», «репутация», «известность», «слава», «знаменитость» и «популярность». С лингвокультурологической точки зрения устанавливается

связь таких понятий, как «популярность» и «известность». При более глубоком лингвистическом анализе группы исследуемых понятий выявляются характерные для них семантические отношения. В частности, векторные семантические модели подтверждают тесные связи лемм «успешность», «востребованность» и «узнаваемость». Квазисинонимами к «популярности» в большинстве случаев выступают «известность» и «успех». Показано, как в публицистическом поле (на примере новостного корпуса) актуализируются коммерческие аспекты этих понятий. В результате понятие «популярность» предлагается перевести в ранг термина, который можно рассматривать как комплексное имя данного семантического поля. Это имя называет культурный феномен интереса широкой группы населения к отдельной личности, её востребованности в конкретный исторический промежуток времени. В условиях информационного общества этот феномен приобретает черты манипулятивности, что открывает новые грани понятия «популярность».

**Ключевые слова:** терминологизация, термин, семантика, успешность, известность, популярность, слава, знаменитость

**Для цитирования:** Бакирова К.С., Бакиров Р.А. Популярность в призме лингвокультурологии: семантическая специфика лексикализации понятий профессиональной востребованности и успешности в русском языке // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 93–107. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-93-107>

Research article

## Linguocultural Studies of Popularity: Semantic Specificity of Lexicalization of the Concepts of Professional Demand and Success in the Russian Language

Karina S. Bakirova<sup>1</sup>, Rinat A. Bakirov<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Kazan Federal University, Kazan, Russia

<sup>1</sup> Zhiganov Kazan State Conservatoire, Kazan, Russia

bakirovaks@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0007-7179-6228>

<sup>2</sup> Institute of Russian Literature, Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia

r1nt@ya.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6693-1076>

**Abstract.** The study of the process of lexicalization of concepts is relevant in connection with the need to systematize knowledge about the development of language, taking into account the transformation and renewal of culturally specific concepts. This article aims to clarify the available data on the semantic field of the concept *popularity* in the given context. Achieving this goal requires, firstly, to establish a range of concepts that form the basis of the semantic field of *popularity*; secondly, turning to the history of the formation of the semantic certainty of this range of concepts; thirdly, analyzing the lexical meanings of these concepts using quantitative and qualitative methods, including the methods of corpus linguistics; fourthly, establishing the semantic relationships between these concepts, as well as the specifics of their ability to reflect the changes in the world of culture. The semantic specificity of concepts related to popularity in the prism of personal success is examined using specific examples related to the development of the Russian language. The materials of this study were original and translated works containing the lexical units in question. The authors (writers, scientists and philosophers) were selected due to their influence on the development of the concept

of *popularity* in Russian culture. Special attention is given to the data from the National Corpus of the Russian Language. Using the methods of comparative analysis and contextual definition, as well as the analysis of dictionary definitions and contexts of their use. Concepts such as *praise, admiration, reputation, fame, glory, celebrity* and *popularity* were all considered. From the linguacultural point of view, a connection between such concepts as *popularity* and *fame* is established. A deeper linguistic analysis of the group of concepts under study reveals their characteristic semantic relations. In particular, vector semantic models confirm the close connections between the lemmas *success, demand* and *recognition*. In most cases, quasi-synonyms for *popularity* are *fame* and *success*. It is shown how the commercial aspects of these concepts are actualized in the journalistic field (using the example of the news corpus). As a result, it is suggested that the concept of *popularity* be considered as a complex name of this semantic field. This term names the cultural phenomenon of interest of a wide group of the population to an individual, who is in demand in a specific historical period. The authors conclude that in the information society, this phenomenon acquires features of manipulativeness, which opens up new facets of the concept of *popularity*.

**Keywords:** terminologization, term, semantics, success, popularity, fame, celebrity

**For citation:** Bakirova, K. S., Bakirov R. A. (2024) 'Linguocultural Studies of Popularity: Semantic Specificity of Lexicalization of the Concepts of Professional Demand and Success in the Russian Language', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 93–107. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-93-107>

## Введение

Репрезентация в языке культурно обусловленной вовлечённости личности в социально значимые отношения представляет собой особый пласт лексики. Отдельный интерес с этой точки зрения представляют слова, связанные с семантическим полем профессиональной востребованности и успешности. К пополнению этого пласта, по мнению ряда исследователей, приводит активное семантическое развитие того или иного общеупотребительного слова [Косова, 2004] с сохранением «основных структурных факторов, функций» языка [Туктарова, 2021: 122]. Это применимо и к такому понятию, как «популярность», чьё значение связано с вниманием массовой аудитории к отдельной личности.

Изучение популярности в качестве культурного феномена и одновременно специфического термина предполагает комплексный подход, опирающийся на социолингвистику и вместе с тем не сводимый к ней. Для прояснения сути этого явления актуальным представляется тезис

представителя Чикагской школы социологии И. Гофмана, — одного из тех, кто, как считается, заложил основы социолингвистики. В частности, Гофман обратил внимание на потребность людей в самопрезентации, когда индивид, увеличивая степень собственной значимости, дополняет свои слова при помощи невербальных элементов общения, акцентируя внимание собеседников на наиболее значимых моментах беседы: без этого они могли бы остаться «незамеченными или смутными» [Гофман, 2000: 63]. С другой стороны, ещё русский философ Н.А. Бердяев писал: «все социальные процессы, которые только вы можете наблюдать в человечестве, ведут к одной цели — достигают ли они её или нет, это другой вопрос, — а именно: открыть своего *able man* (способного человека) и облечь его символами способности: величием, почитанием или чем вам угодно, лишь бы он имел действительную возможность руководить людьми соответственно своей способности»<sup>1</sup>.

Среди исследователей, чьи работы оказались востребованы при изучении поставленных нами вопросов, выделим труды семиотиков, филологов и лингвистов

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия неравенства. — Москва: Институт русской цивилизации, 2012. — С. 135.

[Лотман, 1992; Никитина, 1987; Скворцов, 2011; Кустова, 2019; Туктарова, 2021]; а также работы авторов, занимавшихся непосредственно темой популярности и славы в разных аспектах: социальном [Миллс, 1959; Бурдье, 2001; Гофман, 2000; Гринин, 2010], психологическом [Шнейдер, 2015; 2018] философском [Лилти, 2018; Гринин, 2021; Подчасов, 2020] и собственно культурологическом, где акцент обычно делается на феномене селебрити [Гринин, 2009; Зорин, 2016; Евтушенко, 2015; Колпинец, 2016]. При этом систематические культурологические исследования, которые сопоставили бы эти подходы с позиций корпусной лингвистики, до сих пор не проводились.

Для выявления семантических особенностей понятия «популярность» нами были использованы сравнительный и контекстный методы, а также анализ словарных дефиниций. Источниками сбора языкового материала послужили энциклопедии, толковые словари русского языка, данные корпусной лингвистики, специальные словари, ряд историко-литературных источников.

### **История становления термина популярность: что говорят нам словари, учёные, философы и писатели**

Семантические трактовки понятия «популярность» в словарях обычно сводятся к трём ракурсам: распространённость; доступность; эмоциональная оценка как выражение симпатий со стороны большой группы. Эти аспекты передаются рядом близких по значению слов, которые мы рассмотрим ниже.

Французский историк А. Лилти объясняет возникновение в XVIII в. такого явления, как популярность, а также слова, его обозначающего, «глубокой трансформацией публичного пространства и первых

попыток коммерциализации развлечений» [Лилти, 2018: 15].

Большой академический словарь русского языка в пояснении к понятию «известность» говорит о его близости к таким лексемам, как «слава», «знаменитость» и «популярность», однако в сравнении со «знаменитостью» «известность» предполагает чуть меньшую степень превосходства качества или свойства, когда, например, говорится «о человеке, который широко известен как хороший специалист, мастер своего дела»<sup>2</sup>.

Также стоит отменить информационную составляющую этого пласта близких понятий, когда «популярность» и славу понимают как итог или процесс распространения сведений. Например, Д.Н. Мамин-Сибиряк в произведении «Хлеб» называл «славу» капиталом, выделяя различные этапы этого процесса — например, нахождении «в зените своей славы»<sup>3</sup>. Речь шла о наивысшей точке известности, по аналогии с наивысшей точкой небосвода. Английский философ Т. Гоббс в своём труде «Левиафан», рассуждая о власти, приходит к мнению обязательности наличия популярности и репутации у любого лидера<sup>4</sup>.

Главным «симптомом» появления популярности и известности можно считать интерес. Причём интерес, проявляемый к личности, а затем уже к её профессиональной деятельности и творчеству. Т.В. Иовлева отмечает, что популярная личность находится в постоянном взаимодействии с окружающей средой, реакция которой варьируется «в пределах восторженного выражения любви, обожания, и проявления недовольства, презрения и откровенной ненависти»<sup>5</sup>, но не оставляет равнодушным.

На «положительном» полюсе подобной оценки находится «восхваление». «Восхваление» подразумевают действия, связанные

<sup>2</sup> Большой академический словарь русского языка. Т. 7: И — Каюр. — Москва, Санкт-Петербург: Наука, 2007. — С. 89–90.

<sup>3</sup> Мамин-Сибиряк Д.Н. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 9. Хлеб. Разбойники. Рассказы. — Москва: Правда, 1958. — С. 27.

<sup>4</sup> Гоббс Т. Левиафан. — Москва: Мысль, 2001. — С. 242

<sup>5</sup> Иовлева Т.В. Популярность личности как феномен культуры: диссертация ... канд. культурологии : 24.00.01. — Челябинск, 2011. — С. 4.

с выражением восторга, а также «восторженную, преувеличенную похвалу; прославление»<sup>6</sup>. Признание выдающихся заслуг, положительная оценка, общественное одобрение формируют репутацию и славу. Эти два понятия почти тождественны, так как оба представляют собой «общественное мнение, сложившееся о ком-, чём-л.»<sup>7</sup>. «Репутация» как более широкое понятие, может иметь как положительную, так и негативную коннотацию, формируется на основе коллективной оценки личности членами определённой профессиональной группы. Р. Грин придавал репутации ключевую роль, считая её основой любой власти: «С помощью репутации вы можете внушать страх и побеждать. Стоит, однако, ей пошатнуться, как вы становитесь уязвимым и подвергаетесь нападкам со всех сторон» [Грин, 2002: 76].

«Слава» же основывается на «признании выдающихся заслуг в какой-либо сфере деятельности»<sup>8</sup> и значительном превосходстве в этом плане над остальными индивидуумами (вспомним лермонтовское: «К чему ищю так славы я? // Известно, в славе нет блаженства, // Но хочет всё душа моя // Во всём дойти до совершенства...»<sup>9</sup>). Английский философ Ф. Бэкон в своём сочинении «Опыты или наставления нравственные и политические» сравнивал славу с рекой, «которая несёт на своей поверхности легкие и пустые предметы и топит вещи тяжёлые и прочные»<sup>10</sup>.

Яркой иллюстрацией недолговечности оценки обществом вклада творческой личности принято считать судьбу итальянского и австрийского композитора XVIII в. Антонио Сальери. Как известно, исторический Сальери-музыкант имел успех в обществе. До наших дней дошли сведения

о признании его заслуг со стороны королевского двора и восторженные оценки его таланта современниками. Однако художественная трактовка, закрепившаяся в литературе XIX в., превратила образ исторической личности в образ бесталанного композитора и завистника-убийцы Моцарта (которого, в свою очередь, история знает как «гениального»).

Существуют и зеркальные примеры, когда пик интереса к тому или иному деятелю культуры, напротив, наступал после его физической смерти. К слову, феномен посмертной славы волновал ещё немецкого философа XIX в. А. Шопенгауэра, который считал, что стремление прославиться и заслужить общественное одобрение ведёт к привычке «придавать чрезмерную ценность мнению других»; это — ни что иное, как «всеобщий предрассудок <...>, эта же сила заставляет ради посмертной славы жертвовать спокойствием, богатством, здоровьем, даже жизнью»<sup>11</sup>.

О перипетиях славы писал в XVIII в. Ж.Ф. Мармонтель при создании знаменитой «Энциклопедии», пытаясь отделить это понятие от близких и родственных ему слов — таких, как «уважение», «восхищение» и «знаменитости» [Лилти, 2018: 139]. Современные словари русского языка продолжают эту линию, уточняя отдельные семантические составляющие «славы» и «популярности». Так, Словарь русского языка 1985–1986 гг. сообщает: «Уважение» — «чувство, основанное на признании чьих-либо достоинств, заслуг, качеств»<sup>12</sup>. В то же время «уважение» практически тождественно по своей семантике «почтению». «Восхищение» является «высшей степенью проявления радости, удовлетворения кем-либо, чем-либо; восторг. (Быть в

<sup>6</sup> Большой академический словарь русского языка. Т. 3. Во — Вящий. — Москва; Санкт-Петербург: Наука, 2005. — С. 182.

<sup>7</sup> Большой академический словарь русского языка. Т. 23: Расплыв — Розниться. — Москва, Санкт-Петербург: Наука, 2014. — С. 625.

<sup>8</sup> Большой академический словарь русского языка. Т. 26: Скорее - Сом. — Москва, Санкт-Петербург: Наука, 2019. — С. 124–125.

<sup>9</sup> Лермонтовская энциклопедия. — Москва: Советская энциклопедия, 1981. — С. 508.

<sup>10</sup> Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Т.2. — Москва: Мысль, 1978. — С. 468.

<sup>11</sup> Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. — Москва: Издательство Канон+ РООИ Реабилитация, 2016. — С. 85.

<sup>12</sup> Словарь русского языка: в 4 т. Т. 4. — Москва: Русский язык, 1988. — С. 447.

восхищении)»<sup>13</sup>. Понятие «знаменитость», согласно Большому академическому словарю русского языка, предполагает наличие у человека неких «превосходящих» признаков, свойств или качеств, отличающих кого-либо или что-либо; широкую известность и славу в какой-либо сфере деятельности или на каком-либо поприще благодаря этим качествам<sup>14</sup>.

В свою очередь, на терминологические отличия понятий «слава» и «честь» в работе «Культура и взрыв» обратил внимание Ю.М. Лотман: «Слава измеряется не величиной, а долговечностью. Слава в основном употреблении — хвала. <...> В отличии от чести она [слава] не знает непосредственной соотнесённости выражения и содержания. Если честь связана с представлением о том, что большее выражение обозначает большее содержание, то слава, как словесный знак, рассматривает эту связь в качестве условной: мгновенное человеческое слово означает бессмертную славу» [Лотман, 1992: 89].

По мнению А. Лилти, термин «знаменитость» фиксирует переходный этап от репутации просто известного человека к «славе» великого человека, в том числе и посмертной. Последний «даёт начало новым практикам и нарративам, зависящим от внимания прессы, от возросшего распространения портретных изображений, от интереса публики» [Лилти, 2018: 41]. Тем самым обозначены особенности семантики семантического поля «популярности» применительно к обществу массовых коммуникаций, с его неистребимым информационным голодом и соответствующими технологиями его удовлетворения и поддержания.

Возвращаясь к анализу точки зрения Лилти, обратим внимание на его деление современных подходов к интерпретации

«популярности». Он полагает, что исследователи в данном случае разделились на два больших лагеря. Одни поддерживают версию, согласно которой «быть знаменитым» — это признак «новой элиты, наделённой правом на медийное присутствие и обладающей рядом привилегий» [Лилти, 2018: 9]. Вторая группа учёных, считает популярность «механизмом отчуждения, который подчиняет знаменитых людей желаниям всемогущей публики» [Лилти, 2018: 9].

Однако на наш взгляд, в отдельную группу следует выделить исследования популярности в призме власти. Например, ещё Н. Макиавелли в трактате «Государь» поднимал тему успеха правителя, отмечая, что он базируется на трёх основаниях: «известности», «мнении» и «молве»<sup>15</sup>. Что же говорят об этих понятиях современные энциклопедии? В Новой Российской энциклопедии сказано: мнение формируется на основе субъективного восприятия реальности, выражает оценку «окружающей действительности, исходя из интересов и потребностей личности»<sup>16</sup>.

Этот же ресурс предлагает выделять два вида мнений в соответствии с тем, кто является его носителем: индивидуальное и общественное. Индивидуальное мнение представляет собой состояние массового сознания, отражающее ценностные ориентации через любые доступные каналы трансляции информации, поэтому именно оно может послужить основой для формирования общественного, выражающего «позицию одобрения или осуждения по тем или иным проблемам. <...> не идентично совокупности мнений, высказываемых лицами или группами»<sup>17</sup>. Общественное мнение может быть «спонтанным или хорошо спланированным, добровольным или вынужденным»<sup>18</sup>, представляя собой процесс, состоящий «из сцепления тысячи

<sup>13</sup> Большой академический словарь русского языка. Т. 3, с. 184.

<sup>14</sup> Там же, с. 767.

<sup>15</sup> Макиавелли Н. Государь. Размышления над первой декадой Тита Ливия. — Москва: АСТ; Минск: Харвест, 2005. — С. 639.

<sup>16</sup> Новая Российская энциклопедия: в 12 т. Т. 11(2): Нагпур - Нитирэн-Сю. — Москва: Энциклопедия: ИНФРА-М, 2013. С. 47.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же, с. 49.

случайностей»<sup>19</sup>; его ступенями являются успех, модная репутация, известность, общее признание, любовь публики, востребованность и т.д.

Интересен в данном случае межкультурный вектор изучения темы популярности. Так, М. Гране, описывая ключевые ценности китайской культуры, отмечает большую роль ориентации на успех. Согласно «искусству преуспевания», составляющие успеха случайны и изменчивы, поэтому необходимо воспользоваться шансом: «Надо привести себя в должное состояние, чтобы уловить влияние и мощь, скрывающиеся в различных условиях и положениях времени и места, с тем чтобы бросить вызов судьбе с максимум шансов»<sup>20</sup>.

Развивая философскую тему роли случайности («шанса») в раскрытии понимания успеха как процесса, Г.И. Кустова отмечает, что ситуация успеха-неудачи «возникает в агентивной ситуации», которая «не полностью контролировалась Агенса»<sup>21</sup>, и поэтому подверглась воздействию случайных факторов. Признаками такой ситуации являются «запланированность, намеренность; усилия Агенса (агенса затрагивает энергию достижения цели) и контроль (агенса следит за тем, чтобы производимые им изменения приводили к достижению цели, и чтобы конечный результат соответствовал цели)» [Кустова, 2019: 117]. Это описание оригинально раскрывает тему особой энергетики успеха, описанной ещё К.Н. Леонтьевым во второй половине XIX в. Русский философ, писатель, публицист, литературный критик и социолог замечает, что «Успех необходим, успех спасителен для таланта; он возбуждает, даёт силы, руководит иногда, но он же и обязывает. Есть точка, которой должен

достичь дальновидно-честолюбивый художник. Раз завладев вниманием, надо идти вперёд и освободиться от литературных привычек именно того времени, которое дало нам успех... На запятках за толпою долго не пойдёшь со славой; надо скорее стать самому возницей по духу...»<sup>22</sup>.

Итак, даже беглый обзор подходов к интерпретации «популярности» на материалах истории мировой и российской культуры позволяет очертить специфику семантического поля этого понятия. Писатели, публицисты, учёные и философы, а также словари, наделяют выдающихся людей такими эпитетами, как «популярный», «прославленный», «успешный», «знаменитый», а также «гениальный» и «выдающийся», говоря об их «репутации», «известности» и «востребованности» в общественном мнении. Все эти понятия близки по значению, однако каждое из них имеет свои специфические характеристики.

#### **Семантическое поле понятия «популярность» в русском языке: данные корпусной лингвистики**

С филологической точки зрения, а также с позиций семиотики, слова-знаки находятся в тесных взаимоотношениях друг с другом. Подробнее эти связи можно рассмотреть в пределах различных корпусов русского языка, и прежде всего, Национального корпуса русского языка (НКРЯ)<sup>23</sup>. Здесь даже первичная визуализация семантических связей между леммами<sup>24</sup> «репутация», «восхваление», «узнаваемость», «популярность», «признание», «слава», «мнение», «известность», «публичность», «востребованность», «знаменитость», «успешность» (рис. 1–4) показывает близость друг к другу

<sup>19</sup> Балзак Оноре де. Собрание сочинений: в 10 т. Человеческая комедия. Т. 4. Этюды о нравах. Сцены провинциальной жизни: Утраченные иллюзии. — Москва: Художественная литература, 1983. — С. 218.

<sup>20</sup> Гране М. Китайская мысль. — Москва: Республика, 2004. — С. 290.

<sup>21</sup> Агенса (от лат. agens — действующий) — одушевлённый участник ситуации, её намеренный инициатор, который контролирует ситуацию, непосредственно исполняет соответствующее действие и является «источником энергии» этого действия. (Лингвистический энциклопедический словарь. — Москва: Советская энциклопедия, 1990. — С. 17).

<sup>22</sup> Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 2. — Москва: Типо-литография И.Н. Кушнерова и Ко, 1886. — С. 194.

<sup>23</sup> Национальный корпус русского языка: сайт. — URL: <https://ruscorpora.ru/>

<sup>24</sup> Получена при помощи встроенных инструментов на сайте: Rusvectors: семантические модели для русского языка. — URL: <https://rusvectors.org/>

прежде всего понятий «популярность» и «известность». Доступные на rusvectors.org корпуса (Национальный Корпус Русского Языка в полном объёме; дампы русской Википедии; поток новостей с 1 500 преимущественно русскоязычных новостных сайтов (около 30 миллионов документов); Тайга — открытый и структурированный корпус русского языка, снабжённый морфологической и синтаксической разметкой) позволяют сформировать представления о достаточных чётких векторных семанти-

ческих связях рассматриваемых нами понятий. Двумерная проекция карты их взаимного расположения демонстрирует, что во всех доступных корпусах, за исключением новостного, в усреднённых значениях наиболее близким к «популярности» понятием будет «известность». Также интересными представляются наличествующие практически во всех анализируемых корпусах тесные связи «успешности», «востребованности» и «узнаваемости».



Рисунок 1. Данные на основе Национального корпуса русского языка  
 Figure 1. Data based on the National Corpus of the Russian Language



Рисунок 2. Данные на основе Национального корпуса русского языка и Wikipedia  
 Figure 2. Data based on the National Corpus of the Russian Language and Wikipedia



Рисунок 3. Данные на основе Новостного корпуса  
 Figure 3. Data based on the News Corpus



Рисунок 4. Данные на основе корпуса «Тайга»  
 Figure 4. Data based on the Taiga corpus

Эти данные (в том числе, и о том, что новостной корпус требует отдельного подхода) подтверждаются при автоматическом поиске по вышеназванным корпусам семантических ассоциатов<sup>25</sup>. Так, например, квази-синонимы «популярности» (расположение их по частности — в табл. 1) наглядно демонстрируют, что ближайшими

к нему семантически будут «известность» и «успех» (эти же связи для НКРЯ в виде графа на рис. 5). При этом в публицистическом поле (новостной корпус) мы можем наблюдать нехарактерную для других корпусов коммерциализацию этого термина и его перевод в отношения «продукт-спрос». Что, вероятнее всего, подтверждает,

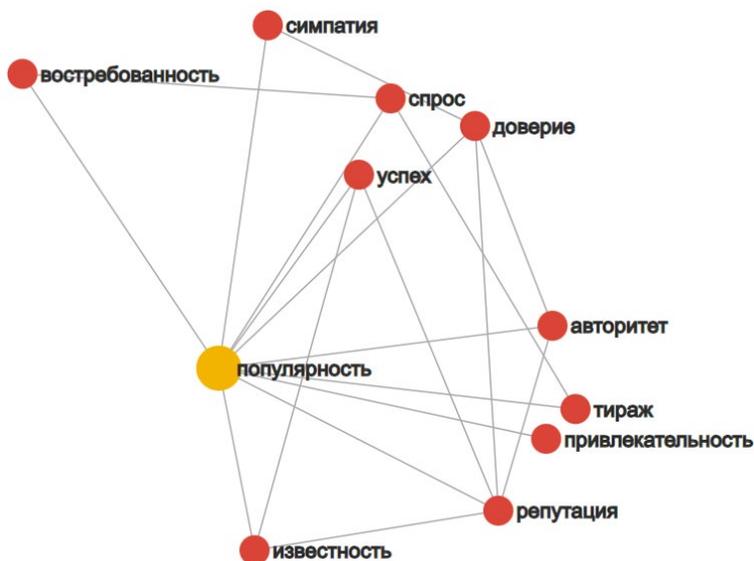
25 Rusvectors: вычисление семантических ассоциатов. — URL: <https://rusvectors.org/ru/associates/>

что для современных медиа при взгляде на популярную личность первичны не её умозрительные характеристики, а вполне

чёткая опора на выражающееся в денежном эквиваленте внимание аудитории.

**Таблица 1. Квазисинонимы к «популярности»**  
*Table 1. Quasi-synonyms for popularity*

|              | НКРЯ                   | НКРЯ и Wikipedia       | Тайга                  | Новостной корпус |
|--------------|------------------------|------------------------|------------------------|------------------|
| Популярность | известность 0.62       | известность 0.73       | известность 0.65       | спрос 0.43       |
|              | успех 0.56             | успех 0.62             | успех 0.55             |                  |
|              | успех 0.54             | спрос 0.56             | востребованность 0.54  |                  |
|              | репутация 0.49         | ажиотаж 0.55           | авторитет 0.53         |                  |
|              | авторитет 0.49         | репутация 0.51         | снискать 0.51          |                  |
|              | спрос 0.48             | привлекательность 0.51 | привлекательность 0.51 |                  |
|              | привлекательность 0.45 | благосклонность 0.49   | рейтинг 0.51           |                  |
|              | симпатия 0.44          | авторитет 0.49         | ажиотаж 0.49           |                  |
|              | тираж 0.44             | востребованность 0.48  | Притягательность 0.48  |                  |
|              | доверие 0.42           | поклонник 0.47         | престиж 0.47           |                  |



**Рисунок 5. Визуализация семантических ассоциатов в НКРЯ к «популярности» при значении порога близости в 0,4**  
*Figure 5. Visualization of semantic associates in the RNC to “popularity” with a proximity threshold value of 0.4*

Данные по корпусам внутри НКРЯ<sup>26</sup> дают представление о том, что в русской языковой ситуации интерес к самому понятию

«популярность» фиксируется с 1810-х гг., с эпохи романтизма (и зарождающегося в рамках поэтики этого направления

<sup>26</sup> Национальный корпус русского языка. — URL: <https://ruscorpora.ru/>

повышенного внимания к человеческой индивидуальности [См. подробнее: Зорин, 2016]]. Впрочем, взрывной рост интереса закономерно будет фиксироваться и в период зарождения культуры Серебряного века

в конце XIX в, и после распада СССР (рис. 6). Всё это — периоды повышенного внимания и своеобразного «переоткрытия» личности, равно как и её коммерческого потенциала.



**Рисунок 6. Данные лексико-грамматического поиска в НКРЯ по лемме «популярность». Сравнительный график по годам (частота на миллион словоформ)**  
**Figure 6. Data of lexical and grammatical search in the RNC for the lemma “popularity”. Comparative graph by years (frequency per million word forms)**

Выявляемые в НКРЯ коллокации, то есть сочетания слов, которые встречаются совместно чаще, чем случайно, демонстрируют несколько пассивный характер этого

понятия. Тот или иной агент в социуме в абсолютном большинстве случаев «пользуется» популярностью и лишь потом её «завоевывает» и т.п. (рис. 7).

| Ключ         | Коллокат     | Совместная частота | Частота ключа | Частота коллоката |
|--------------|--------------|--------------------|---------------|-------------------|
| популярность | пользоваться | 1218               | 6106          | 49011             |
| популярность | завоевать    | 138                | 6106          | 6657              |
| популярность | приобрести   | 259                | 6106          | 23640             |
| популярность | наибольший   | 111                | 6106          | 9853              |
| популярность | снискать     | 42                 | 6106          | 1205              |
| популярность | рейтинг      | 52                 | 6106          | 3981              |
| популярность | пик          | 52                 | 6106          | 4439              |
| популярность | завоевывать  | 37                 | 6106          | 1454              |
| популярность | приобретать  | 91                 | 6106          | 13172             |
| популярность | набирать     | 48                 | 6106          | 6430              |
| популярность | известность  | 42                 | 6106          | 5523              |
| популярность | заслуженный  | 31                 | 6106          | 5135              |
| популярность | расти        | 130                | 6106          | 42093             |
| популярность | обрести      | 37                 | 6106          | 7738              |
| популярность | среди        | 316                | 6106          | 116159            |

**Рисунок 7. Коллокации с леммой «популярность» в НКРЯ**  
**Figure 7. Collocations with the lemma “popularity” in the RNC**

### Так что же такое популярность?

В результате анализа рассмотренных нами источников, мы наконец можем определить «популярность» в её современном терминологическом значении. «Популярность» — это понятие, фиксирующее социокультурный феномен интереса широких масс населения к человеку, возникающий в результате его активности и освещения этой активности в медиа. В отличие от славы, популярность — явление процессуальное, но непродолжительное, его временная протяжённость варьируется от нескольких лет до прекращения жизнеспособности индивидуума. В отличие от признания, популярность не всегда основывается на таланте и профессионализме. Степень популярности не имеет стабильного значения, изменяясь под воздействием внутренних и внешних факторов в большую или меньшую стороны. Имеется два ярких признака проявления популярности: 1) материализация образа (воплощение личности на физических носителях, стремящиеся «обессмертить» образ, «закрепить» его по времени: видео- и аудио- записи, разного рода изображения, в том числе виртуальные); 2) включение в письменные тексты, разнообразные летописи и хронологии, в том числе виртуальные (например, практики облачной меморизации).

По семантическим свойствам «популярность» близка к таким понятиям, как «репутация», «молва», «слава», «мнение» и «известность» и др., что в целом характерно для терминов гуманитарных наук, которые, как отмечает С. Е. Никитина «часто не имеют точных дефиниций» [Никитина, 1987: 28].

Необходимо отметить, что популярность уничтожает границы, проявляющиеся при сравнении представителей разных профессий — о появлении элиты «профессиональных знаменитостей» как особого общественного слоя говорил ещё Р. Миллс в работе «Властвующая элита» [Миллс, 1959].

Популярность — феномен, который можно рассмотреть, как управляемый процесс, в котором всегда использовались технологии разных профилей: имиджмейкеров, ньюсмейкеров, дизайнеров, художников и стилистов. Помимо «помогающих» и «сопровождающих» специалистов, популярную персону выделяет способность следовать установкам, выражающим скрытые и явные групповые предпочтения. Об этом говорил П. Бурдьё: «стратегии, прямо нацеленные на ту или иную первичную выгоду, часто сопровождаются стратегиями второго порядка, направленными на то, чтобы видимым образом удовлетворить требованиям официального правила и тем самым не только удовлетворить свой интерес, но и снискать престиж, который повсеместно приносят поступки, лишённые какой-либо видимой детерминации, кроме соблюдения правил. Действительно, группа всегда наиболее настойчиво требует и наиболее щедро вознаграждает именно такое демонстративное почтение к тому, к чему она сама выказывает почтение» [Бурдьё, 2001: 214–215].

Популярность всегда формируется в конкретной социокультурной среде, обладающей собственными критериями и аксиологическими принципами, поэтому в случае возникновения этого феномена можно говорить о действии как рациональных, так и иррациональных причин. Рациональные причины можно описать в виде того или иного алгоритма действий и условий деятельности личности. В то же время, выявление иррациональных причин популярности является не менее важной задачей, чем анализ причин рациональных. Ведь, как утверждают некоторые авторы, в наши дни «иррационализм приобретает статус мировоззренческой парадигмы нашего времени»<sup>27</sup>.

Популярность в XXI в. приходит через разнообразные источники, в том числе и интернет, в котором возникает виртуальная реальность, представляющая собой

<sup>27</sup> Попов Д.В. Целостность мироотношения: взаимоотношение рационального и иррационального: автореферат диссертации ... канд. философских наук: 09.00.01. — Омск, 2000. — С. 3.

«нечто несуществующее», определяемая «тождеством бытия и небытия» [Скворцов, 2011: 42–43]. Основными каналами её распространения становятся социальные сети, мессенджеры, и др. Благодаря интернету, в современном мире появилась ещё одна грань популярности — так называемая «интернет-звезда». В основном такая популярность достигается путём либо раскрутки, либо «веерной рассылки». Отрицательной стороной данного явления является низкие требования к качеству и акцент на «хайп».

### Заключение

Таким образом, сопоставительный анализ словарных дефиниций, употребляемых для обозначения профессиональной успешности, выявил семантически близкие, но нетождественные терминологические единицы, обладающие рядом отличительных

черт, отражающих масштаб, продолжительность, личностные качества индивидуума, оценку социума, влияние на профессиональную карьеру, степень воздействия на политическую и культурную ситуации. Сопоставление таких понятий как «популярность», «слава», «известность», «знаменитость», «востребованность» и др. позволило рассмотреть ситуацию профессиональной востребованности как несовпадающую с семантикой успешности и сформировать значения языковых единиц, отражающих специфические черты человеческой деятельности в ракурсе успешности как самодостаточной социально-психологической и культурной ценности. Особенно этот ракурс важен для информационного общества, потребляющего успешность в разных видах и нередко именно на этой основе конструирующих успех — социальный, финансовый и даже профессиональный.

### Список литературы:

- Бурдьё П. Практический смысл. — Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. — 562 с.
- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. — Москва: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2000. — 304 с.
- Грин Р. 48 законов власти. — Москва: РИПОЛ Классик, 2002. — 576 с.
- Гринин Л.Е. Информационное общество и феномен известности // История и современность. — 2009. — № 2. — С. 3–32.
- Гринин Л.Е. Личность и феномен славы в истории // Философия и общество. — 2021. — № 1. — С. 31–62. <https://doi.org/10.30884/jfio/2021.01.02>
- Гринин Л.Е. Психология и социология феномена славы // Историческая психология и социология истории. — 2010. — Т. 3, № 2. — С. 98–124.
- Евтушенко, Е. Н. Эволюция понимания феномена героя: от Древней Греции до селебритиз электронных медиа // Universum: общественные науки. — 2015. — № 6. — 9 с. — URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2279>
- Зорин А.Л. Появление героя: в истории русской эмоциональной культуры конца XVIII – начала XIX вв. — Москва: Новое литературное обозрение, 2016. — 568 с.
- Колпинец Е. Фигура из пустоты: селебрити как феномен цифровой повседневности // Логос. — 2016. — Т. 26, № 6. — С. 161–188.
- Косова М.В. Терминологизация как лексико-семантический процесс // Вестник Оренбургского государственного университета. — 2004. — № 2. — С. 42–48.
- Кустова Г.И. Глаголы с семантикой успеха / неудачи и стратегии концептуализации агентивных ситуаций // Труды института русского языка им. В.В. Виноградова. — 2019. — № 20. — С. 116–128.
- Лилли А. Публичные фигуры: Изобретение знаменитости (1750–1850). — Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. — 496 с.
- Лотман Ю.М. Культура и взрыв. — Москва: Гнозис; Прогресс, 1992. — 272 с.
- Миллс Р. Властвующая элита. — Москва: Издательство иностранной литературы, 1959. — 544 с.

- Никитина С.Е. Семантический анализ языка науки. — Москва: Наука, 1987. — 112 с.
- Подчасов А.С. Понятие слава в русской духовной культуре и светском дискурсе // *Филология: научные исследования*. — 2020. — № 8. — С. 36–44. <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2020.8.31778>
- Скворцов Л.В. Информационная культура и цельное знание. — Москва: МБА, 2011. — 440 с.
- Туктарова Г.М. Сопоставительный опыт выявления семантической специфики лексикализации терминов (на материале юридической терминологии) // *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. — 2021. — № 8. — С. 122–128.
- Шнейдер Л.Б. Представления о славе и героизме в контексте становления гражданской активности личности // *Вестник РМАТ*. — 2015. — № 2. — С. 85–91.
- Шнейдер Л.Б. Представления о славе и их отражение в сознании молодежи: кросскультурное исследование // *Развитие личности*. — 2018. — № 1. — С. 169–184.

## References:

- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Éd. de minuit. (Russ. ed.: (2001) *Prakticheskii smysl*. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Saint-Petersburg: Aleteiia Publ.).
- Goffman, E. (1956) *The presentation self in every day life: The presentation self in every day life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre. (Russ. ed.: (2000) *Predstavlenie sebia drugim v povsednevnoi zhizni*. Moscow: Kanon-press-Ts Publ.: Kuchkovo pole Publ.).
- Greene, R. (1998) *The 48 laws of power*. New York: Viking Press. (Russ. ed.: (2002) *48 zakonov vlasti*. Moscow: PIPOL Klassik Publ.).
- Grinin, L. E. (2009) 'Informatsionnoye obshchestvo i fenomen izvestnosti [The information society and the fame phenomenon]', *Istoriâ i sovremennost'*, (2), pp. 3–32. (In Russian).
- Grinin, L. E. (2010) 'Psikhologiya i sotsiologiya fenomena slavy [Psychology and Sociology of the Fame Phenomenon]', *Istoričeskââ psihologiâ i sociologiâ istorii*, 3(2), pp. 98–124. (In Russian).
- Grinin, L. E. (2021) 'An individual and the phenomenon of fame in history', *Philosophy and society*, 98(1), pp. 31–62. (In Russian) <https://doi.org/10.30884/jfio/2021.01.02>
- Kolpinets, E. (2016) 'The celebrity as part of the digital everyday', *Logos. Philosophical and literary journal*, 26(6), pp. 161–188. (In Russian).
- Kosova, M. V. (2004) 'Terminologization as lexical and semantic process', *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, (2), pp. 42–48. (In Russian).
- Kustova, G.I. (2019) 'Verbs with the semantics of success / failure and strategies for conceptualizing agentive situations', *Proceedings of the V.V. Vinogradov Russian Language Institute*, (20), pp. 116–128. (In Russian).
- Lilti, A. (2014) *Figures publiques*. Paris: Libr. Arthème Fayard. (Russ. ed.: (2018) *Publichnye figury: Izobretenie znamenitosti (1750–1850)*. Saint Petersburg: Izd-vo Ivana Limbakha Publ.).
- Lotman, J. (1992) *Kul'tura i vzryv [Culture and explosion]*. Moscow: Gnozis: Progress Publ. (In Russian).
- Mills, W. (1957) *The power elite*. New York: Oxford University Press. (Russ. ed.: (1959) *Vlastvuiushchaia elita*. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury Publ.).
- Nikitina, S. E. (1987) *Semanticheskii analiz iazyka nauki [Semantic analysis of the language of science]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Podchasov, A. S. (2020) 'The concept of glory in the Russian religious culture and secular discourse', *Philology: scientific research*, (8), pp. 36–44. (In Russian). <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2020.8.31778>
- Shneider, L. B. (2015) 'Image of glory and heroism in the context of the creation of person's civil activity', *Vestnik RMAТ*, (2), pp. 85–91. (In Russian).
- Shneider, L. B. (2018) 'Understanding of glory and its reflection in the minds of young people: cross-cultural study', *Development of personality*, (1), pp. 169–184. (In Russian).
- Skvortsov, L. V. (2011) *Informatsionnaia kul'tura i tsel'noe znanie [Information culture and integral knowledge]*. Moscow: MBA Publ. (In Russian).

Tuktarova, G. (2021) 'Comparative experience of revealing the semantic specific features of the lexicalization of the terms (based on the juridical terminology)', *Izvestiâ Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta*, (8), pp. 122–128. (In Russian).

Yevtushenko, O. (2015) 'Evolution of understanding of the hero phenomenon: from Ancient Greece to electronic media celebrities', *Universum: obščestvennye nauki*, (6), p. 9. (In Russian). URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/2279>

Zorin, A. L. (2016) *Poiavlenie geroia: iz istorii ruskoj emotsional'noi kul'tury kontsa XVIII – nachala XIX vv* [The appearance of the hero: from the history of Russian emotional culture of the late XVIII – early XIX centuries]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian).

### **Информация об авторах**

**Карина Сергеевна Бакирова** — старший преподаватель кафедры Дизайна и национальных искусств Института дизайна и пространственных искусств, Казанский Федеральный (Приволжский) университет, 420008, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д.18, корп.1 (Россия); концертмейстер кафедры музыкального театра, Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова, 420015, Казань, ул. Б. Красная, д. 38 (Россия)

**Ринат Альбертович Бакиров** — кандидат филологических наук, научный сотрудник Лаборатории цифровых исследований литературы и фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, 199034, г. Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4 (Россия); доцент кафедры русской литературы и методики ее преподавания Казанского (Приволжского) федерального университета, 420008, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Кремлевская, д.18, корп.1 (Россия).

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the authors**

**Karina S. Bakirova** — senior lecturer of the Department of Design and National Arts of the Institute of Design and Spatial Arts, Kazan Federal University, 18, Kremlevskaya str., building 1, Kazan, Republic of Tatarstan, Russia, 420008 (Russia); concertmaster of the Department of Musical Theater Kazan State Conservatory named after N. G. Zhiganov, 38, B. Krasnaya str., Kazan, Russia 420015 (Russia)

**Rinat A. Bakirov** — PhD in Philology, Researcher at the Laboratory of Digital Studies of Literature and Folklore at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, 4, nab. Makarova, St. Petersburg, Russia, 199034 (Russia); associate Professor at the Department of Russian Literature and Methods of Teaching It at the Institute of Philology and Intercultural Communication, Kazan Federal University, 18, Kremlevskaya str., building 1, Kazan, Republic of Tatarstan, Russia, 420008 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 01.10.2024; одобрена после рецензирования 07.11.2024; принята к публикации 11.12.2024.

The article was submitted 01.10.2024; approved after reviewing 07.11.2024; accepted for publication 11.12.2024.



Философское эссе

УДК 130.2: 82.01: 791.43/.45

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-108-121>

## Обыватель в фокусе современных европейских ценностей (на примере творчества Ф. Бакмана)

Элла Александровна Радаева

Самарский государственный социально-педагогический университет, Самара, Россия  
ellrad@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0003-4209-1951>



**Аннотация.** Актуальность данного исследования обусловлена дискуссиями в российском обществе вокруг современных демократических ценностей, закрепившихся в западных странах, в том числе и на законодательном уровне: насколько новые свободы и ограничения в XXI в. конгениальны потребностям «обывателя», т. е. в данном случае среднестатистического европейца. Материалом для изучения этого вопроса послужили произведения популярного во всём мире шведского писателя Фредерика Бакмана — романы «Вторая жизнь Уве» и «Что мой сын должен знать об устройстве этого мира» (обе книги 2012 г.), а также экранизаций первого романа (шведской 2015 г. и американской 2022 г.). Цель исследования — определение мировоззренческих установок, транслируемых художественными мирами исследуемых произведений. Для достижения этой цели были проанализированы теоретико-методологические рамки, открывающие возможность изучения ценностей в призме культурологического исследования подобного материала; выделены ключевые особенности романа «Вторая жизнь Уве» и его и киноверсий, установлена специфика их «ценностного фрейма»; прослежены ключевые моменты романа «Что мой сын должен знать об устройстве этого мира» и определены ценности, транслируемые этим произведением. С опорой на аксиологическую и антропологическую призмы в рамках культурологического подхода применен интертекстуальный, интермедиаальный и нарративный анализ текстов каждой из книг и двух экранизаций «Второй жизни Уве»; также использованы биографический метод и метод реконструкции взглядов героя художественного произведения. В результате предпринятой реконструкции создана культурологическая модель анализа европейских ценностей «маленького человека», обнаруженных благодаря их отражению в зеркале литературы и кино. Определены возможности и границы использования культурологического метода при анализе сложного и многоуровневого художественного материала. Выделены противоречия, пронизывающие различные версии экранизации романа «Вторая жизнь Уве». Описаны характерные несовпадения двух романов Ф. Бакмана: если первая описывает путь обретения толерантности ко всему новому человеком «старой закалки», то вторая развивает тему абсурдности современного мира, его неукоренённости в традициях, ведёт речь о беспомощности и незащитности человека в новых реалиях, когда при максимуме демократических свобод

© Радаева Э.А., 2024

возникает парадоксальный максимум несвободы отдельно взятого индивида. Показательным в аксиологическом контексте становится и то обстоятельство, что интерес режиссёров вызвала только первая книга — более «удобная» не только в сценарном, но и в идеологическом ракурсе — как локомотив лояльности к представителям меньшинств, а значит, предоставляющая больше шансов на получение международных премий.

**Ключевые слова:** Фредрик Бакман, Вторая жизнь Уве, экранизации, Что мой сын должен знать об устройстве этого мира, маленький человек, интермедийность, современные европейские ценности

**Для цитирования:** Радаева Э.А. Обыватель в фокусе современных европейских ценностей (на примере творчества Ф. Бакмана) // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 108–121. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-108-121>

Philosophical essay

## The Common Man in the Focus of Modern European Values (Based on the Works of F. Backman)

Ella A. Radaeva

---

Samara State University of Social Sciences and Education

Samara, Russia

ellrad@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4209-1951>

---

**Abstract.** The relevance of this study is due to the fact that modern democratic values, entrenched in Western countries, including at the legislative level, are widely discussed in Russian society today: how much the freedoms and restrictions introduced in the 21st century correspond to the needs of the average citizen, that is, in this case, the average European. The material for studying this issue was the works of the world-famous Swedish writer Frederik Backman — the novels *A Man Called Ove* (2012) and *Things My Son Needs to Know About the World* (2012), as well as the film adaptations of the first novel (Swedish in 2015 and American in 2022). The aim of the study is to determine the ideological attitudes conveyed by the artistic worlds of the works under study. To achieve this goal, the theoretical and methodological frameworks were analyzed, opening up the possibility of studying values through the prism of cultural research of fiction and cinematography. Other tasks included: identifying the key features of the literary and film versions of the novel *A Man Called Ove*, to establish the specifics of their value framework, and describing the key moments of the novel *Things My Son Needs to Know About the World* so as to determine the values conveyed by this work. Based on the axiological and anthropological prisms within the framework of the cultural studies approach, intertextual, intermedial and narrative analysis of the texts of each of the books and the two film adaptations of *A Man Called Ove* is applied. The biographical method and the method of reconstructing the views of the hero of the work of art were also used. As a result of the undertaken reconstruction, a cultural model of analysis of European values of the common man was created thanks to their reflection in literature and cinema. The possibilities and limits of using the cultural method in the analysis of complex and multi-level artistic material were determined. The contradictions that permeate various versions of the film adaptation of the novel *A Man Called Ove* were highlighted and the characteristic discrepancies between the two novels by F. Backman are described. If the first describes the path of gaining tolerance for everything new by a person of the old school, then the second develops the theme of the absurdity of the modern world, its lack of rootedness in

traditions, and discusses the helplessness and defenselessness of man in new realities, such as when, alongside the maximum of democratic freedoms, there arises a paradoxical maximum of unfreedom for the individual. It is also indicative in the axiological context that the directors were only interested in the first book, which was more convenient not only in terms of the script, but also in terms of the ideology, as a locomotive of loyalty to representatives of minorities, and therefore offering more chances to receive international awards.

**Keywords:** Fredrik Backman, *A Man Called Ove*, film adaptations, *What My Son Should Know About the Structure of the World*, Little Man, intermediality, modern European values

**For citation:** Radaeva, E. A. (2024) 'The Common Man in the Focus of Modern European Values (Based on the Works of F. Backman)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 108–121. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-108-121>

## Введение

Неутихающие дискуссии о ценностных сдвигах, связанных с реализацией представлений о демократических свободах в странах ЕС и США, о тех «новых европейских ценностях», которые раскрывают суть этих сдвигов в условиях сложившейся к настоящему моменту политической ситуации, актуализуют интерес к тому, как сами европейцы видят и переживают такие изменения. В настоящей статье предпринята попытка проследить подобные переживания (и их осознание) на примере одного из авторов, принадлежащих, с одной стороны, современной шведской литературе, с другой — оказавшегося популярным не только в Европе, но и в России, а благодаря экранизации одного из его романов — ещё и в США. Насколько правомерно проецировать прокламируемые властью той или иной страны ценности на запросы и мировоззренческие установки «среднестатистических» граждан — простого обывателя<sup>1</sup>, иными словами, «маленького человека»? Насколько «маленький человек» вовлечён в диктуемую ему повестку? Насколько он способен к рефлексии своих переживаний — и как именно эти процессы отражаются художественной культурой? Эти и другие вопросы привели

автора статьи к изучению творчества современного шведского писателя Фредрика Бакмана.

Обращение в этой связи именно к литературе и попытка реконструировать взгляды писателя на волнующую исследователя проблему не выглядит случайностью, хотя и создаёт дополнительные проблемы теоретико-методологического свойства. Ведь ещё М.М. Бахтин писал: «...художнику нечего сказать о процессе своего творчества — он весь в созданном продукте, и ему остаётся только указать нам на своё произведение; и действительно, мы только там и будем его искать» [Бахтин, 2000: 34].

Сюжет о ворчливом пенсионере Уве, герое созданного Ф. Бакманом (и, повторимся, популярном у читателя, в том числе российского) романа «Вторая жизнь Уве» («En man som heter Ove» — швед., 2012), как и других его произведений, может послужить яркой иллюстрацией не только проблеме современной культуры (например, тех же противоречий традиций и инноваций, поисков «правильных» векторов ценностных ориентиров и пр.). Обращение к анализу этого произведения и инспирированных им художественных реплик позволяет поставить вопрос о совместимости культурологической призмы с теми теоретико-методологическими основаниями, которые

<sup>1</sup> Здесь и далее понятие «обыватель» трактуется преимущественно по словарю С.И. Ожегова — как «человек, лишённый общественного кругозора, живущий только мелкими личными интересами» — и, согласно «Словарю-тезаурусу синонимов русской речи», как «бюргер, филистер». При этом учитывается современное звучание этого слова — уже без постревольционной иронии и скепсиса: «Обыватель — значит один из многих, обычный человек, такой же, как все».

предлагает литературоведение. Здесь на первый план выходят вопросы противоборства литературной экспликации и литературной интерпретации; теории читателя как «критерия литературного значения» (по терминологии А. Компаньона [Компаньон, 2001]), нарративных стратегий и др.

В фокусе вопроса о европейских ценностях сюжет романа Ф. Бакмана возможно рассматривать в качестве мифологемы, определившей создание таких реплик в силу определённых обстоятельств. При этом оказалось плодотворным провести сравнение литературного произведения — романа «Человек по имени Уве» (вышел в России под названием «Вторая жизнь Уве»), его шведской экранизации 2015 г. режиссёра Ханнеса Хольма и его так называемой «киноадаптации» 2022 г, выполненной американцем Марком Форстером под названием «Мой ужасный сосед».

Для начала важно отметить, что исследовать роман под названием «Человек по имени Уве» и «Вторая жизнь Уве» — по существу значит исследовать два разных произведения. В первом хорошо прослеживается философская акцентировка «темы человека» (человечности, гуманности), тема «маленького человека», «человека толпы» («...по имени Уве»). Второй вариант произведения предоставляет благодатную почву для интертекстуального анализа (так, в работах Е.Н. Егоровой и Д.Г. Одерий прослежена «ветка», посвящённая девяти жизням кота как двойника главного героя, а подчас — и реинкарнации его покойной жены [Егорова, Одерий, 2021]; у М.Б. Раренко — тема преодоления отчуждения в жизни после смерти с помощью простого человеческого тепла, дружбы и взаимовыручки, рассмотрены также антиномии «старое — новое», «было — стало» [Раренко, 2022]).

Даже беглый обзор исследований романа, приведённый выше, показывает, что творчество Ф. Бакмана — феномен современной культуры, как губка вобравший в себя почти все (вплоть до экологических)

сигнатуры времени. Поэтому на сегодняшний день изучать его необходимо в том числе с позиций интермедиального анализа, понимая его в определении Н.В. Тишуниной («специфическая методология анализа как отдельного художественного произведения, так и языка художественной культуры в целом, опирающаяся на принципы междисциплинарных исследований» [Тишунина, 2001: 149]). Книга («Вторая жизнь Уве») и варианты её экранизации в свете этого тезиса представляют особый интерес, поскольку позволяют реализовать культурологический подход в союзе не только с литературоведческим, но и философским. А именно, культурологический подход в данном случае предполагает обращение к анализу аксиологии, которая отражает духовную атмосферу общества в определённый период его развития, включающего достижения в сфере повседневного быта, в науке, этике и других областей, так или иначе выражающихся в поведении, мировоззрении, творчестве любого автора. Именно поэтому в рамках культурологического подхода использованы не только интертекстуальный анализ, но нарративный анализ, «уделяющий особое внимание временной последовательности, которую устанавливают люди как рассказчики о своей жизни и окружающих событиях» [Леонтович, 2011: 92].

### **Авторские интенции и ценностные фреймы**

Обычно автор, закончив книгу и, по меткому выражению Гёте, «вынув шип из сердца»<sup>2</sup>, мало беспокоится о характере её интерпретаций. Однако было бы неверно совершенно отказывать ему в интересе к подобным интерпретациям. Тем не менее, представляется не слишком продуктивным анализировать роман Бакмана с опорой на русский вариант его названия, даже если оно и было согласовано с автором.

<sup>2</sup> Расхожая фраза, изначально принадлежавшая И.В. фон Гёте, когда он закончил свой роман «Страдания молодого Вертера».

Начнём изучение авторских интенций с констатации того факта, что роман шведского писателя спустя более 10 лет после выхода всё ещё пользуется беспрецедентным спросом. Можно предположить, что это обусловлено характером «хорошо сделанной пьесы» (именно так Б.И. Зингерман в своё время назвал коммерческую пьесу [Зингерман, 1979]): здесь доступным массовому читателю языком подаются простые удобоваримые «кухонные» истины, лежащие на поверхности. Неслучайно автор посвящает эту книгу своей жене Неде («беспечно болтливая», если верить переводчику и биографу В. Косынкину<sup>3</sup>, подобно одной из героинь, прототипом которой фрау Бакман якобы послужила, — её можно охарактеризовать словами молодая жизнерадостная и гиперактивная соседка Уве, приезжая из «стран третьего мира»).

Остальные компоненты рецептуры бестселлера также достаточно просты и, похоже, опираются на диккенсовскую традицию. Ведь Ч. Диккенс стал культовым писателем в том числе благодаря тому, что его книги были близки и понятны всем, подходили для семейных чтений; его герои — клерки, банкиры, рабочие, «разбитные вдовушки», уличные пройдохи, и представители знатных семейств, и городская беднота импонирует массовому сознанию; а просветительская традиция в каждом человеке склонна видеть исконно прекрасную душу, когда любое лежащее на поверхности зло (или сварливость) — лишь наносное, преходящее («истые» злодеи, если таковые есть, при этом «выносятся за скобки»).

Поводом к созданию романа Ф. Бакману послужила заметка в СМИ о пожилom человеке, который подал в суд на зоопарк. И молодой блогер создаёт свою «рождественскую песнь в прозе» — вариант истории о дядюшке Скрудже, который не понимает, почему все веселятся и не работают, тогда как веселье не приносит практической пользы. Разумеется, чтобы растопить

сердце такого персонажа, достаточно указать на людские страдания и задеть струны его собственной души, зачерстивший от превратностей жизни. Ведь сказка — бессмертный жанр: её можно наполнять всё новым и новым содержанием. В данном случае для этого выбраны новые технологии цифровой эпохи, социальные проблемы национальных и сексуальных меньшинств. В результате роман «обречён на успех». Кстати сказать, мастерству Диккенса также способствовало своеобразное «блогерство» тех лет — он начинал как репортёр; оттачивание стилистики очерков современной ему действительности заставляло выхватывать из окружающего мира самое существенное, акцентируя социальные проблемы и контрасты.

Конечно, резонно было бы рассматривать «продукцию» шведского писателя в контексте традиций скандинавской литературы, однако это достаточно проблематично в силу самобытности последней и коммерческого универсализма бестселлера Бакмана. Ведь по утверждению Д.В. Кобленковой, на рубеже XX–XXI вв. «психология шведского общества нашла наиболее полное выражение в философско-религиозной прозе, неомифологическом анализе человеческой природы и социально-реалистическом романе, отражающем крестьянский менталитет страны» [Кобленкова, 2010: 148]. Последнее действительно в какой-то мере соприкасается с проблематикой исследуемого нами романа Бакмана, но и только. Из собственного шведского литературного письма Бакман берёт лишь характер в значении «этикетки» личности (по определению нео-романистов во главе с А. Роб-Грийе, упрекавших старых мастеров в невозможности погружаться в сферу бессознательного в человеке). Отпечатки шведской ментальности в романе уже исследованы в работе Е.С. Ефимовой и Ю.А. Марининой «Жизнь в стиле лагом» [Ефимова, Маринина, 2019].

<sup>3</sup> Ломыкина Н. Автор романов «Вторая жизнь Уве» и «Тревожные люди» глазами его переводчиков // Ведомости. — 2022. — 2 июн. — URL: <https://www.vedomosti.ru/gorod/culturalcity/articles/avtor-romanov-vtoraya-zhizn-uve-i-trevozhnie-lyudi-glazami-ego-perevodchikov>

Итак, Бакманом создана прекрасная рождественская сказка про Скруджа. Как и положено в сказке, характеры завялены, но не проработаны, любовная линия (Уве и Соня) несколько топорна и схематична, далека от реальности. Законы реализма и психологизма здесь не работают — только мастерство автора, справедливо обозначенное переводчиком как умение «ездить по эмоциям» — устраивать «эмоциональные качели» читателю, сменяя очень смешные эпизоды очень грустными.

Таким образом, с точки зрения литературной экспликации, роман Бакмана — это книга, созданная «на конъюнктуру», будто бы госзаказ на тему толерантности к новым европейским ценностям: в наличии иммигранты, гомосексуалисты и задача показать, как легко может полюбить их и консолидироваться с ними «человек старой закалки»: выступить шафером на однополой свадьбе (Уве даже покупает костюм по такому случаю), затем сообщить у могилки жены «благостную» новость: эта однополая пара удочерила девочку.

### **Литературные интерпретации в реконструкции ценностных значений**

Если выбрать интертекстуальный подход к анализу произведения, то стоит начать с имени главного героя. Уве — скандинавская (датская, шведская, норвежская Ove) или немецкая (Uwe) форма германского имени Ульрих: «наследник власти». Действительно, главный герой во всём следует заветам своего отца — рабочего с железнодорожной станции. Фамилия Андерсон — самая распространённая в Швеции, что указывает на типичность персонажа.

Само название русской версии романа: «вторая жизнь...» весьма показательное: т.е. жизнь после смерти. Первая жизнь целиком связана с женой. Первая жизнь, таким образом, наполнена любовью и романтикой. При этом жена Уве — инвалид, женщина, скончавшаяся от рака. Эта первая «жизнь» (с её традиционными ценностями) закончилась, её больше нет. Всё, что могло в ней пригодиться для второй жизни Уве, — терпимость: к геям, трансгендерам, национальным и секс-меньшинствам.

При этом попытки героя расстаться с той, «первой» жизнью, тщетны; в то же время, ему придётся принять и эту, вторую: с геями, айпадами, межэтническими браками, глобализмом (его попытки самоубийства не увенчиваются успехом). В этом смысле важное значение для понимания ценностей персонажа играют мелкие (казалось бы) детали, так сказать, штрихи к портрету. В частности, сквозным персонажем книги предстаёт, как ни странно, кошка (в статье Е.Н. Егоровой и Д.Г. Одерий она трактуется как реинкарнация покойной жены Уве — Сони. Однако переводчики со шведского указывают, что пол животного трудно указать, а посему аллюзия не представляется безусловной). Ещё один важный штрих. Книга, которую читает Соня в день знакомства с Уве, — «Мастер и Маргарита» М.А. Булгакова. Поскольку история любви Сони и Уве мало напоминает историю Маргариты и Мастера, эта отсылка должна иметь другое, несюжетное, значение. Уместно предположить, что он раскрывает пафос романа, который, как и в произведении Булгакова, толкует о злой силе, которая способствует благу. В сочинении Бакмана «злой» (суровый) характер главного героя — то, на чём зиждется миропорядок: благополучие «территории» (буквально — так в романе называется огороженное место, где расположен дом главного героя и его соседей).

### **Читатель-режиссёр как «критерий литературного значения»**

Современное литературоведение давно перестало задаваться вопросом, «что хотел сказать автор». Говорит не автор, а текст; и говорит — читателю: по меткому утверждению А. Компаньона, «литература получает своё завершение в процессе чтения» [Компаньон, 2001: 176]. Причём, если раньше компетентными «читателями» текста считались лишь те, кто сам мог быть отнесён к писателям, то сегодня такими читателями выступают в первую очередь кинорежиссёры. Кассовость созданных ими фильмов определяет созвучие их видения восприятию массового «читателя» (зрителя), служит лакмусовой бумажкой при

выборе палитры выхваченных из литературного текста смыслов.

На справочных ресурсах фильм 2022 г. обозначен как «киноадаптация», и это, с точки зрения истории культуры и закономерностей её развития, весьма символично: текст Бакмана адаптирован к более злободневным реалиям. Не удивительно, что здесь усугубляется разрыв между книгой и фильмом (по справедливому утверждению Ж. Делёза, «с изобретением кинематографа уже не образ становится миром, но мир — собственным образом» [Делёз, 2019]). Главного героя, которого сыграл Том Хенкс, выступивший и продюсером фильма, зовут не Уве, а Отто (по аналогии: все русские в западном восприятии — Иваны); мужское имя Отто также имеет древнегерманское происхождение — от слова «odo», что в переводе означает «отец», «глава семьи». И это также достаточно символично: Отто становится главой одной большой дружной семьи, но на этот раз — семьи из мексиканки и американца (фильм снят по следам актуальной при президенте США Д. Трампе проблемы с мексиканцами), трансгендера (поскольку гомосексуалисты уже были — нужно ввести в сценарий и других представителей ЛГБТ), соседей (они шведы, но роли исполняют чернокожие актеры). Здесь мы не вправе такую «расстановку сил» вменять в собственные пристрастия режиссёра — нужно учитывать, что фильм вышел после принятия Американской киноакадемией закона о стандартах для фильмов, номинирующихся на премию «Оскар» (определённый процент актерского состава должен быть представлен этническими представителями и членами ЛГБТ-сообщества<sup>4</sup>)<sup>5</sup>.

Кроме того, ни в скандинавской, ни в американской киноверсии романа нет эпизода, когда Уве торгуется при покупке айпада: пожалуй, самая юмористичная глава в произведении — о том, как герой настаивает на наличии клавиатуры к этому «компьютеру». Но оба режиссёра предпочли

заострить внимание на другом, поскольку неприятие технических новинок цивилизации людьми пожилыми — это слишком тривиально. Данное обстоятельство также существенно меняет изначально заложенную писателем идею, ещё больше разобщая книгу и фильм. Существенные детали книги из фильма (сценария) удаляются, а «монтаж и есть целое фильма, его Идея» [Делёз, 2019: 74], как утверждает Ж. Делёз, ссылаясь на Эйзенштейна.

Идея же Ф. Бакмана состоит в следующем: показать, как человек старшего поколения меняет своё отношение к тем, кто раньше считался изгоем. Всё должно преодолеть природная доброта и любовь к ближнему — «большое сердце» (звучит двояко: и как доброта, и как диагностированная у героя сердечная недостаточность).

Уве (Отто) не ходит в церковь. Правда, он ходил туда в детстве, потому что так хотела его мама; затем, когда мама умерла, возникла детская обида на Бога — Уве считал, что он поступил несправедливо, забрав у него мать, и эта обида (впрочем, без богоборчества) лишь усугубилась в дальнейшем в связи с гибелью отца: *«Уве объявил пастору, чтоб тот не держал за ним места на церковной скамье — в обозримом будущем Уве не станет ходить на воскресные службы. Не то чтобы он разуверился в Боге, просто, по его мнению, Господь в данном случае поступил как-то по-свински»*<sup>6</sup> (гл. 5).

Подчёркнутое отсутствие религиозности в рамках художественного мира романа имеет явное аксиологическое значение: автор проводит мысль о том, что гуманность и милосердие никак с христианством не связаны — всё решает лишь исконная доброта и образованность (последнее — в случае жены).

В этой связи обратим внимание и на начальный эпизод фильма в американской версии — торг в супермаркете не из-за айпада для соседской девочки (клиффхэнгер в романе Бакмана), а из-за веревки для

<sup>4</sup> Международное общественное движения ЛГБТ признано экстремистским и его деятельность запрещена на территории России.

<sup>5</sup> Академия ввела лимит на съёмки инвалидов и геев для номинации на «Оскар» // РБК. — 2020. — 09 сен. — URL: [https://www.rbc.ru/technology\\_and\\_media/09/09/2020/5f5854b79a79473108a61a54](https://www.rbc.ru/technology_and_media/09/09/2020/5f5854b79a79473108a61a54)

<sup>6</sup> Бакман Ф. Вторая жизнь Уве. — Москва: Синдбад, 2016. — URL: [http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=20690188](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=20690188)

самоповешения: христианские ценности и запреты не имеют власти над героем; а режиссёр, очевидно, решает сделать ставку на треш, а не на сантименты.

В финале все вместе — иранка (в фильме — мексиканка), гомосексуалист (в фильме — трансгендер), журналистка (как символ свободы слова) — дают отпор «чинушам» (т. е. людям, олицетворяющим государство), чтобы не мешали простым людям жить, любить и радоваться. Единичные «отрицательные» герои здесь — государство в лице «чинуш» и гламурная соседка, которая не толерантна (а именно — к коту, поскольку у неё самой — собака).

Примечательно и иное развитие эпизода с трансгендером. Если в книге Ф. Бакмана мальчик-почтальон вызывает тепло и сочувствие Уве напоминанием о Соне — учительнице мальчика, единственной, кто не считал его «дебилем» (гл. 26)<sup>7</sup>, то в американском фильме мальчик с благодарностью отзывается о ней немного по другой причине: она единственная, кто уважал его самость (т. е. нетрадиционную ориентацию) и призывала к этому других. Если в романе Ф. Бакмана герой молча смиряется с тем, что гомосексуалист будет гостить у него в доме, так как того выгнал отец, то в фильме американского режиссёра Отто (Уве) идёт дальше — произносит фразу: «*Идиот твой отец! Ты — это ты!*», тем самым более агрессивно выражая своё неприятие стремления родителей воспитывать детей в русле традиционных ценностей. Так, нетрудно заметить: в экранизации книги настойчиво усугубляется пропаганда современных демократических свобод.

По утверждению С.В. Волкова, «характер и взгляды Уве на протяжении всей его жизни практически не развиваются» [Волков, 2019: 175]. Однако есть основания с этим не согласиться — глава 36 начинается и заканчивается словами: «*Трудно признавать, что ты ошибался. Особенно если ошибался*

*так долго*»<sup>8</sup> (имеется в виду прежде всего отношение к гомосексуалистам, когда Уве встречается с Амелем, отцом юного гея Адриана, чтобы уговорить этого консервативно настроенного человека не выгонять сына из дома и принять своего отпрыска таким, каков тот есть).

С точки зрения рецепции литературного произведения в истории культуры, интересно проследить за дальнейшим развитием предложенной Бакменом культурной модели и её кинематографических версий: как и в связи с чем артефакты постоянно меняющейся реальности будут наполнять эту шведскую «сказку про Скруджа», чем завершится (если завершится) этот диалог между автором, текстом и читателем.

К слову, в аннотации к книге на Литрес отмечено: «Снятый по книге фильм стал одним из самых популярных в истории шведского кино»<sup>9</sup>.

**«Что мой сын должен знать  
об устройстве этого мира»:  
«...честный разговор с самим собой,  
попытка осмыслить свою  
ответственность за происходящее  
в мире»**

Примечательно, что в том же 2012 г. выходит автобиографический роман «Что мой сын должен знать об устройстве этого мира» — своего рода «исповедь сына века», и эта книга, однако, в отличие от других произведений Бакмана, не вызвала бурного ажиотажа и не была удостоена экранизации. Автор сохраняет даже свою фамилию (нарратора) в романе (обращается к своему маленькому сыну: «Ты же Бакман!»<sup>10</sup>). Рассказчик, разговаривая на тот момент с 1,5-годовалым ребёнком, адресует свой монолог тому времени, когда сын станет взрослым. И под этим предложением даёт ему ряд житейских советов — от бытовых и практических до этических. В

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Бакман Ф. Что мой сын должен знать об устройстве этого мира. — Москва: Синдбад, 2019. — URL: [http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=44496069](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=44496069)

этой небольшой по объёму книге, на первый взгляд, целиком пронизанной юмором и мягкой самоиронией, автор даёт беспощадную оценку своему и предыдущему поколению, говорит о полной беспомощности своих современников в сравнении с их отцами.

*Мы боимся одного — ошибиться. Мои сверстники выросли и стали экспертами от силы в паре тройке областей. Если что — всегда есть интернет-магазин, онлайн консультант, персональный тренер и Apple Support. Мы даже не пытаемся вникнуть сами, а сразу звоним специалисту.*

*Оба твоих деда — люди, слепленные из другого, чем я, теста. Суровые и гордые. Наделённые совсем другими талантами. ... Они могут с утра выйти во двор с пустыми руками, а к вечеру вернуться в дом с уже пристроенной веранды. Вернуться в дом, понимаешь? Единственное, что мне удалось сделать своими руками, — это пройти GTA IV. И то только потому, что я бессовестный читер.*

*Оба твоих деда построили себе дома, когда ещё не было Гугла. Представляешь масштабы? Это не люди. Это живые швейцарские армейские ножи.*

*Эти мужчины укрощали природу. Выживали на заре цивилизации. В глухомани. Они росли без вайфая. Представляешь? Их детство — это почти глава из «Робинзона Крузо».*

*Прикинь?*

*В какой-то момент наше поколение стало посматривать на его поколение сверху вниз. У нас есть масса знаний в неведомых им областях, и абонемент на кроссфит, и борода, подстриженная стилистом, и аккаунт в Фейсбуке, но мы понятия не имеем, как настелить дощатый пол или к чему крепится привод распредвала. Нам ни в жизнь не построить веранду.*

*Но, допустим, случится апокалипсис. Разразится третья мировая война. Ядерные взрывы сметут с лица земли города и деревни. Много лет спустя уцелевшие ошметки человечества высунут нос из бомбоубежищ.*

*Их взглядам откроется обращённая в пустыню планета. Что они станут делать? Искать среди выживших самых умных, надёжных и рукастых, чтобы под их руководством возродить цивилизацию. К представителям моего поколения никто обращаться не станет.*

*Хотя нет, почему. Обратятся.*

*Чтобы спросить, где наши отцы.*

*...дело в том, что в наше время дети — это уже не просто дети, а маркер идентичности. Отчего так вышло, никто не знает. Десять тысяч лет полового просвещения, и вдруг наше поколение проникается сознанием, что из роддома мы несём не младенца, а хренов кубок Стэнли. Слово до нас никто не размножался<sup>11</sup>.*

Доминирующее чувство героя-рассказчика в художественном мире этого романа — страх. Более того, и сами шведы замечают эту «обеспокоенность» и «взволнованность» автора книги, столь трепетно любящего свою семью — жену и сына, хотя на поверхности, как и прежде, добрый юмор и мягкая ирония. Природа этого страха проистекает от вполне естественной родительской озабоченности счастьем и благополучием своего ребёнка, но идёт много дальше — к страху и острой несвободе жизни в современных ему реалиях. Жёсткий курс современного общества на максимальную реализацию прав личности (как ни парадоксально это ни звучит) делает человека как никогда в истории скованным в любых его действиях: нельзя одевать ребёнка в одежду, не являющейся гендерно нейтральной; нельзя при незнакомых людях шутить про курение или острые предметы, чтобы не прослыть социопатом; нельзя даже случайно оказаться наедине с чужой маленькой девочкой в отделе игрушек, чтобы не быть обвинённым в педофилии; нельзя ставить под сомнение факт «развитой личности» месячного ребёнка, дабы последнего не забрали социальные службы; нельзя обмолвиться о содержании сахара в еде как о норме или о собственном пристрастии к холестеринной пище. Всё это

<sup>11</sup> Там же.

в «свободном мире» приведёт к столкновению с законом и (или) к ущемлению чьих-либо прав.

*Мы нападаем на бедолаг, не понимающих, что если вновь купленную детскую одежду не постирать при 90 градусах, то у ребёнка разовьются мутирующие аллергии и он умрёт. Как будто только благодаря этому человечество эволюционировало в господствующий на Земле вид. Как будто, живи мы в пещерах и заворачивай новорождённых в мамонтовую шкуру, не постиранную при 90 градусах, все они перемерли бы. Как будто мы выжили на планете, где не выдержали даже динозавры, лишь благодаря стиральной машине*

*(...) Тут есть над чем задуматься. Существует множество неписаных родительских правил. Надо подавать ребёнку положительный пример. Нельзя сквернословить. Нельзя называть манеж «загоном». Надо понимать, что, когда воспитательница детсада говорит о «лакомстве, приготовленном самой природой», она, как правило, имеет в виду не бекон.*

*А один из немногих способов убедить себя, что как родители мы норм, сводится к тому, чтобы выставить других родителей в чёрном цвете. И уж тут мы, надо тебе сказать, проявляем чудеса изобретательности, чтобы найти, к чему прицепиться. К тому, что папа просидел в отпуске с младенцем всего месяц другой, что малыша забирают из сада аж в четверть четвёртого («В ЧЕТВЕРТЬ ЧЕТВЁРТОГО!!! Уму непостижимо! Почему бы тогда вообще не оставить его в лесу на воспитание ВОЛКАМ?!»), что его кормят недостаточно органической едой или покупают ему игрушки без сертификата от соответствующего ведомства в Брюсселе («Как?! Вы разрешаете ему этим играть?! Ну да, ну да, конечно, вам виднее. Но лично я не хочу, чтобы мой ребёнок заболел раком мозга... Хотя это, наверное, прекрасно, что всех воспитывают по-разному, не правда ли?»). Так и живём<sup>12</sup>.*

*И даже приводя в шуточной манере все эти примеры, рассказчик тут же с опаской*

*оговаривается: «Я пошутил. Я просто-напросто пошутил. Это я к тому, что если к вам в сад заявится какая-нибудь тётка из социальной службы и начнёт задавать вопросы, то желательно, чтобы ты понимал общий контекст».*

Становится вполне очевидным закономерный вывод читателя: никогда человек не был таким бесправным, как в эпоху борьбы за его права. Возможно, именно этот логический вывод мало кому понравился и стал причиной того, что данная книга не так востребована европейским сообществом, как другие произведения этого популярного шведского писателя. Книга оказалась «неудобной».

Если герой предыдущего романа обнаруживает, как прекрасен современный мир (*«трудно признать, что ошибался, когда ошибался так долго»*) и перестраивается под него, отказавшись от самоубийства и приобретая, в итоге, пиджак для торжества на однополый свадьбе, то в следующем произведении автор учит своего ребёнка, как выжить в этом мире, несмотря на его абсурдность и вопреки ей. Современный человек (герой книги «Что должен знать мой сын...») не перестраивается, а лишь адаптируется. Рассказчик, как было отмечено выше, с восхищением рассказывает о поколении своих родителей, оставшихся как бы за скобками сегодняшнего дня.

Уже этот факт говорит о том, что новый порядок европейской жизни не является чем-то логически закономерным. Эти либеральные правила и «свободы» в большинстве своём именно навязаны средне-статистическому европейцу (маленькому человеку), и он их принимает не потому, что чувствует в них собственную едва ли не органическую потребность, а потому, что сопротивляться им на сегодняшний день будет равносильно тому, чтобы пойти против стрелок на полу в магазинах «Икеи» — тебя сомнут и раздавят тележками (а «если покупатели в «Икее» перестанут двигаться в одну сторону, наступит хаос, понимаешь? И цивилизация, какой мы её знаем, рухнет

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.

во мрак и пламя преисподней, как предсказано в Апокалипсисе»<sup>14</sup>). Кроме того, отстаивать свою самость и приверженность традиционным ценностям современный человек не способен в силу того, что не имеет той «закваски», как его родители, которые могли бы восстановить мир после апокалипсиса: он ничего не умеет делать руками, а из «тернистых путей» способен пройти только игру GTA на приставке PlayStation.

Казалось бы, обеспокоенность родителей будущим своих детей большего накала достигает в периоды потрясений. Однако роман Бакмана «Что мой сын должен знать...» транслирует поистине нарастающий страх отца за судьбу своего ребёнка в мирное «сытое» время, в условиях созданной современным миром тотальной безопасности и, казалось бы, максимальной толерантности. При этом красной линией сквозь всё произведение проходит фраза «прости меня», обращенная папой к малолетнему сыну, и далее — будто от лица всех современных родителей — робкая попытка оправдаться за своё поведение в настоящем и будущем: «просто мы вас очень любим». Между этими фразами, как правило, перечень абсурдных действий по соблюдению законов и правил жизни человека в текущем времени.

Социальные нормы и рамки покультурных референций после размножения тоже несколько размываются. Например, вам может показаться, что эротические штанишки у По во втором сезоне «Телепузиков» — прекрасный повод завязать непринуждённую беседу с другими родителями, пока ваши дети осваиваются в детском саду. Что, нет? Ну, нет так нет<sup>15</sup>. (...) родители захлѐб и с истерическим вибрато в голове рассказывают, что их детям, оказывается, коробки из-под подарков нравятся больше самих подарков. Тут кто-то искрометно пошутит, что «на следующее Рождество я просто куплю большую коробку!», и все зайдутся в хохоте, — все, кроме этого

папаши. ...Когда же кто-нибудь, радостно повернувшись к этому папаше, спросит, нет ли у его ребёнка подобных неожиданных пристрастий, то папаша проявит себя как тяжѐлый человек и социопат. Он ответит: «Ммм, ножи. Он любит играть с ножками»<sup>16</sup>.

Чего же боится молодой отец?.. В первую (и последнюю) очередь он боится того, что его сын станет изгоем в современном мире, если не подчинится его новым правилам, если в ребёнке сформируется иная система ценностей, нежели нынешняя европейская:

...я боюсь, как бы ты не оказался в одиночестве. Только и всего.

Я просто хочу защитить тебя от ужасного чувства, что ты чужой. Оно никому не приносит радости. Ты удивишься, но это, может быть, главное, что тебе надо знать о любви. О том, как важно ощущать себя частью чего-то большего. Не превратиться в изгоя<sup>17</sup>.

К этой системе ценностей родитель и пытается адаптировать своего ребёнка, а заодно создать некую буферную зону, поле осцилляции между тремя поколениями: дедов, отцов и внуков.

Так, Бакман-рассказчик, памятуя об отношении к секс-меньшинствам его собственного отца, т. е. представителя старшего поколения, сам старается занять нейтральную позицию, а сыну приводит пример, выставляющий представителя этих меньшинств в достаточно выгодном свете:

Не слушай тех, кто уверяет, будто мужественность определяется сексуальной ориентацией. Если ты и правда хочешь понять, что такое быть мужчиной, спроси Гарета Томаса, который встал посреди раздевалки и перед всей своей сборной Уэльса по регби объявил, что он гей. Возможно, я не так много знаю о мире, но я знаю, что в той раздевалке не было человека мужественнее, чем он<sup>18</sup>.

Несмотря на высказанную уверенность в мужестве упомянутого Гарета Томаса, автор-повествователь тем не менее

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

«открещивается» от обязанности дать твердый ответ по поводу своего отношения к секс-меньшинствам. «Открещивается» он от необходимости объяснить те или иные абсурдные вещи современного мира посредством своего фирменного мягкого юмора — неотъемлемой части творчества Ф. Бакмана. Нельзя не коснуться и такой важной детали: в аннотации к книге отмечено, что «это не только разговор на равных с крохотным существом, которому ещё предстоит вырасти в личность, но и честный разговор с самим собой...»<sup>19</sup>.

### Заключение

Насколько правомерно расценивать книгу молодого шведского писателя и его, казалось бы, субъективный взгляд на мир как матрицу новых европейских ценностей?.. Выводы о мутации европейских ценностей, полученные путём изучения ряда произведений одного автора и дополненные исследованием художественной судьбы одного из его романов, реализованной средствами другого вида искусства, кому-то могут показаться не вполне обоснованными. Вспомним, однако, слова В. Шмида: «...без точки зрения нет истории. Истории самой по себе не существует, пока нарративный материал не становится объектом “зрения” или “перспективы”. История создаётся только отбором отдельных элементов из принципиально безграничного множества» [Шмид, 2003: 121]. Эту точку зрения развивает, пусть и в несколько ином контексте, профессор В.И. Тюпа: «...голос самого нарратора, в силу которого он вольно или невольно выступает относительно референтного события не только в качестве “свидетеля”, но и “судии”»<sup>20</sup>. Думается, учитывая биографию Ф. Бакмана и реалистическую основу его произведений, вполне уместно говорить о них в контексте ценностей того периода современной нам истории, в котором мы живём. В этом смысле культурологический подход позволяет

сочетать литературоведческий и философский ракурсы исследования, реализовать интертекстуальный и интермедиаальный анализ в сочетании с нарративным, то есть раскрыть возможности применения комплексной методологии, релевантной сложному многоуровневому материалу.

Однако такой подход, при всей его комплексности, — не самоцель. Он позволил определить возможности и границы раскрытия аксиологических параметров художественного текста в свете специфической «антропологии обывателя» — «маленького человека», погружённого в достаточно агрессивную, как выясняется, культурную среду современной Европы.

Исследование показало, что в обоих выбранных для анализа произведениях («Вторая жизнь Уве» и «Что должен знать мой сын об устройстве этого мира»), проблема обывателя («маленького человека») оказывается ключевой. Его переживания остаются в центре внимания и в фильмах, снятых по первому роману. При этом киноверсии в значительно большей степени, чем литературный источник, акцентируют «повестку»: в первой экранизации упор сделан на принятие ценности толерантности как таковой; вторая киноверсия романа «Вторая жизнь Уве» эти ценности конкретизирует, как оказалось — в полном соответствии с рекомендациями Американской киноакадемии.

Второй роман, «Что должен знать мой сын об устройстве этого мира», полон рефлексии над принятием новых ценностей, воспринятых автором как обрыв традиции или даже полный разрыв с ней. Здесь отчётливо показано, что никогда ещё «маленький человек» не чувствовал себя таким беспомощным и беззащитным, как в эпоху, когда деятельность по защите чьих бы то ни было прав фактически достигает своего апогея.

Думается, в дальнейших исследованиях данной темы целесообразно проследить нюансы мировоззренческой позиции Ф. Бакмана на примере его трилогии «Медвежий

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Тюпа В.И. Анализ художественного текста: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. Заведений. — Москва: Академия, 2009. — С. 322.

угол» (швед. «Vinnarna», 2022), а также включить в рассмотрение его новеллистику. Чтобы получить ещё более развёрнутый ответ на вопрос о «самочувствии» обывателя в нынешней европейской системе демократических свобод, стоит параллельно

рассматривать имеющиеся экранизации вышеуказанных произведений. В целом подобные исследования могут открыть новую страницу изучения специфики современной культуры в призме комплексного подхода к её художественному самоанализу.

### Список литературы:

- Бахтин М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. — Санкт-Петербург: Азбука, 2000. — 336 с.
- Волков С.В. Сюжетообразующая роль повседневности в романе Ф. Бакмана «Вторая жизнь Уве» // Гуманитарные аспекты повседневности: проблемы и перспективы в XXI веке. Выпуск IX. — Воронеж: НАУКА-ЮНИПРЕСС, 2019. — С. 167–176.
- Делёз Ж. Кино. — Москва: Ad Marginem, 2019. — 560 с.
- Егорова Е.Н., Одерий Д.Г. Три загадки одного текста, или феномены языка в тексте культуры (на примере романа Ф. Бакмана и фильма Х. Холма «Вторая жизнь Уве») // К 150-летию со дня рождения Игоря Эммануиловича Грабаря (1871–1960). — Архангельск: КИРА, 2021. — С. 275–282.
- Ефимова Е.С., Маринина Ю.А. Жизнь в стиле лагом (по роману Ф. Бакмана «Вторая жизнь Уве») // Национальные образы мира в литературе. — Нижний Новгород: Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина, 2019. — С. 130–132.
- Зингерман Б.И. Очерки истории драмы 20 века. — Москва: Наука, 1979. — 392 с.
- Кобленкова Д.В. Шведская литература последней трети XX – начала XXI в // Новый филологический вестник. — 2010. — № 1. — С. 138–149.
- Компаньон А. Демон теории. Литература и здравый смысл. — Москва: Издательство им. Собашниковых, 2001. — 336 с.
- Леонтович О.А. Методы коммуникативных исследований. — Москва: Гнозис, 2011. — 224 с.
- Раренко М.Б. Социально ориентированная литература как руководство к действию: роман Ф. Бакмана «Вторая жизнь Уве» // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. — 2022. — № 2. — С. 167–175. 10.31249/chel/2022.02.11
- Тишунина Н.В. Методология интермедиального анализа в свете междисциплинарных исследований // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. Вып. 12. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. — С. 149–153.
- Шмид В. Нарратология. — Москва: Языки славянской культуры, 2003. — 312 с.

### References:

- Bakhtin, M. M. (2000) *Avtor i geroy: k filosofskim osnovam gumanitarnykh nauk* [Author and hero: to the philosophical foundations of the humanities]. Saint Petersburg: Azbuka Publ. (In Russian).
- Compagnon, A. (1998) *Le démon de la théorie Littérature et sens commun*. Paris: Edition du Seuil. (Russ. ed.: (2001) *Demon teorii. Literatura i zdravyi smysl*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo im. Sobashnikovykh Publ.).
- Deleuze, G. (1983) *Cinéma 1. L'Image-Mouvement*. Paris: Les Editions de Minuit. (Russ. ed.: (2019) *Kino*. Moscow: Ad Marginem Publ.).
- Efimova, E. S. and Marinina, Yu. A. (2019) 'The lagom lifestyle (according to F. Backman's novel "a man called Ove")', in *Natsional'nyye obrazy mira v literature* [National images of the world in literature]. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet imeni Koz'my Minina Publ., pp. 130–132. (In Russian).

Egorova, E. N. and Odery, D. G. (2021) 'Three puzzles of one text, or language phenomena in the text of culture (on the example of the F. Bakman's novel and the H. Hill's movie «a man called Ove»)', in *K 150-letiyu so dnya rozhdeniya Igorya Emmanuilovicha Grabarya (1871–1960)* [On the 150th anniversary of the birth of Igor Emmanuilovich Grabar (1871–1960)]. Arkhangelsk: KIRA Publ., pp. 275–282. (In Russian).

Koblenkova, D. V. (2010) 'Shvedskaia literatura poslednei treti XX-nachala XXI vv. [Swedish Literature of the Last Third of the 20th – Beginning of the 21st Century]', *Novyj filologičeskij vestnik*, (1), pp. 138–149. (In Russian).

Leontovich, O. A. (2011) *Metody kommunikativnykh issledovaniĭ* [Methods of Communication Research]. Moscow: Gnozis Publ. (In Russian).

Rarenko, M. B. (2022) 'Socially oriented fiction as a guide how to act: F. Bakman's novel "the second life of Uve"', *Čelovek: obraz i sušnost'*, (2), pp. 167–175. (In Russian). <https://doi.org/10.31249/chel/2022.02.11>

Schmid, W. (2003) *Narratology*. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ. (In Russian).

Tishunina, N. V. (2001) 'Metodologiya intermedial'nogo analiza v svete mezhdistsiplinarnykh issledovaniĭ [Methodology of intermedial analysis in light of interdisciplinary research]', in *Metodologiya gumanitarnogo znaniya v perspektive XXI veka. Vyp. 12* [Methodology of humanitarian knowledge in the perspective of the 21st century. Issue 12]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo Publ., pp. 149–153. (In Russian).

Volkov, S. V. (2019) 'The plot-forming role of everyday life in F. Bakman's novel "the second life of Uve"', in *Gumanitarnyye aspekty povsednevnosti: problemy i perspektivy v XXI veke. Vypusk IX* [Humanitarian aspects of everyday life: problems and prospects in the 21st century. Issue 9]. Voronezh: NAUKA-YUNIPRESS Publ., pp. 167–176. (In Russian).

Zingerman, B. I. (1979) *Očerki istorii dramy 20 veka* [Essays on the History of Drama in the 20th Century]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

### **Информация об авторе**

**Радаева Элла Александровна** — доктор культурологии, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры литературы, журналистики и методики обучения Самарского государственного социально-педагогического университета, 443090, Самара, ул. Максима Горького, 65/67 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Ella A. Radaeva** — Doctor of Cultural Studies, PhD in Philology, Associate Professor, Professor of the Department of Literature, Journalism and Teaching Methods, Samara State University of Social Sciences and Education, 65/67, Maxim Gorky st., Samara, Russia, 443090 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 08.10.2024; одобрена после рецензирования 28.11.2024; принята к публикации 04.12.2024.

The article was submitted 08.10.2024; approved after reviewing 28.11.2024; accepted for publication 04.12.2024.



Книжная рецензия  
УДК 821.161.1  
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-122-132>

## Аналоговая и цифровая поэзия в контексте времени

Лара Николаевна Синельникова

Луганский государственный педагогический университет, Луганск, Россия  
[prof.sinelnikova@gmail.com](mailto:prof.sinelnikova@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-8140-5648>



Дударева М.А., Арипова Д.А., Никитина В.В. Поэзия в цифровую эпоху. В художественном мире Валерия Дударева. — Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 116 с.

**Аннотация.** Представлена рецензия на монографию М.А. Дударевой, Д.А. Ариповой, В.В. Никитиной «Поэзия в цифровую эпоху. В художественном мире Валерия Дударева» (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 116 с.). Исследователи провели анализ поэтики В. Дударева в культурологическом и филологическом аспектах с акцентом на апофатических (трансцендентных, танатологических) свойствах организации стихотворных текстов. Показаны смысловые резервы натурфилософии В. Дударева, проявленные в неразделимости природного и сакрального. Лирический герой В. Дударева через присутствие в мире природы устанавливает семантические связи на глубинном уровне и формирует новые виды взаимообусловленности феноменального (созерцаемого) и номенального (познаваемого). Определены особенности диалогического Я Валерия Дударева через экзистенциальное прочтение сюжетных и образно-языковых связей с Пушкиным, Лермонтовым, Манделштамом, Самойловым и многими другими поэтами. Онтогерменевтический подход обеспечил глубину проникновения в мировоззрение и в особенности поэтики В. Дударева, большого русского поэта, творчество которого сохраняет русский культурный код. На значительном эмпирическом материале был показан апофатический резерв аналоговой поэзии доцифровой эпохи. Авторы монографии обращают внимание на риски, связанные с цифровой поэзией, в которой утрачивается метафизический взгляд на мир.

**Ключевые слова:** поэтика, онтологический, трансцендирование, метафизика, апофатика, сакральный, натурфилософия, цифровая эпоха

**Для цитирования:** Синельникова Л.Н. Аналоговая и цифровая поэзия в контексте времени // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 122–132. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-122-132>

Book review

# Analog and Digital Poetry in the Context of Time

**Lara N. Sinelnikova**

Lugansk State Pedagogical University, Lugansk, Russia

prof.sinelnikova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8140-5648>

Dudareva, M. A., Aripova, D. A. and Nikitina, V. V. (2024) Poeziya v tsifrovuyu epokhu. V khudozhestvennom mire Valeriya Dudareva [Poetry in the digital age. In the artistic world of Valery Dudarev]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian).

**Abstract.** The article provides a review of the monograph *Poetry in the digital age. In the artistic world of Valery Dudarev* by M. A. Dudareva, D. A. Aripova and V. V. Nikitina (Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives, 2024. – 116 p.). The researchers analyzed V. Dudarev's poetics in cultural and philological aspects with an emphasis on the apophatic (transcendental, thanatological) properties of the organization of poetic texts. The book consists of an introduction, three collectively authored chapters, *Natural Philosophy of Valery Dudarev*, *Dialogues with the Other*, and *Reverse Perspective*, and a conclusion. Together they present an existing and eye-opening read on Russian poetry, with some poems analyzed through various lenses in several chapters of the book. The ontological and hermeneutic approach provided a deep insight into the worldview, and particularly the poetics of V. Dudarev. To answer the questions stated in the introduction, the authors developed a system of terms interdisciplinary in nature in order to describe the poetics both from rational and intuitive perspectives. Valery Dudarev is a great Russian poet, and his works reflect and preserve the Russian cultural code. One of the major topics and sources of inspiration for the poet was Russian countryside, represented through villages, gardens, country roads, wells, chapels, etc. In the first chapter, the authors of the monograph show their readers the semantic reserves of V. Dudarev's natural philosophy, manifested in the inseparability of the natural and the sacred. Concepts such as earth, sky, water, fire, air, wood, and Motherland are the basis of Dudarev's poems. Through the presence in the natural world, V. Dudarev's lyrical hero establishes semantic connections at deep level and forms new types of interdependence between the phenomenal (contemplative) and the noumenal (cognizable). The second chapter reveals that the features of Valery Dudarev's dialogical self are determined through an existential reading of plot and figurative-linguistic connections with Pushkin, Lermontov, Mandelstam, Samoilov and many other poets. As a result, the apophatic reserve of Russian poetry was shown on significant empirical material. In the third chapter, the apophatic reserve of the analog poetry of the pre-digital era was presented using the example of vast empirical material. The authors of the monograph draw attention to the risks associated with digital poetry, in which a metaphysical view of the world is lost. On reading *Poetry in the Digital Age*, one not only gets to know Valery Dudarev as a poet and thinker, but also develops curiosity to learn more about his works and Russian poetry in general.

**Keywords:** poetics, ontological, transcendence, metaphysics, apophatics, sacred, natural philosophy, digital age.

**For citation:** Sinelnikova, L. N. (2024) 'Analog and Digital Poetry in the Context of Time', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 122–132. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-122-132>

Многие этимологические версии слова *рецензия* можно свести к главной — рассмотрение. По отношению к рецензии на названную монографию решусь добавить: рассмотрение с пристрастием. Акцентирую внимание на семантике наречия «с пристрастием»: с особой тщательностью, вниманием и заинтересованностью. Тройным авторством: М.А. Дударева (культуролог, танатолог, литературный критик, с недавнего времени, после защиты докторской диссертации, филолог), Д.А. Арипова (лингвист, исследователь художественного текста), В.В. Никитина (лингвокультуролог) — задана установка на синергию междисциплинарности в создании целостного текста монографии. Понимание интенциональных действий авторов по реализации совместного проекта накапливалось по мере чтения монографии.

В небольшой по объёму книге много нюансов, частностей, параллелей, научно-эссеистических рефлексий, с которыми заинтересованный читатель может познакомиться самостоятельно. Рецензент, не нарушая обязательства быть объективным и непредвзятым в оценках, имеет право выбрать для комментария те места книги, которые привлекли его внимание. Иногда трудно было устоять от включения в текст рецензии собственных наблюдений и примеров в русле рассматриваемой проблемы, но только иногда и в меру.

Теперь тебе не до стихов,  
О слово русское, родное!  
Созрела жатва, жнец готов,  
Настало время неземное...

.....  
О, в этом испытанье строгом,  
В последней, в роковой борьбе,  
Не измени же ты себе  
И оправдайся перед Богом...  
(Ф.И. Тютчев)

Первая реакция на монографию была связана с интригой, заложенной в её названии: «Поэзия в цифровую эпоху. В художественном мире Валерия Дударева». После внимательного чтения пришло понимание того, что название книги представляет собой не просто традиционный

блок: заголовок и подзаголовок, а заявляет о цивилизационно значимых конкурентных отношениях между аналоговой поэзией (классической, авторской) и цифровой, связанной с компьютерными и медиатехнологиями, которые, по мнению авторов, «десакрализуют саму жизнь». Оценка цифровой эпохи очевидна в коннотативном слое разбросанных по тексту монографии словосочетаний: *цифровая неизбежность, цифровая агония, цифровой экстаз, бессилие цифровой эпохи, тенеты цифровой эпохи, век цифровых двойников человека, цифровые годы, цифровой сон, цифровое хулиганство*. Встретилась и уникальная метафора — *цифровая камалока*. Камалока в буддийской космографии — чистилище, яма для отходов огромной жизненной топки; противоположность мыслям высшего качества; место неконтролируемых и неуправляемых страстей и желаний, временная зона. Внимательному читателю предоставляется возможность понять суть заявленной авторами монографии дихотомии «цифровое/сакральное» через погружение в глубокую и разностороннюю интерпретацию творческого наследия В. Дударева.

В монографии три главы: «Натурфилософия Валерия Дударева», «Диалоги с Другим», «Обратная перспектива». Материал представлен в формате «неделимого соавторства» — совместной (без закрепления за главами) ответственности. Результативную совместность обеспечивает преимущественное обращение к творчеству одного поэта — Валерия Дударева (что не исключает множества параллелей с другими поэтами) и априори согласие авторов относительно свойств акиосферы именно этого поэта.

Герменевтические фрагменты, представленные в каждой главе, основываются на онтогерменевтике — направлении философской герменевтики, ориентирующему на сущностную соотносённость человека и бытия (укоренённость в бытии, нахождение в пространстве духовного). Такой подход способствует целостному восприятию текста монографии, что не исключает композиционно-стилистических различий в организации материала. Одни и те же стихотворные тексты нередко интерпретируются

в разных главах, что расширяет зону рецептивности и способствует согласованию авторской и читательской стратегии.

Система терминов, при помощи которых осуществляется онтогерменевтический подход к стихотворному материалу, отражает установку на междисциплинарность и свидетельствует о поиске номинаций, совмещающих *рациональный* и *интуитивный* способы описания. В анализ стихотворений включаются новые лексемы-метафоры, способствующие обоснованию исходного понятия. Например: *апофатика* и *апофатический эффект*, *апофатический горизонт*, *апофатическая составляющая*, *апофатический элемент*, *апофатические основания*, *апофатическое сияние*. У читателей есть возможность получить дополнительную информацию о толковании терминов в статьях авторов монографии, например [Дударева, 2021]. Разобраться в содержании понятия апофатики важно, поскольку многие современные исследователи называют апофатику основным методом науки XXI в., что не исключает критики этого феномена/ноумена [Гуревич, Спирина, 2019].

**Предисловие** [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 5–7] настраивает потенциального читателя на познавательную деятельность в условиях проблемной ситуации: «Нужна ли сегодня поэзия? Какие вызовы она бросает цифровой эпохе, дающей ответы человеку почти на любые вопросы?». Ответы самих авторов рассредоточены по главам и разделам. В целом предисловие в рецензируемой монографии можно считать расширенным тезисом, по отношению к которому все разделы книги выступают в роли аргументов. Прототипическая функция предисловия выражается в методологически ориентирующих терминах: ноуменальное, трансцендентное, метафизика, сакральность, апофатика, энтелехия и ряде других, на основе которых осуществляются последующие интерпретации.

В предисловии закладывается одно из основных измерений идиостиля Валерия Дударева — отношение к русской глубинке

как к «жизнестроительству». Интерпретируя с разных сторон стихотворения Дударева, исследователи подтверждают, что русская глубинка (*русская провинция, малая родина, отчий край, духовная родина, праотцовская Русь*) становится мыслительным кодом поэта, для которого *избушки и колодца, заброшенные кладбища, деревеньки бездомные, сады заброшенные, проселочные забытые дороги, часовни у обочин, родники* оказываются носителями сакральности и формируют личное поле концепта Отечество.

В качестве заметки на полях обратим внимание на возможности цифровой среды расширить представление о русской глубинке. Автор фотосайта Владимир Побединский знакомит с русской глубинкой в Ивановской области в виде фотографий старинных городов, сёл, храмов, монастырей, деревенских домов, природы, людей из глубинки — всего того, что может визуализировать многие стихотворения Валерия Дударева<sup>1</sup>. «Сакральное является той ценностной парадигмой, которая объединяет разрозненных индивидов в единую культуру посредством общих символов» [Митасова, 2023: 69].

**Глава I. Натурфилософия Валерия Дударева** [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 9–41]. Если сакральные тайны природы, по мнению некоторых учёных, не имеют научного подтверждения, то сакральность природы в поэзии очевидна и многократно подтверждена. В стихах В. Дударева много «мест силы» — природных мест с «повышенной энергетикой», которые вызывают у поэта сильные эмоциональные реакции и в таком же ключе передаются читателю. В натурфилософии В. Дударева объединение мира природы и мира человека задано как норма миропребывания. Иллюстрации — во всём поэтическом наследии поэта. Авторы монографии обратили внимание на базовые концепты поэта, синтезирующие природное и сакральное.

**Земля** в поэзии В. Дударева вбирает все виды пространства: природное (леса,

<sup>1</sup> Фотосайт Владимира Побединского: Иваново-Воскресенск и его окрестности. — 2009–2024. — URL: <https://www.photo-ivanovo.com/>

поля, косогоры), пространство жилища, пространство мироздания. И всегда это живое, дышащее пространство, пригодное для жизни, путешествий и размышлений. Граница между физическими признаками земли и метафизическим, духовным восприятием этих признаков отсутствует. Везде — «иные грани бытия», обладающие метафизическими характеристиками.

**Небо** — носитель важного для лирики представления о пространстве в вертикальном направлении движения, вместилище духовности, активная творческая сила. В аксиологическом плане приближение к небу равнозначно прикосновению к истине через духовное прозрение. На фоне общих когнитивных ресурсов и возможностей закрепления концепта в языке можно обнаружить индивидуальные проявления любви к небу. Обратим внимание на любопытное наблюдение поэта И. Шкляревского: «Небо Лермонтова — непостижимая мука. Небо Блока — небеса. Или пустота, в которой только поэтические ангелы» («Большая музыка»). Эту оценку И. Шкляревский передал в стихотворной форме: *«Земные взоры Пушкина и Блока / устремлены с надеждой в небеса. / А Лермонтова чёрные глаза / с небес на землю смотрят одиноко».*

Небо входит в ментальную сферу В. Дударева. Амбивалентность образа неба у Валерия Дударева «обусловлена законами нашего космо-психо-логоса, апейроном русской равнины, в основе которой лежит горизонтальная модель космоса» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 19]. Авторы раздела акцентировали внимание на «танатологической семантике» образа неба в стихотворениях разных периодов жизни, отметили возрастание «танатологического подтекста» к концу жизни. В раздел включены вопросы (точнее — бытийные вопрошания), продолжающие заявленную в заглавии монографии оппозицию: «Смотрит ли сегодня человек *цифровой эпохи* в небо? Не является ли он метафизически отрешённым?». И далее: «Ответ на эти вопросы нужно искать в поэзии, язык символов которой приобщает нас к *апофатическому горизонту культуры* (в русском национальном космосе поэзия имеет апофатические основания, то есть для неё доминантой является

категория непостижимого, невыразимого)» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 16].

**Вода** как первостихия, связанная с жизнью вообще и с жизненным циклом, представляет полюса жизни и смерти, соединяет дальнейшее и горнее — все эти характеристики авторы подтверждают мнением авторитетных исследователей: Г.Д. Гачева, С.С. Аверинцева, В.П. Океанского и др. «Водные образы», связанные с целительными метафизическими силами воды, широко представлены в поэзии В. Дударева. Особо значим образ колодезной воды — живительной влаги, обеспечивающей торжество жизни на родной земле: *«И было так занято / Пить воду из колодца! / И было так приятно, / Что Русь не продаётся».* Трудно не согласиться с тем, что «никакая цифровизация не уничтожит русские деревенские колодцы!» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 20].

**Огонь** в натурфилософии В. Дударева представлен «в сакральном языке световой стихии» (с. 24), и образ огня включён в метафизику света, соотнесён с горным миром. Филигранно проведённый герменевтический анализ образа огня в стихотворениях В. Дударева из книги «На склоне двадцатого века» основывается на сопоставлении с текстом пушкинской «Зимней дороги». Определяются «новые смыслы», связанные с метафизикой огня и танатологическим подтекстом: *«Метель жалеет корабли, / Что летом жмурятся от сини, / Но за огнями грусти зимней / Они уходят от земли».* Метель в поэтике Дударева соотносима с судьбой; корабль, лодка, ладья — мифологизированные транспортные средства, связующие мир живых с «тем светом»; огни зимней грусти вовлекают читателя в размышления о жизни и смерти.

**Воздух** в тексте монографии имеет когнитивно-этимологический аналог — воздух, и в космо-психо-логосе представлен образом ветра, который является посредником между мирами и проявляет в поэзии иномирную семантику. У В. Дударева ветер связан семантическими отношениями с цветом, звуком, снегом, метелью, песней. Отмечено, что в стихотворениях с лексемой «ветер» происходит переход от семантического показателя к концептуальному — к «тексту судьбы», который, в свою очередь,

связан с мифологическими представлениями о жизни и смерти, с приращением «танатологического смыслового отвеса» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 31]: *Над уцелевшими затонами / На обжигающем ветру / За окоёмами бездонными / Где, может, всё-таки умру...*

**Родина.** Интерпретация стихотворений, проявляющих свойства четырёх стихий (земля, небо, вода, огонь) справедливо связывается с полнотой освещения В. Дударевым темы Родины, России, *отчего края*. В разделе речь идёт о многих тонкостях апофатики отчего края, например, о географичности топоса Кохмы — города в Ивановской области, в котором поэт жил с семьёй в последний год своей жизни и в котором «завершился его поиск физической и духовной родины» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 35]. «В Кохме есть метафизика. А для того, чтобы её увидеть, надо повернуть хрусталик и посмотреть иначе...» — так определил В. Дударев географичность топоса<sup>2</sup>.

Метафора «повернуть хрусталик» отсылает к посвящённой творчеству Дударева статье Льва Аннинского «Недорисованные лица»: «...Идёт человек, думает о мирах и эпохах, сплетает камыши со свирелью; мгла, ползущая с моря, мешается с мглой русского леса. Дорисовывая картину и дописывая логику, вы заполняете те таинственные паузы, которые в стихе вроде бы осложняют картину и препятствуют ясности, но в этих препятствиях как раз таится фермент Поэзии. Ибо смысл — не в том, что видишь сквозь разрывы и сбои, смысл — в том, что разорваны и сбиты связи, сдвинуты контуры. Дело в хрусталике<sup>3</sup>. В нужную сторону «повернули хрусталик» и авторы монографии, обосновавшие *онтологию перехода* от хрусталика как биологической светопреломляющей линзы, то есть от сенсорных характеристик стихотворений В. Дударева, к метафизическим, которые скрываются в «разорванных и сбитых связях».

**Дерево** родится на родной земле и становится символом родной земли. В центре поэтической картины мира В. Дударева находится дендроним *ветла* — культурно насыщенный знак, способный наполняться архетипическим содержанием в контексте русского фольклора [Дударева, 2022], быть носителем танатологических мотивов, проявлять трансцендентное отношение к бытию — все эти характеристики дендронима представлены в разделе и подтверждены материалом стихотворений. Наше внимание привлекло стихотворение «Когда от молний ночь светла...», в котором в условиях «плотного семантического поля» ветла «приобретает у поэта значение Мирового дерева» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 37]. По нашему мнению, важно было показать когнитивно значимую роль *приёма возрастающей градации*, который способствовал такому превращению: *Но наша старая ветла / От молний вряд ли загорится* (1-я строфа); *Но старая ветла / От молний не загорится* (2-я строфа); *Ветла / не загорится!* (3-я строфа). Интересный пример взаимодействия концептов представлен в стихотворении В. Дударева «Богиня»: *То вёрсты, / То вётлы, / То ветры*: звуковая связь выводится на концептуальный уровень — уровень жизненных ценностей, значимых для поэта: *вёрсты* — пространство, *вётлы* — родная земля, *ветры* — носители судьбы и посредники между мирами.

**Глава II. Диалоги с Другим** [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 42-93]. Поэзия диалогична во многих проявлениях, например, в таком, о котором писала Анна Ахматова: *Не повторяй — душа твоя богата / Того, что было сказано когда-то, / Но, может быть, поэзия сама — / Одна великолепная цитата*. Есть все основания определить творческую жизнь В. Дударева как диалог с Другими. При этом речь идёт не только об интертекстуальных отсылках, проявленных в тексте стихотворений, но и об экзистенциальном

<sup>2</sup> Баринаева Е. Вертикаль времени. Последний разговор с Валерием Дударевым // Литературная газета. — 2020. — 25 ноя. — № 47. — URL: <https://lgz.ru/article/-47-6762-25-11-2020/vertikal-vremeni/>

<sup>3</sup> Аннинский Лев. Недорисованные лица // Ветла и другие стихотворения / В.Ф. Дударев. — Москва: Художественная литература, 2016. — С. 181.

взаимодействии, в том числе через отношение к жизни и к смерти. В главе на разнообразном эмпирическом материале показано, что резонансные отношения с другими поэтами лежат в основе художественного мышления В. Дударева.

**Пушкинское присутствие.** Рассмотрению пушкинского присутствия в поэзии В. Дударева предшествует анализ стихотворения А.С. Пушкина «Зимняя дорога» с акцентом на апофатическом компоненте: апофатизм равнины, зимнего пространства (замирание всего живого, потенциальная связь с миром мёртвых); загадочность образа Нины (сопричастность метафизическому пространству, вписанность в инобытие); лунный пейзаж и ночное время (сопряжённость с мистической тайной); пограничный час (убывание ночи) и др. Исследователи применили показательный герменевтический ход — экстраполяцию пушкинского хронотопа на текст стихотворения В. Дударева: «Всё дальше в северную сторону...»: мифологема безвременья (*Где время памятью не связано*); следование по пути небесных светил (*Влекут созвездия меня*); встреча ночи и дня (*Лишь потаённое сияние / Навстречу северной луне*). Не в этом ли проявляется «пронзающая вертикаль времени» — метафора Валерия Дударева из последнего интервью.

**Лермонтовский сюжет.** В этом разделе представлен историко-литературный и культурологический комментарий стихотворения В. Дударева «Тамань» как пример вертикальной трансмиссии в освоении современной поэзией лермонтовского кода. В тесном контакте с лермонтовским текстом авторы раздела анализируют латентное наполнение стихотворения танатологической семантикой: архетип лодки (в погребальной фольклорной традиции лодка символизирует путешествие между мирами), показывают его связь с лунной символикой через тему смерти и гибели, да ещё и в аппозитивном комплексе *долька-месяц*, отсылающему к теме русской доли, судьбы.

**Голос Мандельштама.** В России, по мнению авторов раздела, смерть обладает особым статусом, который формируется на основе соприсутствия смерти и жизни.

В стихотворениях О. Мандельштама представлен «апофатический идеал поэзии» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 70]. Балансирование между жизнью и смертью отражено в таких стихотворных строках О. Мандельштама: *Когда б не смерть, так никогда бы / Мне не узнать, что я живу; Я должен жить, хотя я дважды умер; Неужели я настоящий и действительно смерть придёт?*

В поэме В. Дударева «Петушки — Кохма, далее нигде» есть открытое обращение к имени Мандельштама, сопровождаемое отсылкой к строчкам стихотворения «Мы живём, под собою не чуя страны» (*Как же / Осип Эмилевич, / Не почуять страну? / Это, Осип Эмилевич, / Вам не лагерный тлен — / Поднимается милое / Чудо-Юдо с колен*) и онтологически значимый пример фольклорной стилизации (*Жил-был / Осип Емельевич — / Чуял Трой-страну*). «Оба поэта, утверждая имажинатив смерти в русском космо-психо-логосе, дают надежду на то, что для русского мира ещё не наступила полная энтропия, и сакральное напоминает о себе и в цифровую эпоху» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 76–77].

К имажинативу именно русской смерти исследователи отнесли вопрошание в стихотворении В. Дударева «Есть в России тихие долины...»: *Господи, чего же людям надо?! / И любовь, / и смерть в России есть! Смерть и любовь не исключают друг друга. Включение смерти в контекст жизни — одно из базовых проявлений феномена смерти в русской философии и в поэзии [Синельникова, 1999]. На когнитивном уровне с имажинативом-вопрошанием В. Дударева согласуется содержание стихотворения К. Ваншенкина: *Маленький этот посёлок / Замкнутая среда. / Грозного мира осколок, / Как-то попавший сюда. / Ни огонька за рекою. / Впрочем, отсутствует мост. / Господи. Всё под рукою: / Школа, работа, погост*. Имажинатив налицо: из окружающего мира выделено культурно-психологически значимое явление, жизненная ситуация переживается как образ, «укоренённый в онтологию» [Волкова, Малахова, Волков, 2020].*

**Голоса Самойлова.** В разделе подробно рассмотрен семантически заряженный образ холма в поэзии Д. Самойлова

и В. Дударева. Мифологема холма основывается на его основном показателе — возвышенности. Если у многих поэтов внутренняя форма слова «возвышенность» оказывается мотивационной для предикаций из физического мира (например, у И. Бродского: *Смерть — это только равнины, / жизнь — холмы, холмы*), то у Д. Самойлова и В. Дударева лирический герой оказывается не на возвышении, а за холмом. Это тонкое наблюдение авторов раздела подтверждает роль поэзии в расширении исходной семантики предлога, его роль в концептуализации пространства. У обоих поэтов «образ холма наделён онтологическим смыслом, связан с философией жизни — смерти и поисками лирическим героем самого себя» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 86].

Авторы главы о диалогах с Другим подтвердили значимость происхождения слова «присутствие» — от основы Суть, то есть самое важное. Основываясь на феномене *голосов* Других как присутствия, исследователи показали значимость метафизического аспекта интерпретации стихотворений, что важно для описания идиостилей всех участников поэтического диалога. В главе представлены особые виды резонансных отношений между поэтами: отмечен факт «ускользающей апофатки пушкинского творчества» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 47]; выявлена «наполненность символами мортального значения» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 61] повести «Тамань» Лермонтова; определены апофатические свойства поэзии Мандельштама, который «был озадачен поиском средств к устранению физической смерти, становясь всё более метафизически отрешённым» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 73]; представлено понимание «сакрального смысла игры» в стихотворениях Самойлова [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 81].

**Глава III. Обратная перспектива** [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 94–101]. Понятие обратной перспективы — увеличения предмета по мере его отдаления — рассматривается, с одной стороны, в контексте метафизики этого феномена (теория отца

П. Флоренского), с другой — в условиях цифрового поворота в искусстве. Стихотворение В. Дударева «Желтые заборчики», попавшее в медиасреду, «обросло» мультимодальным сопровождением — музыкальным и визуальным. В стихотворении пять четверостиший. Вот первое: *Жёлтые заборчики. / Синие оконца. / Столики дубовые. / Блинчики из солнца*. В видеоклипе, созданном на материале этого стихотворения, представлено русское застолье, и на столе — реальные блины. В фоторяд включены и жёлтые заборчики, «почти кукольные ограды, которые авторы клипа нашли в одном из заброшенных садов Подмосковья» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 98]. Опровергая «мнимую простоту» стихотворения, исследователи предъявляют доказательства «апофатического напряжения»: две точки и две пространственные локализации — внешнего наблюдателя (взгляд с улицы в окно) и нахождение в самом доме, в центре которого стол, который «аккумулирует духовные силы, соединяет мирское и священное» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 98]. Жёлтый заборчик выполняет «функцию границы, разделяющей дом и улицу, своё и чужое, мир детства и мир взрослого человека, бытие и инобытие» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 100]. Уместно упомянуть «Поэтику композиции» Б.А. Успенского [Успенский, 1970]. В разделе «Точка зрения как проблема композиции» есть примечание, имеющее отношение к проблеме «жёлтого заборчика» цифровой среды: «... строгое следование канонам прямой перспективы характерно для ученических работ и часто для произведений небольшой художественной ценности». Стихотворение В. Дударева, рассмотренное по законам обратной перспективы, представляет собой «поражительный текст по квинтэссенции смыслов» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 100] и может служить доказательством значимого для поэзии тезиса: игра с пространствами — это игра со смыслами.

**Послесловие** [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 102–103]. «Послесловие — жанр, окутанный флёром необязательности.

Потому что главное — книга — уже состоялась. Или, соответственно, не состоялась<sup>4</sup>. Из двух возможных оценок, теперь уже по отношению к монографии о поэзии и личности В. Дударева, выбираем первую — книга состоялась. Более того, содержание послесловия показало, что для авторов монографии нет барьеров для научной креативности. По их мнению, ответ на вопрос о том, как выглядит поэзия глазами (душой) В. Дударева содержится в стихотворении:

*Нет стихов хороших.*

*Нет стихов плохих.*

*Есть в деревне лошадь.*

*Лошадь — это стих.*

На лошади «и землю пашут, и в иное царство скачут, и коньками резными украшают избу русскую», и «если у поэта есть такая художественная формула, то он настоящий» [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 103]. И задача литературоведов — «неустанно отделять зёрна от плевел, из цифрового хулиганства, из вседозволенности в литературе выбирать то, что обладает культурным потенциалом, что останется в зонах истории» (Там же). Свой выбор авторы монографии сделали.

Результат освоения материала монографии автором рецензии можно свести к обобщающей оценке: сложился многогранный образ замечательного русского поэта — Валерия Дударева, пространство взгляда и глубина мысли которого показаны через реконструкцию сакральных смыслов. Владение инструментарием такого рода реконструкции должно войти в число профессиональных компетенций интерпретаторов стихотворных текстов.

Критическая рефлексия рецензента связана с недостаточным использованием резерва когнитивной поэтики, которая представляет собой синтез когнитивной, литературоведческой и лингвистической науки. Вряде случаев такого рода синтез был удачно реализован, например, по отношению к роли неопределённого местоимения

«что-то» и разделительного союза «то ли» как носителей апофатической семантики невыразимого [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 51, 80]. Но есть много других возможностей для проекции языковых особенностей стихотворения на ментальность его автора, например, бытийная и соотносимая с фольклорными особенностями семантика окказиональных слов категории состояния в примере из стихотворения В. Дударева «Алгебра»: *А у реки речно... И на губах земно, речно* [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 30]. Впрочем, завершённость монографии не закрывает, а только инициирует интерес к проблеме.

В начале рецензии был приведён перечень словосочетаний, коннотативная семантика которых свидетельствует об угрозах цифровой эпохи, но в тексте монографии можно найти разные мнения и оценки поэзии в цифровую эпоху («сакральное напоминает о себе и в цифровую эпоху» — с. 77); «современная поэзия всё-таки позволяет нам, живущим в цифровом экстазе и забвении, почувствовать онтологическую перспективу [Дударева, Арипова, Никитина, 2024: 93], что свидетельствует о невозможности однозначных характеристик в условиях фронта — подвижной границы между цифровым и нецифровым культурным пространством. Взаимодействие этих сущностей неизбежно. Оптимистический прогноз (и поддерживающие его аргументы) можно найти в статье «Поэзия и её читатель в цифровую эпоху»: «Вопреки пессимистичным прогнозам, в эпоху гаджетов и растущего доминирования цифровых технологий поэзия не уходит в прошлое, а, напротив, обретает новый смысл и значение как в системе видов творчества, так и в контексте духовных потребностей человека» [Смольская, Бартенева, 2021: 157]. Отделения сферы Логоса от сферы реальности не произойдёт, и порукой тому творчество и жизнь большого русского поэта — Валерия Дударева.

<sup>4</sup> Михайлов И. Послесловие. Детские обиды словом // Ветла и другие стихотворения / В.Ф. Дударев. — Москва: Художественная литература, 2016. — С. 85.

**Список литературы:**

- Волкова В.О., Малахова Н.В., Волков И.Е. Имагинация: от образа к символу, от символа к тексту // *Философская мысль*. — 2020. — № 8. — С. 1–18. <http://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.8.33491>
- Гуревич П., Спирина Э. Наука в горизонте апофатики // *Философская антропология*. — 2019. — Т. 5, № 1. — С. 6–25. <http://doi.org/10.21146/2414-3715-2019-5-1-6-25>
- Дударева М.А. Алфавит деревьев русской литературы: образ ветлы и его фольклорные параллели // *Вестник славянских культур*. — 2022. — Т. 64. — С. 217–226. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-64-217-226>
- Дударева М.А. Апофатический горизонт русской поэзии, или что увидел есенинский клен // *Наследие веков*. — 2021. — № 1. — С. 93–99. <http://doi.org/10.36343/SB.2021.25.1.007>
- Дударева М.А., Арипова Д.А., Никитина В.В. Поэзия в цифровую эпоху. В художественном мире Валерия Дударева. — Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 116 с.
- Митасова С.А. Категория «сакральное» в культурологическом дискурсе // *Вестник славянских культур*. — 2023. — Т. 67. — С. 68–76. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76>
- Синельникова Л.Н. Смерть как феномен движения и изменения, связанный с моментом истины // *Логический анализ языка. Языки динамического мира*. — Дубна: Международный университет природы общества и человека «Дубна», 1999. — С. 463–467.
- Смольская Е.П., Бартенева А.С. Поэзия и её читатель в цифровую эпоху // *Концепт: философия, религия, культура*. — 2021. — Т. 5, № 1. — С. 157–168. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-157-168>
- Успенский Б.А. Поэтика композиции. — Москва: Искусство, 1970. — 258 с.

**References:**

- Dudareva, M. A., Aripova, D. A. and Nikitina, V. V. (2024) *Poeziya v tsifrovuyu epokhu. V khudozhestvennom mire Valeriya Dudareva* [Poetry in the digital age. In the artistic world of Valery Dudarev]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ. (In Russian).
- Dudareva, M. A. (2021) 'The Apophatic Horizon of Russian Poetry, or What Yesenin's Maple Saw', *Nasledie Vekov*, (1), pp. 93–99. (In Russian). <https://doi.org/10.36343/SB.2021.25.1.007>
- Dudareva, M. A. (2022) 'Alphabet of trees of Russian literature: image of the white willow and its folklore parallels', *Bulletin of Slavic Cultures*, 64, pp. 217–226. (In Russian). <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-64-217-226>
- Gurevich, P. and Spirova, E. (2019) 'Science in the Apophatic Horizon', *Philosophical anthropology*, 5(1), pp. 6–25. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2414-3715-2019-5-1-6-25>
- Mitasova, S.A. (2023) 'Category of "Sacred" in the Cultural Discourse', *Bulletin of Slavic Cultures*, 67, pp. 68–76. (In Russian). <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76>
- Ouspensky, B. A. (1970) *Poehtika kompozitsii* [Poetics of composition]. Moscow: Iskusstvo. (In Russian).
- Sinelnikova, L. N. (1999) 'Smert' kak fenomen dvizheniya i izmeneniya, svyazannyi s momentom istiny [Death as a phenomenon of movement and change associated with the moment of truth]', in *Logicheskiy analiz yazyka. Yazyki dinamicheskogo mira* [Logical analysis of the language. Languages of the dynamic world]. Dubna: Mezhdunarodnyy universitet prirody obshchestva i cheloveka Dubna Publ., pp. 463–467. (In Russian).
- Smolskaya, E., Smolskaya, E. P. and Barteneva, A. S. (2021) 'Poetry and its Audience in the Digital Age', *Concept: philosophy, religion, culture*, 5(1), pp. 157–168. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2021-1-17-157-168>
- Volkova, V., Malakhova, N. and Volkov, I. (2020) 'Imagination: from the image to symbol, from the symbol to text', *Philosophical thought*, (8), pp. 1–18. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2020.8.33491>

***Информация об авторе***

**Синельникова Лара Николаевна** — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языкознания и коммуникативных технологий ФГБОУ ВО «Луганский государственный педагогический университет», 291011 Луганск, ул. Оборонная, 2 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

***Information about the author***

**Lara N. Sinelnikova** — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of Russian Linguistics and Communication Technologies, Lugansk State Pedagogical University, 2, Oboronnaya Street, Lugansk, 291011 (Russia)

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

## «Новая» постановка «старой» пьесы. «Варвары» М. Горького на немецкой сцене 1990-х гг. (по материалам прессы)

Ирина Владиславовна Толоконникова

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
ivotol@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-8222-8321>



**Аннотация.** Актуальность обращения к проблеме восприятия образов национальной культуры представителями другой культуры актуальна в наши дни в том числе в свете разнообразных попыток «отмены», исходящих из недр сообществ, ещё недавно увлечённо извлекавших на свет малоизвестные нюансы культурных портретов бывших партнёров. Именно таким произведением, причём относящимся к числу не самых популярных театральных пьес, вышедших из-под пера выдающегося российского и советского писателя Максима Горького, является написанная им в 1905 г. пьеса «Варвары». Цель данной статьи состоит в изучении смысловых доминант спектакля, поставленного по этой пьесе в боннском театре Каммершпиле Бад-Годесберг в 1993 г. в качестве образа репрезентации российской культуры, а также раскрытия её проблем, представлявших интерес для тогдашней немецкой публики. Соответственно в задачи исследования входило: 1) систематизация сведений о связях творческой судьбы М. Горького с немецкой культурой; 2) уточнение места пьесы «Варвары» в творчестве М. Горького в свете её театральной судьбы; 3) описание ключевых концептов, составляющих основу её поэтики 4) выявление социокультурной проблематики, нашедшей отклик в режиссуре изучаемой постановки 1993 г.; 5) установление культурных границ восприятия русской культуры немецкой публикой начала 1990-х гг. – 2024 г. в призме изучаемого феномена. Исследование представляет собой анализ непосредственно самой пьесы «Варвары», её сценической постановки в театре Каммершпиле Бад-Годесберг, на материалах немецкой прессы, собранные методом случайной выборки. Все цитаты критиков приводятся в переводе автора статьи. Опираясь на аксиологический и герменевтический подходы, а также на некоторые подходы имагологии, автор использует биографический метод и метод case study. Также использован контент-анализ и некоторые приёмы анализа литературно-художественного произведения. В результате получены данные о специфике восприятия образа русской культуры в Германии начала 1990-х гг. в рамках формирования театрального образа, обращённого к поиску малоизвестных деталей знания «русской души». Показано, что этот образ пытались связать с важным для немецкой культуры (и при этом весьма неоднозначным) концептом «варварство», показывающим для немецкой аудитории прежде всего жизненную силу культуры. Выводы. «Немецкий след» творчества Горького

позволяет заключить о высокой значимости этого писателя в качестве представителя русской культуры для немецкой аудитории. Пьеса «Варвары», оставаясь на периферии его творчества, оказалась востребована на немецкой сцене в 1990-х гг. прежде всего в силу своих концептуальных особенностей: здесь «загадка русской души» преподносилась в знакомой чеховской манере и вместе с тем подавалась с позитивными коннотациями жизненной силы и надежды на преодоление всех трудностей. Подобная «экология культуры» составила суть поэтики Я. Чунделы, который реализовал творческий импульс М. Горького в актуальной постановке, вызвавшей широкий резонанс в немецком обществе. Социокультурная проблематика «экологии в широком смысле» заложила возможности расширения культурных границ восприятия русской культуры немецкой публикой начала 1990-х гг., что к 2024 г. позволяет говорить об ограниченности попыток «отмены» русской культуры, остающейся в ряду общечеловеческих ценностей независимо от той или иной политической конъюнктуры.

**Ключевые слова:** пьеса М. Горького «Варвары», театральные постановки пьес М. Горького, немецкий театр, варварство и прогресс, экология, экология культуры, смысловые доминанты

**Для цитирования:** Толоконникова И.В. «Новая» постановка «старой» пьесы. «Варвары» М. Горького на немецкой сцене 1990-х гг. (по материалам прессы) // Концепт: философия, религия, культура. — 2024. — Т. 8, № 4. — С. 133–146. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-133-146>

Opinion Article

## ***A New Production of an Old Play. Barbarians by M. Gorky on the German Stage of 1990s (Based on Press Materials)***

**Irina V. Tolokonnikova**

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
 ivtol@mail.ru <https://orcid.org/0000-0001-8222-8321>

**Abstract.** The issue of how national cultures are perceived by representatives of other cultures is particularly relevant today considering some communities' attempts at cancellation against former partners that, until recently, were enthusiastically interested in. Written in 1905 by a prominent Russian and Soviet writer M. Gorky, *Barbarians* is one example of a work which used to attract attention in the West as a cultural portrait of a country but is now almost forgotten. The article aims to study the semantic dominants of the production, as staged in the theater of Bad Godesberg, Germany, in 1993, by examining it as a representation of Russian culture for German audience. To enable the analysis the following tasks were addressed: 1) to systematize information about the connections of M. Gorky's creative work with German culture; 2) to clarify the place of the play *Barbarians* in M. Gorky's work in light of its theatrical destiny; 3) to describe the key concepts that form the basis of its poetics; 4) to identify the socio-cultural issues that were represented in the studied German theater production of 1993; 5) to establish the cultural boundaries of perception of Russian culture by the German public of the early 1990s – 2024 in terms of the studied phenomenon. The materials for the study were the original text of the play, its theatrical production in the *Kammerspiele Bad Godesberg* theater, and publications in German media selected by random sampling. Based on the axiological and hermeneutic approaches, as well as imagology, the author uses the biographical method, and case study method, along with content and literary analyses. As a result, data was obtained on the specifics of the perception of the image of Russian culture in Germany in the early 1990s within the framework of the formation of a theatrical image and its search for little-known details of knowledge of *the Russian soul*. It is shown that in Germany they tried to associate this image with the important,

yet at the same time very ambiguous, concept of *barbarism* for German culture, showing for the German audience, above all, the vitality of the culture. The author concludes that the German public perceived Maxim Gorky as one of the key representatives of Russian culture. Gorky's play *Barbarians*, little known in Russia, was a popular theatrical production in Germany in 1990s due to its conceptual characteristics: in which the mysterious Russian soul is presented through the positive connotations of vitality and hopefulness. This *ecology of culture* formed the essence of the poetics of Jaroslav Chundela, who realized the creative impulse of M. Gorky in a relevant production that caused wide resonance in German society. The socio-cultural issues of '*ecology*', in the broad sense, laid the foundation for the expansion of the cultural boundaries of the perception of Russian culture by the German public in the early 1990s, which by 2024 allows us to speak about the limitations of attempts to cancel Russian culture, which remain of universal human value regardless of political situation.

**Keywords:** *Barbarians*, Maxim Gorky, theater productions of M. Gorky's plays, German theater, barbarianism and progress, ecology, ecology of culture, semantic dominants

**For citation:** Tolokonnikova, I. V. (2024) 'A New Production of an Old Play. *Barbarians* by M. Gorky on the German Stage of 1990s (Based on Press Materials)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 8(4), pp. 133–146. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-4-32-133-146>

## Введение

М. Горький (А.М. Пешков) — российский и советский писатель, известный далеко за пределами России (где его произведения до сих пор входят в школьную программу). В каком-то смысле творчество М. Горького и сегодня может рассматриваться как лицо российской и советской культуры. Об этом прямо свидетельствуют не только историко-литературные изыскания, но и тот интерес, который по сей день испытывают к его работам те представители зарубежной общественности, кто хочет понять суть «загадочной русской души» или разобраться в духовных, социальных и культурных причинах и следствиях русских революций XX в.

С этой точки зрения представляется значимым рассмотреть особенности восприятия произведений Горького немецкой театральной публикой. Причём исследовать поставленный вопрос на материале одного из апогеев взаимного интереса, то есть до начала текущего периода «отмены» российской культуры в ряде европейских стран. Сегодня, поддавшись давлению политической конъюнктуры, театральная публика Европы едва ли готова уклониться от повестки, тиражируемой с помощью медиа и соцсетей. Тем более важно обратиться к анализу взгляда, который предшествовал

нынешним жёстким формам присутствия недружественного *политического* в контекстах *культурного*. И в частности, уточнить грани того образа России, который складывался в культуре Германии «благоприятствовавшего» *культурному* восприятию друг друга периода начала 1990-х гг.

Концептуальные рамки исследования заданы установками современной имагологии — подхода, основанного на стремлении выделить образы «другой культуры» в художественном пространстве той или иной страны [Schmidt, 2018; Leerssen, 2016; Рябчикова, 2018]. Обычно в таком случае речь идёт прежде всего о литературе; однако современные подходы значительно расширяют границы предметного поля имагологии, вручая ей возможность анализировать художественную культуру в целом (да и не только её) [Бахарева, 2022].

Обращение к этим вопросам на примере судьбы пьесы М. Горького «Варвары», далеко не самой известной и вместе с тем вызвавшей пристальный интерес театральных режиссёров Германии на протяжении ряда лет, дополняет имеющиеся исследования в области литературоведения, философии и истории культуры [Анкудинов, 2021; Московская, 2021; Ожигова, 2023] и др.

Последние для нас особенно интересны. Более того, за последние годы в российском научном сообществе сложилась чётко выраженная линия культурологически

заряженного обращения к творчеству Горького [Силакова, 2023; Минасян, 2024; Гавриш] и др., включая рассмотрение художественной лаборатории М. Горького в призме взаимодействия с немецкой культурой [А.М. Горький в Германии, 2023].

Особое место уделяется анализу экранизаций произведений писателя [Кириллова, 2023; Бугаева, 2021], есть исследования, посвящённые театральным интерпретациям его творчества [Ромашкина, 2023; Процин, 2023]. Особое значение для данного исследования имеют теоретические работы, позволяющие сфокусировать внимание на специфике сценических интерпретаций литературных произведений М. Горького в разных культурных контекстах, включая немецкий [Головчинер, 2004; Ариас-Вихиль, 2018; Демкина, 2018], а также касающиеся отдельных концептов, выражающих те или иные культурно значимые символы (ключевой интерес здесь представляет концепт «варварство» [Буданова, 2021; Сычёва, 2024; Антоневиц, 2024]). Ключевым теоретическим источником послужили также идеи Д.С. Лихачёва об «экологии культуры» и особой роли русской культуры в осмыслении современным человечеством задач по её сохранению [Лихачев, 2000: 91–101].

### **М. Горький и немецкая культура: история и современность**

Биография и творческая судьба М. Горького тесно связаны с немецкой культурой. Как известно, его вторая эмиграция в 1921 г. началась в Берлине. Здесь Горький общался с местными политиками, издателями, журналистами, а также принимал участие в жизни русской эмиграции в Германии. Параллельно он писал публицистические произведения, в том числе — для немецких СМИ. Именно в Берлине была написана третья часть автобиографической трилогии «Мои университеты»<sup>1</sup>. Более того, Горький был одним из основателей

научно-литературного журнала «Беседа», вышедшего в Берлине в 1923–1925 гг. Своей целью это издание провозгласило задачу «информировать Россию» о состоянии литературы и науки в Европе и США. В журнале печатались такие известные писатели, как Ромен Роллан, Стефан Цвейг, Джон Голсуорси и др. Здесь же в 1923 г. были опубликованы 16 произведений созданного Горьким цикла «Заметки из дневника. Воспоминания». Однако несмотря на все его усилия (М. Горький, как известно, имел непростые отношения с советской властью, однако уже тогда он был признан в советской России и широко известен за её пределами), «Беседа» на родину автора «Песни о Буревестнике», в Россию, не пропустили. Всего в Берлине вышло 7 номеров журнала.

Кроме того, в 1920-е гг. Горький написал несколько киносценариев для кинематографической фирмы «Коронфилм»<sup>2</sup>; в начале 1930-х гг. писатель оказывал поддержку агитационному фильму «Борцы», созданному немецкими авторами в СССР.

Предпринятый ранее обзор научной литературы показывает, что драматургия М. Горького на сценах разных стран мира, в том числе немецкой сцене, в настоящее время представляет большой исследовательский интерес. Тем более, что путь его пьес на театральную сцену был тернистым [Толоконникова, 2021].

Если более детально говорить о судьбе театральных постановок, то стоит подчеркнуть, что такие пьесы Горького, как «На дне», «Враги», «Последние», «Егор Булычёв», неоднократно ставились в немецких театрах и киностудиях. Чего нельзя сказать о «Варварах» — эта драма была мало известна в Германии. Даже в кино она была поставлена всего один раз — в 1989 г. В скобках заметим, что «Варвары» — не самая известная и востребованная пьеса даже на родине писателя — в России. Впервые в нашей стране она была поставлена в 1907 г. в Петербурге, в «Современном

<sup>1</sup> Первое упоминание о работе над «Мои университеты» имеется в письме Горького М. Ф. Андреевой от 16 февраля 1922 г. В письме Г. Уэллсу от 16 апреля 1922 г. он сообщил, что, живя в Шварцвальде, за первые три месяца года он написал третью часть автобиографической трилогии.

<sup>2</sup> В частности «Степан Разин, или Бунт в Московском государстве 1666–1668 годов».

театре» и в «Новом Васильеостровском». Однако сам Горький довольно скептически относился к своему произведению: в частности, он советовал режиссёру «Петербургского театра» Н.Д. Красову избрать для постановки не «Варваров», а пьесу «Враги», считая её более удачной в художественном отношении<sup>3</sup>.

В Германии «Варваров» поставили в 1906 г. — в год её написания — в Берлине. Далее, после большого перерыва, её постановку осуществил театр «Каммершпиль Бад-Годесберг» (Бонн). Здесь пьеса ставилась дважды: первый раз в 1975 г. (тогда она не вызвала интереса ни у актёров, ни у зрителей). Второй раз постановку осуществил известный режиссёр Ярослав Чундела<sup>4</sup> в 1993 г., и на этот раз пьеса имела большой успех. Её заново «открыли» почти через 90 лет после того, как она была написана и впервые поставлена в Германии. А Чундела, несмотря на большую продолжительность спектакля (три с половиной часа), сумел сделать его увлекательным и даже захватывающим.

Постановка имела успех, и о ней писали в прессе. Отмечалось, что «Варвары» в Боннском театре Каммершпиле Бад-Годесберг — это интересный и глубокий спектакль, достойный внимания. Пьеса прозвучала очень актуально, очень созвучно современности, когда во всём мире крайне остро стоят проблемы экологии и прогресса. К сожалению, не всегда нововведения могут изменить жизнь к лучшему. Может быть, иногда стоит оставить всё так, как было? Спектакль заставляет о многом задуматься. В спектакле прослеживается множество жанровых сцен, которые постепенно связываются в единое целое. При этом в качестве недостатка немецкие критики отмечали, что в спектакле слишком много персонажей и сцен, поэтому не всегда понятно, кто есть кто. Список действующих лиц в пьесе, действительно, очень велик, и все они фигурируют

на сцене. Не сразу можно понять их иерархию, но, если в ней разобраться, то конфликт становится понятен как в пьесе, так и в спектакле. Насколько такая «многофигурность» способствует раскрытию ключевой проблематики пьесы, попробуем разобраться, погрузившись в контекст затронутой ею социокультурной проблематики.

### **Поэтика пьесы М. Горького «Варвары» в контексте социокультурной проблематики: прошлое и настоящее**

Понимание художественного произведения может быть очень многообразным. Ещё более многообразным может быть его воплощение на театральной сцене. Положение режиссёра и театральной труппы усложняется, если речь идёт о постановке классики, так как здесь точность передачи идей автора и духа времени должна сочетаться с современностью звучания и характера режиссёрских решений. Гармонично сочетать передачу конкретно-исторического содержания шедевра с глубоким раскрытием его общечеловеческого смысла, выявить тот философско-нравственный заряд, который даёт ему жизнь в веках, делает близким каждому живущему поколению, — вот задача режиссёра, и от её выполнения во многом зависит успех спектакля.

Одним из примеров удачной постановки такого рода как раз и следует считать творческое решение Ярослава Чунделы. Ранее практически неизвестная в Германии, пьеса Горького благодаря ему была как бы заново «открыта» в начале 1990-х гг. и вызвала широкий резонанс в прессе. С тех пор прошло более 30 лет. За это время изменилось очень многое. Тем не менее сам факт имевшего место интереса заставляет задуматься: и над тем, какие взаимные образы транслируют художественные культуры, и над тем, почему эти образы бывают востребованы (или не востребованы), и над тем,

<sup>3</sup> См. письмо М. Горького Н.Д. Красову от конца 1907 г.

<sup>4</sup> Ярослав Чундела (1936–1995) — талантливый чешский режиссёр, актёр театра и кино. В 1960-х – 1970-х гг. работал оперным режиссёром в театрах Брно, Праги, Банска-Бистрице (Словакия). Под его руководством любой театр имел признанно высокий уровень. В 1978 г. эмигрировал в Швейцарию, работал во многих театрах ФРГ.

где проходит граница между художественным решением и культурным действием, между восприятием культурного образа страны и самим этим образом.

Разбирая вопрос о том, чем могла увлечь подобная пьеса современного режиссёра, приходится признать: вряд ли ему казалась интересной жизнь российской провинции начала XX в. или социалистические идеи, актуальные в начале прошлого века [Толоконникова, 2024]. Именно поэтому имеет смысл обратиться к анализу социокультурных реалий, описанных М. Горьким, и попытаться сопоставить их с запросами европейской публики, для которой Россия всё ещё остаётся страной-загадкой, на которую многие смотрят с увлечением и надеждой, а иные — со страхом и неприятием.

Пьеса называется «Варвары». Как понимать это название?

Местом действия пьесы является маленький городок Верхополье, где будет строиться железная дорога. С приездом группы инженеров в этот сонный городок врывается дух современности. Прогресс неожиданно врывается туда, где жизнь десятилетиями текла ровно и спокойно, и где самодержавно правил городской голова; «чужаки» хотят привнести в отсталые реалии жизни Верхополья свою идеологию науки и техники<sup>5</sup>.

В спектакле Чунделы, как и в пьесе, проводится мысль, что варвары («дикари») — это, с одной стороны, обыватели, жители провинциального городка Верхополье, где происходит действие; с другой стороны, не меньшие варвары — приехавшие железнодорожные инженеры, которые должны принести блага прогресса в эту застойную идиллию.

Приехавшие инженеры (они в спектакле на первом плане) вызывают у местных жителей шок. Однако выясняется, что судьбы верхопольцев были связаны с судьбами

пришельцев ещё до начала действия. В частности, вскоре выясняется, что Стёпа, горничная Черкуна, — дочь местного нищего<sup>6</sup>. Лидия Павловна была уже знакома с Цыгановым, старшим из двух инженеров, но влюбилась в его младшего женатого коллегу, который, устав от своей всепрощающей жены, ответил Лидии взаимностью.

Строительство железной дороги — это символ двусмысленности прогресса, который является реальным опытом нашего времени [Толоконникова, 2024]. Дороги строят, а идти человеку некуда — так можно сформулировать главную идею постановки<sup>7</sup>. Фраза Павлина: «Проведут железную дорогу — всё испортят!»<sup>8</sup> как бы подтверждает эту мысль. Наступает новая эра: строится железная дорога, и старый мир гибнет. Правда, о гибели в тексте пьесы не говорится (но, возможно, подразумевается). Это додумка режиссёра. Эйфория надежды и одновременно плач ярко выражены в многоплановом спектакле Чунделы<sup>9</sup>.

Недавно проложенные рельсы, ведущие к неясной цели, создают фон для завершения драмы, которая заканчивается смертью одной из героинь и гибелью прежнего патриархального мира. Будет дорога построена или нет? В пьесе нет ответа на этот вопрос. В конце спектакля дан чёткий ответ: железная дорога построена, и по ней с грохотом проносится поезд<sup>10</sup>. С появлением «новых людей» — приезжих инженеров — жизнь в маленьком городке в корне безвозвратно изменилась. Но к лучшему ли она изменилась?

В первой половине драмы противопоставлены, с одной стороны, радикальный и прогрессивно мыслящий инженер Черкун и консервативный городской голова и его окружение — с другой. Во второй части пьесы новый и старый миры неизбежно смешиваются. Не только структуры маленького городка разрушаются под натиском

<sup>5</sup> Die "Barbaren" von Gorki im Theater "Kammerspiel" // General-Anzeiger. — 1993. — 4 Juni.

<sup>6</sup> В числе действующих лиц пьесы он обозначен как «Дунькин муж, под 40 лет, личность неопределённая» (Горький М. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 6: Пьесы; 1901-1906. — Москва: Гос. изд-во худож. лит., 1950. — С. 378).

<sup>7</sup> Wenn die Barbaren Liebe machen // Recklinghauser Zeitungspphase. 1993. — 7 Juni. — № 76305.

<sup>8</sup> Горький, 1950, с. 382

<sup>9</sup> Norquet M. Liebe und Hass // Rhein Zeitung. —1993. — 11 Juni.

<sup>10</sup> Terschüren H. D. Von. Donnernde Eisenbahn // Bonner Rundschau. — 1993. — 7 Juni.

прогрессивных и слишком радикальных идей, но и приехавшие инженеры переживают крушение своих идеалов. Новый человек не является положительным героем. Эти люди далеки от идеала и не несут с собой положительного заряда.

Маленький захолустный российский городок, являющийся местом действия, в постановке Чунделы представлен грязным и неказистым, его жители всё ещё ходят по дощатому настилу. Вместо досок, считает прагматик Черкун, здесь будут проходить рельсы: ведь прогресс не остановить, и дерево заменяется железом<sup>11</sup>. Конфликт между «деревенской Россией» и «железной Россией» должен быть решён в пользу капиталистической эксплуатации<sup>12</sup>. Так считает Черкун, и так же возможно считает современный режиссёр.

Однако прогресс, по мнению Чунделы, не должен происходить слишком стремительно [Толоконникова, 2024]. Он полагает, что социализм в аграрной России потерпел крах из-за того, что индустриализация и электрификация произошли слишком быстро: страна оказалась не готовой к таким разительным переменам<sup>13</sup>.

Жители городка подвергаются террору разума со стороны двух инженеров, которые хотят вбить в их головы идею прогресса.

В постановке Чунделы мещанский мир показан крайне карикатурно: маленький городок представлен гнездом «идиотов»<sup>14</sup>, «дикарей» – варваров. «Глупая деревянная»<sup>15</sup> жизнь протекает с большим количеством наигранного смеха, танцев, выпивки и рыданий. Режиссёр постоянно выставляет напоказ алкогольные и прохладительные напитки, желая показать застойность, скуку и пошлость жизни этих людей<sup>16</sup>. Странно одетые театральные персонажи выглядят комично, но не трагикомично.

Чундела создал прекрасную романтическую драму, состоящую из трогательных маленьких трагедий и драм<sup>17</sup>. Действующие лица различны, и за каждым из них стоит целый роман. «Всё — как в романе»<sup>18</sup>, — замечает Цыганов, названный критиками «маргинальным персонажем» [Толоконникова, 2024].

В то же время, в спектакле некоторые персонажи показаны односторонне. Таков, например авторитарный городской голова Редозубов, который терроризирует «своих»; как и домовладелица Татьяна Николаевна Богаевская — первая дама города, которая умна и ведёт себя соответственно своему статусу.

Однако большинство действующих лиц как в оригинале, так и в режиссёрском истолковании Чунделы, — это сложные персонажи; а главная их беда — одиночество и непонимание<sup>19</sup>. В тонком раскрытии страхов и внутреннего мира каждого из них заключается неоспоримая сила постановки. Это, полагают немецкие критики, стало возможным благодаря великолепному актёрскому исполнению. Критики неоднократно отмечали, что важным достоинством спектакля является слаженность актёрской игры: они играли в ансамбле. В слаженном большом ансамбле три «звезды»: Фолькер К. Бауэр (Цыганов), Патриция Харрисон (Лидия) и Рудольф Ковальски (доктор) — невольно заставляют зрителей обратить на себя особое внимание.

Кульминация напряжения достигается во втором акте, но ожидаемая буря так и не разразилась. Вместо усиления драматического конфликта, во второй части пьеса становится эпической, то есть, как замечают комментаторы, «неизбежно чеховской»<sup>20</sup>.

При этом в спектакле на первый план выдвинута любовная интрига, в которой

<sup>11</sup> Maxim Gorki: "Barbaren". Regie: Jaroslaw Hundelas "Schauspiel", Bonn, 04. 06. 93 // Deutschlandfunk. — 1993. — 8. Juni.

<sup>12</sup> IBID

<sup>13</sup> IBID

<sup>14</sup> Черкун называет Верхополье «идиотским городом» (Горький, 1950, с. 463).

<sup>15</sup> Горький, 1950, с. 435.

<sup>16</sup> Unentrinnbar. Maxim Gorkis "Barbaren" in den Kammerspielen // Bonner Illustriert. — 1993. — Juli.

<sup>17</sup> Gorki-Panorama der russischen Provinz // Kölner Stadt-Anzeiger. — 1993. — 7 Juni.

<sup>18</sup> Горький, 1950, с. 463.

<sup>19</sup> Die "Barbaren" von Gorki.

<sup>20</sup> Unentrinnbar.

доминируют хладнокровный инженер Черкун (Андреас Гротгар) и провинциальная сердцеедка Надежда (молодая актриса Тереза Хэмер).

Черкун, изначально кажущийся сильным (ему всё даётся легко: он выдворяет собственную жену, обольщает провинциальную красавицу, учит городского голову, как надо по-человечески обращаться с детьми) и желающий открыть новую эру в железнодорожном строительстве, оказывается эмоционально холодным и в общем-то слабым человеком. При этом исполняющий его актёр Гротгар «убедителен в роли нетерпеливого просветителя и эгоцентричного циника»<sup>21</sup>. Расшатывая мешанский мир, он идёт по трупам, как бессердечный циник. «Знания важнее нравственности!»<sup>22</sup>, — считает он. В итоге в изображении Чунделы и Черкун, и остальные герои спектакля — слабые люди, которые в итоге оказываются на обочине технологических изменений. Интересно, что Черкун даёт Надежде (которая считает его героем своих восторженных любовных мечтаний) такой жёсткий отпор, что она не выдерживает и кончает с собой. Но тот же Черкун не может устоять против чар Лидии Павловны.

Что касается Надежды, то М. Горький писал о ней так: «Она искренно верит в возможность какой-то великой, пламенной и чистой любви, верит в человека-героя, достойного этой любви.

Она любит Черкуна с первого взгляда — за его смелые глаза, резкие движения, она думает, что вот — герой! Всё время она покорно, но уверенно смотрит на него, ждёт его. Она не может не думать, что он — для неё, она — для него.

В последнем акте она не может сразу поверить в свою ошибку, но, когда она убеждается, что ошиблась, — в этот миг её сердце умирает»<sup>23</sup>. И она сама погибает.

На деле Надежда воплощает в себе одновременно многие противоречивые черты: сентиментальность, раскрепощённость,

пылкую привязанность и глубокое разочарование. Молодая женщина до приезда инженеров никогда никого не любила. Красавица Надежда, одинаково желанная для делового партнёра Черкуна Цыганова и доктора Макарова, пустила себе пулю в лоб из-за глубочайшей любви к мужчине, который был единственным, кто не ответил на её любовь. Такова она в пьесе.

Однако в спектакле Чунделы Надежда в исполнении Терезы Хэмер представлена как трагическая героиня. Она пыталась построить свою жизнь, как в романах, и умирает, как и положено трагической героине романа: отвергнутая любовь оставляет ей единственный выход — самоубийство.

Следует отметить, что в спектакле прекрасно сыграны женские персонажи; и лучше всего — Надежда. Она не единственная поддалась обаянию инженера. Эмансипированная Лидия Павловна (Патриция Харрисон), племянница Богаевской, также увлеклась Черкуном. Холодная, отстранённая аристократка Лидия-Харрисон сразу же привлекает внимание зрителей, как и приехавшего сюда инженера и его жены. Петра Калькучке прекрасно вжилась в роль униженной Анны, слегка истеричной и с постоянной ухмылкой, теряющей самообладание перед лицом флирта. Образ Кати чётко воплотила Жаклин Макколей. Критики отмечают: исполнительницы женских ролей были великолепны. Чундела как бы водит своих персонажей по подиуму, показывая их разносторонне. Каждая из них рассказывает о себе<sup>24</sup>.

Мужские роли, по их мнению, были сыграны не столь блестяще. Фолькер К. Бауэр выступил в роли циничного Цыганова; Карстен Галь, слегка выбиваясь из образа, сыграл преувеличенно злобного мужа Надежды, Вальтер Гесс — доносчика Головастикова, Рудольф Ковальски — доктора. Все они представлены как слабые люди (и только), поэтому не вызывают симпатии.

<sup>21</sup> Ibid

<sup>22</sup> Горький, 1950, с. 401.

<sup>23</sup> Горький М. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 29: Письма, телеграммы, надписи (1907-1926). — Москва: Гос. изд-во худож. лит., 1954. — С. 47.

<sup>24</sup> Maxim Gorki: "Barbaren".

Очень своеобразны декорации спектакля: качающиеся балки, кусочек голубого неба и маргаритки на увядшей траве. Прогресс не лучшим образом сказывается на природе и несёт ей разрушение.

Художник-декоратор Йоханнес Лейакер окутал сцену белым туманом, означающим замкнутость и невозможность вырваться из неё<sup>25</sup>. В этом критики увидели чеховское влияние<sup>26</sup>. В целом Лейакер стремился представить захолустье, показывая ветхие деревянные хижины, нуждающиеся в ремонте, настолько старые, что художник хотел отобразить их в виде чёрно-белых слайдов<sup>27</sup>. «Железо — сила, которая разрушит эту глупую деревянную жизнь»<sup>28</sup>, — говорит Черкун, абсолютно уверенный в этом и считающий прогресс неоспоримым благом. Но так ли это на самом деле?

В последних сценах спектакля жестяной строительный контейнер в аристократической гостиной должен символизировать частичку неприглядного настоящего. На лугу также стоит ещё один жестяной контейнер, украшенный разноцветными фонариками: настоящее варварство и пошлость! Желанная, но несчастная Надежда-Хэмер забирается на блестящую жестяную крышу контейнера и снова спускается вниз. Это происходит до того, как прозвучит роковой выстрел<sup>29</sup>.

Возможно, в будущем что-нибудь всё-таки изменится, но настоящее слишком пессимистично. Таким образом, смысловые доминанты «загадочной русской души» в интерпретации Чунделы раскрыты в хорошо известной концептуальной призме «прогресс — варварство», что даёт публике толчок для осознания актуальной сегодня повестки — экологической. Причём экология понимается здесь в широком смысле, включающем не только собственно *природное*, но и *человеческое*. Экологичность культуры взаимного принятия представлена в модусе отсутствия. И одновременно

присутствия: ущербность отношений, описанных Горьким, с подачи Чунделы видится не только лишённостью, но и запросом на её преодоление. Подчеркнём: надежда на преодоление собственной ограниченности, «варварства», видится Чунделе вполне реальной перспективой. И это должно произойти не в альтернативной вселенной, а в том будущем, о котором герои пьесы мечтают и которое у них (пока) не получается воплотить. Думается, этот неожиданный на фоне сюжетной линии вывод связан не только с акцентом на трагической интерпретации судьбы Надежды. Скорее он продолжает интуицию трактовки варварства как силы, а не бессилия, сложившуюся в немецкой публицистике в последней трети XIX в. и в полной мере проявившую себя в немецкой прессе во время Первой мировой войны [Антоневич, 2024: 36–38] и несомненно оставившую след в немецкой культуре более позднего времени.

### **«Варвары» М. Горького как вариация художественной и социокультурной оптики А.П. Чехова («Дядя Ваня» и «Вишнёвый сад») в призме немецкой театральной критики**

Для того, чтобы более детально проследить художественные и концептуальные решения этой постановки, необходимо уточнить некоторые особенности прочтения творчества Горького немецкой публикой. Одной из призм такого прочтения стало творчество другого русского писателя, А.П. Чехова. В то время в Германии пьесы А.П. Чехова были хорошо известны. Поэтому не удивительно, что и постановщики, и критики, сравнивая этих двух писателей и их произведения, увидели в Горьком продолжателя Чехова. Отчасти это так и есть, но только отчасти. Общим в данном случае стоит признать и тот тернистый путь, который прошли пьесы Чехова, прежде чем

<sup>25</sup> Terschüren.

<sup>26</sup> Gorki-Panorama

<sup>27</sup> Maxim Gorki: "Barbaren".

<sup>28</sup> Горький, 1950, с. 435.

<sup>29</sup> Maxim Gorki: "Barbaren".

завоевали симпатии публики. Разумеется, история литературы знает немало примеров, когда новаторство писателя не было понято или же было понято не сразу. Так было с пьесами Чехова (вспомним его «провальную» премьеру «Чайки» в 1896 г. в Александринском театре Петербурга), так же было и с отдельными пьесами М. Горького<sup>30</sup>.

Немецкие критики фиксируют эмоциональную близость художественного языка М. Горького и А.П. Чехова: «Можно было бы подумать, что «Варвары» Горького похожи на слабые произведения А.П. Чехова. Вы знаете всех этих персонажей, — отмечал критик газеты «Боннер Рундшау» Х.Д. Тершюрен. — Чехов уже вывел на сцену Московского Художественного театра тоскующих персонажей и маленькие, узколюбые души. Они всё делают неправильно. Они стремятся к не тем людям, которые также не знают, чего хотят»<sup>31</sup>. В самом деле, в произведениях обоих драматургов внешнее всегда вторгается в общество, которое, казалось бы, живёт в мире с самим собой. В пьесе «Дядя Ваня» это приехавший эгоистичный профессор; в «Варварах» Горького это инженеры, возвещающие новую эру строительством железной дороги в маленьком уездном городке<sup>32</sup>.

В комедии Чехова «Вишнёвый сад» тоже, кстати, упоминается железная дорога, коренным образом изменившая жизнь обитателей усадьбы: появилось удобное сообщение с городом, и изменился «статус» усадьбы. Неторопливая, размеренная, упорядоченная барская жизнь, где было так комфортно прежним хозяевам, ушла навсегда. Ещё недавно имение было бездоходным, но теперь стало выгодно вырубить деревья, а землю разбить на дачные участки. Железная дорога прошла возле имения, и именно поэтому вишнёвый сад обречён.

Однако Тершюрен справедливо отметил огромную разницу между Чеховым и Горьким. Критический реалист Чехов,

не видя перспективы, часто впадал в уныние. А Горький видел свет в конце туннеля или же думал, что видел его тогда, в 1906 г. Это была перспектива революции. За неё в пьесе выступает студент Степан Лукин (исполнитель роли — Джулио Риччарелли)<sup>33</sup>. В то время Горькому (и не только ему одному) это казалось единственно верным решением.

Всё же Горький больше верил в гуманизм, чем в насильственный переворот, — отмечал критик Матиас Норквет. Писателю не нравился радикализм Октябрьской революции, что впоследствии привело к его разрыву с Лениным и трагической гибели «в буре сталинской интеллектуальной травли»<sup>34</sup>. Его скептицизм отразился и в драме «Варвары»<sup>35</sup>.

Режиссёр не разделял гуманистических утопий Лукина, поэтому, как уже говорилось, в спектакле им отведена второстепенная роль.

Театральная труппа Каммершпиль Бад-Годесберг, хотя и видела сходство двух писателей, всё же сумела сыграть Горького как новатора, а не как подражателя Чехова. И это очень важно, — подчёркивает немецкий критик. Ведь времена меняются, и жизнь ставит новые вопросы. Понимание художественного произведения не остается неизменным. История открывает в нём новые грани. Некоторые проблемы, затронутые автором, утрачивают свою злободневность, отступают на задний план, но остаются и приобретают новое звучание другие, общечеловеческие проблемы. Эти выводы, звучавшие по историческим меркам сравнительно недавно, требуют внимания к специфике восприятия «русской души» как души общечеловеческой, способной поставить вопрос об экзистенциальной трагичности человеческого существования так, что это понятно и эллину, и немцу. Решимость, готовность видеть свою ограниченность и не прятаться трусливо от решения

<sup>30</sup> IBID

<sup>31</sup> Terschüren.

<sup>32</sup> IBID

<sup>33</sup> Terschüren

<sup>34</sup> Norquet.

<sup>35</sup> IBID

культурных задач говорит о силе характера. И о жизнеспособности культуры. В этом видится смысл постановки Чунделы.

### Заключение

Проведённый анализ отдельных моментов постановки пьесы «Варвары» на немецкой сцене в 1993 г., а также некоторых откликов немецкой прессы на эту постановку выявил очевидный интерес немецкой аудитории к проблемам экологии, которые М. Горький ставит вслед за А.П. Чеховым в качестве одной из стержневых проблем своего сочинения. При этом поэтика образов строя Чехова, уже известная немецкой публике, позволяет распознать этот мотив в творчестве другого русского писателя как уже знакомый и понятный. В то же время, режиссёрское решение Я. Чунделы 1993 г. отличает сознательное акцентирование более широкого понимания экологии, которое распространяет эту проблематику на сферы межличностных отношений, а не только отношений человека с природой. Таким образом, «экология культуры» выделяется в качестве одной из сквозных тем, пронизывающих эту постановку. Однако оригинальность творческого решения в данном случае состоит не в самом акценте, но прежде всего в смещении фокуса внимания с пессимистических либо «открытых» трактовок данной темы на трактовку, связывающую тему экологии культуры с вектором надежды на возможность разрешения данного конфликта. При этом само название «варвары» отсылает к специфике интерпретации данного концепта в традициях немецкой культуры,

выделяющей, помимо прочего, его позитивные коннотации: жизненной силы, перспективности, надежды. Подобный «позитивизм» трактовки русской культуры как «дающей надежду» позволяет сделать вывод о востребованности такого понимания по крайней мере некоторой частью немецкой театральной общественности. Интерес немецкой прессы к постановке боннского Каммершпиле Бад-Годесберг свидетельствует о своеобразном расширении культурных границ восприятия русской культуры со стороны представителей немецкой культуры. Это в 2024 г. позволяет говорить о том, что русская культура остаётся в ряду общечеловеческих ценностей независимо от тех или иных политических заказов на её «отмену».

Рассмотренный элемент театральной судьбы «Варваров» на немецкой сцене открывает возможность не только раскрыть сугубо исторические моменты и отдать должное специфике интереса общества одной из европейских стран к проблемам экологии, пусть и в широкой трактовке. По существу, эти «моменты» открывают перспективу установления культурных границ восприятия русской культуры частью немецкой публики, которая с начала 1990-х гг. «переоткрыла» для себя «загадочную русскую душу» в свете надежды на решение трудных проблем современности. Можно предположить, что полностью исчезнуть или «заместиться» это отношение вряд ли могло. Разумеется, это предположение нуждается в дополнительном исследовании.

---

### Список литературы:

А.М. Горький в Германии: писатель и его окружение в социокультурном и литературно-медийном пространстве. / Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской Академии наук; ответственный редактор О. А. Клиг. — Москва: ИМЛИ РАН, 2023. — 304 с. <https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0724-3>

Анкудинов К.Н. Кто убил Вассу Железнову (опыт внутритекстуального расследования) // Евгений Шварц и проблемы развития отечественной литературы XX века. — Майкоп: Адыгейский государственный университет, 2021. — С. 84–88.

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

Ариас-Вихиль М.А. Пьеса М. Горького «На дне» в Италии: постановка труппы Татьяны Павловой 1926 г. (по материалам архива А. М. Горького) // *Studia Litterarum*. — 2018. — № 1. — С. 266–281. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-1-266-281>

Бахарева М.Д. Современная имагология: значение и перспективы развития // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т.6, №2. — С. 86-101. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-86-101>

Бугаева Л.Д. Экранизации и философский подтекст пьесы Горького "На дне" // *Carpe diem: профессор Александр Анатольевич Карпову ко дню семидесятилетия*. — Санкт-Петербург: Росток, 2021. — С. 268–277.

Буданова В.П. Когнитивная карта варварства: термин, понятие, концепт // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. — 2021. — Т. 12, № 8. <https://doi.org/10.18254/S207987840016978-4>

Гавриш Т.Р. "Произведение большого дыхания...": М. Горький о романе "Жизнь Клима Самгина" в интервью итальянской прессе (1926–1928) // *Филологические науки. Научные доклады высшей школы*. — 2023. — № 6. — С. 108–115. <https://doi.org/10.20339/PhS.6-23.108>

Головчинер В.Е. Открытия М. Горького в контексте драматургических исканий эпохи. К 100-летию создания пьесы «На дне» // *Вестник Томского государственного педагогического университета*. — 2004. — № 3. — С. 20–26.

Демкина С.М. Пьеса М. Горького «На дне» на немецкой сцене (по материалам Музея А. М. Горького ИМЛИ РАН) // *Studia Litterarum*. — 2018. — № 1. — С. 252–265. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-1-252-265>

Кириллова Н.Б. Репрезентация идей и образов Максима Горького в истории экранной культуры // *Вестник ВГИК*. — 2023. — Т. 15, № 2. — С. 98–113.

Лихачев Д.С. *Русская культура*. — Санкт-Петербург: Искусство. 2000. — 436 с.

Минасян С.В. Русские писатели во французской прессе рубежа XIX–XX веков на примере газеты "L'aurore" // *LITERA*. — 2024. — № 6. — С. 253–266. <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2024.6.71085>

Московская Д.С. Летопись жизни и творчества М. Горького в Италии: Капри (по материалам архива А.М. Горького) / авт.-сост. М.А. Ариас-Вихиль. М.: ИМЛИ РАН; Лексрус, 2020. — 475 С. // *Вестник российского фонда фундаментальных исследований. Гуманитарные и общественные науки*. — 2021. — № 4. — С. 142–145.

Ожигова М.М. Концепция Ф. Ницше об аполлоническом и дионисийском и ее влияние на эстетический диалог двух рассказов М. Горького // *Научный диалог*. — 2023. — Т. 12, № 8. — С. 329–346. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-8-329-346>

Процин Е.Е. Творчество Максима Горького и его место в репертуаре современных российских театров // *Палимпсест. Литературоведческий журнал*. — 2023. — № 4. — С. 67–78.

Ромашкина М.В. Вечные темы и разные эпохи: что осталось от "Матери" Горького после встречи с Б. Брехтом / В книге: А.М. Горький в Германии: писатель и его окружение в социокультурном и литературно-медийном пространстве. — Москва: ИМЛИ РАН, 2023. — С. 271–286. <https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0724-3-271-286>

Рябчикова Е.Е. Имагология как раздел литературоведческой компаративистики // *Слово.ру: балтийский акцент*. — 2018. — Т. 9, № 2. — С. 52-59. <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2018-2-4>

Силакова Д.В. Творчество и личность Максима Горького в интерпретации газеты «Курская правда» в 1934–1941 гг. // *Духовный путь земли Курской: литература, язык, история, культура*. — Курск: Курский государственный университет, 2023. — С. 246–256.

Сычёва Т.М. Понятие "варварства" и его роль в социально- гуманитарных исследованиях // *Проблемы и тенденции развития социокультурного пространства России: история и современность*. — Брянск: Брянский государственный инженерно-технологический университет, 2024. — С. 108–116.

Толоконникова И. В. Пьеса М. Горького «Варвары» на немецкой сцене конца XX в. (по материалам критики) // *Журналистика в 2023 году: творчество, профессия, индустрия*. — Москва: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2024. — С. 560-561.

Толоконникова И.В. Пьеса М. Горького «Враги» в театральных постановках и критике в Англии 1970-х гг. // *Северные грани № 10: Международный альманах*. 2020. Человек и его ценности. — Москва: МАКС пресс, 2021. — С. 12-25.

Schmidt H. Das „Aachener Programm“ der Komparatistik: Hugo Dyserincks imagologische Version der Vergleichenden Literaturwissenschaft. — Berlin: Frank & Timme, 2018. — 282 s.

Leerssen J. Imagology: On using ethnicity to make sense of the world // *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*. — 2016. — № 10. — P. 13–31.

## References:

Ankudinov, K. N. (2021) 'Who killed Vassa Zheleznova (experience in inter-textual investigation)', in *Yevgeniy Shvarts i problemy razvitiya otechestvennoy literatury XX veka* [Evgeny Schwartz and the problems of development of domestic literature of the 20th century]. Maykop: Adygeyskiy gosudarstvennyy universitet Publ., pp. 84–88. (In Russian).

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

Arias-Vikhil, M. A. (2018) 'The Lower Depths in Italy: the 1926 Performance Directed by Tatyana Pavlova', *Studia Litterarum*, 3(1), pp. 266–281. (In Russian). <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-1-266-281>

Bakhareva, M. D. (2022) 'Modern Imagology: Significance and Development Prospects', *Concept: philosophy, religion, culture*, 6(2), pp. 86–101. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-2-22-86-101>

Budanova, V. (2021) 'The Cognitive Map of Barbarity: Term, Notion, Innovative Essence', *ISTORIYA*, 12(8). (In Russian). <https://doi.org/10.18254/S207987840016978-4>

Bugaeva, L. D. (2021) 'Screen adaptations of Gorky's "The Lower Depths" and its philosophical subtext', in *Carpe diem: professoru Aleksandru Anatol'yevichu Karpovu ko dnyu semidesyatiletiya* [Carpe diem: To Professor Alexander Anatolyevich Karpov on his seventieth birthday]. Saint Petersburg: Rostok Publ., pp. 268–277. (In Russian).

Demkina, S. M. (2018) 'The Lower Depths on the German Stage', *Studia Litterarum*, 3(1), pp. 252–265. (In Russian). <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2018-3-1-252-265>

Gavrish, T. R. (2023) "'A work of great breath...": M. Gorky about the novel "The Life of Klim Samgin" in interviews to the Italian press 1926–1928', *Philological Sciences. Scientific Essays of Higher Education*, (6), pp. 108–115. (In Russian). <https://doi.org/10.20339/PhS.6-23.108>

Golovchiner, V. E. (2004) 'Otkrytiya M. Gor'kogo v kontekste dramaturgicheskikh iskaniiy epokhi. K 100-letiyu sozdaniya p'yesy «Na dne» [Discoveries of M. Gorky in the context of dramatic searches of the era. To the 100th anniversary of the creation of the play "At the Lower Depths"]', *Tomsk State Pedagogical University bulletin*, (3), pp. 20–26. (In Russian).

Kirillova, N. B. (2023) 'Representation of Maxim Gorky's Ideas and Images in the History of Screen Culture', *Journal of film arts and film studies*, 15(2), pp. 98–113. (In Russian).

Kling, O. A. (ed.) (2023) *A.M. Gorky in Germany: the Writer and his Environment in the Sociocultural and Literary-Media Space*. Moscow: A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. (In Russian). <https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0724-3>

Leerssen, J. (2016) 'Imagology: On using ethnicity to make sense of the world', *Iberic@l, Revue d'études ibériques et ibéro-américaines*, (10), pp. 13–31.

Likhachev, D. S. (2000) *Russkaya kul'tura* [Russian culture]. Saint Petersburg: Iskustvo Publ. (In Russian).

Minasian, S. V. (2024) 'Russian writers in french press at the turn of the XIX-XX century. Newspaper "L'Aurore"', *Litera*, (6), pp. 253–266. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8698.2024.6.71085>

Moskovskaya, D. S. (2021) 'Chronicles of Life and Work of M. Gorky in Italy: Capri (based on the materials of the A.M. Gorky's archive). Author-compiler M.A. Arias-Vikhil. Moscow: IMLI RAS, Lexrus. 2020. 475 p.', *Russian Foundation for Basic Research journal. Humanities and social sciences*, (4), pp. 142–145. (In Russian).

Ozhigova, M. M. (2023) 'Concept of Friedrich Nietzsche's Apollonian and Dionysian and Its Influence on Aesthetic Dialogue in Two Stories by Maxim Gorky', *Nauchnyi dialog*, 12(8), pp. 329–346. (In Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2023-12-8-329-346>

- Proshchin, E. E. (2023) 'Maxim Gorky's work and its place in the repertoire of modern russian theaters', *Palimpsest. Literary journal*, (4), pp. 67–78. (In Russian).
- Romashkina, M. V. (2023) 'Eternal Themes and Different Ages: what Remains of Gorky's "Mother" after Meeting B. Brecht', in A.M. Gorky in Germany: the Writer and his Environment in the Sociocultural and Literary-Media Space. Moscow: A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, pp. 271–286. (In Russian). <https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0724-3-271-286>
- Ryachikova, E. V. (2018) 'Imagology as a Part of Comparative Literary Studies', *Slovo.ru: Baltic accent*, 9(2), pp. 52–59. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2018-2-4>
- Schmidt, H. (2018) *Das „Aachener Programm“ der Komparatistik: Hugo Dyserincks imagologische Version der Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Berlin: Frank & Timme.
- Silakova, D. V. (2023) 'Maxim Gorky's work and personality in the interpretation of the newspaper "kurskaya pravda" in 1934–1941', in *Dukhovnyy put' zemli Kurskoy: literatura, yazyk, istoriya, kul'tura* [Spiritual path of the Kursk land: literature, language, history, culture]. Kursk: Kurskiy gosudarstvennyy universitet Publ., pp. 246–256. (In Russian).
- Sycheva, T. M. (2024) 'The concept of "barbarism" and its role in social and humanities research', in *Problemy i tendentsii razvitiya sotsiokul'turnogo prostranstva Rossii: istoriya i sovremennost'* [Problems and trends in the development of the socio-cultural space of Russia: history and modernity]. Bryansk: Bryanskiy gosudarstvennyy inzhenerno-tekhnologicheskii universitet Publ. (In Russian).
- Tolokonnikova, I. V. (2024) 'P'yesa M. Gor'kogo «Varvary» na nemetskoj stsene kontsa XX v. (po materialam kritiki) [M. Gorky's play "Barbarians" on the German stage of the late 20th century (based on critical materials)]', in *Zhurnalistika v 2023 godu: tvorchestvo, professiya, industriya* [Journalism in 2023: creativity, profession, industry]. Moscow: Moskovskiy gosudarstvennyy universitet im. M.V. Lomonosova Publ., pp. 560–561. (In Russian).
- Tolokonnikova, I. V. (2021) 'P'yesa M. Gor'kogo «Vragi» v teatral'nykh postanovkakh i kritike v Anglii 1970-kh gg [M. Gorky's play "Enemies" in theatrical productions and criticism in England in the 1970s]', in *Severnyye grani № 10: Mezhdunarodnyy al'manakh. 2020. Chelovek i yego tsennosti* [Northern Faces No. 10: International Almanac. 2020. Man and His Values.]. Moscow: MAX Press, pp. 12–25. (In Russian).

### **Информация об авторе**

**Ирина Владиславовна Толоконникова** — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы и журналистики факультета журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова 125009, Москва, Моховая ул., д. 9, стр. 1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Information about the author**

**Irina V. Tolokonnikova** — Ph.D. in Philology, Senior Scientific Worker of the Russian Literature and Journalism History Department, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, 9, Mokhovaya street, Moscow, Russia, 125009 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 21.09.2024; одобрена после рецензирования 05.11.2024; принята к публикации 02.12.2024.

The article was submitted 21.09.2024; approved after reviewing 05.11.2024; accepted for publication 02.12.2024.