

Концепт:

философия, религия, культура

Том 10, № 1 2026

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 культуры 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.

Журнал индексируется в следующих системах и каталогах: Scopus, РИНЦ, ЕПНИ, Перечень ВАК, Google scholar, EBSCO.

Адрес редакции:

119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76, к. 4114 а.
Тел./ факс. +7 495 234-83-48
Веб-сайт: <https://concept.mgimo.ru>
E-mail: concept@mgimo.ru

Статьи направлять по адресу:

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

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

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 производственном отделе Издательского дома МГИМО. 119454, Москва, проспект Вернадского, д. 76. mgimo.ru/id; id@inno.mgimo.ru
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 15.03.2026
Тираж 500 экз. 1-й завод ___ экз.
Объём 14,22 п.л. Заказ ___
Префикс DOI: 10.24833
Выходит 4 раза в год.

Цена свободная.

Дата выхода в свет первого номера: 20.03.2017

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

Транслитерированное название: Kontsept: filosofiya, religiya, kultura

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, Д.С. Горшенёв

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

ISSN (Print) 2541-8831

DOI: 10.42833

Issued 4 times a year

ISSN (Online) 2619-0540

<https://concept.mgimo.ru>

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

We pursue the following goals:

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

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

Subject Area and Subject Categories

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

Geographical Scope

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

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue 6

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

Ananyina D. A. Inner Mongolia in the Philosophical Optics of Spatial Marginality Discourse 8

RELIGIOUS STUDIES

Medvedeva E. N., Ryazanova S. V. The Role of Professional Mythologies in the Worldview of Medical Workers 28

CULTUROLOGY

Baibosunova G. U., Dzhunushalieva Z. A., Kamchybek M. Transformation of Ethnocultural Memorial Traditions of the Kyrgyz People in the First Quarter of the 21st Century on the Example of the *Koshok* Memorial Practice: Managing the Semiotics of the Radical Frontier 44

Shevtsov N. V., Nesterova A. S. The Use of Pseudonyms in the Literary Work of Russian Writers 61

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Semedov S. A., Akberova A. R. The Global Role of the Russian Language in International Relations: Resources, Challenges and Prospects in a Polycentric World 77

CULTURE & ART

THEME OF THE ISSUE

VISUALIZING THE UNSEEN

Vorontsova E. V. Eschatological Imagery in the Hand-Drawn Lubki of the Voronezh Catacomb Church Community 93

Terzyan G. S., Arabyan A. A., Ghazaryan S. V. Self-Portrait and Portrait in Armenian Medieval Miniature Painting 109

Raevskaya N. Yu., Tulpe I. A. Judaism and Image: Iconography and Purpose of *Carpet Pages* in Early Medieval Manuscripts 126

BOOK REVIEWS

Vishnyakova O. D. Thought and Action Energy 144

SCIENTIFIC LIFE

Bratina B. Philosophy as Action: Interview 154

Содержание

Симонов Ю. П. МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер	6
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ	
<i>ФИЛОСОФИЯ</i>	
Ананьина Д. А. Внутренняя Монголия в философской оптике дискурса пространственной маргинальности	8
<i>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</i>	
Медведева Е. Н., Рязанова С. В. Роль профессиональных мифологов в мировосприятии медицинских работников	28
<i>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</i>	
Байбосунова Г. У., Джунушалиева З. А., Камчыбек М. Трансформация этнокультурных поминальных традиций кыргызов в первой четверти XXI в. на примере обряда «кошок»: гуманитарные технологии управления семиотикой радикального фронта	44
Шевцов Н. В., Нестерова А. С. Псевдонимы и литературное творчество русских писателей	61
<i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ</i>	
Семедов С. А., Акберова А. Р. Фактор глобального русского языка в международных отношениях: ресурс, вызовы и перспективы в полицентричном мире	77
<i>КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО</i>	
<i>ТЕМА НОМЕРА</i>	
<i>ВИЗУАЛИЗАЦИЯ НЕВИДИМОГО</i>	
Воронцова Е. В. Эсхатологические видения на рисованных лубках воронежских катакомбников	93
Терзян Г. С., Арабян А. А., Казарян С. В. Автопортреты и портреты в средневековой армянской миниатюре	109
Раевская Н. Ю., Тульпе И. А. Иудаизм и изображение: иконография и назначение «ковровых страниц» раннесредневековых манускриптов	126
РЕЦЕНЗИИ	
Вишнякова О. Д. Энергия мысли и действия	144
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Братина Б. Философия как действие: интервью	154

The journal is indexed in the following systems and catalogs: Scopus, Russian Index of Science Citations (RISC), EGPNI (The unified Russian state list of scientific publications), VAK journals (Journal list of the Russian Higher Attestation Commission), Google Scholar, EBSCO.

Concept: philosophy, religion, culture

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

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

Printed in the Department of operational printing and multiplying equipment MGIMO MFA of Russia. 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454. Edition of 500 copies. Volume 14,22 p.l. Order _____ Mailing Address: Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48. E-mail: concept@mgimo.ru Cost: free price.

INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

- Anatoly V. Torkunov** – Doctor of Political Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Rector of MGIMO University (Russia)
- Boris Bratina** – Doctor of Philosophy, Professor, University of Priština (Kosovska Mitrovica, Serbia)
- Abdusalam A. Guseynov** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of 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. Silantyeva** – Deputy Editor-in-Chief, Doctor of Philosophy, Professor, MGIMO University (Russia)
- Sanami Takahashi** – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Faculty of Human-Environment Studies, Kyushu University (Japan)

EDITORIAL OFFICE

- Editor-in-Chief:** YU. P. SIMONOV (VIAZEMSKY)
- Editor-in-Charge:** A. A. KOROLEVA
- Deputy Editor-in-Chief:** N. D. AFANASYEVA, M. V. SILANTYEVA
- Executive secretary:** Irina. A. Chuprova – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
- Editors:** Svetlana Yu. Dianina – PhD (Philosophy), MGIMO University (Russia)
- 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)
- Dmitriy S. Gorshenyov – PhD (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

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

МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: ПРЕДСТАВЛЯЮ НОМЕР

Может ли нейросеть написать исследовательскую статью, создать изображение в стиле средневековой миниатюры или сочинить стихи в заданной стилистике? Вообще-то может. Могут ли такие тексты использоваться не в качестве методологии, эксперимента или игры, а с целью подмены авторства? Увы, иногда случается и такое, и редакции «толстых» научных журналов знают об этом из первых рук. Пока ИИ и авторы спорят — и в культурном, и в историческом, и в юридическом смыслах — о путях и приоритетах, качественное различие между искусством человека и умением искусственного творца постепенно стирается. В науке — особенно, ведь наука стремится к обобщениям, и человеку в сборе и обработке «больших данных» за машиной не угнаться. За одним исключением — человек предлагает машине поле внимания. Где сегодня важны не столько детали, их успешнее обнаружит ИИ. Важен — ракурс внимания. Именно такими ракурсами богаты поля философии, религиоведения и культурологии. Именно ими делятся с научным сообществом авторы «живых» исследований.

Текущий номер нашего журнала открывает статья **Дарьи Ананьиной** «Внутренняя Монголия в философской оптике дискурса пространственной маргинальности», раскрывающая философские ракурсы изучения многовекторной сложности этого феномена. Не менее философична оптика религиоведческого исследования **Елены Медведевой** и **Светланы Рязановой**, посвящённого ключевым нарративам медицинской мифологии, призванным помочь преодолеть психологические трудности в борьбе за жизнь и здоровье пациентов (статья «Роль профессиональных мифологем в мировосприятии медицинских работников»). Раздел «Культурология» открывает исследование **Гулзат Байбосуновой**, **Замиры Джунушалиевой** и **Мырзабека**

Камчыбека «Трансформация этнокультурных поминальных традиций кыргызов в первой четверти XXI в. на примере обряда “кошок”: гуманитарные технологии управления семиотикой радикального фронта», раскрывающее особенности названных культурных практик в современном Кыргызстане. Далее **Никита Шевцов** и **Александра Нестерова** в статье «Псевдонимы и литературное творчество русских писателей» увлекательно описывают «приключения имён», связанные с приёмами подбора псевдонимов в разных ситуациях и в разных целях. Живую беседу поддерживают **Семед Семедов** и **Алсу Акберова**. В рубрике «Межкультурная коммуникация» помещена их статья «Фактор глобального русского языка в международных отношениях: ресурс, вызовы и перспективы в полицентричном мире». И наконец, тема номера «Визуализация невидимого», в этот раз совмещённая с рубрикой «Культура и искусство», приглашает к неспешному профессиональному разговору об изобразительном искусстве воронежских катакомбников (**Елена Воронцова**, «Эсхатологические видения на рисованных лубках воронежских катакомбников»), средневековых армянских мастеров (**Гаяне Терзян**, **Аревик Арабян** и **Сара Казарян**, «Автопортреты и портреты в средневековой армянской миниатюре») и авторов удивительных рисунков X–XIII вв., хранящихся в Российской национальной библиотеке, г. Санкт-Петербург (**Наталья Раевская** и **Ирина Тульпе**, «Иудаизм и изображение: иконография и назначение “ковровых страниц” раннесредневековых манускриптов»).

Рецензия **Ольги Вишняковой** «Энергия мысли и действия» охватывает своим вниманием книгу **Григорий Николаевич Вырубов**: русский философ-позитивист в европейском контексте: воспоминания, которая предстаёт специфической

рецепцией его идей в современной философии и культуре. Ракурсы и подходы, представленные в рецензии, дополняются в рубрике «Научная жизнь» размышлениями известного сербского философа **Бориса Братины**. Его интервью «Философия как

действие...» поднимает важные вопросы пересечения культуры, мысли и политики, развёрнутое обсуждение которых началось, как известно, ещё в Сиракузах.

Юрий Симонов (Вяземский)

Внутренняя Монголия в философской оптике дискурса пространственной маргинальности

Дарья Александровна Ананьина

Забайкальский государственный университет, Чита, Россия
Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток, Россия
ananina_1989@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-3509-7036>



Аннотация. Актуальность исследования обусловлена пространственным поворотом в гуманитарных науках, который сместил фокус с экономико-географического детерминизма на исследование пространственной маргинальности как продукта культурного и символического конструирования. Целью статьи является выявление и анализ дискурсивных механизмов конструирования пространственной маргинальности на примере Внутренней Монголии КНР как сложного исторически изменчивого феномена. Заявленная цель предопределяет задачи: 1) выявить механизмы дискурсивного конструирования Внутренней Монголии как «Окраины» в имперский период; 2) проанализировать трансформацию модуса «Провинция» в республиканский период; 3) проследить, как после 1949 г. доминирующими становятся модусы «Периферия» и «Провинция», обусловленные логикой социалистического строительства; 4) сформулировать концепцию «интеграционной маргинальности», как гибридного режима территории. Материалы исследования включают корпус официальных нарративов китайских властей (документы, правовые акты, риторика политиков), а также широкий пул зарубежных и российских работ по истории интеграции Внутренней Монголии. Методами исследования выступают критический дискурс-анализ, а также метод декомпозиции на основе адаптированной концепции «матриц культурного ландшафта» В. Л. Каганского. Результатом исследования стала разработка четырёхкомпонентной модели модусов пространственной маргинальности, на основании которой сформулирована ключевая концепция — «интеграционная маргинальность», описывающая устойчивое воспроизводство подчинённого статуса Внутренней Монголии через её поэтапное инкорпорирование и символическое «переваривание» в составе «Единой китайской нации».

Выводы: в имперский период маргинальность конструировалась преимущественно через модус «Окраины», основанном на китаецентричном восприятии региона как опасного «Другого». В республиканский период кризис центральной власти привёл к острой борьбе за определение модуса «Провинция», что сделало регион полем столкновения внешних интересов. С установлением власти КПК доминирующей стала логика двойной интеграции: экономической и культурно-политической. Современный этап характеризуется формированием гибридного режима «интеграционной маргинальности», где полное административно-экономическое включение региона сочетается с устойчивым воспроизводством его символической подчинённости через взаимопроникновение всех четырёх модусов.

© Ананьина Д. А., 2026

Ключевые слова: культурный ландшафт, властный дискурс, пространственная маргинальность, периферийный регион, нарратив, приграничье, постколониальная критика

Для цитирования: Ананьина Д. А. Внутренняя Монголия в философской оптике дискурса пространственной маргинальности // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 8–27. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-8-27>

Research article

Inner Mongolia in the Philosophical Optics of Spatial Marginality Discourse

Darya A. Ananyina

Transbaikal State University, Chita, Russia
Institute of History, Archaeology and Ethnology, the Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences, Vladivostok, Russia
ananina_1989@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-3509-7036>

Abstract. The relevance of the article is due to the *spatial turn* in the humanities which has fundamentally reoriented scholarly understandings of spatial marginality, moving away from economic and geographical determinism to conceptualizing it as a complex product of cultural and symbolic construction. The aim of the article is to identify and analyze the discursive mechanisms of constructing spatial marginality using the example of Inner Mongolia, China, as a complex, historically changing phenomenon. The stated goal predetermines the tasks: 1) to identify the mechanisms of discursive construction of Inner Mongolia as the *Borderland* in the imperial period; 2) to analyze the transformation of the *Province* mode in the republican period; 3) to trace how, after 1949, the *Periphery* and *Province* modes became dominant, conditioned by the logic of socialist construction; 4) to formulate the concept of *integrative marginality* as a hybrid regime of territory. The research materials include a corpus of official narratives of the Chinese authorities (government documents, legal acts, policy directives, and political rhetoric), as well as a wide pool of foreign and Russian works on the history of the integration of Inner Mongolia. Methodologically, the study utilizes a critical discourse analysis of official state narratives spanning three distinct historical-political formations — the Qing Empire (since 1636), the Republic of China, and the contemporary People's Republic of China — as well as a decomposition method based on the adapted version of Vladimir Kagansky's *cultural landscape matrices* model. The result of the study and its key empirical and theoretical contribution is the development of an original four-modal analytical model of spatial marginality and the formulation of its central theoretical concept *integrative marginality*, describing a sustainable reproduction of the subordinate status of Inner Mongolia through its gradual incorporation within the “homogenous” Chinese Nation. The study concludes that during the imperial period, marginality was constructed primarily through the *Borderland* mode, based on a Sino-centric perception of the region as a dangerous Other. During the republican period, the crisis of central authority led to a fierce struggle to define the *Province* mode, making the region a field of clashing external interests. With the establishment of the Communist Party of China (CPC), the logic of dual—economic and cultural-political — integration became dominant. The current stage is characterized by the formation of a hybrid regime of *integrative marginality*, where the full administrative-economic inclusion of the region is combined with the persistent reproduction of its symbolic subordination through the combination and fusion of all four modes.

Keywords: cultural landscape, power discourse, spatial marginality, peripheral region, narrative, borderland, postcolonial criticism

For citation: Ananyina, D. A. (2026) 'Inner Mongolia in the Philosophical Optics of Spatial Marginality Discourse', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 8–27. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-8-27>

Введение

Радикальная трансформация восприятия пространства, произошедшая в XX – начале XXI вв., ознаменованная отказом от рассмотрения его в качестве пассивного статичного «вместилища» социальных и культурных процессов в пользу активного социально конструируемого феномена, открыла новые перспективы для анализа власти, идентичности и культурных репрезентаций. В русле реляционного подхода особую актуальность приобретает философско-культурологический анализ пространственной маргинальности, поскольку именно в культурных репрезентациях и дискурсивных практиках наиболее явно проступает механизм символического производства иерархии «центра» и «периферии». В этом смысле пространство предстаёт в качестве культурного конструкта, насыщенного значениями, мифами и нарративами. Исследование того, как властный дискурс конструирует, присваивает и «переваривает» культурное наследие периферии, позволяет выйти на уровень фундаментальных проблем философии культуры: проблемы «Другого», механизмов конструирования идентичности, а также символической власти. Таким образом, предметом заявленного исследования выступает не только пространственная маргинальность как таковая, но и дискурсивные механизмы культурной интеграции, рассмотренные на примере Внутренней Монголии — одного из периферийных регионов КНР.

На сегодняшний день в социальных и гуманитарных науках сформирован теоретический фундамент, позволяющий анализировать проблему конструируемости пространства. В разработку этой проблематики внесли вклад многие учёные.

А. Лефевр отмечал необходимость «дешифровки проекций, утопий, символов, наполняющих социальное пространство» [Лефевр, 2015: 27]. П. Бурдьё отвергал существование нейтрального географического пространства, противопоставляя ему «социальное поле» — арену символического противостояния центра и периферии [Бурдьё, 1993: 140]. Д. Косгроув видит в символическом ландшафте инструмент отражения и воспроизводства пространственного неравенства, задающего систему координат с чётко очерченной иерархией [Cosgrove, 1984: 69]. Ж. Делез и Ф. Гваттари формулируют ризоматическую модель пространства, лишённого предустановленных бинарностей: пространство децентрализовано и нелинейно, — следовательно, способно произвольно «пересобирать» себя на основе множественных гетерогенных элементов [Делез, Гваттари, 2010: 51–52]. Э. Сояя в рамках своей концепции «пост-метрополиса» полагает, что пространство приобретает черты символической ментальной конструкции; центр и периферия в таком случае предстают в виде сконструированного мифа, в котором воображаемое предшествует реальному (по Бодрийяру прещессия симулякров) [Сояя, 2003: 137].

Соглашаясь с тезисом о конструируемости пространства, И. Митин развивает концепцию мифогеографии, в рамках которой предполагается декомпозиция «палимпсеста» — многослойной иерархически сконструированной системы пространственных представлений [Митин, 2005: 16].

Проблема дискурсивного конструирования пространственной маргинальности также широко исследуется на материале региональных кейсов. Например, в постсоветских исследованиях разрабатывалась проблема конструирования образа Сибири и Дальнего Востока в качестве ресурсной периферии и стратегической окраины

[Каганский, 2001, Bassin, 2004, Zatsepine, 2017]. Современное состояние публичного и официального дискурса описано коллективом дальневосточных авторов в работе о мифологизированном конструкте «потенциальности» Дальнего Востока [Потенциальный Дальний Восток..., 2024]. Реляционный взгляд на «пространственное сжатие» дальневосточной периферии демонстрируют Л. Бляхер, К. Григоричев и А. Ковалевский [Жизнь в пустоте..., 2024].

Феномен маргинальности как таковой осмысляется в рамках современного направления социально-экономической географии «marginality studies». В частности, В. Лаймгрубер, подчёркивая процессуальный, реляционный характер «маргинального состояния», зависящего от контекста и масштаба, критикует бинарную оппозицию «центр-периферия», как редукцию сложной реальности [Leimgruber, Chang, 2019]. Также он отмечает важность нематериальных культурных активов периферийных пространств, которые часто игнорируются в экономико-детерминистских моделях. Данный подход дополняет критическую теорию пространства объяснением механизма маргинализации региона не только посредством экономической экстракции, но и символической эрозии его нематериальных активов.

Философско-культурологический взгляд на концепцию маргинальности представлен Х. Вильджоеном, который, продолжая семиотическую теорию культуры Ю. М. Лотмана, определял маргинальную зону в качестве «горячей точки» пространства, точки диалога и генерации новых смыслов [Viljoen, 1998: 18–19]. Здесь, на границе «своего» и «чужого» семиотического пространства, происходит конструирование образа «Другого» и его маркирование в качестве опасного, чуждого. Анализ Вильджоена предоставляет инструментарий для деконструкции маргинальности как продукта семиосферы.

Применительно к Китаю в данной связи значительное внимание исследователей уделяется Тибету и Синьцзяну, где официальный нарратив «неразрывной связи с Китаем» легитимизирует политику последовательной ассимиляции [Kinzley, 2010; Vesquelin, 2000; Лазарева, 2011; Сыроежкин, 2015] и др. Длительная история, а также разные аспекты экономической, политической и, наконец, символической инкорпорации Внутренней Монголии глубоко исследованы О. Латтимором, П. Крослей, С. Путховал¹, Д. Маккмахон, П. Дудиным и др. [Lattimore, 1934; Empire at the margins..., 2006; McMahon, 2021; Дудин, 2024]. Стоит также отметить концептуальный анализ У. Булага, который обосновал, что пространственная маргинальность современного АРВМ укоренена в исторически сложившейся внутренней неоднородности региона. Булаг отмечает, что до середины XX в. регион не представлял собой единого образования. Напротив, он состоял из политически и культурно неоднородных частей, а именно из Восточной (Внутренней) Монголии, где были сильны панмонгольские проекты и Западной (бывшая провинция Суйюань), в которой доминировали прокитайские настроения. Булаг определяет создание Автономного района в 1947–1954 гг. не как «воссоединение» восточных и западных земель, а как проект унификации, в ходе которой модель прокитайской Западной (Внутренней) Монголии была распространена на весь регион, заложив основу для символической маргинализации восточных аймаков [Bulag, 2002: 150–152]. Данный аспект важен для понимания внутренней иерархизации в процессе построения единого административного пространства.

Важный вклад в исследование региона в контексте его отношений с центром внесён отечественной научной школой. Классические труды советских китаеведов А. А. Москалева, А. В. Меликсетова, О. Е. Непомнина

¹ Puthuval S. Language maintenance and shift across generations in Inner Mongolia: A dissertation ... degree of Doctor of Philosophy. Seattle, 2017. 195 p.

и др. заложили фундамент понимания социально-экономических и политических процессов в Китае и на его периферии в имперский и республиканский периоды, предложив, в частности, детальный анализ аграрных отношений, структур управления и национального вопроса [Москалев, 1981; Меликсетов, 1977; Непомнин, 1974]. Эта традиция получает развитие в работах современных российских авторов, которые, опираясь на новые методологические подходы и источниковую базу, исследуют трансформацию культурного ландшафта, идентичности и механизмы интеграции Внутренней Монголии в состав КНР² [Мажинский, 2012, 2015; Дудин, 2024].

Приграничный аспект управления «северной периферией» разрабатывался в работах И Ван, С. Урбански и др. [Wang, 2021; Urbansky, 2020]. Вопросы этнической политики КНР в отношении АРВМ осмыслились в работах В. Клиновского, А. Хан, Ли Цзинь, Д. Снит и др. [Клиновский, 2021; Khan, 1996; 李晶, 2006; Sneath, 2023] При этом несмотря на значительную разработанность отдельных аспектов интеграции Внутренней Монголии в составе КНР, до сих пор не сформирована целостная аналитическая модель её пространственной маргинальности. Данное исследование восполняет эту лауну, стремясь с помощью теоретического инструментария перейти от описания частных аспектов проблемы интеграции Внутренней Монголии к обобщающей нелинейной модели.

Методологические проблемы языка описания: динамика в противовес статике

Методологической основой исследования является синтез подходов, центральных для современной философии культуры и критической теории. Этот синтез позволяет анализировать пространство как феномен, в котором материальные практики

неразрывно сплетены с символическими репрезентациями. Теория А. Лefевра позволяет утверждать, что маргинальность Внутренней Монголии не предзадана, а производится через конкретные практики, а также через репрезентации пространства, создаваемые властным дискурсом. М. Фуко через понятия дискурс и власть-знание предлагает инструмент для анализа того, как культурные нормы и классификации (норма/отклонение, свой/чужой) производятся и имплементируются властными институтами. Э. Саид и Х. Бхабха в рамках постколониальной критики вводят в философский оборот ключевые для понимания пространственной маргинальности концепты — «ориентализма» и «гибридности», раскрывая механизмы культурной колонизации и сопротивления ей. Предлагаемый теоретический каркас позволяет исследовать процесс маргинализации не в узком экономическом или политическом ключе, а как многогранный феномен культуры, предполагающий борьбу за смыслы, идентичность и символическое доминирование.

Метод дискурс-анализа, применяется в исследовании с целью выявления метафор, категорий и дефиниций, конструирующих образ Внутренней Монголии, в официальных документах (включая архивные документы) и заявлениях уполномоченных лиц. В свою очередь, концепция матриц культурного ландшафта В. Каганского (рис. 1), предоставляя категориальный аппарат, позволяет систематизировать данные дискурс-анализа по четырём модусам пространственной маргинальности: Центр (метрополия, ядро) Провинция (средняя зона) — Периферия (колония, окраина, зона освоения) — Граница (край, рубеж, маргинальная зона). Их отношения можно представить в виде матрицы, где различные типы выстраиваются последовательно согласно степени их удалённости от Центра [Каганский, 2001: 67–91].

² Намсараева С. Б. Институт наместников цинского Китая в Монголии и Тибете в XVIII веке: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.03. Москва, 2003. 246 с.

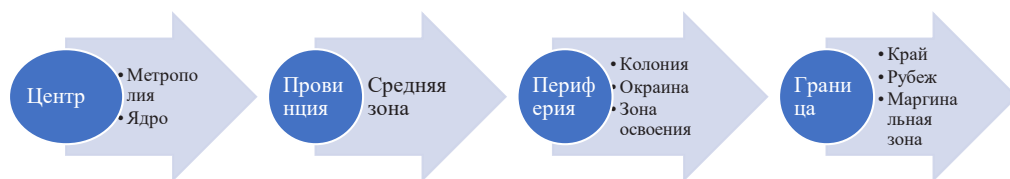


Рисунок 1. Матрица типов культурного ландшафта по В.Каганскому
Figure 1. Matrix of cultural landscape types according to V. Kagansky

Соглашаясь с принципами, положенными в основу указанной типологии, мы тем не менее не склонны рассматривать эти типы как идеальные статичные модели, и противопоставляем им модусы пространственной маргинальности, имеющие подвижные границы и находящиеся в непрерывном процессе «пересобирания», «переконструирования» и «гибридизации». В этой связи модель модусов пространственной маргинальности с нашей точки зрения имеет не линейную структуру, а форму кругов Эйлера, где пересекающиеся участки создают те самые гибридные пространства, «третьи места». Подобная модель во многом объясняет проблему, обозначенную Ю. Преображенским: «не всякая периферийная территория является

маргинальной и наоборот: не всякая маргинальная территория является периферийной» [Преображенский, 2020: 7]. Также она позволяет визуализировать логические связи между модусами, вариации комбинаций которых создают гибридные формы. Таким образом, для операционализации теоретического синтеза и перевода понятийного аппарата В. Л. Каганского в плоскость дискурс-анализа, нами была разработана следующая аналитическая модель (табл.1). Она представляет собой четыре модуса пространственной маргинальности не как идеальные типы, а как дискурсивные режимы, которые выявляются через конкретные языковые маркеры в официальных нарративах и порождают определённые пространственные эффекты.

Таблица 1. Аналитическая модель модусов пространственной маргинальности
Table 1. Analytical model of modes of spatial marginality

Модус	Сущность		Ключевые дискурсивные маркеры	Пространственный эффект	
Периферия	Экономическая зависимость, экстракция ресурсов		«Энергетическая база», «ресурсная база», «вклад в общенациональное развитие»	Закрепление отсталости, зависимое развитие	
Фронтир	Плацдарм для внешней экспансии, зона влияния		«Мост в Евразию», «узел Пояса и Пути», «экономический коридор», «зона приграничного сотрудничества»	Инструментализация региона для внешней политики	
Провинция	Внутренняя унификация, ассимиляция, контроль		«Единая китайская нация», «братство народов», «общие стандарты», «языковая политика», «туристический бренд»	Стирание идентичности, символическое «переваривание»	
Окраина	Зона риска, опасности, исключения		«Стабильность», «борьба с сепаратизмом», «укрепление границ», «угроза терроризма»	Секьюритизация	

Конструирование модуса «Окраина» в имперский период

Обращение к анализу процесса конструирования властного дискурса в отношении приграничного региона Китая —

Автономного района Внутренняя Монголия (АРВМ), — следует начать с определения хронологических рамок рассмотрения с момента официального её присоединения к империи Цин в 1636 г. и до н.в. Прежде всего следует отметить, что дискурс империи

Цин не был монолитным; его историческое существование уместно проследить с позиций конструирования посредством четырёх модусов переработанной «матрицы Каганского».

Периферийный модус являет себя через установление контроля за свободным перемещением кочевников, для чего Цинская администрация определила административные границы, так называемые знамёна, а также через проведение земельной реформы и внедрения в иерархию управления этими территориями ещё одного звена — военных губернаторов в 1900–1911 гг. Суть земельной реформы сводилась к открытию пастбищных земель (правами на которые до этого обладали исключительно монголы) для широкого сельскохозяйственного использования. Посредническая функция в деле продажи земель, налоговых сборов и т.д. между монгольскими знаменосцами, ханьской переселенческой элитой и Цинской администрацией (в частности, в лице Лифаньюаня — «Палаты сношений с варварами») ложилась на вновь созданный институт военного губернаторства, что представляло собой значительный шаг в обеспечении экономического и политического контроля [Wang, 2015: 1663]. Таким образом, политика Цин, стартовавшая с предоставления широкой автономии кочевым народам северной периферии, постепенно централизуется, а эти территории из внешних — «застенных» — становятся частью государственного тела. Важно отметить: этот процесс диффузного включения варварской периферии не был форсированным и силовым, что во многом позволило избежать сепаратистских выступлений в этот период; напротив, созданный институт военного губернаторства позволил сформировать оптимальные условия для централизации. В качестве своеобразного посредника, он заключал в себе трансгрессивную функцию проводника, снижающим градус напряжённости как центр-периферийного дуализма, так и монголо-ханьского антагонизма (в качестве признака такого стратегического и символического сдвига можно рассмотреть тот факт, что правители Цин приложили усилия к изменению топонимов вдоль

границ, которые напоминали бы о ханьско-монгольском антагонизме — изменение с «варвар» (hu 胡) на более нейтральное «тигр» (hu 虎) [Wang, 2021: 65]. Более того, являясь агентом профанного в пространстве сакрального, этот сдвиг обеспечивал обратную трансгрессию, внося элементы порядка в хаос варварской периферии, тем самым сделав эти территории более управляемыми и подконтрольными.

Провинциальный модус опосредован трансформацией «великоханьской» антикинетической модели, которая происходит в XVII в. с приходом маньчжуров к власти и хронологически совпадает с присоединением Южной Монголии. Дискурс «умиротворения» кочевников, включавший раздачу чиновничьих титулов, закрепление регламента их поведения в соответствующем «Уложении», создание системы контроля приводит к поглощению территории Южной Монголии в тело государства, что соответственно меняет и её дискурсивное оформление [Курас, 2016: 128]. Как отмечал Ван Липин, во Внутренней Монголии не было какого-либо над-локального политического центра, управляемого правителем, подобным суверену. Вместо этого мобильные монголы были разбросаны небольшими изолированными группами, чьё политическое объединение редко выходило за рамки кланов и племён. Приспосабливаясь к местной раздробленности монголов, империя Цин создала сложную систему управления, учитывающую их мобильность, за счёт предоставления им относительной автономии. Эти меры отличали монголов от большинства ханьцев, которые находились под регулярным бюрократическим контролем [Wang, 2015: 1650].

Специфическое проявление фронтального модуса выражается в его оборонительной риторике в рассматриваемый период. Геополитические устремления Российской империи, распространившей своё влияние в Маньчжурии, составляли значимый повод для беспокойства на общем фоне колониальной экспансии европейскими странами. О гипотетической угрозе конфликта, который не сбрасывался со счетов цинской администрацией, свидетельствуют некоторые данные из отчёта по поездке

на р. Сунгари агента Амурского пароходства Зиновьева от 1895 г., сообщавшего о том, что «по ходу течения Сунгари, у деревни Хон-тай и у крепости Баян-ту фарватер завален камнями в 80-годы, когда ожидалась война с Россией»³. Напомним, что в это время случился Кульджинский кризис, связанный с активизацией России по установлению своего контроля в Илийском крае. Россия, хоть и вносившая весомый вклад в развитие архаично-феодалного общества на северо-востоке Китая посредством транспортно-логистических проектов, строительства инфраструктуры (что резко отличало её присутствие в регионе от агрессивной экспансии англичан), тем не менее воспринималась местным населением и властями как *экзистенциальный «другой»*. Маркирование России как чужого, инакового и чуждого, выражалось в такой типичной для имперского Китая манере ведения дел с иностранцами, как манипулирование, обман, лукавство, потворство бандитам и т.д.

Наиболее выраженным в имперский период представляется модус Окраины, что во многом объясняется особым бэкграундом «накануне» присоединения Внутренней Монголии. Он был связан со сложившейся китаецентричной моделью, основанной на восприятии Китая себя как «Срединного царства», находящегося на недостижимой высоте для «варварской периферии» — чужой, нецивилизованной и опасной [Wang, 2022: 7]. П. Крослей указывает, что в «Черновике истории династии Цин» (Цинши гао), народы Монголии и Синьцзяна маркируются как фаньбу — зависимые племена [Empire at the Margins..., 2006; 75]. Очевидно, что в семиотическом ключе именно отсюда проистекает властный дискурс в отношении кочевых народов Севера, который выстраивается по принципу «управления варварами руками других варваров».

В то же время, как отмечает Ван И, до современных времён в китайском языке не существовало конкретного названия для этой обширной территории. Она

маркировалась общими терминами, такими как «за перевалом» (коувай 口外), «за пограничной крепостью» (сайвай 塞外) и «за границами» (бяньвай 邊外), что частично отражало её статус как «несуществующего объекта» в пространственной концептуализации китайцев. Термины «перевал», «крепость» и «граница» неизменно относятся к Великой стене, которая обозначала физическую границу между Китаем и степью, и социально-экономическую границу между двумя различными цивилизациями и обществами кочевого скотоводства и оседлого земледелия; служила примером физического и символического разграничения между «внутренним» (нэй 內) и «внешним» (вай 外), а также «культурным» (хуа 華 или ся 夏) и «варварским» (и 夷) [Wang, 2021: 61]. Такие различия имели первостепенное значение для конфуцианского космологического порядка, поскольку кочевники были не только угрозой оборонительным рубежам Китая, но культурным «Другим». Указанная модель определяет естественное «гармоничное» положение Китая как транслятора культурных канонов и образцов, следование которым представляет для «других» шанс приобщиться к китайской культуре и очиститься тем самым от «варварской скверны». Имплицитно присутствующая здесь бинарная оппозиция «чистота-грязь» транслирует то, что Ю. Кристева обозначила как абъекцию, т.е. отвержение, в результате чего возникает китайская космология, где варвары представляют угрозу чистоте китайского культурного пространства [Кристева, 2003]. Таким образом становятся этически оправданными такие практики, как манипуляции, интриги и подкупы инструментом управления, ведь благодаря им нивелируется возможность непосредственного контакта «с нечистым» и оказываются менее востребованы приёмы прямого подавления.

Выявленный центр-периферийный принцип маркирования социального пространства предопределял последующее

³ Государственный архив Забайкальского края, Ф.239, оп.1, с.9.

не только административное, но и символическое закрепление присоединённых окраин в общую систему властного дискурса, который, как подчёркивает Д. Макмахон, включал «ориенталистское» представление о приграничных землях и народах как диких и непокорных [McMahon, 2021]. Важно в этой связи отметить, что ориентализм, базирующийся на объективации «Другого», по замечанию Э. Саида представляет собой универсальный инструмент экспансии, который не ограничен национальными, языковыми, религиозными и какими-либо другими рамками [Саид, 2021: 23–24]. Китай, будучи жертвой колониальных притязаний европейских держав в XIX в., в то же время и сам осуществлял объективацию приграничных территорий, которые, помимо Южной Монголии, включали Халху, Синьцзян, Тибет и др. [Mosca, 2013: 85].

Как уже отмечалось ранее, дискурс способен не только создавать приемлемую версию реальности, но и имплементировать произведённые им ментальные конструкции в реальность. В этой связи Цинская бюрократия также широко использовала систему этико-поведенческого маркирования на основе дуальной оппозиции норма/отклонение. Д. Макмахон, исследовавший приграничные территории империи Цин, рассматривает правительственный язык, обращющийся к социальным отклонениям в период правления

Цяньлуна 乾隆 (1736–1795), Цзяцина 嘉慶 (1796–1820) и Даогуана 道光 (1821–1850). Этот автор, используя Цинские Истинные записи (Цин шилу 清實錄), особо выделяет категорию цзянь 奸 (предательский или злодейский), которая охватывает совокупность преступной, незаконной деятельности, выявленной, осуждённой и управляемой на территориальных границах Цин [McMahon, 2021: 131].

В бюрократической классификации слово *цзянь* (и его вариации, такие как *цзяньминь* 奸民 — предатель) служило для маркирования широкого спектра ненормативного поведения. Д. Макмахон также отмечает, что *цзянь* позиционировался как концептуальная противоположность *лян* 良 (хороший) и *йи* 義 (праведный). При обсуждении имперских пограничных территорий *цзянь* также часто сопоставлялось с *йи* (чужаками, варварами): первые описывались с его помощью как нарушающие границы подданные Цин, а вторые — как инородцы. [McMahon, 2021: 134–135]. Результатом формирования такого бюрократического вокабуляра стала система дуального маркирования, в основе которой лежал критерий лояльности цинской власти и готовность следованию как подданными, так и «варварами» предписанным ритуалам и конфуцианским канонам. Наиболее наглядно это представлено в предложенной нами таблице 2.

Таблица 2. Бинарные оппозиции, маркирующие социальное пространство в империи Цин

Table 2. Binary Oppositions Marking Social Space in the Qing Empire

«мудрец» (сяньжэнь 賢人)	«вероломный человек» (цзяньжэнь 奸人)
«хороший народ» (liangmin 良民)	«вероломный народ» (цзяньминь 奸民)
«люди внутренней части империи» (min 民)	«внешний народ» (yi 夷)
«праведный народ» (yimin 義民)	«злодейский народ» (zeimin 賊民)
«гармоничный народ» (hexie min 和谐民)	«хаотичный народ» (luanmin 亂民)
«люди внутренней части империи» (min 民)	«коварные варвары» (jian yi 奸夷)

Интересен тот факт, что данные категории имели довольно большую вариативность и ситуативность в плане маркирования того или иного социального действия в зависимости от геополитических условий, исторического контекста

и конкретной ситуации. В качестве примера приведём сообщение Н. А. Зиновьева о том, что «хунхузы *составляют ныне бич китайского судоходства, т.к. китайские власти не только ничего не предпринимают против них, но зачастую находятся*

с хунхузами в негласном союзе⁴. Явная амбивалентность в отношении хунхузов, с одной стороны именуемых «коварными бандитами» (jianfei 奸匪), а с другой приравненных к «партизанам» в силу важности их деятельности для противостояния колониальным притязаниям Российской империи. Напомним: последняя наиболее активно продвигала свои транспортные проекты именно в Маньчжурии (пароходство по Сунгари, КВЖД). Агонирующая Цинская империя в это время всё больше погружалась в пучину анархии ввиду тотальной политической дисфункции, не имея иной возможности сопротивления «империалистическим хищникам», кроме как закрывать глаза на откровенный бандитизм, чинимый на северо-востоке хунхузами.

Таким образом, для Китая имперского периода свойственно восприятие северной периферии как пространства, несущего в себе имманентную опасность, исходящую от многочисленного обитающего здесь «преступного элемента» вкупе с проживающими на этих территориях кочевниками, номадный образ жизни которых имел потенциальную возможность трансгрессии — пересечение границ, что в метафизическом смысле может означать сепарацию, отделение, переход. Можно констатировать, что уже в имперское время Внутренняя Монголия дискурсивно маргинализировалась посредством установления экономического контроля, административного освоения и символического исключения через образ внутреннего «Другого».

Модус «Провинция» как поле битвы за идентичность в республиканский период

Распад империи Цин привёл к кризису легитимности центральной власти и вакууму значения в определении статуса Внутренней Монголии, что породило острую борьбу между различными политическими силами не просто за контроль над территорией, а за гегемонию

в интерпретации провинциального модуса. Разные акторы (националистическое правительство Китая, Япония, Халха (Внешняя Монголия), Советская Россия), спекулируя на культурной идентичности кочевых скотоводов и идее автономии, предлагали взаимоисключающие проекты будущего региона, пытаясь переопределить саму суть его идентичности. В период политической нестабильности после Синьхайской революции пространство Внутренней Монголии представляется полем конкурирующих связей, отношений, а, следовательно, и попыток перекодирования пространства соборно с усилением влияния тех или иных сил в регионе. Например, в среде местных князей отсутствовало единство мнений относительно будущего Внутренней Монголии. Некоторые из них боролись за присоединение к Внешней (для чего обращались за помощью то к России, то к Японии); молодые прогрессивные представители монгольской элиты выступали за независимость; консервативный блок, напротив, ратовал за расширение автономии в составе Китайской Республики. Также циркулировали идеи сторонников создания автономного буферного государства (между Маньчжоу-Го и Россией) при поддержке Японии. Как отмечает О. Латтимор, «монгольские степи никогда не были “ничьей землей”, они были землей, которую оспаривали все» [Lattimore, 1934: 106].

Очевидно, что управление регионом в условиях политических флуктуаций потребовало переизобретения формулы, легитимизирующей усиление контроля центра за приграничьем [Дудин, 2024: 142–143]. Таковой стала концепция «У цзу гунхэ» (五族共和) — 5 народов Сунь Ятсена — ключевой националистический нарратив ранней Китайской Республики, в которой Внутренняя Монголия занимала двойственное положение. С одной стороны, она входила в «семью» из 5 народов, что означало символическое равенство; но фактически имела подчинённое положение. При этом использовались такие языковые приёмы,

⁴ Государственный архив Забайкальского края, Ф.239, оп.1, с.42.

обосновывающие необходимость консолидации перед внешней угрозой, как метафора «рассыпанного песка» (散沙), которому необходимо объединиться в камень⁵; апелляции к историческому наследию как источнику гордости, длительному совместному сосуществованию, экономическому росту и модернизации [Сунь Ятсен, 1985: 3, 41–42, 64, 70]. Противоречивый характер этого националистического конструкта способствовал тому, что китайский нарратив «единства» был с лёгкостью заменён на альтернативный прояпонский проект «Великая Монголия» в рамках марионеточного государства Мэнцзян, который эксплуатировал риторику «защиты» прав монголов от китайской экспансии. Между тем псевдосуверенная Провинция, маркированная коммунистами как «лже-автономия» (с одновременным призывом «мобилизации народных масс на создание органов власти под лозунгом «подлинной автономии»), служила буфером в советско-японском противостоянии. В свою очередь панмонгольский проект, активно продвигаемый остатками белых армий, бежавших в Монголию после Гражданской войны в России, представлял собой ещё более радикальное видение суверенной Провинции, угрожавший территориальной целостности не только Китая, но и молодой Советской Республики.

Учитывая нелинейную динамику перераспределения пространства и дискурсивных модусов Внутренней Монголии в республиканский период, модус Провинции, понимаемый в качестве культурной автономии, стал главным полем битвы, который разные акторы наполняли противоположным содержанием: от лояльной автономии в составе Китая до марионеточного государства и плацдарма для сепаратистского панмонгольского проекта. Эта борьба происходила на фоне того, что регион объективно оставался и Фронтиром — зоной столкновения интересов Китая, Японии,

России, и Украиной — пространством хаоса, бандитизма, неуправляемости, что лишь усиливало риторику каждой из сторон о необходимости «наведении порядка».

Двойная доминация модусов «Периферия» и «Провинция» после 1949 г.

Победа КПК над Гоминьданом и образование следом КНР в 1949 г. ознаменовала новый этап в процессе очередной трансформации властного нарратива в отношении Внутренней Монголии. С установлением власти КПК доминирующими становятся модусы «Периферия» и «Провинция», подчинённые задаче строительства социалистического государства. В рамках провинциального модуса ключевыми концептами в отношении Внутренней Монголии на раннем этапе были «Минцзу цюйюй цзычжи» (民族区域自治) — формальная автономия при партийном контроле. Подход к меньшинствам в первые годы существования КНР основывался на идее классового противостояния. На практике же концепция региональной этнической автономии (民族区域自治) сопровождалась миграцией ханьцев, ими были заняты все ключевые посты в регионе, — с тем, чтобы минимизировать сепаратистские инициативы националистического периода [Shen, Shyu, 2023: 60].

Периферийный модус проявлялся в начавшемся процессе интеграции Внутренней Монголии в общую систему государственного хозяйствования, в соответствии с чем изменяются и официальные нарративы, сопровождающие эти институциональные перестройки. Основопологающим становится принцип развития «Фачжэнь» (发展) отдалённых северо-западных территорий, в рамках которого во главу угла ставится экономическое развитие и борьба с бедностью.⁶ В этот период на передний план выдвигается восприятие Внутренней Монголии в качестве «кладеза природных

⁵ Sun Yat-sen San min chu I the three principles of the People Doctrine of Nationalism. P. 3, 41, 42, 64, 70. URL: Microsoft Word - San-Min-Chu-I_FINAL.rtf

⁶ The State Council The People's Republic of China. 2020. Speech at the Symposium on Securing a Decisive Victory in Poverty Alleviation by Xi Jinping: http://www.gov.cn/xinwen/2020-03/06/content_5488151.htm

ресурсов», способного стать энергетической базой страны с целью обеспечения бурно развивающихся восточных и приморских регионов. Опираясь на богатые минеральные ресурсы, такие как уголь, нефть и газ, железная руда, цветные металлы и редкоземельные элементы, Внутренняя Монголия быстро заняла опорное положение в угольной, электроэнергетической, металлургической, химической промышленности и других отраслях страны. В 2016 г. добавленная стоимость промышленности достигла 775,824 млрд. юаней, увеличившись в 6148,2 раза по сравнению с 1947 г. Среднегодовой прирост составил 13,5%, увеличившись в 108,9 раза по сравнению с 1978 г. Доля промышленности в ВВП постепенно увеличивалась: в 1952 г. она составляла всего 8,1%, в 2006 г. превысила 40%, достигнув 49,5% в 2011 г.⁷ Таким образом, Внутренняя Монголия, встраиваемая в отведённую ей нишу промышленной «кузницы страны», обнаруживает своё закрепление в системе центрально-периферийного дуализма.

Наиболее ярко демонстрирует пространственный диспаритет концепция «линии Ху», что выражается в существенной разнице показателей экономического развития, благосостояния населения, заселённости, включая миграционные тренды, в которых преобладает отток из северо-восточных провинций [Ху, 1935]. Фронтальный модус социалистического этапа (до провозглашения политики реформ и открытости Дэн Сяопина) определяется длительным периодом идеологической конфронтации и обоюдной приграничной милитаризацией на советско-китайской границе, вылившейся в конечном итоге в открытый конфликт на о. Даманском в 1969 г. Стерилизация фронта сопровождалась усилением агитационной работы, в том числе и во Внутренней Монголии, направленной против идеологических врагов, предавших идеи «истинного марксизма». Наконец, Краина как модус, содержащий имманентную

угрозу, связанную с опасностью реактивации сепаратистской риторики и панмонгольского националистического дискурса, постепенно секьютизируется, о чём свидетельствует имплементация концепта Минцзу туаньцзе» (民族团结) — классовое единство поверх этнических отличий. А декларируемое классовое единство (民族团结) конструируется путём попыток ликвидации кочевого скотоводства как архаичного пережитка периода феодализма и заменой его на оседлое.

В языковых стратегиях также прослеживается крен в сторону классовой борьбы, критики эксплуататорства традиционной элиты, освобождения от феодализма, а вместе с этим и маркирования указанных явлений и самого пространства северной периферии, как «ветхого», «замшелого» и «отсталого», нуждающегося в модернизации [Shi, 2023: 4]. По мнению Ван И, «в культурном отношении кочевничество воспринималось как отсталое, анахроничное явление, низшая стадия развития в эволюции человеческих обществ и архетип архаичного прошлого, от которого Китай стремился освободиться в своём рвении к модернизации. Всё это сделало Внутреннюю Монголию «периферией периферии» и подчинило её неравенству и господству, навязанному в глобальном масштабе капиталистической мировой системой, так и региональным различиям и культурной гегемонии, воспроизводившим эти асимметричные отношения внутри одного национального государства. Это неравенство разворачивается через наслоение палимпсеста колониальных проектов друг на друга, где каждый новый проект поглощает предыдущие — ханьские мигранты, империя Цин, Китайская Республика и КНР, а совсем недавно кампания «Откроем Запад» (xibu dakaifa 西部大開發), начатая в 1999 г., которая направлена на модернизацию до сих пор «слаборазвитых» западных внутренних районов» [Wang, 2021: 10–11]. Таким образом, социалистический период

7 Ma Yunyun [Ма Юньюнь] Zhi feng mu yu qi shi zai gongye tengfei puxingzhan [Семьдесят лет упорного труда: новая глава в истории промышленного роста]. Nei meng gu zizhiqu [Бюро статистики АРБМ]. 2024.

радикализирует логику интеграции: включение в общекитайскую систему хозяйствования сопровождается беспрецедентным проектом культурной унификации, а риторика классово-борьбы служит инструментом символического исключения.

Режим «интеграционной маргинальности» в современный период

Наконец, современный этап характеризуется гибридизацией всех четырёх модусов, действующих одновременно. Эффектом их взаимодействия стало формирование устойчивого режима пространственной маргинальности. Учитывая, что «китайское экономическое чудо» имело своим следствием углубление разрыва между юго-восточными и северо-западными регионами страны, усиление пространственного диспаритета потенциально могло спровоцировать давние этнические разногласия в автономиях, включая АРВМ. Как следствие, китайское руководство в новую эпоху сталкивается с необходимостью переопределения стратегических треков развития Внутренней Монголии и пересобирания соответствующих им нарративов. Периферийный модус сегодня ориентирован на инновационное развитие экономики автономии «Чуансинь цюйдун фачжань» (创新驱动发展), о чём было заявлено в 14-ом пятилетнем плане развития до 2025 г. Согласно этому документу за периоды предыдущих пятилеток удалось создать более прочную основу экономического развития — ВВП региона рос в среднем на 4,3% в год, ВВП на душу населения превысил 10 000 долларов США [Хуе, Каррас, Уысс 2021]. При этом большое внимание направлено на внедрение новой концепции развития, основанной на инновациях, «зелёном» развитии, а также на переходе от экстенсивного характера экономического развития к интенсивному.

Провинциальный модус, рассмотренный через призму концепции «активов» периферийного пространства Лаймгрубера,

под которыми понимаются культурное разнообразие, специфические практики (кочевое скотоводство), язык, особые отношения с землёй и т.д., обнаруживает, что политика центра нацелена на присвоение этих активов в ходе внутренней унификации. Этот процесс связан с имплементацией концепта «Чжунхуа миньцзу» (中华民族) — единой китайской нации, чему предшествовал усиливающийся тренд последних двух десятилетий на культурную гомогенизацию, одним из механизмов которой стала языковая политика [Клиновский, 2021: 115–116]. Широкий общественный резонанс получил принятый в 2020 г. указ, согласно которому монголы, учащиеся начальных школах, должны начать изучать китайский язык с первого класса, начиная с сентября текущего года. Как замечает Дэцзидэма, с сентября 2021 г. на китайском языке должны были преподавать политику, а с сентября 2022 г. — историю [Дэцзидэма, 2021: 105]. Между тем, С. Путховал на основании полевого исследования в АРВМ отмечает, что уровень владения китайским языком быстро распространился среди монголыязычного населения в АРВМ в середине – конце XX в., достигнув точки насыщения среди носителей монгольского языка, родившихся в 1980-х гг. и позже (почти все представители этого поколения владеют китайским языком). С. Путховал заключает, что «даже если скорость перехода останется прежней, устойчивое пропорциональное снижение в каждом поколении всё равно будет иметь кумулятивный эффект, приводя к экспоненциальному сокращению численности населения, говорящего на монгольском языке»⁸. К аналогичным выводам приходит Э. Хан, отмечавший снижение престижа монгольского языка среди молодёжи Внутренней Монголии [Нан, 2011]. Следовательно, всё менее отчётливым становится провинциальный модус, одним из конституирующих элементов которого является язык. Кочевая культура, служащая основой для идентификации монголов в прошлом, сегодня приобретает черты музеефикации, становясь узнаваемым «брендом» региона

⁸ Puthuval, p. 4.

на внутреннем туристическом рынке. Как подчёркивает антрополог А. Хан, «Внутренняя Монголия продолжает восприниматься так, как это было всегда: как экзотический и дикий край, где бескрайнее голубое небо, луга, стада и кочевники» [Khan, 1996: 132–133]. При этом кочевое скотоводство постепенно вытеснилось оседлым, сельский образ жизни сменяется городским (о чём свидетельствуют темпы урбанизации — 67,48% городское и 32,52% сельское)⁹, в языковой политике прослеживаются черты унификации.

Фронтир в нынешнее время представляет собой плацдарм продвижения Китая своих стратегических геополитических интересов вовне. В этом статусе Внутренняя Монголия маркируется как «ворота в Евразию», ключевой игрок в рамках трансграничного треугольника, а также важнейший логистический узел «Пояса и пути», — проекта, значение которого не ограничивается экономическим целеполаганием, но несёт в себе ещё и миссионерский смысл демонстрации величия страны, сумевшей пересобрать себя заново после «столетия унижений». Окраинный модус не претерпел существенных изменений в сравнении с предыдущим этапом, однако прослеживается всё более очевидная политика по усилению риторики безопасности, что продиктовано «борьбой с тремя силами зла: сепаратизмом, экстремизмом и религиозным терроризмом»¹⁰.

Заключение

Итак, проведённый анализ показывает, что за почти 400 лет пребывания в составе Китая Внутренняя Монголия претерпела существенные трансформации модели пространственной маргинальности. Рассматриваемая как «застенная» (kouwai 口外) территория в доманьчжурский

период, взаимодействие с которой выстраивалось по антикинестическому сценарию, в период воцарения династии Цин она втягивается в государственное тело на особых правах довольно широкой автономии. В этот период официальный нарратив характеризуется «умиротворением варваров», после чего в 1900 г. начинается процесс вертикализации власти посредством созданного института военного губернаторства. В крайне нестабильный период после Синьхайской революции модель пространственной маргинальности представляла собой гибридную ризому. Далее после провозглашения своей власти КПК, поставив первоначальной целью очищение от «националистических пережитков», начинает демонтировать сложившуюся в имперский и республиканский периоды политику и систему взглядов на эти территории. Наблюдаемая трансформация официального дискурса, прошедшего путь эволюции от признания 5 народов в концепции «У цзу гунхэ» Сунь Ятсена до гомогенной «Единой китайской нации» Си Цзинпина, от патернализма центра в деле перехода от архаики к модерну до модернизации индустриального комплекса на основе инноваций; от региональной автономии до интеграции в общекитайское пространство. Вместе с тем трансформируется и модель пространственной маргинальности, в которой в зависимости от политики центра, геополитической ситуации и экономической конъюнктуры меняется композиция модусов пространственной маргинальности. Рассмотренный нами кейс подтверждает тезис о том, что маргиналия — это не статичное пространство; это пространство подвижно, ризоматично и противоречиво. На сегодняшний день модель гибридизации модусов пространственной маргинальности можно представить в виде следующей схемы (рис.2).

⁹ Neimenggu zizhi qu diqici quanguo renkou pucha gongbao [Бюллетень 7-ой национальной переписи населения АРБМ]. Neimenggu zizhi qu tongji bangongshi [Статистическое управление АРБМ]. Neimenggu zizhi qu renkou pucha nianjian [Ежегодник переписи населения АРБМ]. 2020. с. 3541.

¹⁰ Jianjue daji «san gu shili». [Решительно бороться с «тремя силами зла»] Renmin Ribao [Жэнминь жибао]. URL: <https://www.mps.gov.cn/n2253534/n2253535/c4232854/content.html>

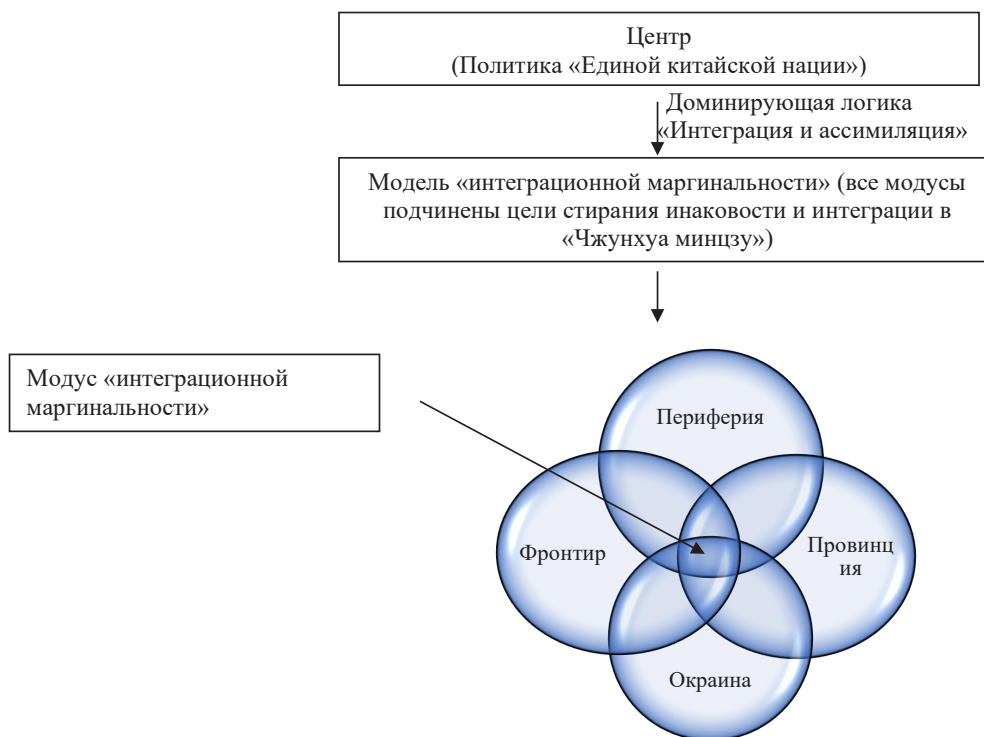


Рисунок 2. Гибридизация модусов пространственной маргинальности в АРВМ после начала реализации политики «реформ и открытости» до н.в.
Figure 2. Hybridization of modes of spatial marginality in the Inner Mongolia Autonomous Region since the beginning of the implementation of the “reform and openness” policy up to the present day

Предложенная схема демонстрирует, что пространственная маргинальность Внутренней Монголии представляет собой сложный гибридный режим, который мы определяем как «модус интеграционной маргинальности», при котором политика полной политико-экономической инкорпорации и ассимиляции приводит не к преодолению маргинального статуса этой территории, а к его перерождению в устойчиво воспроизводимую форму «включённой исключённости». Данный гибридный режим производится и поддерживается через четыре взаимопроникающих модуса, каждый из которых выполняет свою функцию в процессе конструирования подчинённого статуса региона. В рамках периферийного модуса Внутренняя Монголия конструируется как сырьевой донор для экономики национального ядра. Экономическая интеграция здесь носит экстрактивный

характер, закрепляя тем самым материальную основу маргинальности. Провинциальный модус проявляется через политику культурной и символической ассимиляции и музеефикации как механизм символического «переваривания», где регион производится как неотличимая, управляемая и предсказуемая часть целого. Кочевая культура при этом приобретает характер «коммерческого продукта», «бренда» в рамках внутреннего туристического дискурса.

Если обратиться к модусу Фронтиса, то он являет себя через риторику моста в Евразию, ключевого узла «Пояса и пути», «экономического коридора», «зоны приграничного сотрудничества» и тем самым конструируется в качестве плацдарма для продвижения экономических интересов Китая вовне. Контроль Центра над границей нацелен не на её герметизацию, а на асимметричную проницаемость, отвечающую

экономическим интересам и культурной политики Китая. Перманентный модус Украины, маркируемый как зона потенциального риска ввиду наличия трансгрессивного бэкграунда этой территории (после Синьхайской революции и японской оккупации) и нынешней опасности религиозного экстремизма и терроризма, что оправдывает практики усиленного административного и политического контроля, окончательно закрепляющего подчинённое положение этой территории.

Таким образом, эволюция дискурсивных механизмов маргинализации Внутренней Монголии привела к формированию уникальной модели пространственной маргинальности — гибридного модуса «интеграционной маргинальности». Центр на всём протяжении истории стремился не исключить периферию, а ассимилировать её, сделав неотъемлемой частью единого национального тела — «единой китайской

нации». Эта модель реализуется через подчинение всех модусов пространственной маргинальности интегративной логике. Учитывая сказанное, модус «интеграционной маргинальности» явился итогом многовековой политики Центра в отношении Внутренней Монголии, который стремился инкорпорировать эти территории, минимизируя при этом потенциальные угрозы, исходящие от её инаковости. В заключении следует отметить, что данная работа предлагает аналитический инструментарий, позволяющий преодолеть упрощение центр-периферийного дуализма, благодаря разработке ризоматичной многомерной модели, описывающей парадоксы пространственного неравенства, которая, как представляется, обладает значительным эвристическим потенциалом и может быть апробирована в исследованиях других периферийных регионов.

Список литературы:

Бляхер Л. Е., Григоричев К. В., Ковалевский А. В. Жизнь в пустоте: антропологические очерки социального пространства за пределами властного регулирования. — Москва: Фонд поддержки социальных исследований «Хамовники»: Common Place, 2024. — 272 с.

Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // THESIS. — 1993. — № 2. — С. 137–150.

Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. — 892 с.

Дудин П. Н. Политическая история Внутренней Монголии в конце XIX – первой половине XX века. — Новосибирск: Наука, 2024. — 480 с.

Дэцзидэма. Языковая политика КНР: создание языковой среды и сохранение старомонгольской письменности // Балтийский гуманитарный журнал. — 2021. — Т. 10, № 1. — С. 103–106. <https://doi.org/10.26140/bgz3-2021-1001-0024>

Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство. — Москва: Новое литературное обозрение, 2001. — 576 с.

Клиновский В. А. Политико-правовая история языковых реформ в Китайской Народной Республике. — Москва: Институт Дальнего Востока Российской академии наук, 2021. — 176 с.

Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. — Санкт-Петербург: Алетейя; Харьков: Ф-пресс, 2003. — 246 с.

Курас Л. В. Внутренняя Монголия в составе империи Цин // Известия Иркутского государственного университета. Серия: История. — 2016. — Т. 15. — С. 126–136.

Лазарева Т. В. Национальная политика КПК (на примере Тибета и Синьцзяна) // Китайская Народная Республика: политика, экономика, культура: 2010–2011. — Москва: Форум, 2011. — С. 53–63.

Лефевр А. Производство пространства. — Москва: Strelka Press, 2015. — 405 с.

Мажинский С. В. Китайская политика во Внутренней Монголии в XIII–XIX вв.: историко-политический экскурс // Вестник Томского государственного университета. — 2012. — № 358. — С. 32–33.

- Мажинский С. В. Центральное правительство Китая и автономный район Внутренняя Монголия в 1966–1969 гг.: от диалога к политической борьбе // Вестник Томского государственного университета. — 2015. — № 401. — С. 139–144. <https://doi.org/10.17223/15617793/401/21>
- Меликсетов А. В. Социально-экономическая политика гоминьдана в Китае (1927–1949). — Москва: Наука, 1977. — 317 с.
- Митин И. Мифогеография: пространственные мифы и множественная реальность // *Communitas*. — 2005. — № 2. — С. 12–25.
- Москалев А. А. Политика КНР в национально-языковом вопросе (1949–1978). — Москва: Наука, 1981. — 213 с.
- Непомнин О. Е. Экономическая история Китая: 1864–1894 гг. — Москва: Наука, 1974. — 301 с.
- Потенциальный Дальний Восток. Как расцветают и угасают проекты развития в самом большом регионе России / А. Е. Савченко, Т. Н. Журавская, С. А. Иванов [и др.]. — Москва: Common Place, Фонд поддержки социальных исследований «Хамовники», 2024. — 320 с.
- Преображенский Ю. В. Пространственная маргинализация: подходы и уровни исследования // Вестник Тверского государственного университета. Серия: География и геоэкология. — 2020. — № 2. — С. 5–12. <https://doi.org/10.26456/2226-7719-2020-2-5-12>
- Саид Э. В. Ориентализм. — Москва: Музей современного искусства Гараж, 2021. — 558 с.
- Сойя Э. Постметрополис. Критические исследования городов и регионов // *Логос*. — 2003. — № 6. — С. 133–150.
- Сунь Ятсен. Избранные произведения. — Москва: Наука, 1985. — 781 с.
- Сыроежкин К. Л. Синьцзян: большой вопрос для Китая и Казахстана. — Астана; Алматы: ИМЭП при Фонде Первого Президента, 2015. — 335 с.
- Bassin M. *Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840–1865*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — 348 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511493638>
- Becquelin N. Xinjiang in the Nineties // *The China Journal*. — 2000. — No. 44. — P. 65–90. <https://doi.org/10.2307/2667477>
- Bulag U. E. *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity*. — Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. — xi, 273 p.
- Cosgrove D. *Social Formation and Symbolic Landscape*. — London: Croom Helm, 1984. — 293 p.
- Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China* / ed. by P. K. Crossley, H. F. Siu, D. S. Sutton. — Berkeley: University of California Press, 2006. — 388 p.
- Han E. The Dog That Hasn't Barked: Assimilation and Resistance in Inner Mongolia, China // *Asian Ethnicity*. — 2011. — Vol. 12, No 1. — P. 55–75. <https://doi.org/10.1080/14631369.2011.538223>
- Khan A. Who Are the Mongols?: State, Ethnicity, and the Politics of Representation in the PRC // *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. — Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 1996. — P. 125–159. <https://doi.org/10.2307/jj.14904988.10>
- Kinzley J. Turning prospectors into settlers: gold, immigrant miners and the settlement of the frontier in late Qing Xinjiang // *China on the Margins*. — Ithaca, New York: Cornell University East Asia Program. — P. 17–42.
- Lattimore O. *The Mongols of Manchuria: Their Tribal Divisions, Geographical Distribution, Historical Relations with Manchus and Chinese, and Present Political Problems; with Maps*. — New York: John Day Company, 1934. — 311 p.
- Leimgruber W., Chang Cy.D. Rural Space Between Marginality and Centrality. Approaches to Marginality Issues in Rural Areas // *Rural Areas Between Regional Needs and Global Challenges. Perspectives on Geographical Marginality*. — Cham: Springer, 2019. — P. 3–14. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04393-3_1
- McMahon D. *China's Borderlands under the Qing, 1644–1912: Perspectives and Approaches in the Investigation of Imperial Boundary Regions*. — London: Routledge, 2020. — 232 p. <https://doi.org/10.4324/9781003142737>
- Mosca M. W. *From frontier policy to foreign policy: the question of India and the transformation of geopolitics in Qing China*. — Redwood City: Stanford University Press, 2013. — 408 p.

Shen Y., Shyu L. China's Ethnic Relations in Historical Perspective: From the Qing to the People's Republic // *The Historian's Gaze Essays on Modern and Contemporary China in Honor of Guido Samarani*. — Venice: Fondazione Università Ca' Foscari, 2023. — P. 51–76 <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-723-4/004>

Sneath D. *Changing Inner Mongolia: Pastoral Mongolian Society and the Chinese State*. — Oxford: Oxford University Press, 2023. — 320 p. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198234135.001.0001>

Urbansky S. *Beyond the Steppe Frontier: A History of the Sino-Russian Border*. — Princeton: Princeton University Press, 2020. — 367 p.

Viljoen H. *Marginalia on Marginality // Alternation*. — 1998. — Vol. 5, No 2. — P. 10–22.

Wang J. Regional and Local Approaches to the Frontiers in North China from the Tenth to Thirteenth Centuries // *Journal of Song-Yuan Studies*. — 2022. — Vol. 51, No 1. — P. 1–14. <https://dx.doi.org/10.1353/sys.2022.0004>

Wang L. From Masterly Brokers to Compliant Protégées: The Frontier Governance System and the Rise of Ethnic Confrontation in China–Inner Mongolia, 1900–1930 // *American Journal of Sociology*. — 2015. — Vol. 120, No 6. — P. 1641–1689. <https://doi.org/10.1086/682021>

Wang Yi *Transforming Inner Mongolia: commerce, migration, and colonization on the Qing frontier*. — Lanham: Rowman & Littlefield, 2021. — xvi, 334 p.

Xue Z, Kappas M, Wyss D. Spatio-Temporal Grassland Development in Inner Mongolia after Implementation of the First Comprehensive Nation-Wide Grassland Conservation Program // *Land*. — 2021. — Vol. 10, No 1. — P. 38. <https://doi.org/10.3390/land10010038>

Zatsepine V. *Beyond the Amur: Frontier Encounters Between China and Russia, 1850–1930*. — Vancouver: UBC Press, 2017. — 233 p.

李晶. 内蒙古民族教育发展现状及对策 // *黑龙江民族丛刊*. — 2006. — No 6. — P. 106–111.

[Li Jing. The Current Situation and Measures of the Educational Development of Inner Mongolian Nationality // *Heilongjiang National Series*. — 2006. — No 6. — P. 106–111].

References:

Bassin, M. (2004) *Imperial Visions: Nationalist Imagination and Geographical Expansion in the Russian Far East, 1840–1865*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511493638>

Becquelin, N. (2000) 'Xinjiang in the Nineties', *The China Journal*, (44), pp. 65–90. <https://doi.org/10.2307/2667477>

Bliakher, L. E. and et al (2024) *Zhizn' v pustote: antropologicheskiye ocherki postoyannykh prostranstv za predelami vlastnogo regulirovaniya* [Life in the Void: Anthropological Essays on Social Space Beyond Government Regulation]. Moscow: Fond podderzhki sotsial'nykh issledovaniy Khamovniki: Common Place Publ. (In Russian).

Bourdieu, P. (1987) 'Espace social et pouvoir symbolique', *Les choses dites*. Paris: Éditions de Minuit, pp. 147–166. (Russ. ed.: (1993) 'Sotsial'noye prostranstvo i simvolicheskaya vlast', Thesis, (2), pp. 137–150).

Bulag, U. (2002) *The Mongols at China's edge: history and the politics of national unity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Cosgrove, D. E. (1984) *Social formation and symbolic landscape*. London: Croom Helm.

Crossley, P. K., Siu, H. F. and Sutton, D. S. (eds) (2006) *Empire at the margins: culture, ethnicity, and frontier in early modern China*. Berkeley: University of California Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1980) *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Paris: Éditions de minuit. (Russ. ed.: (2010) *Tsyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya*. Yekaterinburg: U-Factoria Publ.; Moscow: Astrel Publ.),

Detszidema (2021) 'Language Policy in China: Creating a Language Environment and Preserving the Old Mongolian Script', *Baltic Humanitarian Journal*, 10(1), pp. 103–106. (In Russian). <https://doi.org/10.26140/bg3-2021-1001-0024>

Dudin, P. N. (2024) *Politicheskaya istoriya Vnutrenney Mongolii v kontse XIX – nachale XX veka* [Political history of Inner Mongolia in the late 19th – first half of the 20th century]. Novosibirsk: Nauka Publ. (In Russian).

- Han, E. (2011) 'The dog that hasn't barked: assimilation and resistance in Inner Mongolia, China', *Asian Ethnicity*, 12(1), pp. 55–75. <https://doi.org/10.1080/14631369.2011.538223>
- Kagansky, V. L. (2001) *Cultural Landscape and Soviet Habitable Space*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian).
- Khan, A. (1996) 'Who Are the Mongols? State, Ethnicity, and the Politics of Representation in the PRC', *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, pp. 125–159. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/jj.14904988.10>
- Kinzley, J. (2010) 'Turning prospectors into settlers : gold, immigrant miners and the settlement of the frontier in late Qing Xinjiang', *China on the Margins*. Ithaca, New York: Cornell University East Asia Program, pp. 17–42.
- Klinovskiy, V. A. (2021) *Political and Legal History of Language Reforms in People's Republic of China*. Moscow: Institute of Far Eastern Studies of the Russian Academy of Sciences Publ. (In Russian).
- Kristeva, J. (1980) *Pouvoirs de l'horreur: essai sur l'abjection*. Paris: Editions du Seuil. (Russ. ed.: (2003) *Sily uzhasa: sut' ob otrashchenii*. Saint Petersburg: Aletheia; Kharkov: F-press.)
- Kuras, L. V. (2016) 'Inner Mongolia as Part of the Empire of the Great Qing', *The Bulletin of Irkutsk State University. Series History*, 15, pp. 126–136. (In Russian).
- Lattimore, O. (1934) *The Mongols of Manchuria: Their Tribal Divisions, Geographical Distribution, Historical Relations with Manchus and Chinese, and Present Political Problems; with Maps*. New York: John Day Company.
- Lazareva, T. V. (2011) 'Natsional'naya politika KPK (na primere Tibeta i Sin'tszyana) [National policy of the CPC (on the example of Tibet and Xinjiang)]', *Kitayskaya Narodnaya Respublika: politika, ekonomika, kul'tura: 2010–2011* [People's Republic of China: politics, economics, culture: 2010-2011]. Moscow: Forum Publ. (In Russian).
- Lefebvre, H. (1974) *La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos. (Russ. ed.: (2015) *Proizvodstvo prostranstva*. Moscow: Strelka Press.)
- Leimgruber, W. and Chang, C. D. (2019) 'Rural Space Between Marginality and Centrality. Approaches to Marginality Issues in Rural Areas', *Rural Areas Between Regional Needs and Global Challenges*. Cham: Springer International Publishing (Perspectives on Geographical Marginality), pp. 3–14. https://doi.org/10.1007/978-3-030-04393-3_1
- Li Jing (2006) 'The Current Situation and Measures of the Educational Development of Inner Mongolian Nationality', *Heilongjiang National Series*, (6), pp. 106–111. (In Chinese).
- Mazhinskiy, S. V. (2012) 'Chinese Policy in Inner Mongolia: Historical and Political Excursus', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, (358), pp. 32–33. (In Russian).
- Mazhinskiy, S. V. (2015) 'Chinese government and the Inner Mongolia Autonomous Region during 1966–1969: from dialogue to political struggle', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, (401), pp. 139–144. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/15617793/401/21>
- McMahon, D. (2020) *China's Borderlands under the Qing, 1644–1912: Perspectives and Approaches in the Investigation of Imperial Boundary Regions*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003142737>
- Meliksetov, A. V. (1977) *Sotsial'no-ekonomicheskaya politika gomin'dana v Kitaye (1927–1949)* [Socio-economic policy of the Kuomintang in China (1927–1949)]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Mitin, I. (2005) 'Mifogeografiya: prostranstvennyye mify i mnozhestvennaya real'nost' [Mythogeography: Spatial Myths and Multiple Reality]', *Communitas*, (2), pp. 12–25. (In Russian).
- Moskalev, A. A. (1981) *Politika KNR v natsional'no-yazykovom voprose (1949–1978)* [The policy of the PRC in the national-language issue (1949–1978)]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Nepomnin, O. E. (1974) *Ekonomicheskaya istoriya Kitaya: 1864–1894 gg.* [Economic history of China: 1864–1894]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Preobrazhenskiy, Yu. V. (2020) 'Spatial Marginalization: Approaches and Levels of Research', *Herald of Tver State University. Series: Geography and Geoecology*, (2), pp. 5–12. (In Russian). <https://doi.org/10.26456/2226-7719-2020-2-5-12>
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books. (Russ. ed.: (2021) *Orientalizm*. Moscow: Muzej sovremennogo iskusstva Garazh.)

Savchenko, T. N. and et al (2024) *Potentsial'nyy Dal'niy Vostok. Kak rastsvetayut i ugasayut proyekty razvitiya v samykh bol'shikh regionakh Rossii* [Potential Far East. How development projects flourish and fade in Russia's largest region]. Moscow: Common Place, Fond podderzhki sotsial'nykh issledovaniy Khamovniki Publ. (In Russian).

Shen, Y. and Shyu, L. (2023) 'China's Ethnic Relations in Historical Perspective: From the Qing to the People's Republic', *The Historian's Gaze: Essays on Modern and Contemporary China in Honor of Guido Samarani*. Venice: Fondazione Università Ca' Foscari, pp. 51–76. <https://doi.org/10.30687/978-88-6969-723-4/004>

Sneath, D. (2023) *Changing Inner Mongolia: Pastoral Mongolian Society and the Chinese State*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198234135.001.0001>

Soja, E. W. (2000) '11 Simcities: Restructuring the Urban Imaginary', *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Malden: Blackwell, pp. 323–349. (Russ. ed.: (2003) 'Postmetropolis. Kriticheskiye issledovaniya gorodov i regionov', Logos, (6), pp. 133–150).

Sun Yat-sen (1985) *Izbrabnye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Syroezhkin, K. L. (2015) *Sin'tsyzan: bol'shoy vopros dlya Kitaya i Kazakhstana* [Xinjiang: A Big Question for China and Kazakhstan]. Almaty: IMĖP pri Fonde Pervogo Prezidenta Respubliki Kazakhstan Publ. (In Russian).

Urbansky, S. (2020) *Beyond the steppe frontier: a history of the Sino-Russian border*. Princeton: Princeton University Press.

Viljoen, H. (1998) 'Marginalia on Marginality', *Alternation*, 5(2), pp. 10–22.

Wang, J. (2022) 'Regional and Local Approaches to the Frontiers in North China from the Tenth to Thirteenth Centuries', *Journal of Song-Yuan Studies*, 51(1), pp. 1–14. <https://doi.org/10.1353/sys.2022.0004>

Wang, L. (2015) 'From Masterly Brokers to Compliant Protégées: The Frontier Governance System and the Rise of Ethnic Confrontation in China–Inner Mongolia, 1900–1930', *American Journal of Sociology*, 120(6), pp. 1641–1689. <https://doi.org/10.1086/682021>

Wang, Y. (2021) *Transforming Inner Mongolia: commerce, migration, and colonization on the Qing frontier*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Xue, Z., Kappas, M. and Wyss, D. (2021) 'Spatio-Temporal Grassland Development in Inner Mongolia after Implementation of the First Comprehensive Nation-Wide Grassland Conservation Program', *Land*, 10(1), p. 38. <https://doi.org/10.3390/land10010038>

Zatsepine, V. (2017) *Beyond the Amur: Frontier Encounters Between China and Russia, 1850–1930*. Vancouver: UBC Press.

Информация об авторе

Дарья Александровна Ананина — кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Забайкальский государственный университет, 672000, г. Чита, ул. Бабушкина, 129; старший научный сотрудник Забайкальского научного центра Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, 690001, г. Владивосток, ул. Пушкинская, д.89 (Россия).

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Darya A. Ananyina — PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Transbaikal State University, 129, Babushkina st, Chita, 672000; Senior Research Fellow, Transbaikal Scientific Center Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, 89, Pushkinskaya street, Vladivostok, 690001 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 09.12.2025; одобрена после рецензирования 28.01.2026; принята к публикации 05.03.2026.

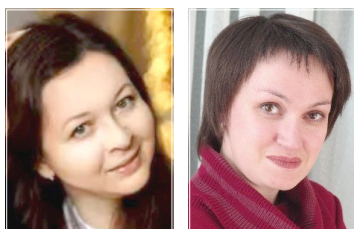
The article was submitted 09.12.2025; approved after reviewing 28.01.2026; accepted for publication 05.03.2026.

Роль профессиональных мифологем в мировосприятии медицинских работников

Елена Николаевна Медведева¹, Светлана Владимировна Рязанова²

¹ Саратовский государственный медицинский университет имени В.И. Разумовского, Саратов, Россия
fargonom@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-7054-7103>

² Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН, Пермь, Россия
svet-ryazanova@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>



Аннотация. В современном здравоохранении существование профессиональных мифологем является наиболее парадоксальным явлением в связи с тем, что медицинская профессия традиционно связывается с рациональной картиной мира, построенной на научных знаниях и технических достижениях. Тем не менее, именно в ситуациях неопределённости, высокой психоэмоциональной нагрузки и повышенного риска жизни пациента медицинские работники часто обращаются к иррациональным

представлениям и связанным с ними практикам. Анализ подобных явлений представляется актуальным по крайней мере в силу влияния таких представлений на отдельные ритуалы, получившие распространение в этой сфере. Цель данного исследования состоит в том, чтобы уточнить роль и значение профессиональных мифологем в структуре мировосприятия и практике медицинских работников. В задачи данного исследования входило: 1) осуществить историко-ретроспективный анализ исследований, посвящённых мифологическим представлениям во врачебной практике; 2) выделить мифологические нарративы медицинских работников на основе интервью с представителями различных медицинских специальностей; 3) описать специфику сюжетного базиса врачебных мифологем; 4) определить долю мифологического компонента в структуре профессионального мировоззрения медицинских работников. Материалами исследования послужили интервью с медицинскими работниками, представляющими различные специальности. В исследовании приняли участие врачи и медицинские сестры, специализация которых характеризуется высокой степенью риска для жизни пациента, что, в свою очередь, сопряжено с серьёзным психоэмоциональным напряжением. Теоретико-методологическую основу исследования составил феноменологический подход, дополненный элементами «понимающей социологии»; для сбора эмпирического материала использовался метод феноменологического интервью. В результате исследования подтвердилось предположение, что обращение к мифологемам в медицине связано со стремлением врачей достигнуть главной цели профессиональной деятельности, а именно здоровья и благополучия пациентов. Данная проблематика попала в фокус научного внимания с конца XIX в., современные исследования

сосредоточены на влиянии мифологем на врачей и пациентов во время оказания помощи. Интервью с медицинскими работниками выявили ключевые нарративы медицинской мифологии, которые помогают психологически справиться с иррациональными переживаниями, связанными с неконтролируемыми медицинскими рисками (прежде всего, с рисками для жизни пациентов и ситуациями, когда необходимая помощь превышает возможности медицинского персонала). Мифологическая основа этих нарративов отражает архаичное мировоззрение, включая хтонические мотивы, а также сюжеты двойничества и оборотничества. При этом влияние мифологии на поведение профессиональных медиков специфично и с точки зрения экстенсивных объёмов сравнительно невелико. Мифологические образы и сюжеты возникают, когда обнажаются лакуны в рационально-логической картине мира: к нему обращаются для получения контроля над ситуациями, выходящими за рамки профессиональных знаний.

Ключевые слова: мифология, медицинские работники, мифологема, феноменологический подход, суеверие, научная картина мира

Благодарности: Разделы статьи: введение, «Конструирование современного медицинского мифа как паллиативный контроль над ситуацией» и заключение выполнены в рамках государственного задания №124021400020-6, «Многоуровневая политика: институциональное и социокультурное изменение». Разделы статьи: история исследования вопроса, теоретико-методологическое основание и описание результатов выполнены в рамках исследования, осуществляемого при финансовой поддержке Саратовского государственного медицинского университета имени В. И. Разумовского в рамках проекта «Современный дискурс этических и правовых аспектов новых технологий репродукции человека: Россия в сравнительной перспективе» No SSMU-2022-001. Авторы выражают благодарность канд. филос. наук, доценту СГМУ им. В. И. Разумовского Минздрава России Акимовой Н. А. за участие в проведении эмпирической части исследования.

Для цитирования: Медведева Е. Н., Рязанова С. В. Роль профессиональных мифологем в мировосприятии медицинских работников // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 28–43. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-28-43>

Research article

The Role of Professional Mythologemes in the Worldview of Medical Workers

Elena N. Medvedeva¹, Svetlana V. Ryazanova²

¹ Saratov State Medical University named after V. I. Razumovsky, Saratov, Russia
fargonom@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-7054-7103>

² Perm Federal Research Center Ural Branch Russian Academy Sciences, Perm, Russia
svet-ryazanova@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>

Abstract. In modern healthcare, the existence of professional mythologemes is a particularly paradoxical phenomenon, given that the medical profession is traditionally associated with a rational worldview built on scientific knowledge and technological advances. However, under conditions of uncertainty, high psycho-emotional stress, and increased risk to the patients' lives healthcare workers often resort to irrational beliefs and associated practices. The analysis of such phenomena is relevant because such beliefs influence widespread individual rituals in healthcare. The aim of this study is to determine the role and significance of professional mythologemes in the structure of healthcare workers' worldview and professional practice. The objectives of this study included: 1) a historical and retrospective analysis

of studies devoted to mythological beliefs in medical practice; 2) an examination of the mythological narratives of healthcare workers based on interviews across multiple medical specialties; 3) a description of the narrative (plot) structure of medical mythologemes; 4) determining the role of the mythological component in the structure of healthcare workers' professional worldviews. The study's materials consisted of interviews with healthcare professionals representing various specialties. The participants were physicians and nurses whose specialties involve a high risk to patients' lives, which is associated with significant psycho-emotional stress. A phenomenological interview method was used to collect empirical data. The theoretical and methodological basis of the study is a phenomenological approach, supplemented by elements of interpretive sociology. The study confirmed the hypothesis that the use of mythologemes reflects physicians' desire to achieve the primary goal of their professional activity — ensuring patients' health and well-being. Mythological themes in medical professional activities have been analyzed since the late 19th century, and contemporary research focuses on their impact on physicians and patients during care. Interviews with medical workers identified key narratives of medical mythology, which help psychologically manage irrational experiences associated with uncontrollable medical risks, primarily risks to patients' lives and situations where required care exceeds medical personnel's capacities. The mythological basis of these narratives reflects an archaic worldview, including chthonic motifs, as well as doppelganger and lycanthropy plots. The influence of mythology on professional doctors' behavior is specific and relatively limited: mythological images and plots emerge when rational and logical approaches are insufficient to manage risk. Thus, medical mythology forms a distinct layer of meaning within healthcare workers' professional worldview and is used in practice to gain control over situations that exceed the scope of professional knowledge, retaining its archaic roots while helping solve real-world problems.

Keywords: mythology, medical workers, mythologem, phenomenological approach, superstition, scientific worldview

Acknowledgements: the research was carried out according to the state assignment No. 124021400020-6, "Multi-level policy: institutional and socio-cultural change" and with the financial support of Saratov State Medical University within the framework of the project "Modern Discourse on the Ethical and Legal Aspects of New Human Reproduction Technologies: Russia in Comparative Perspective" No. SSMU-2022-001. The authors express their gratitude to N. A. Akimova, PhD in Philosophy and Associate Professor at V. I. Razumovsky Saratov State Medical University, for her participation in the empirical part of the study.

For citation: Medvedeva, E. N., Ryazanova, S. V. (2026) 'The Role of Professional Mythologemes in the Worldview of Medical Workers', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 28–43. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-28-43>

Введение

Современная культура, как отечественная, так и зарубежная, формируется на основе многообразия культурных кодов, каждый из которых конструируется своей социальной группой. Члены этой группы, несмотря на наличие культурной основы и истории, объединяющей их с другими членами сообщества, воспринимают окружающую реальность в рамках сложившегося у них «жизненного мира» (Э. Гуссерль), что определяет в значительной мере и стратегию социального поведения, и особенности интерпретации происходящего

вокруг. Частично «жизненный мир» группы формируется на рациональных основаниях, базирующихся на коллективном и индивидуальном опыте и принципе принятия логических решений. При этом некоторую долю картины мира составляют феномены и представления, находящиеся вне рационально-логических рамок. Они могут транслироваться носителями от поколения к поколению, либо конструироваться самостоятельно. Как правило, этот компонент не подвергается критике рационального характера и не противопоставляется другим частям системы мировосприятия, помогая формированию внешне непротиворечивой картины мира.

Речь идёт о наборе мифологем, которые у разных социальных групп могут иметь различные источники генерирования (обыденные практики, профессиональная деятельность, стрессовые ситуации). Совокупность возникающих мифов напрямую связана с особенностями социальной жизни данной части сообщества, частично корректируясь спецификой современного им социокультурного континуума. В этом отношении любопытный феномен представляет собой т. н. современная *профессиональная мифология* — как занимающая пограничное положение между светской культурой, реализованной через формат образования, и традиционной, закреплённой на уровне бытовой культуры и бессознательного слоя психики (К.-Г. Юнг).

Профессиональные мифы наиболее ярко заявляют о себе в ситуациях, когда их носителями и трансляторами выступают представители тех профессий, чья деятельность требует высокого уровня рациональности мышления и основана на устойчивой совокупности достижений естественных наук.

Поэтому особого внимания заслуживает мифология, сформировавшаяся в среде медицинских работников как традиционных носителей материалистического мировоззрения, активно использующих и научные знания, и новые технологии. Несмотря на это, достаточно часто встречаются случаи принятия представителями данной профессиональной группы медицинских решений на основе иррациональных идей мифологического характера. Особенно отчётливо эта тенденция проявила себя в условиях развёртывания пандемии COVID-19, спровоцировавшей не только множество проблем в мировом здравоохранении — неопределённость в отношении надлежащего лечения инфицированных, неясность способов передачи заболевания и возможности защитить себя, а также нехватку персонала и оборудования, — но и возникновение обширного массива мифологем, призванных компенсировать пробелы когнитивного характера

в отношении нового вируса и его влияния на человека. Тем самым к давно существующим в медицинской среде мифам добавился набор актуальных сюжетов, что подтвердило устойчивость самого мифа как элемента современного мировоззрения.

Установление того места, которое занимает миф в структуре мировосприятия современного медицинского работника, по нашему мнению, поможет ответить на вопрос о том, каковы перспективы развития современной мифологии, насколько она «конкурентоспособна» в условиях развитой системы светского образования — как в определении особенностей восприятия мира, так и в создании фреймов социального поведения в целом и профессионального в частности. Особого внимания заслуживает проблема того, насколько сами медики осознают наличие у них т. н. суеверий и их влияние на взаимодействие с пациентами и коллегами. Авторы в качестве научного инструментария применительно к данной форме мировоззрения используют именно термин «миф», отказываясь от понятия «суеверия» как конфессионального и избегая применения понятия «магия» как описывающего не столько мировоззрение, сколько принципы практического воздействия на окружающий мир.

История исследования вопроса

В настоящее время накоплен огромный массив литературы, посвящённый специфике мифа как формы мировоззрения [Рязанова, 2010; 2012; 2014], однако собственно профессиональной мифологии посвящено сравнительно небольшое число работ. Зачастую исследователи и интересующиеся этой проблемой ограничивались собиранием соответствующих сюжетов¹ [Ефремова, 2013]. В этом отношении мифология, возникающая в медицинской среде, выглядит как привлекающая большее внимание.

В период становления религиоведения и его нестрогого выделения из смежных дисциплин мифы медиков как феномен

¹ Духанин В. О суеверии и подлинной вере // Православие.Ru. 2011. 28 янв. URL: <https://pravoslavie.ru/44355.html>

помещаются в границы т. н. суеверий. Такой подход имеет достаточно длительную историю. Так в 1844 г. вышла книга английского врача и антиквара Т. Дж. Петтигрю «О суевериях, связанных с историей и практикой медицины и хирургии», в которой автор подробно описывает всевозможные, начиная с периода возникновения медицинских знаний в Древнем Египте, верования и магические практики, связанные с лечением пациентов².

Большинство современных работ западных авторов посвящено не столько фиксации мифологических сюжетов, сколько тому влиянию, которое профессиональная мифология оказывает и на тех, кто лечит, и на подвергающихся лечению. Связи решений о продолжении лечения и представлений о счастливых и несчастливых днях посвящена статья японских исследователей [Influence of superstition..., 1998]. Исследователи из Тайбэйского университета анализируют представления медицинских сестёр, связанные с удачей и её различными значениями в мифологическом ключе, а также их влиянием на практики лечения [Lin, Lin, Lee, 2014]. Аналогичная работа посвящена связи мифа о привидениях с поведением, определяющим отношение к здоровью³. Группа американских исследователей обратилась к проблеме роли пятницы 13-го числа на частоту обращения в экстренные службы и госпитализации в отделение неотложной помощи [Answering the myth..., 2012].

Несколько особняком стоит исследование Ш. Брукфилд с коллегами, нацеленное на верификацию одной из закрепившихся в медицинской среде мифологем

и проводящее идею неэффективности использования мифологических конструктов во врачебной практике [Brookfield, Phillips, Shorten, 2019].

В отечественной исследовательской традиции проблема суеверий в медицинской практике встречается только в отдельных публикациях и не так популярна. Исследуются лишь некоторые аспекты данной темы, — например, мифология студентов-медиков [Акимова, Лихтшангоф, Бугреева, 2010], сюжеты, связанные с отдельными кейсами в медицинской практике [Прилуцкий, 2020], а также роль мифов в русской медицинской культуре⁴. Можно отметить ряд исследований, посвященных мифам, бытующим в среде пациентов [Нелюбина, 2013]. Незначительное число публикаций на эту тему встречается в научно-популярной литературе и публицистических работах⁵.

Приходится признать, что медицинская мифология как часть профессиональной культуры и специфического «жизненного мира» до настоящего времени не является исчерпывающе исследованной. В связи с этим представляется необходимым установить механизмы формирования мифологического компонента в границах мировоззрения медицинских работников через выявление специфических черт складывания мифологических образов и сюжетов. Основным исследовательским вопросом, ответить на который должен предлагаемый текст, является выделение доли мифологического компонента в картине мира медиков, и определение того, насколько данная профессиональная мифология является особенной и значимой для деятельности врачей и медсестёр.

² Pettigrew T.J. On Superstitions Connected with the History and Practice of Medicine and Surgery. London: J. Churchill, 1844. viii, 167 p.

³ Halla M., Liu C., Liu, J. The Effect of Superstition on Health: Evidence from the Taiwanese Ghost Month: IZA Discussion Paper, 12066. 2019. Jan. URL: <https://www.iza.org/publications/dp/12066/the-effect-of-superstition-on-health-evidence-from-the-taiwanese-ghost-month>

⁴ Бобылева П. Ю. Суеверия в русской медицинском культуре: история и современность // VII Всероссийская (81-й Итоговая) студенческая научная конференция "Студенческая наука и медицина XXI века: традиции, инновации и приоритеты", посвященная 90-летию СНО СамГМУ : сборник материалов, Самара, 10 апреля 2013 года / Под редакцией Г.П. Котельникова и В.А. Куркина. Самара: ООО «Офорт», 2013. С. 46.

⁵ Орлова Л. В. Божья аптека // Независимая газета. 2011ю 2 фев. URL: https://www.ng.ru/style/2011-02-02/8_apteka.html

Достижение поставленной цели предполагается осуществить через решение следующих исследовательских задач: определение наиболее популярных и значимых образов и сюжетов медицинской мифологии; установление черт, типичных для профессионального медицинского мифа как одной из форм современной мифологии; выделение исключительных только для данной разновидности мифа черт.

Теоретико-методологические основания исследования

Обращаясь к вопросу о логике профессионального мифа работников медицинской сферы, мы опираемся на сложившиеся подходы к данному явлению. Отталкиваясь от фундаментальных уточнений, которые внесли современные исследователи в «диалектику мифа», отметим: уже Л. Фойер, А. Винер и Дж. Астр рассматривают мифологическое сознание как неотъемлемую характеристику общества новейшего времени, регулируемую социальными отношениями [Feuer, 1975; Wiener, 1978; Astre, 1980; Гуревич, 1983: 101 102, 110 112], в данном случае — в сфере медицины. Дж. Х. Рэндалл расширяет трактовку социального мифа, относя к нему значительную часть культурных феноменов [Randall, 1919], также подтверждая актуальность профессиональной мифологии. В. Х. Макнейл констатирует, что миф актуализируется при направлении и перенаправлении социального действия [McNeill, 1982], что регулярно осуществляется в деятельности медицинских работников. Дж. Шевалье связывает современные мифологические образы с традиционными [Chevalier, 2022], что в значительной мере характерно для набора медицинских мифов. Выделенные К. Барнер-Барри и С. Ходи характерные черты современной социальной мифологии —

вера в мифы, изменение в ходе социального процесса, априорность в принятии положений и наличие практической цели [Barner-Barry, Nody, 1994: 610] — также находят своё отражение в проведённом анализе мифологических высказываний. Подтверждается в нашем исследовании и определенная А. Винером функция мифа как консолидирующего и управляющего начала при условии выработки целеполагающих мифов и высвобождении их «эмоциональной и мобилизационной мощи» [Гуревич, 1983: 111].

В работах ряда авторов уже был описан механизм формирования такого типа мифа в современной культуре. Индивид усваивает коллективные мифологемы, которые не вступают в противоречие с системой мировосприятия и одновременно корректируются индивидуальной религиозностью и багажом светской культуры. Эта закономерность была выведена П. Лазарсфельдом, отметившим селективность восприятия и отбора информации⁶. Идею поддержал психолог Л. Фестингер через понятия когнитивного диссонанса и селективных процессов, свидетельствующих о склонности человека поддерживать состояние внутреннего равновесия в ходе реализации когнитивных процессов⁷. При ряде условий развития культуры может быть осуществлён и обратный процесс — трансляция личностью своего набора мифологических образов в социальную группу, к которой он принадлежит. Предлагаемый потребителю индивидуальный миф проходит процесс легитимации у группы и может закрепиться в коллективном сознании. Транслируемые мифом сообщения принимают ту форму, которая является наиболее приемлемой для социальной группы с сохранением части традиционных образов и идей. Образы наполняются соответствующим контекстом, встраиваются

⁶ Лазарсфельд П. Ф. Измерение в социологии // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. Москва: Прогресс, 1972. С. 134–149; Котовская М.Г., Шалыгина Н.В. Современное мифотворчество: почему так живуч миф о матриархате // ЭтноФото: Блог Института этнологии и антропологии РАН. 2010. 19 апр. URL: <https://ethno-photo.livejournal.com/15731.html>

⁷ Festinger L. Cognitive Dissonance // Scientific American. 1962. Vol. 207, No 4. (Oct.). P.93. URL: <https://www.jstor.org/stable/24936719>

в пространство используемых символов и образуют отдельный смысловой пласт, используемый при решении конкретных задач. Применение мифологических конструкций к предметам социальной сферы, наделяет их смыслом, придаёт дополнительную социальную значимость

Для анализа мифологических образов и сюжетов в нашем исследовании нами был использован феноменологический подход, согласно которому изучение вероучительных явлений осуществляется вне учёта исторического контекста. Анализ частных типологических особенностей помогает расшифровывать смыслы исследуемого явления. Расшифровка глубинных смыслов позволяет определять устойчивые компоненты мифологической части мировоззрения [Элиаде, 1996; Лосев, 1994]. В аспекте установления значений мифологического нарратива феноменологический подход обладает достаточной инструментальностью для анализа⁸, «феноменолог изучает религию (в нашем случае миф — авт.) в её целостности, в единстве измерений бытия <...> самостоятельно формируя эмпирическую базу для своих теоретических обобщений» [Забяко, 2011: 125]. Феноменологический метод в исследовании дополняется элементами «понимающей социологии» М. Вебера, предполагающей внимание социальному насыщению индивидуальных смыслов. Предполагается, что основой социального действия являются субъективные мотивации его участников, в нашем случае связанные с профессиональной деятельностью. Это позволяет установить наличие смысловых связей мифологических представлений и связанного с ними магического поведения с социальной детерминацией, а также объясняет объективацию сходных значений для одной профессиональной группы.

Для сбора первичных мифологических нарративов нами был использован метод феноменологического интервью. По мнению авторов книги

«Феноменология повседневной жизни...» Поллио (H. R. Pollio), Хенли (T. V. Henley) и Томпсона (C. J. Thompson), основной целью феноменологического интервью является «достижение точного и значимого описания мира повседневных переживаний в их максимальном приближении к тому, как они проживаются и описываются конкретным человеком применительно к конкретной ситуации» [Pollio, Henley, Thompson, 1997: 28]. Так как целью феноменологического интервью является получение описаний первым лицом конкретной области жизненных переживаний, процесс интервьюирования начинается с вопросов, уточняющих обсуждаемую тему. Вопросы, утверждения и обобщения, используемые исследователем, направлены на вызывание описаний, ориентированных не на подтверждение теоретической гипотезы, но предполагают получение максимально детализированных описаний жизненных переживаний. Исследователь поддерживает диалог такими вопросами, как «На что это было похоже?» или «Что Вы чувствовали, когда это произошло?», а также подключая встречные уточняющие вопросы самого информанта.

Отбор респондентов и ключевые этапы анализа интервью

Исследование осуществлялось как пилотный проект, поэтому предполагало локализацию при отборе участников. Регионом отбора была выбрана Саратовская область, что с методологической точки зрения не противоречит принципу randomness. В основу отбора медицинских работников, принявших участие в исследовании, лёг критерий принадлежности к принципиально разным специальностям, связанным с высоким психоэмоциональным напряжением и значительным риском для жизни пациента. Другим критерием стало признание самим респондентом наличия специфических, характерных для

⁸ Смирнов М. Ю. Социология религии: словарь. Санкт-Петербург: Издательский Дом Санкт-Петербургского университета, 2011. С. 287.

профессиональной деятельности, иррациональных представлений или признание участия в практиках, связанных с этими представлениями.

Всего было опрошено 8 участников, среднее время интервью составило 37 минут. Медицинские работники, участвовавшие в исследовании, относились к таким сферам как хирургия, анестезиология и реаниматология, акушерство и гинекология, кардиология, онкология, скорая медицинская помощь, сестринское дело. Средний возраст опрошенных — 39 лет. Общий стаж в профессии от 4 до 40 лет.

Анализ собранных интервью проводился в два этапа. Первый этап включал прочтение транскрипта с целью интерпретации основной темы повествования участника. Второй этап предполагал нахождение смысловых единиц и элементов, выступающих в качестве поддержки основной темы. Затем была сформирована тематическая структура, составленная из смысловых единиц и тем, обнаруженных в расшифровке транскриптов.

Мифологические нарративы медиков: архаические сюжеты в ткани научного мировоззрения современного человека

Перед тем, как проанализировать полученные в ходе исследования нарративы, стоит указать, что ряд ответов сложился на основе открытой для респондентов цели исследования. Каждому из респондентов было предложено ответить на вопрос, присутствуют ли т. н. суеверия в его мировосприятии. По нашему мнению, факт осознания собственной «суеверности» (наличия мифологического мышления) способствовал первичной рационализации респондентами мифосюжетов в ходе повествования, что могло блокировать исходные архетипические мотивы использования мифа.

Категории мифологем в нашем анализе разделяются на группы сюжетов условно, поскольку они тесно связаны между собой, формируя непротиворечивую модель магического поведения, отсылающую к архаическому мышлению.

Наиболее явственно общекультурная основа медицинской мифологии проявляется в нахождении хтонических (или подобных таким) элементов в окружающем пространстве. Этот компонент не является производным от среды конструирования данной разновидности мифа, являясь более ранним, но получая в мировосприятии медиков профессиональную окраску. В случае с индивидуальными мифами, скорее всего, сказывается и влияние личного жизненного пути и коммуникации собеседников со старшим поколением.

Самым популярным в этой группе является сюжет, связанный с падением предметов на пол: «...если во время операции падает инструмент на пол, то до конца дежурства инструмент не поднимается, иначе поступит экстренный пациент, соответственно, если поднял, то надо обязательно три раза постучать и сесть на него ещё сверху» (М8); «если падает предмет на пол: нож, пинцет, скальпель, всё что угодно падает на пол — это, значит, будет ещё одна операция, и чаще всего это (предмет) не поднимается до конца операции» (М7); «в нашем отделении ложка или вилка, то, что прибор упал на пол, — остаётся там до конца дежурства, он не поднимается, как бы он ни был важен» (М5); «если падает или ложка, или вилка, или нож, в общем, что-то из приборов падает на пол, — значит, поступит больной» (М7); «предмет упал в какой-нибудь столовой и его нельзя поднимать, если его поднимешь — поступит больной. Если кто-то из отделения (коллеги) поднимали этот предмет и не постучали им по полу, допустим, поступал больной. Или, допустим, упало несколько предметов, и поступали больные по количеству равные количеству упавших предметов» (М2).

На первый взгляд, у оставшихся на полу предметов есть вполне резонное оправдание: они перестают быть стерильными и не могут быть использованы в конкретном случае, в данный момент. Однако это не объясняет остающихся упавшими столовых приборов, явно нарушающих порядок в столовой или ординаторской. Подтверждением мифологического обоснования для игнорирования таких предметов является

способ исправления ситуации, связанный с троекратным (как в народных сказках⁹) воздействием и восседанием сверху. Самая «несакральная» часть человека призвана воздействовать на потенциальный негативный результат по принципу «клин клином вышибают».

Вот ещё один пример аналогичного «решения» проблемы: «...можно постучать этим же предметом об пол, чтобы не поступал больной, или постучать таким же предметом, который в операционной упал» (М6); «если столовый прибор падает, или какой-то другой, то нужно постучать по полу, либо вообще не поднимать до окончания дежурства. Дежурство заканчивается, тогда можно поднять, и тогда всё обнуляется, и никто не поступает» (М2).

Поведение «наоборот» как панacea от грядущих неприятностей используется и в других случаях, связанных с медицинской практикой: «За собой замечал, что, когда я захожу в операционную, когда меня одевает операционная сестра, я всегда сначала подаю свою левую руку. Не правую, а левую!» (М1).

Примечательны и объяснения самих медиков, ни словом не упоминающих факт нарушения стерильности инструментов, которые уронили. Более значимым для всех собеседников становится потенциальное появление нового больного или необходимость проведения дополнительных врачебных манипуляций. Для подтверждения, что такое поведение оправдано, приводятся примеры невозможности исправить ситуацию:

«- ...если это касательно падений операционных инструментов во время операции, четыре подряд уроненных инструмента, собственно, четыре подряд поступивших экстренных пациента, которые тоже потребовали оперативных вмешательств.

- А, даже так?

- Да. Четыре инструмента упало, четыре человека поступили. И всех четверых мы оперировали по дежурству.

- А вы как-то пытались это предотвратить, если вы понимали?

- Нет, мы ничего не принимали, мы оставили и всё». (М2)

Об этом же мифологическом типе объяснения свидетельствует ещё одно поверье: «...никогда не надо убирать инструменты, даже если операция уже заканчивается, даже если уже накладываются швы... как правило, если убираешь, то обязательно какая-нибудь непредвиденная ситуация происходит» (М3). В описываемом случае всё делается по правилам, но срабатывает требование отказа от несвоевременных действий. В мифологическом костюме все вещи расставлены по своим местам и все сценарии поведения описаны заранее, поэтому любая попытка форсирования ситуации может привести к усугублению последней. Видимо ту же природу имеет и запрет «красить волосы роженицам» (М1), — запрет, не имеющий врачебных обоснований, но скорее всего сформировавшийся достаточно поздно, в границах индустриальной культуры, на стыке представлений о краске как потенциально вредной для ребёнка и/или невежества в вопросах физиологии.

Корреляция с архаическими, воплощёнными в вернакулярных верованиях, представлениями прослеживается и в самом факте ожидания появления нового человека после падения столового прибора («упала ложка — стоит ждать визита нежданного гостя»). Способы закрыть дорогу ненужной персоне также используются архаические: «Лежал у нас тяжело больной, мы его из реанимации переводили в обычное отделение <...> на входе в отделение мы немножко разливали воды, специально, чтобы обезопасить себя — чтобы больной не вернулся (должна быть водная преграда) <...> к нам обратно в отделение» (М2). Вода как выражение неупорядоченного хтонического начала выступает как непреодолимая граница, что также находит аналогии в сказочных и мифологических сюжетах (полотенце, превращающееся в реку

⁹ Авторы ни в коем случае не отождествляют понятия сказки и мифа, отмечая лишь сходные черты обоих культурных феноменов.

как в сказке про бегство от бабы Яги, так и в японском мифе об Идзанаки, убегающем от своей мёртвой жены).

На аналогичных мифологических основаниях формируются этиологические конструкции, формирующие своеобразный «кодекс поведения» медика. Он включает в себя все фазы контакта с пациентами, от поступления до выписки. Так для уменьшения числа больных не рекомендуется оставлять свет в приёмном покое: «Они в ночи выключают свет, потому что, есть такое понятие: “Скорая едет на свет”» (М4). Первой возникающей аналогией здесь становится поведение ночных насекомых, что подтверждает мифологическую природу примет, основанной на едином принципе функционирования макрокосма и его составных частей. В таком космосе нет специального человеческого поведения, есть только мифологическая логика. Она же срабатывает в случае уверенности, «что, если поступает какой-то больной с редким диагнозом, то, как правило, через некоторое время, в течение месяца, скорее всего, поступит подобный больной» (М4). Речь идёт не о «законе парных случаев», как его определяет сам респондент, а о «качественной» (как антоним «количественной») природе мира — вещь либо есть, либо её нет. Возникший феномен закрепляется в континууме и находит своё проявление в повторяющихся диагнозах. Упомянутый выше случай, когда упавшим предметом стучат по полу, скорее всего имеет ту же мифологическую природу объяснения.

При этом работает принцип «от обратного, от противного» — все специальные усилия приводят к противоположному результату, все действия, призванные облегчить работу, только усложняют её: нельзя от окон отходить, на пустую кровать поступит больной, нельзя снимать носки на ночь, придётся встать, всё равно одеться и идти работать, и врачи дежурят в пижаме, потому что, если ты разденешься, ты всё равно встанешь и пойдешь работать» (М3). Впрочем, встречаются и исключения: «нельзя точить ножи на работе, вот, допустим, обычные ножи, которыми ты разделяешь еду, нельзя точить на работе или

приносить на работу заточенные. Если, например, возьмёте наше отделение, у нас все ножи тупые, никто не точит ножи. Потому что, наточишь нож — значит, будешь работать всю ночь» (М3). В обоих вариантах — воздействия напрямую или наоборот — срабатывает качественный подход: качество человеческого поведения обязательно сказывается на его жизни, вне зависимости от количественных параметров.

Приведём развёрнутое описание подобного случая: «...у нас у коллеги был день рождения, и он выпадал на дежурство на наше <...> ничего не предвещало беды, и мы решили сделать такой шуточный подарок, потому что коллеги был мужчиной: подарить ему презервативы на день рождения. В общем, мы подарили ему презервативы ровно в двенадцать часов ночи. Мы пока ещё поздравляли, то есть, ещё звучали поздравления этому, ещё были все такие эмоциональные, день рождения, все пошли есть торт, собирались есть торт, и в 00.02 звонит звонок раздаётся. Поступает больной, не просто больной, а тяжелейший больной, с которым, прости господи, мы тра*ались всю ночь! С тех пор мы больше презервативы не дарим на работе» (М3). Интересно, что презервативы как предмет здесь согласуются с эвфемическим описанием тяжёлого случая в практике, указывая на значимость самого качества поступка в целом.

Во время лечения также срабатывают магические практики поведения, основанные на представлениях о тождестве вербального и невербального воздействия на предмет или человека: «...обычно мы никогда не говорим, сколько будет длиться операция, как она пройдёт. Говорят в общих чертах, а дальше, как получится» (М3); «когда человек находится в тяжёлом состоянии, мало, кто из докторов будет комментировать ситуацию и говорить: “да всё у тебя будет хорошо”. Все будут говорить: “состояние стабильное”» (М1), и аналогичным образом связанные с обращением к хтонической/псевдохтонической (пол в помещении) стихии: «Можно постучать об пол, можно попросить собеседника, пожелавшего тебе спокойной ночи, чтобы он забрал свои слова обратно» (М6).

Вербальные практики чаще всего рассматриваются медиками также как действующие «от противного»: «...среди большинства медиков оно всегда срабатывает, и не только в среде реаниматологов, но и среди всех специальностей — желать спокойной ночи или спокойного дежурства. Если во время дежурства пожелали спокойной ночи или спокойного дежурства — не жди ни спокойной ночи, ни спокойного дежурства» (М4). О нежелательности высказываний о «спокойном» дежурстве высказались несколько собеседников, указывая на то, что мифологемы формируются по поводу наиболее значимых событий профессиональной жизни.

Иногда мифологема существует в границах мировоззрения одного человека: «У меня тоже какие-то определённые... если я захожу в операционную, у меня там есть мой костюм, который я люблю и, мне кажется, что в нём всё хорошо должно происходить» (М3), но сам механизм воздействия на ситуацию имеет ту же самую логику. Особое качество предмета приводит ситуацию к желаемому результату, а связь между причиной и следствием не является рациональной.

В некоторых случаях в мифологическую реальность включаются и пациенты как действующие лица. Они могут воздействовать на качество реальности самим своим присутствием («рыжие пациенты к несчастью»), либо поведением: «У нас была пациентка, которая говорит, что “у меня не очень хорошо вот с техникой, она всегда как-то... начинает происходить сбой в её работе”. Это было настолько удивительно, что у нас действительно произошёл сбой в работе аппаратуры» (М3). Иногда такое поведение больных частично рационализируется, но элементы ментального воздействия сохраняются: «Есть пациенты, которые говорят, что “я настроена на хорошее” <...> несмотря на то, что у них, допустим, может быть не всегда анализы какие-то подходят для этой операции <...> Всё проходит замечательно, это вот пациент <...> его настрой на какой-то хороший результат или вера во врача, вера в медицину» (М3).

Конструирование современного медицинского мифа как паллиативный контроль над ситуацией

Собранные мифологические нарративы показывают, что их носители сочетают в своём мировосприятии, с одной стороны, уверенность в реальности описываемых феноменов и практик. В защиту их легитимности говорит сложившийся механизм передачи мифологем: «Это же всё равно передаётся из уст в уста... да, тем более от старших коллег» (М4). С другой стороны, большинство опрошенных готово рационализировать свои и коллег действия, либо признать их не до конца объяснимую природу. Тем самым медицинские мифы, в отличие от традиционных, обретают синтетический характер и особые стратегии применения в профессиональной деятельности.

Для объяснения мотивов использования мифоконструктов нами используется теория «полуверящих», предложенная английским социологом К. Кэмпбеллом, который подвергает критике имеющиеся на данный момент социологические и психологические теории, утверждающие, что «люди верят в то, что они могут контролировать события с помощью своего “суеверного” поведения» [Campbell, 1996: 151–166]. Он полагает, «что большинство современных практикующих суеверные действия не готовы утверждать, что они верят в обладание подобным контролем» [Campbell, 1996: 156]. К. Кэмпбелл приходит к выводу, что неправомерно утверждать, что человек верит в эффективность своих магических действий, если сам он это отрицает, «ибо отличительные черты современного суеверия заключаются в том, что убеждения плохо сформулированы, практически не имеют последовательной структуры и лишь частично принимаются теми, кто осуществляет соответствующие практики» [Campbell, 1996: 157]. Для обозначения современных практиков «суеверных» действий, автор, опираясь на П. Маккеллара, вводит понятие «полуверящие» в эффективность магических действий, которые они практикуют, т. е. «интеллектуально

отвергают суеверие, тем не менее, позволяют ему влиять на их мысли и действия» [Campbell, 1996: 157]. У «полуверящих» нет связи между убеждениями и практикой, поскольку практика сама по себе является самодостаточной, не требуя оправдания с точки зрения сопутствующей веры.

По признанию самого К. Кэмпбелла «теория может применяться в отношении подавляющего большинства населения, которые испытывают недостаток в какой-либо глубокой приверженности религии или науке, но впитали центральную модернистскую ценность личного контроля посредством инструментальной активности. <...> Столкнувшись с неуверенностью и стрессом в своей личной жизни, они стремятся обрести уверенность в своей способности осуществлять личный контроль над своей судьбой, приняв небольшие и, по-видимому, несущественные ритуальные действия, направленные на подтверждение своей веры в инструментальную активность» [Campbell, 1996: 163]. Речь идёт именно о практике, поскольку такие «полуверящие» не считают нужным обосновывать магические действия при помощи вероучительных положений.

Если оставить в стороне спор о самом термине «суеверие» как имеющем изначально конфессиональное основание, можно признать правоту подхода К. Кэмпбелла как показывающего место современного мифа в мировоззрении человека. С этой точки зрения профессиональные мифы медицинских работников являются наглядной иллюстрацией того, как иррациональное помещается в научную картину мира.

В самом деле, большинство опрошенных нами понимает, что наличие мифологических представлений не обязательно имеет смысл, хотя и выглядит как оказывающее реальное влияние на результаты деятельности. Респонденты рационализируют связанное с этими представлениями поведение через научные объяснения на основе доказательной медицины. Примечательно, что признание иррациональности магического поведения самими врачами не приводило к его прекращению из-за страха нежелательных последствий.

В специальностях, связанных с коллективной работой, основные ритуалы и модели поведения обязательно передаются новым сотрудникам. Такие действия, очевидно, призваны не только формировать единую корпоративную культуру, но и поддерживать сложившийся сценарий социального действия в повторяющихся профессиональных ситуациях. Магическое поведение в таких случаях становилось основанием для психологического комфорта всех участников действия. Особенно значимым ритуализм выступает в стрессовых ситуациях, требующих уверенности в себе и максимального использования профессионального потенциала: «Какую-то уверенность [испытываю] в том, что всё будет хорошо во время оперативного вмешательства» (M1).

В ряде случаев мифы и связанная с ними практика являются частью повседневного практического опыта конкретного врача. Корни такого симбиоза мифологического и профессионального лежат в индивидуальной биографии респондента, как правило, являясь результатом влияния среды (семьи, преподавателей, наставников, коллег). Многие участники интервью отмечали тот факт, что работа в конкретном отделении оказала влияние на их представления и превратила в более суеверных.

Примечательно, что опрошенные осознают «надстроечную» природу профессиональной мифологии и допускают возможность от неё избавиться, но не делают этого, приводя целый список аргументов в пользу «суеверного» поведения. На первом месте стоит желание уменьшить объём работы: «Наверное, есть элемент какой-то лени, чтобы поменьше работать, потому что за четыре часа устаёшь достаточно сильно <...> надеешься на лучшее и пытаешься всеми силами сделать всё возможное, чтобы облегчить своё дежурство» (M2). Далее идёт потребность в снижении рисков и получении ожидаемого результата, дающие и дополнительную уверенность в себе, и сохранение самоуважения.

Мотивы, связанные с самоуважением и контролем над ситуацией, чаще встречаются у врачей с небольшим стажем

в профессии, или в ситуации, когда врач был частью коллектива, в котором он не мог контролировать все факторы профессиональной деятельности. Миф выступает как вариант паллиативного контроля над ситуацией, позволяющий преодолеть страх перед неудачей. Такие представления медиков дают им возможность преодолеть страхи (особенно — страх смерти больного или страх причинения вреда пациенту) и выполнять профессиональные обязанности в меру своих возможностей, не беспокоясь о внешних факторах. Можно уверенно предположить, что, поскольку достижение профессиональной цели сопряжено со страхом нанесения вреда пациенту или его смерти, а риск смерти в настоящее время остаётся для человека принципиально неконтролируемым, индивидуальное и коллективное сознание начинает формировать защитные механизмы¹⁰, позволяющие избежать травмирующего ощущения вины перед собой и пациентами.

Отдельно стоит упомянуть и обращение к мифологии как способу обрести удачу. Многие участники опроса упоминали о ней как своеобразном бонусе за использование магического поведения на основе мифологических представлений. Идея удачи также выходит за рамки традиционных мифологических представлений, поскольку, наряду с успехом, свидетельствует о повышении статуса человека в культуре, появлении у него возможности изменить жизнь в лучшую сторону, вне влияния судьбы или божественного промысла. Тем самым связанные с удачей действия можно также отнести к специфике именно современного мифа.

Заключение

Согласно полученным нами данным, медицинская мифология формирует особый смысловой пласт в структуре профессионального мировоззрения врачей и используется в практической деятельности

в случаях, когда необходимо любыми способами обрести контроль над ситуацией в процессе оказания медицинской помощи. Миф становится вариантом реагирования на риски медицинской профессии; сохраняя при этом свои архаические корни, он помогает решать реальные проблемы, требующие высокого профессионализма, но не сводимые исключительно к знаниям и навыкам хорошо подготовленного специалиста.

Дополняя имеющиеся исследования в области медицинских мифов, мы проследили не только теоретическое развитие исследований в данной области (от фиксации специфических «суеверий» и «магических практик» до уточнения самого понятия «медицинские мифы»), но и выявили сам характер современных подходов к этому явлению. Обзор имеющейся литературы показал, что речь в данном случае идёт не о религиозных суевериях и тем более не о магическом мышлении как таковом, но прежде всего о смысловой основе мировоззрения, требующего практического решения неформализуемых в полной мере задач при помощи нерационализируемых в полном объёме методов.

На примере мифологем, возникающих в границах врачебной практики, ещё раз отчетливо проявляется характер мифа как культурной константы и его способность закрывать имеющиеся когнитивные лакуны. Гибкий тип реагирования мифологического сознания на любые культурные изменения, в отличие от религии с её устойчивой каноническо-догматической основой в сочетании с эмоциональностью и общедоступностью мифологических нарративов делает мифологемы успешными конкурентами по отношению к научной информации — сложной для восприятия и требующей специальной подготовки для её когнитивной обработки.

Наличие профессионально ориентированных образов и сюжетов в медицинской мифологии формирует её внешний облик,

¹⁰ Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология: XX век: антология / Ред. С.Я. Левит. — Москва: Юрист, 1995. С. 57-68.

однако от того, кто является носителем мифа, не зависят базовые сюжеты, включённые в эти мифологемы. Наше исследование показало, что способы описания окружающего мира и решения возникающих проблем по своей сути не отличаются от систем описания и стратегий поведения, возникших на основе архаического мифа (хтонические мотивы, мотив двойничества и оборотничества).

И хотя в настоящее время нельзя с уверенностью утверждать, что в целом медики как представители определённой группы профессий расположены к мифологизации в описании мира, многие действия, совершаемые ими, как и отмеченные ими события в качестве влияющих на профессиональную деятельность, на наш взгляд, демонстрируют наличие в их деятельности выраженной доли мифологического мировоззрения.

В случае с медицинскими работниками уровень использования мифологием может меняться в зависимости от возраста (частные наблюдения показывают, что врачи со стажем чаще готовы обращаться к «нетрадиционным» вариантам практик), от включённости в религиозную общину (где обращение к мифу может быть регламентировано на догматическом и культурном уровне), от личных особенностей медика. Для уточнения указанных параметров исследование должно быть расширено количественно и территориально. При этом мы прогнозируем сохранение доли архаического компонента в мифологическом нарративе вне зависимости от любого из перечисленных факторов и сохранение присутствия мифа в системе мировосприятия медиков, как и (возможно) представителей других профессий.

Список литературы:

- Акимова С. Л., Лихтшангоф А. З., Бугреева Е. А. Конфессиональная принадлежность и суеверия студентов-медиков // Проблема человека: философские, исторические, медицинские, правовые, социологические, этические и культурологические аспекты. Выпуск VIII. — Санкт-Петербург: СПбГПМУ, 2010. — С. 97–99.
- Гуревич П. С. Социальная мифология. — Москва: Мысль, 1983. — 175 с.
- Ефремова О. И. Мифологизированные компоненты профессионального сознания будущих психологов образования и их коррекция // Научно-методический электронный журнал «Концепт». — 2013. — № 55. — С. 26–30. — URL: <http://e-koncept.ru/2013/13546.htm>
- Забяко А. П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. — 2011. — № 1. — С. 114–126.
- Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Сущность. — Москва: Мысль, 1994. — С. 5–216.
- Нелюбина А. С. «Мифология болезни» в современной рекламе // Известия АСОУ. — 2013. — № 1. — С. 45–49.
- Прилуцкий А. М. Коронавирусная инфекция и религиозные дискурсы медицинской конспирологии // Известия Иркутского университета. Серия: Политология. Религиоведение. — 2020. — Т. 33. — С. 108–114. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2020.33.108>
- Рязанова С. В. Миф в его соотношении с религиозным и светским типами мировоззрения // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2012. — № 12. — С. 123–136.
- Рязанова С. В. Социальный миф в пространстве гуманитарного знания: научный потенциал понятия // Религиоведение. — 2010. — №1. — С. 78–89.
- Рязанова С. В. Специфика мифа как культурной формы // Вестник Пермского научного центра УрО РАН. — 2014. — №4. — С. 37–44.
- Элиаде М. Мифы. Сновидения. Мистерии. — Москва: Рефл-бук; Киев: Ваклер 1996. — 285 с.
- Answering the myth: Use of emergency services on Friday the 13th / B. M. Lo, C. M. Visintainer, H. A. Best, H. A. Beydoun // The American journal of emergency medicine. — 2012. — Vol. 30, No 6. — P. 886-889. <https://doi.org/10.1016/j.ajem.2011.06.008>

- Astre G. A. *Situation de l'ideology aux USA*. — Paris: Lettres modernes: Minard, 1980. — 131 p.
- Barner-Barry C., Hody C. *Soviet Marxism-Leninism as Mythology // Political Psychology*. — 1994. — Vol. 15, No 4. — P. 609–630. <https://doi.org/10.2307/3791623>
- Brookfield C., Phillips P., Shorten R. *Q fever — the superstition of avoiding the word «quiet» as a coping mechanism: randomised controlled non-inferiority trial // BMJ (Clinical research ed.)*. — Vol. 367. — P. 16446. <https://doi.org/10.1136/bmj.l6446>
- Campbell C. *Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition // The British Journal of Sociology*. — 1996. — Vol. 47, No 1. — P. 151–166. <https://doi.org/10.2307/591121>
- Chevalier J. *Myth and Ideology in 'Traditional' French Canada: Dollard, the Martyred Warrior // Anthropologica, New Series*. — 2022. Vol. 21, No 2. — P. 143–175.
- Feuer L. S. *Ideology and ideologists*. — Oxford: Blackwell, 1975. — ix, 220 p.
- Influence of Superstition on the Date of Hospital Discharge and Medical Cost in Japan: Retrospective and Descriptive Study / K. Hira, T. Fukui, A. Endoh, et al. // *BMJ: British Medical Journal*. — 1998. — Vol. 317, No 7174. — P. 1680–1683.
- Lin F. Y., Lin H. R., Lee T. Y. *Workplace beliefs about luck among taiwanese nurses // Journal of Nursing*. — 2014. — Vol. 1, No 1. — P. 1–7. <http://dx.doi.org/10.7243/2056-9157-1-1>
- McNeill W. H. *The Care and Repair of Public Myth // Foreign Affairs*. — 1982. — Vol. 61. No 1. — P. 1–13. <https://doi.org/10.2307/20041348>
- Pollio H. R., Henley T. B., Thompson C. J. *The Phenomenology of Everyday Life*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1997. — 416 p. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511752919>
- Randall J. H. *Instrumentalism and Mythology // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. — 1919. — Vol. 16, No 12. — P. 309–324. <https://doi.org/10.2307/2939899>
- Wiener A. *Magnificent myth: pattern of control in post-industrial society*. — Oxford; New York: Pergamon Press, 1978. — 413 p.

References:

- Akimova, S. L., Likhthangof, A. Z. and Bugreeva, E. A. (2010) 'Konfessionalnaya Prinadlezhnost I Suyeveriya Studentov-Medikov [Religious Affiliation and Superstitions of Medical Students]', *Problema Cheloveka: Filosofskiye, Istoricheskiye, Meditsinskiye, Pravovyye, Sotsiologicheskiye, Eticheskiye I Kulturologicheskiye Aspekty. Vypusk VIII* [The Problem of Human: Philosophical, Historical, Medical, Legal, Sociological, Ethical and Cultural Aspects, Issue 8]. Saint Petersburg: SPbSPMU Publ., pp. 97–99. (In Russian).
- Astre, G.-A. (1980) *Situation de l'idéologie aux U.S.A.* Paris: Lettres modernes: Minard.
- Barner-Barry, C. and Hody, C. (1994) 'Soviet Marxism-Leninism as Mythology', *Political Psychology*, 15(4), pp. 609–630. <https://doi.org/10.2307/3791623>
- Brookfield, C. R., Phillips, P. P. J. and Shorten, R.J. (2019) 'Q fever — the superstition of avoiding the word "quiet" as a coping mechanism: randomised controlled non-inferiority trial', *BMJ(Clinical research ed.)*, 367, p. 16446. <https://doi.org/10.1136/bmj.l6446>
- Campbell, C. (1996) 'Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition', *The British Journal of Sociology*, 47(1), pp. 151–166. <https://doi.org/10.2307/591121>.
- Chevalier, J. (2022) 'Myth and Ideology in "Traditional" French Canada: Dollard, the Martyred Warrior', *Anthropologica*, 21(2), pp. 143–175.
- Efremova, O. I. (2013) 'Mythological Components of Professional Consciousness of Future Psychologists of Education and Their correction', *Scientific-methodological electronic journal "Koncept"*, (S5), pp. 26–30. (In Russian). <https://e-koncept.ru/2013/13546.htm>
- Eliade, M. (1957) *Myths, dreams, and mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities*. New York: Harper & Row. (Rus. ed.: (1996) Mify. Snovideniya. Misterii. Moscow: Refl-book Publ; Kyiv: Vakler Publ.).
- Feuer, L. S. (1975) *Ideology and the ideologists*. Oxford: Blackwell.
- Gurevich, P. S. (1983) *Sotsialnaya Mifologiya* [Social Mythology]. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Hira, K. et al. (1998) 'Influence of Superstition on the Date of Hospital Discharge and Medical Cost in Japan: Retrospective and Descriptive Study', *BMJ: British Medical Journal*, 317(7174), pp. 1680–1683.

- Lin, F.-Y., Lin, H.-R. and Lee, T.-Y. (2014) 'Workplace beliefs about luck among taiwanese nurses', *Journal of Nursing*, 1(1), pp. 1–7. <https://doi.org/10.7243/2056-9157-1-1>
- Lo, B.M. et al. (2012) 'Answering the myth: use of emergency services on Friday the 13th', *The American Journal of Emergency Medicine*, 30(6), pp. 886–889. <https://doi.org/10.1016/j.ajem.2011.06.008>
- Losev, A. F. (1994) 'Dialektika mifa [The Dialectics of Myth]', *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow: Mysl' Publ., pp. 5–216. (In Russian).
- McNeill, W. H. (1982) 'The Care and Repair of Public Myth', *Foreign Affairs*, 61(1), p. 1. <https://doi.org/10.2307/20041348>
- Nelyubina, A. S. (2013) '«Mifologiya bolezni» v sovremennoy reklame [“Mythology of disease” in modern advertising]', *Izvestiya ASOU*, (1), pp. 45–49. (In Russian).
- Pollio, H. R., Henley, T. B. and Thompson, C. J. (1997) *The Phenomenology of Everyday Life: Empirical Investigations of Human Experience*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511752919>
- Randall, J. H. (1919) 'Instrumentalism and Mythology', *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 16(12), p. 309. <https://doi.org/10.2307/2939899>
- Ryazanova, S. V. (2010) 'Social Myth in Humanitarian Knowledge Space: Scientific Scope of the Notion', *Study of Religion*, (1), pp. 78–89. (In Russian).
- Ryazanova, S. V. (2012) 'Myth in Its Correlation with Religious and Secular Types of Worldview', *Research Yearbook of the Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, (12), pp. 123–136. (In Russian).
- Ryazanova, S. V. (2014) 'Continuum and Time in Myth', *Perm Federal Research Centre Journal*, (4), pp. 37–44. (In Russian).
- Wiener, A. (1978) *Magnificent myth: patterns of control in post-industrial society*. Oxford; New York: Pergamon Press.
- Zabiyako, A. P. (2011) 'Phenomenology of Religion (part 2)', *Study of Religion*, (1), pp. 114–126. (In Russian).

Информация об авторах

Елена Николаевна Медведева — кандидат философских наук, доцент; доцент кафедры философии, гуманитарных наук и психологии ФГБОУ ВО Саратовский ГМУ им. В.И. Разумовского Минздрава РФ, 410026, г. Саратов, ул. Б.Казачья, 112 (Россия)

Рязанова Светлана Владимировна — доктор философских наук, доцент; ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований ПФИЦ УрО РАН, 614990, Пермь, ул. Ленина, 13а (Россия)

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Elena N. Medvedeva — PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor, Department of Philosophy, Human Science and Psychology, Saratov State Medical University, 112, Bolshaya Kazachia st., Saratov, 410012 (Russia)

Svetlana V. Riazanova — Doctor of Philosophy, Docent, Leading Researcher, Institute for Humanitarian Research at the Perm Federal Research Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, 13a, Lenina st., Perm, 614990 (Russia)

The authors declare absence of conflicts of interest

Статья поступила в редакцию 26.12.2025; одобрена после рецензирования 06.02.2026; принята к публикации 03.03.2026.

The article was submitted 26.12.2025; approved after reviewing 06.02.2026; accepted for publication 03.03.2026.

Трансформация этнокультурных поминальных традиций кыргызов в первой четверти XXI в. на примере обряда «кошок»: гуманитарные технологии управления семиотикой радикального фронта

Гулзат Усонбековна Байбосунова¹, Замира Айболотовна Джунушалиева², Мырзабек Камчыбек уулу³

^{1,2,3} Кыргызский национальный университет им. Жусупа Баласагына, Бишкек, Кыргызстан

¹ gulzatbaibosunova@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-0067-0411>

² zaama.djai@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-9304-5821>

³ myrza.kamchybekov@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-8777-3628>



Аннотация. Вопросы трансформации народных обычаев в условиях современного этапа «лоскутной» глобализации, как и попытки их управляемой ревитализации с помощью так называемых «гуманитарных технологий», остаются одним из приоритетных направлений исследований в области культурологии. Не являются исключением традиции кыргызского

народа, для которого по сей день в число социально значимых культурных практик входят похоронный процесс и поминальные обряды. Цель данного исследования — установить ключевые векторы воздействия на трансформации поминально-погребального обряда кыргызов в первой четверти XXI в. на примере обряда-обычая «кошок» (поминальная песня-причитание). Достижение этой цели предполагало решение следующих задач: (1) описать ключевые особенности поминально-погребального обряда кыргызов в его исторической проекции, выделив практику «кошок» в её семиотическом значении; (2) систематизировать научные данные о различных аспектах «кошок» (социальных, психологических, аксиологических); (3) на основе количественных и качественных методов выявить изменения, происходящие в исследуемой культурной практике с учётом динамики трансформации соответствующих ценностей и значений в период, когда происходит переход от традиционных форм поминок к более современным форматам; (4) определить возможности и границы гуманитарных технологий, направленных на ревитализацию погребально-поминальных традиций в кыргызском обществе. Материалами

исследования послужили этнографические сведения об обряде «кошок», автоэтнографические наблюдения и данные проведённого нами опроса. Работа опирается на ценностный подход. Использованы методы наблюдения и опроса. В результате исследования установлено, что поминальные традиции кыргызов в настоящее время подвергаются выраженной семиотической трансформации. (1) Историческая структура погребально-поминального обряда кыргызов включала в себя «кошок» как способ работы коллективного и индивидуального сознания по освоению феномена радикального фронта между жизнью и смертью (обряд проводился на могиле). (2) В настоящее время практика «кошок» редуцируется, постепенно утрачивая сакральное значение, сводится прежде всего к психологическим аспектам. (3) Десакрализация погребально-похоронной обрядности отражает влияние социальных и экономических факторов глобализации на культурные традиции (обряд проводится в кафе и ресторанах). (4) Семиотически редуцированный «кошок» сохраняет своё ценностное ядро. Дальнейшее исследование погребально-поминальных традиций государств Центральной Азии поможет уточнить динамику семиотического переформатирования этой сферы, выявить соотношение сакральных и утилитарных смыслов проведения соответствующих обрядов.

Ключевые слова: глобализация, традиции и обычаи, гуманитарные технологии, погребально-поминальный обряд, ценности этнокультуры, горевание, киргизская культура, ритуал

Для цитирования: Байбосунова Г. У., Джунушалиева З. А., Камчыбек уулу М. Трансформация этнокультурных поминальных традиций кыргызов в первой четверти XXI в. на примере обряда «кошок»: гуманитарные технологии управления семиотикой радикального фронта // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 44–60. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-44-60>

Research article

Transformation of Ethnocultural Memorial Traditions of the Kyrgyz People in the First Quarter of the 21st Century on the Example of the *Koshok* Memorial Practice: Managing the Semiotics of the Radical Frontier

Gulzat U. Baibosunova¹, Zamira A. Dzhunushalieva², Myrzabek Kamchybek uulu³

^{1, 2, 3} Kyrgyz National University named after Jusup Balasagyn, Bishkek, Kyrgyzstan

¹ gulzatbaibosunova@gmail.com <https://orcid.org/0009-0009-0067-0411>

² zaama.dj.ai@gmail.com <https://orcid.org/0009-0003-9304-5821>

³ myrza.kamchybekov@gmail.com <https://orcid.org/0009-0000-8777-3628>

Abstract. The transformation of folk customs in the context of the current stage of globalization and attempts at their controlled revitalization using so-called humanitarian technologies remain one of the priority areas of research in cultural studies. To this day, funerals and memorials are among the socially significant cultural practices for the Kyrgyz people. This study aims to identify key transformations of Kyrgyz funeral practices in the early 21st century, using the ritual of *koshok* (a funeral song and lament) as an example. To achieve this goal the following tasks were set: 1) to describe the key features of the memorial and burial process, including *koshok*, among the Kyrgyz; 2) to systematize scientific data on various aspects of *koshok* (social, psychological, axiological); 3) to identify changes in the studied

cultural practice, considering how values and meanings have shifted as commemoration practices transition from traditional to modern forms; 4) to determine the possibilities and limits of humanitarian technologies aimed at revitalizing funeral and commemorative traditions in Kyrgyz society. The study draws on ethnographic data on the *koshok* ritual, autoethnographic observations, and survey data. The research relies on a value-based approach that allows the authors to assess the social significance of specific elements of the memorial ritual. Grief theories are also incorporated. Observation and survey methods were used, and the emotional and psychophysiological states of the participants were analyzed. Based on the example of the *koshok* ritual, the study identified key vectors of transformation in Kyrgyz memorial traditions. It has been established that these changes are met with an ambiguous attitude and state control. Conclusions. (1) *Koshok* is a way of working with the collective and individual consciousness to master the phenomenon of the radical frontier between life and death and combined earthly and sacred meaning. (2) Currently, the practice of *koshok* is being reduced to its psychological, social and value aspects, gradually losing its sacred significance. Cafes and restaurants are becoming venues for holding memorials in contrast with the initially modest ritual feast of meat and bread. (3) The desacralization of rituals reflects the influence of social and economic factors of globalization on cultural traditions. (4) Nevertheless, even in its reduced form, *koshok*, combining verbal sympathy and material support, retains its significance as a grieving practice, confirming the public demand for the revitalization of this tradition, which is also supported at the legislative level. Further research into the funeral and memorial traditions of Central Asian states will help clarify the dynamics of the semiotic reformatting of this sphere and identify the relationship between the sacred and utilitarian meanings of the corresponding practices.

Keywords: globalization, customs and traditions, humanitarian technologies, memorial process, grief, ethnic cultural values, Kyrgyz culture, ritual

For citation: Baibosunova, G. U., Dzhunushalieva, Z. A., Kamchybek uulu, M. (2026) 'Transformation of Ethnocultural Memorial Traditions of the Kyrgyz People in the First Quarter of the 21st Century on the Example of the *Koshok* Memorial Practice: Managing the Semiotics of the Radical Frontier', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 44–60. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-44-60>

Введение: глобализация, традиции и погребальная обрядность

Внимание к ценностям и традициям тех или иных сообществ в настоящее время не ограничено сугубо научными рамками. Прорывные открытия в области социального инжиниринга и искусственного интеллекта выдвинули на передний план вопрос о поиске новых гуманитарных технологий [Багирова, 2018; Соломин, Митин, Верещагина, 2011; Щеглов, 2024; Парма, Сучилина, 2025], способных модерировать конструирование групповой идентичности. Ориентация в этих вопросах важна не только для журналистов, имиджмейкеров или маркетологов [Слинкова, 2021; Парма, 2025], но прежде всего для представителей государственных

структур, которые берут на себя ответственность за формирование атмосферы гражданской сплочённости и взаимовыручки. Таким образом проблематика традиционных ценностей оказывается тесно связанной с политиками памяти, создавая проекты формирования национальной идентичности, единения этноса, обеспечения культурной устойчивости и т.д. [Домбровская, Огнев, 2024; Belliveau, 2016; Казаков, 2014]. При этом как никогда важными оказываются уже апробированные практики социального интегрирования, относимые властными структурами к пласту традиционных ценностей [Фаткуллина, Каримов, 2020]. Как правило, речь идёт не только о содержании тех или иных ценностных категорий (прежде всего, моральных, получающих своё конкретное наполнение в зависимости от культурного контекста во всей его актуальной полноте

[Лихотинский, 2025; Шаткин, Орлов, 2024; Агапов, 2025; Щипков, 2017]), но прежде всего о самих культурных практиках, складывавшихся веками и подтвердивших свою (условную) гибкость в реализации представлений о должном в каждом из проживаемых обществом временных отрезков его истории. Не менее важен с нашей точки зрения этнокультурный подход, который «не дробит» культуру на отдельные ракурсы», но позволяет реконструировать её «тезаурус, сокровищницу знаний» [Ламажаа, 2023: 6], раскрывает её самобытность и конструирующий потенциал традиции [Ламажаа, 2016; 2013; Мадюкова, 2013].

Отдельный интерес вызывает развитие традиционных представлений и соответствующих культурных практик под влиянием процесса глобализации. Несмотря на его «лоскутный» [Лебедева, 2021; Братерский, 2024; Чумаков, 2016: 151, 160-166] характер, не потеряли своего значения сложившиеся к настоящему времени тенденции унификации образа жизни и соответствующие представления, идеи и поведение. И, разумеется, нельзя не отметить встречные тенденции регионализации и даже умонастроения изоляционизма [Ниязов, 2021]. Взаимное влияние этих противоречивых тенденций сказываются как в жизни небольших групп, так и на уровне макросообществ.

В числе традиций, имеющих большое значение в личном и социальном плане, выделяются традиции погребальной культуры (похоронного процесса, поминок и т.д.).

Для Кыргызской Республики сегодня одним из вызовов является трансформация погребальной культуры под влиянием глобализационных процессов, затронувшая не только приватную, но и публичную сферу, включая сферу правового регулирования. Так, с 14 октября 2024 г. действует указ президента КР № 296 «О мерах по реализации Закона Кыргызской

Республики “О погребении и похоронном деле”»¹, где указывается, что в современном кыргызском обществе при проведении погребений усопших встречаются такие отрицательные проявления и пороки, как тщеславие, пренебрежительное отношение к социальному положению других людей, чрезмерное расточительство, игнорирование религиозных обычаев и традиций — родственники усопшего возводят мавзолеи, сооружения из камня, гранита или мрамора огромных размеров, устанавливают статуи покойного, могилы окружают роскошные металлические ограды². Данный закон не только фиксирует недопустимость чрезмерно высоких расходов, которые приводят семьи к непосильной финансовой нагрузке, долгам (некоторые берут кредиты в банке для проведения поминок), но связывает этот феномен с динамикой обмирщённых ценностей глобализирующегося общества. В качестве противоядия подобным тенденциям выдвигается идея возвращения к традициям, показавшим свою устойчивую общественную значимость, в том числе значимость как социально-психологического регулятора. Таким образом возвращение к традициям «народной» погребальной культуры видится попыткой решить не только духовные, но и вполне земные задачи. Сам поминальный процесс в его традиционном «скромном» варианте с этой точки зрения становится регулятивным идеалом, выступая как значимая этнокультурная ценность.

Погребально-поминальная культура кыргызов в призме научных исследований

Среди исследователей, обращавшихся к обширнейшей теме изучения погребальной культуры, для нас важно выделить исследователей семиотики культурных кодов, связанных с погребально-

¹ Закон Кыргызской Республики от 22 февраля 2024 года № 53 «О погребении и похоронном деле». URL: <https://cbd.minjust.gov.kg/4-5312/edition/4298/kg>

² Указ Президента КР от 14 октября 2024 года УП № 296 О мерах по реализации Закона Кыргызской Республики “О погребении и похоронном деле” URL: <https://cbd.minjust.gov.kg/5-10716/edition/18071/ru>

поминальной культурой различных народов [Багдасарян, Гришков, 2003; Иванова, 2002; Дворников, 2015; Семенова, 2006].

Имеются также многочисленные научные работы, посвящённые материальному аспекту погребальной культуры, в том числе, культуры кыргызов. Так, в работе М. И. Молдалиевой на основе современных исследовательских методов проанализированы пути формирования современного кыргызского народа [Молдалиева, 2021]. Значительный корпус представляют собой работы, связанные с историко-археологическим освещением данной темы, однако для нас представляет интерес не столько археология, сколько живая обрядность. Примером связи этих подходов можно назвать статью В. А. Кольченко, которая затрагивает проблему архивных свидетельств об археологических раскопках в Кыргызстане, включая данные по погребальным обрядам [Кольченко, 2020].

Наиболее ценна для нашей исследовательской оптики статья Ж. Орозбековой и Л. Н. Мыльниковой, в которой детально описана историография изучения погребально-поминальной культуры кыргызов, включая исследования погребально-поминальных обрядов конца XX – начала XXI вв. [Орозбекова, Мыльникова, 2025].

Не менее важны сборники фольклора, позволяющие проследить семиотику погребальных обрядов на конкретном этнографическом материале. Для нашего исследования наиболее значимым оказался сборник поминальных плачей «кошок» под редакцией С. Егембердиева, изданный в Бишкеке в 1998 г.³

Психологический аспект изучения погребально-поминальной культуры

Наше исследование посвящено непосредственно изучению тех изменений, которые коснулись в первой четверти XXI в. погребальную культуру кыргызов, причём прежде всего разрезе социальной психологии и психологии личности

с учётом влияния этого аспекта переживаний на трансформацию сопряжённых с этими традициями ценностей. В данной связи для нас представляется значимым обратиться к тезису о том, что поминально-погребальные традиции связаны с сильными эмоциональными переживаниями, прежде всего — переживанием горя и утраты.

Проблемой горя и утраты занимались такие «классики» психологии, как Дж. Тэйтелбаум [Tatelbaum, 1980], Эрих Линдемманн [Lindemann, 1994], Дж. Боулби [Bowlby, 1961], Э. Кюблер-Росс [Kubler-Ross, 1969]. В частности, Дж. Боулби выделяет три стадии горевания — протест, дезорганизацию, реорганизацию [Bowlby, 1961]. Дж. Тэйтелбаум также выделяет три стадии, однако иначе их интерпретирует: шок, страдание и дезорганизация, остаточные толчки и реорганизация [Tatelbaum, 1980]. В свою очередь Э. Кюблер-Росс, которая пользуется наибольшей популярностью за пределами специалистов-психологов, подходит к вопросу более дифференцированно и выделяет пять стадий: шок и отрицание, злость, торг или сделка, депрессия, принятие [Kubler-Ross, 1969].

Заметим: общепринятой классификации процесса переживания на сегодняшний день не существует. В то же время общим для всех упомянутых выше авторов является классификация горя/переживания с учётом стадии переживания горя, что особенно важно с позиций нашего культурологического исследования. Также для нас важны подходы, которые рассматривают горевания (горе) и как событие, и как процесс, как травму.

Обратим также внимание на идеи Эриха Линдемманна, который ввёл понятие «синдром острого горя» и выделил нормальные и патологические формы горевания [Lindemann, 1994].

Самое распространённое определение горя принадлежит Дж. Тэйтелбаум [Tatelbaum, 1980]: горе — это комплексный феномен, охватывающий эмоциональную

³ Кошоктор./ Түз баш сөзүн жазган — С. Егембердиева. А. Акматалиевдин жалпы редакциясы астында. Кырг. Улут.И.А.ж.б. Бишкек: Шам, 1998 352 б.

и соматическую сферы, а также сферу повседневной деятельности и общения, где горе создает трудности адаптации, изоляцию, утрату работоспособности и т.д. Пережить горе — значит испытать сопутствующие эмоции и преодолеть их. Чтобы пережить горе, необходимо прочувствовать, выразить и принять все эмоции, которое оно вызывает. И хотя горе болезненно, тем не менее это нормальное и неизбежное жизненное переживание; горе преодолимо, более того, оно даёт возможность личностного роста; знание о протекании процесса горя оказывает терапевтический эффект на скорбящего человека.

Современный взгляд на горевание трактует его как многоуровневый и высоко индивидуализированный процесс. На переживание утраты воздействует культура, жизненный опыт, личностные характеристики. Всё это формирует уникальный способ проживания горя [Doughty, Hoskins, 2011]. Горюющий нередко приходит в шоковое состояние, отказывается поверить в услышанное. Затем известие вызывает такие чувства, как злость на тех, кто принёс трагическую информацию, бессилие, испуг, ужас и т.д. В психофизиологическом плане наблюдается тремор, озноб, мышечные зажимы, головокружение и т.д. Выплёскивание этих чувств как социально одобряемый способ их переживания и регулируют, по нашему мнению, погребально-поминальные традиции. Подобные социально значимые образцы поведения в экстремальных трагических обстоятельствах, апробированы веками и представляют собой материал для выстраивания научно обоснованных социальных технологий современности, способных противостоять негативным тенденциям в обществе. Что, разумеется, не означает попытки «мумификации» стремительно утрачиваемых культурных практик: речь идёт о стремлении выделить прежде всего ценные психологические наработки

и способы их реализации вовне, пригодные для корректирования поведения в современных условиях.

Погребальная культура кыргызов: погребение и поминальный обряд

Смерть человека в традиционной культуре кыргызского народа, сочетающей доисламские верования с исламским влиянием, считается самым трагичным явлением. «*Жамандык келди*» («пришло горе») — говорили кыргызы, когда человек испускал дух. А если умирал известный человек, лидер рода, племени, горе достигало всех сородичей и соплеменников, все были мобилизованы на организацию и проведение траурных мероприятий [Кочкунов, 2013].

Согласно неструктурированным наблюдениям, кыргызы по сей день придерживаются ключевых традиций и обычаев, включая погребально-поминальный комплекс. В него входят: похороны, *уч илик* — проведение поминок на третий день после похорон, *жетилик* — поминки на седьмой день после похорон, *кырык-аш* — на сороковой день, через год либо *аш* — через 5–7 лет (в Таласской области).

Все виды поминок представители данного этнокультурного сообщества связывают с определёнными причинами. К примеру, считается, что на третий день после смерти происходит полное окоченение умершего человека, организм выводит ненужные вещества, кишечник полностью очищается и т.д. Эти эмпирические знания встроены в систему категоризации, и одновременно маркированы как культурный опыт, который передаётся из поколения в поколение от отца к сыну⁴.

По обычаю считалось, что души умерших нужно снабжать пищей. Для этого принято организовать угощение на третий день после смерти, на седьмой день, на сороковой день и через год (*аш*)- либо через 5–7 лет. Согласно имеющимся данным,

⁴ Передача культурного опыта предполагает конкретные групповые и индивидуальные действия, условия осуществления которых не могут быть идентичны [Boyd, Richerson, 1987], что открывает возможности трансформации традиции даже при внешнем сходстве последовательности производимых действий.

в XVIII–XX вв. угощения по случаю поминок принято было устраивать непосредственно возле могилы умершего человека. Принесли варёное мясо и жаренные *боорсоки* (куски жаренного тонкого теста). Иногда мясо варили там же. Всю пищу было принято съесть без остатка, посвящая этот приём пищи душе умершего человека (как видим, в этом обрядовом действии явно прослеживаются следы доисламского мировоззрения). Подобную традицию можно было наблюдать на севере Кыргызстана, в Нарынской и в Ыссык-Кульской области. После проведения обряда *аш* заканчивается траур по умершему человеку.

В начале XX в. происходит трансформация этого обычая: поминки стали проводиться в доме умершего человека. Тогда же происходят изменения в ассортименте пищи, дома родственники могли (в зависимости от финансовой состоятельности) организовать «хорошие» поминки с более разнообразной пищей (от степных традиций поедания преимущественно мясной пищи переходят к демонстрации изобилия — на поминальном столе появились салаты, разные виды выпечек, сладостей и т.д.). К концу XX в. меняется также место проведения обряда, теперь в городах для удобства родственников поминки проводят не дома, а в кафе и ресторанах. Таким образом тенденции глобального реструктурирования социального пространства постепенно переводят поминовение из пространства сакрального фронта (могила как граница между миром живых и миром мёртвых) в обмирщённое пространство повседневного социального взаимодействия. Ещё раз подчеркнём, что при этом видоизменяется и пищевое поведение, предписанное в ходе проведения данного обряда.

Обряд «кошок» в структуре погребально-поминальных традиций кыргызов

Один из инструментов выплескивания эмоций в ходе поминок у кыргызов

называется «*кошок*». «Кошок» — это песня-плач, причитания по умершему. Поют его женщины внутри юрты, а снаружи мужчины выдают скорбные возгласы — *өкүрук*. Надо сказать, что ранее «кошок» не принадлежал исключительно к поминальным традициям, его пели в разных ситуациях: при перекочевке, проводах невесты и т.д. Однако в данный момент «кошок» представлен в культуре только на похоронах, на *кырк-аш* (после 40 дней) и на *аш* (годовщине).

С помощью «кошока» принято оповещать о смерти человека. Люди, прежде всего близкие, приходили к родне умершего и начинали с помощью песни-кошок передавать новость.

«Кошоки» уникальны по своему содержанию и представляют собой фольклорную традицию. Какой-либо общий алгоритм здесь отсутствует, «плачущий», выражая свои чувства, импровизирует. Этнографические данные, собранные исследователями этого обряда, позволяют заключить, что «кошоки» можно систематизировать по тематикам и по возрасту умершего человека. Анализ содержания «кошока» помогает узнать, кем был воспеваемый для близких, определить место, которое он занимал в обществе, описать его характер, разделяемые им ценности [Анарбекова, 2016]. Далее приведём несколько примеров «кошоков», собранных в сборнике 1998 г., сопровождая их нашим построчным переводом. В зависимости от конкретной тематики среди них выделяются плачи по отцу, сыну, матери, брату, мужу (плачи-причитания по сестре и дочери в этом исследовании не приводятся, в этом сборнике есть).

«Кошок» по отцу:

Кызылды жаап топтошуп,
Кыз, келин ыйлап боздошуп,
Кыямат кетти атакем,
Кыйлабыз менен коштошуп.
Жаназа окуп топтошуп,
Жакыны ыйлап боздошуп,
Жалгандан кетти атакем,
Жалпыбыз менен коштошуп...⁵

⁵ Кошоктор, 89 бет.

[Покрывшись в красное
 Девушки и невестки плачут скорбя,
 В мир иной ушёл мой отец,
 Попрощавшись с некоторыми из нас.
 Читая жаназа⁶, собравшись в кучку,
 Близкие плачут навзрыд,
 Из лживого мира ушёл мой отец
 Попрощавшись со всеми нами].

В данном плаче-причитании говорится, что уход в иной мир из мира живых происходит через прощание и похороны. Вся женская часть родственников оплакивает усопшего, дочери и жена вспоминают, каким он был человеком, отцом и т.д. Упоминание «лживого мира» живых в контрасте с «иным миром» отражает дуалистическое мифологическое представление о земном бытии как о временном и несовершенном. Плач-причитание к выражает коллективное отношение усопшему как главе семьи, хранителю традиций и моральных ориентиров. Ритуал подчёркивает важность наследия, преемственности и ответственности в семейных отношениях.

«Кошок» по сыну:

Күлкайырдын гүлдүндөй,
 Байчечекей түрүндөй.
 Алладан жарлык келиптир,
 Өтүп бир кеттин билинбей...⁷

[Словно улыбчивый цветок (в рассвете сил)
 Как подснежник-первоцвет
 По воле бога
 Ушёл ты от нас (умер) внезапно (незаметно)].

Это плач матери, в котором говорится о нарушении естественного жизненного цикла и порядка бытия, что выразилось в уходе потомка (сына) раньше своих предков (родителей). Плач отражает глубокую экзистенциальную проблему — осознание конечности человеческой жизни, неспособность полностью реализовать материнскую заботу и увидеть развитие своего потомка.

⁶ Жаназа — заупокойная молитва.

⁷ Кошоктор, 24 бет.

⁸ Кошоктор, 52 бет.

⁹ Кошоктор, 106 бет.

«Кошок» по матери:

Сүйрү саба сүт кымыз,
 Сүйлөшүп кимге сунабыз.
 Сүт татыган жакшы сөз,
 Энекем көзү өткөн соң,
 Эми кимден угабыз...⁸

[Из продолговатого сосуда (саба) подавая кумыс,

К кому мы будем обращаться и (с кем) общаться.

Доброе слово, что слаще молока,

От кого мы услышим

После того, как мамы нашей не стало...]

Традиционный «кошок» по усопшей матери поётся дочерьми. Они вспоминают о доброте матери, о дочерней близости с ней. Далее по тексту говорится: «мы с ней как подруги были», «с кем секретами будем делиться», «кто будет нам наставления давать» и т.д. В этот «кошок» встроены нарративы о добродетели, доверии и наставничестве, что символизирует важность материнской фигуры как хранительницы семейных традиций, моральных ориентиров и эмоциональной поддержки.

«Кошок» по брату:

Оң ийнимде манатым,
 Оңдон бир учар канатым.
 Сол ийнимде манатым,
 Солдон бир учар канатым.
 Уялашым,
 Бир уядан он элек,
 Онун бирдей койгон жок,
 Мени эмине кудай урган жок...⁹

[На правом плече — манат (ворсистая драгоценная ткань)

Справа — моё летящее крыло.

На левом плече — манат

Слева — моё летящее крыло.

Роденький,

Нас было целых десять с одного гнезда,

Десяток целым не оставил,

Почему же вместо тебя Бог меня не забрал...]

Данный вид «кошока» поётся сестрой, которая говорит о своём жертвенном желании поменяться с ним местами при «перелёте» за грань жизни. Далее по тексту она вспоминает, как многочисленные братья/сёстры росли все вместе в отчем доме; говорит о том, каким хорошим человеком был её брат. Причитание «как будто бы мою часть забрали в мир иной» свидетельствует о переживании кризиса идентичности. Вспоминая совместное детство, сестра стремится запечатлеть брата в своей памяти и в памяти всех собравшихся как доброжелательного и значимого человека. Выражая плачем ощущение потери и скорби, она сообщает о сильной эмоциональной связи с усопшим. Рассказ о взаимодействии с ним «в отчем доме» приоткрывает механизмы формирования семейных ценностей.

«Кошок» по мужу:

Карарган тоодон кун чыкты,
Кайгырган бейбак унчыкты.
Кайгырсам айтам арманды,
Казыркы дуйно жалганды.
Көтөрбөскө айла жок,
Башыма кудай салганды.
Берген кудай өзү алды,
Мен бейбак ыйлап тул кылды...¹⁰

[Из-за чёрных гор взошло солнце,
Объятая горем несчастная зарыдала.
В печали своей я поведаю о боли,
О лживом и скоротечном мире.
Другого выхода нет, кроме как вынести то,
Что Бог возложил на меня.
Что он дал, то и забрал
Оставив меня, скорбящую, одну].

Далее причитающая женщина восклицает: «как без мужа вокруг темно, непонятно», «некому мне свои проблемы рассказывать», «бог дал мне такого мужа и обратно забрал» и т.д. Причитание жены по усопшему супругу отражает глубокую

потребность в чувственной связи с ним, обеспечивающую её психологическую стабильность, как и стабильность всей семьи.

Приведённые примеры, как нам представляется, убедительно показывают наличие в поминальной песне-плаче «кошок» глубокого социально-психологического фундамента, передающего идею родственной связи, связи поколений, связи человека, семьи и общества. Между тем, нельзя не признать, что под влиянием текущих социальных трансформаций меняется само содержание этих ценностей и отношение к ним. Наше исследование посвящено поиску ответа на вопрос, как именно происходят текущие изменения, какова их направленность и существуют ли актуальные способы управления ими.

**Поминальный обряд
в реальном времени —
что конкретно изменилось сегодня
(результаты опроса)**

Базой проведённого нами эмпирического исследования стали Чуйская область (г. Бишкек), Таласская, Ыссыккульская и Джалал-Абадские области. В опросе участвовали 470 человек, возраст опрашиваемых варьировался от 18 до 25 лет; данных по принадлежности к городскому либо сельскому населению к сожалению собрать не удалось.

Выбор молодёжи в качестве группы опроса не случаен, поскольку трансляция традиции напрямую зависит от того, кто и как её будет продолжать. В Кыргызстане молодёжью признаются люди в возрасте от 14 до 35 лет, такой закон был принят Жогорку Кенешом КР и подписан указом президентом КР в законе № 157 «О молодёжи» КР от 4 августа 2023 г.¹¹

В рамках нашего исследования была разработана анкета-опросник «Трансформация этнокультурных ценностей

¹⁰ Кошоктор, 249 бет.

¹¹ Закон Кыргызской Республики от 4 августа 2023 года № 157 О молодежи. URL: <https://cbd.minjust.gov.kg/4-3394/edition/1270197/kg> Напомним: к настоящему времени ВОЗ принял новую классификацию молодёжного возраста — от 18 до 44 лет. Как известно, Кыргызстан входит в ООН, а ООН признаёт, что ресурсы молодёжи имеют важнейшее значение для развития общества (это отражено, в частности, в резолюции № 2250, где сказано, что молодёжь является приоритетной группой в свете целей устойчивого развития [Байбосунова, ЗДжунушалиева, 2024]).

кыргызов на примере поминальных традиций и обрядов». Анкета состояла из 10 закрытых вопросов, направленных на выявление значимости и трансформации этнокультурных ценностей кыргызов (поминальный обряд) среди населения, относимого к указанной социальной группе.

На первый вопрос: «Укажите ваш регион проживания (откуда вы родом)» большинство опрошенных ответило — Бишкек (71%), далее Талас (20%), Ыссык-Куль (7%) и 2% — Джалал-Абад.

На второй вопрос: «Какие обычаи и традиции вы соблюдаете при поминальном процессе?» 100% респондентов ответили — «все». В закрытом перечне речь шла о таких обычаях, как оповещение о смерти, изображение-фотография умершего в юрте, переодевание в траурную одежду, приём и расположение гостей, обмывание, оборачивание в саван, чтение *Джаназа*

(похоронная молитва, которая проводится в мечети или на кладбище), *Куран* (чтение аятов из Корана), три дня траура, соблюдение 40 дней и годовщина *-аш*.

На третий вопрос: «Замечаете ли вы изменения в традициях и обычаях поминального процесса в вашем регионе?» ответы разделились пополам, «да» — 50%, «нет» — 50%. Примеры ответов: «да, если раньше затягивалось на 3 дня, то сейчас хоронят раньше 3 дней»; «есть изменения в связи с влиянием социальных сетей»; «в разных регионах разные обычаи; нету *уч илик*¹² и *жетилик*¹³».

На четвёртый вопрос: «Придерживаетесь ли вы исполнению “кошоков” при похоронном процессе?» ответы также разделились пополам, 50% на 50%.

На пятый вопрос: «Получали ли вы эмоциональную разрядку при проживании горя с помощью “кошоков”?» были получены неоднозначные ответы (табл. 1).

Таблица 1. Получали ли вы эмоциональную разрядку при проживании горя с помощью «кошоков»?

Table 1. Did *koshoks* help you achieve emotional release while experiencing grief?

Полученные результаты в %	
Нет	44%
Да	43%
Не знаю	3%
Я не буду испытывать эмоций	5%
На себе не испытывали	2%
Не помогает, становится хуже	3%

На шестой вопрос: «Сколько длилось по времени ваше горе?» ответ зависел от того, насколько был близок почивший человек,

насколько прочной была эмоциональная связь с ним (рис. 1).

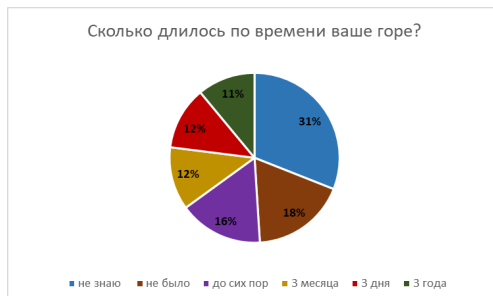


Рисунок 1. Сколько длилось по времени ваше горе?

Figure 1. For how long did you experience grief?

¹² *Уч илик* — поминальный обряд на третий день после похорон.

¹³ *Жетилик* — поминальный обряд на седьмой день после похорон.

На вопрос: «Изменилось ли ваше психоэмоциональное состояние в период горевания?» 82% опрошенных ответили «да». Примеры: «были изменения в худшую сторону»; «долгое время не осознаёшь, что того человека нет и плачешь, вспоминая хорошие моменты».

Такой же процент данных представлен в ответе на вопрос: «Изменилось ли ваше отношение к традициям и обычаям похоронного процесса после прожитого опыта?»: «да» — 82% респондентов.

На вопрос: «Какие традиции и обычаи вы изменили бы и почему?» были получены следующие ответы:

«Изменила бы дарение ткани и платков и других вещей на деньги в конверте, так более удобно»; «Отменила бы жертвоприношение животных, а также приглашать много людей на поминки, как будто той устраивают»; не следует «делить имущество умершего, так как одни горюют другие борются за эти украшения и одежду»; отменил бы «40 дней, потому что тем, кто в трауре, у него горе явно не нужны какие-то родственники с пакетами и сожалениями о случившемся»; «Человеку нужен отдых, а ощущение что люди приходят напоминать что у него горе, плюс ещё юрта которая тоже напоминает похороны».

На последний вопрос: «Значимы ли традиции и обычаи поминального процесса кыргызского народа для вас?» ответ «да» выбрали 91% респондентов.

Полученные данные подтверждают важное психологическое значение погребально-поминальной обрядности, противоречивое отношение к различным её компонентам среди опрошенных, а также наличие запроса на управление текущими изменениями, которые происходят в данной сфере в настоящее время.

Трансформация обряда «кошок»

Согласно полученным в результате автоэтнографических наблюдений данным, на текущий момент этот обычай трансформировался в формат словесной передачи известия о смерти родным, с элементами утешения и поддержки в самом начале сообщения. Далее по обычаю

в установленную заранее юрту заводят женщин-родственниц (мать, сестёр, супругу, тётей, бабушек, дочерей и т.д.), а также специальных женщин-плакальщиц, которые будут петь «кошок» за определённую оплату.

В период трёхдневного траура (на данный момент в разных регионах это может быть 1-2 дня) женщины поют «кошок» для того, чтобы горюющие могли выплакать негативные эмоции, которые возникают у них. Горюющий может быть дезорганизован, дезадаптирован. Чтобы его растормозить, женщины начинают петь песню-причитание. Они могут петь по умершему от лица матери, от лица жены, дочери.

Поют «кошок» и сами горюющие женщины, часто получая при этом эмоциональное облегчение.

Стоит подчеркнуть, что чёткое и последовательное соблюдение этой традиции характерно преимущественно для сельской местности. Однако, как следует из содержания соответствующих законов КР, её ревитализация представляется перспективной с таких точек зрения, как:

- экономическая (отказ от непомерных, часто долговых, расходов на поминки, тяжким бременем ложащихся на родственников, реализация более скромного и морально оправданного сценария поминок),
- социальная (отказ от демонстрации своего материально-финансового превосходства, демонстрация уважения к менее обеспеченным согражданам, способствующая поддержанию социальной солидарности) и
- психологическая (отказ от подавления эмоций, их выплёскивание в апробированной народной практике горевания).

Заключение

Итак, в качестве факторов трансформации погребально-поминальных традиций на примере анализа обряда «кошок» необходимо выделить как очевидные (столкновение тенденций глобализации повседневности с устойчивыми

этнокультурными традициями и обычаями), так и менее очевидные, связанные с семиотической перестройкой культурного пространства под влиянием факторов первого типа (то есть глобализационных тенденций унификации образа жизни, разрывающих сложные смысловые конструкции). К последним относятся и равноуровневые смысловые коды, пронизывающие похоронную обрядность.

Как уже отмечалось, общественное значение похоронных обрядов в Кыргызстане чрезвычайно высоко, что объясняет внимание государственных структур к выработке обоснованной политики в данной области. Тот факт, что в Указе президента КР № 296 «О мерах по реализации Закона Кыргызской Республики «О погребении и похоронном деле») и Законе Кыргызской Республики от 22 февраля 2024 года № 53 «О погребении и похоронном деле» содержится анализ ценностных оснований текущих изменений, показывает высокую роль морального авторитета и традиционных ценностей в кыргызском обществе, сохранившиеся несмотря на давление утилитарных моделей культуры, обычно связываемых с идеологией и экономикой глобализации. Также неочевидным фактором, который тем не менее оказывает своё влияние на сохранение соответствующих обычаев и модерирует запрос на ревитализацию традиционных способов их реализации является фактор религиозный, совмещающий доисламские традиции с традициями ислама. Однако и здесь речь идёт в первую очередь не о способах взаимодействия профанного и сакрального миров в ходе продвижения человека в область радикального фронта между жизнью и смертью, но прежде всего о поиске механизмов стабилизации психологического состояния человека, погружённого в переживание трагического события — окончания земного пути его близких. С этой точки зрения такие элементы похоронной обрядности, как «кошок», рассматриваются прежде всего как оптимизированные способы горевания, помогающие преодолеть подавление эмоций и блокировать психосоматические заболевания. При этом «кошок»

продолжает обеспечивать социальную интеграцию, передачу из поколения в поколение ценностей единения родных и близких. В свою очередь, стремление властных структур встроить этот обряд в контексты социально модерируемых практик, сделав частью гуманитарных технологий, опирается на фиксируемую семиотическую редукцию, направляя её в конструктивное русло.

Анализ поминального процесса как этнокультурной ценности показал также, что переживания горя в современном кыргызском обществе имеет коллективную поддержку, что в свою очередь способствует сохранению культурных традиций. И хотя согласно данным проведённого нами опроса отношение к современным погребально-поминальным традициям в кыргызском обществе противоречиво, эти традиции соблюдаются: так, в молодёжной среде, наиболее подверженной стремлению к обновлению, признание их значимости составляет 100%. Это позволяет предположить, что и общество в целом подходит к отметке, близкой к 100%.

Отмечая, что изменения поминального обряда в материальном смысле коснулись прежде всего мест его проведения (в настоящее время поминки происходят не на могиле умершего, а в кафе и ресторанах), что в свою очередь провоцирует отказ от ритуальной пищи, мы можем констатировать, что структурно погребально-поминальный обряд пока ещё сохраняет свою условную целостность. Однако в сознании части респондентов он приобретает всё больше черт «этнографичности», оставаясь при этом важным инструментом выплескивания эмоций и облегчения процесса горевания, являясь способом выражения горя и взаимной эмоциональной поддержки. Несмотря на заметные изменения, традиции поминовения продолжают выполнять свою важную роль в жизни кыргызского общества, а конкретные обряды, его составляющие (в частности, «кошок»), демонстрируют высокую степень адаптивности к культурным изменениям, вызванным глобализацией.

Список литературы:

- Агапов О. Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики // *Patria*. — 2025. — Т. 2. № 1. — С. 89–103. <https://doi.org/10.17323/3034-4409-2025-2-1-89-103>
- Анарбекова В. Э. Историческая значимость пения причетов (кошок — оплакивание в стихах умершего) в традициях у кыргызов // *Наука, техника и образование*. — 2016. — № 7. — С. 80–82.
- Багдасарян В. Э., Гришков А. М. История погребальной культуры: танатологическая семантика. — Москва: МГОУ, 2003. — 157 с.
- Багирова К. Э. Социальные и гуманитарные технологии в обществе знания // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология*. — 2018. — Т. 18, № 2. — С. 174–178. <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2018-18-2-174-178>
- Байбосунова Г. У., Джунушалиева З. А. Трансформация ценностей современной кыргызской молодежи (философско-психологический анализ) // *Бюллетень науки и практики*. — 2024. — Т. 10, № 12. — С. 512–519. <https://doi.org/10.33619/2414-2948/109/67>
- Братерский М. В. Мир фрагментации на смену миру глобализации // *Актуальные проблемы Европы*. — 2024. — № 1. — С. 18–41. <https://doi.org/10.31249/ape/2024.01.02>
- Дворников Э. П. К вопросу о семантике погребального обряда в древних культурах // *Мир Евразии*. — 2015. — № 2. — С. 36–38.
- Домбровская А. Ю., Огнев А. С. Субъектно-деятельностный подход к типологизации гуманитарных технологий как инструментальной основы воздействия на общественное сознание // *Власть*. — 2024. — Т. 32, № 5. — С. 37–42. <https://doi.org/10.24412/2071-5358-2024-5-37-42>
- Иванова С. В. Погребальная обрядность: дискурсивно-мировоззренческий аспект // *Структурно-семиотические исследования в археологии. Том 1*. — Донецк: ДонНУ, 2002. — С. 45–54.
- Казаков М. А. Гуманитарные технологии в современном политическом процессе России // *Вестник Кемеровского государственного университета*. — 2014. — № 1-1. — С. 88–91.
- Кольченко В. А. Архивные материалы по археологии как часть культурного наследия (на примере данных обисследования в Кыргызстане) // *Фундаментальные проблемы гуманитарных наук: опыт и перспективы развития исследовательских проектов РФФИ*. — Барнаул: Алтайский государственный педагогический университет, 2020. — С. 75–80.
- Кочкунов А. Этнические традиции кыргызского народа: (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса). — Бишкек: Институт истории и культурного наследия, 2013. — 320 с.
- Ламажаа Ч. К. Концепты культуры: форма, идея, социальная регуляция // *Новые исследования Тувы*. — 2023. — № 1. — С. 6–25. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1>
- Ламажаа Ч. К. Национальный характер тюркоязычных народов Центральной // *Новые исследования Тувы*. — 2013. — № 3. — С. 69–83.
- Ламажаа Ч. К. Этнокультурный неотрадиционализм и этническая идентичность // *Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения*. — 2016. — № 8. — С. 33–38.
- Лебедева М. М. Политическая организация мира в условиях современных мегатрендов: сценарии развития // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения*. — 2021. — Т. 26, № 3. — С. 10–21. <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.3.2>
- Лихотинский В. А. Традиция как социальный фактор // *Государственное и муниципальное управление. Ученые записки*. — 2025. — № 1. — С. 234–241. <https://doi.org/10.22394/2079-1690-2025-1-1-234-241>
- Мадюкова С. А. Этнокультурный неотрадиционализм в глобализирующемся обществе // *Этносоциологию – молодым. Выпуск 2*. — Улан-Батор; Новосибирск: Институт философии и права СО РАН, 2013. — С. 172–181.
- Молдалиева М. И. Историко-генетический подход в исследовании этногенеза и материальной культуры древних кыргызов // *Международный журнал экспериментального образования*. — 2021. — № 1. — С. 68–72.
- Ниязов Н. А. Глобализация как форма солидарных отношений и её социокультурные последствия // *Этноисторические, правовые и культурно-языковые основания бытия современного человека*. — Уфа: Башкирский государственный университет, 2021. — С. 225–229.

- Орозбекова Ж., Мыльникова Л. Н. Становление и развитие исследований погребальной культуры кыргызов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. — 2025. — Т. 24, № 7. — С. 119–131. <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2025-24-7-119-131>
- Парма Р. В. Гуманитарные технологии в образовании: антропологический поворот в период цифровой трансформации // Гуманитарные науки. Вестник Финансового университета. — 2025. — Т. 15, № 3. — С. 21–30. <https://doi.org/10.26794/2226-7867-2025-15-3-21-30>
- Парма Р. В., Сучилина А. А. Дискурс гуманитарных технологий в современных научных исследованиях: отечественный опыт и зарубежная практика // Власть. — 2025. — Т. 33, № 1. — С. 51–56. <https://doi.org/10.24412/2071-5358-2025-1-51-56>
- Семенова В. И. Универсалии традиционной погребально-поминальной обрядности в контексте пространственно-временного кода (возможности реконструкции) // Вестник Тюменского государственного университета. — 2006. — № 6. — С. 169–172.
- Слинкова О. К. Гуманитарные технологии в сервисе: основные признаки и подходы к типологии // Труды Братского государственного университета. Серия: Экономика и управление. — 2021. — Т. 1. — С. 80–86.
- Соломин В. П., Митин А. Е., Верещагина Н. О. Гуманитарные технологии как новая форма функционирования гуманитарного знания // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. — 2011. — № 132. — С. 198–208.
- Фаткуллина Г. Р., Каримов А. Г. Укрепление социальной сплоченности общества как механизм повышения качества жизни населения // Социодинамика. — 2020. — № 7. — С. 25–38. <https://doi.org/10.25136/2409-7144.2020.7.33240>
- Чумаков А. Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. — Москва: Проспект, 2017. — 496 с.
- Шаткин М. А., Орлов М. О. Этнокультурная традиция как наследие: реконцептуализация в условиях современности // Россия и современный мир. — 2024. — № 4. — С. 190–204. <https://doi.org/10.31249/rsm/2024.04.12>
- Щеглов И. А. Гуманитарные технологии как область социально-философского осмысления // Социально-гуманитарные знания. — 2024. — № 7. — С. 123–127.
- Щипков А. В. Переосмысление феномена традиции в современных социогуманитарных исследованиях // Вестник Московского университета. Серия 12: Политические науки. — 2017. — № 3. — С. 38–43.
- Belliveau J. Humanitarian Access and Technology: Opportunities and Applications // Procedia Engineering. — 2016. — Vol. 159. — P. 300–306. <https://doi.org/10.1016/j.proeng.2016.08.182>
- Bowlby J. Processes of mourning // The International Journal of Psycho-Analysis. — 1961. — Vol. 42. — P. 317–340.
- Boyd R., Richerson P. J. The Evolution of Ethnic Markers // Cultural Anthropology. — 1987. — Vol. 2, No 1. — P. 65–79. <https://doi.org/10.1525/can.1987.2.1.02a00070>
- Doughty E. A., Hoskins W. J. Death Education — An Internationally Relevant Approach to Grief // Journal for International Counselor Education. — 2011. — Vol. 3, No 1. — P. 25–38.
- Kübler-Ross E. On Death and Dying. — New York: Scribner, 1969. — 288 p.
- Lindemann E. Symptomatology and management of acute grief. 1944. [classical article] // The American Journal of Psychiatry. — 1994. — Vol. 151, No 6 Suppl. — P. 155–160. <https://doi.org/10.1176/ajp.151.6.155>
- Tatellbaum J. The courage to grief: Creative living, recovery and growth through grief. — New York: Lippincott & Crowell, 1980. — XII, 177 p.

References:

- Agapov, O. (2025) 'Struggle for Tradition as a Form of Social-Anthropological Practice', *Patria*, 2(1), pp. 89–103. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/3034-4409-2025-2-1-89-103>
- Anarbekova, V. E. (2016) 'Istoricheskaya original'nost' peniya prichetov (koshok — oplakivaniye v stikhakh umershego) v traditsiyakh u kyrgyzov [Historical significance of singing lamentations (koshok — lamentation in verse for the deceased) in the traditions of the Kyrgyz]', *Nauka, tekhnika i obrazovaniye*, (7), pp. 80–82. (In Russian).

- Bagdasaryan, V. E. and Grishkov, A. M. (2003) *Istoriya pogrebal'noy kul'tury: tanatologicheskaya semantika* [History of burial culture: thanatological semantics]. Moscow: MGOU Publ. (In Russian).
- Bagirova, K. E. (2018) 'Social and Humanitarian Technologies in the Society of Knowledge', *Izvestia of Saratov University. New Series. Series: Sociology. Politology*, 18(2), pp. 174–178. (In Russian). <https://doi.org/10.18500/1818-9601-2018-18-2-174-178>
- Baybosunova, G. and Dzhunushaliev, Z. (2024) 'Transformation of Values of Modern Kyrgyz Youth (Philosophical and Psychological Analysis)', *Bulletin of Science and Practice*, 10(12), pp. 512–519. (In Russian). <https://doi.org/10.33619/2414-2948/109/67>
- Belliveau, J. (2016) 'Humanitarian Access and Technology: Opportunities and Applications', *Procedia Engineering*, 159, pp. 300–306. <https://doi.org/10.1016/j.proeng.2016.08.182>
- Bowlby, J. (1961) 'Processes of mourning', *The International Journal of Psycho-Analysis*, 42, pp. 317–340.
- Boyd, R. and Richerson, P. J. (1987) 'The Evolution of Ethnic Markers', *Cultural Anthropology*, 2(1), pp. 65–79. <https://doi.org/10.1525/can.1987.2.1.02a00070>
- Bratersky, M. V. (2024) 'The World of Fragmentation Is Changing the World of Globalization', *Urgent Problems of Europe*, (1), pp. 18–41. (In Russian). <https://doi.org/10.31249/ape/2024.01.02>
- Chumakov, A. N. (2017) *Metafizika globalizatsii. Kul'turno-tsivilizatsionnyy kontekst* [Metaphysics of Globalization. Cultural and Civilizational Context]. Moscow: Prospekt Publ. (In Russian).
- Dombrovskaya, A. Yu. and Ognev, A. S. (2024) 'A Subject-Activity Approach to the Typologization of Humanitarian Technologies as an Instrumental Basis for Influencing Public Consciousness', *The Authority*, (5), pp. 37–42. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2071-5358-2024-5-37-42>
- Dvornikov, E. P. (2015) 'To the Question About the Semantics of Burial Rites in Ancient Cultures', *Mir Yevrazii*, (2), pp. 36–38. (In Russian).
- Fatkullina, G. R. and Karimov, A. G. (2020) 'Strengthening of social cohesion as a mechanism for improving quality of life', *Sociodynamics*, (7), pp. 25–38. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-7144.2020.7.33240>
- Ivanova, S. V. (2002) 'The Funeral Rite of the Pit Grave Culture Tribes: Discourse and World Outlook Aspects', *Strukturo-semioticheskiye issledovaniya v arkhologii* [Structural and semiotic studies in archeology]. Vol. 1. Donetsk: DonNU Publ., pp. 45–54. (In Russian).
- Kazakov, M. A. (2014) 'Humanitarian Technologies in the Contemporary Political Process in Russia', *Bulletin of Kemerovo State University*, (1–1), pp. 88–91. (In Russian).
- Kochkunov, A. (2013) *Etnicheskiye traditsii kyrgyzskogo naroda: (sotsiokul'turnyye aspekty i nekotoryye voprosy proiskhozhdeniya)* [Ethnic traditions of the Kyrgyz people: (sociocultural aspects and some issues of genesis)]. Bishkek: Institut istorii i kul'turnogo naslediya Publ. (In Russian).
- Kolchenko, V. A. (2020) 'Archival Materials on Archeology as a Part of Cultural Heritage (on the Example of Research Data in Kyrgyzstan)', *Fundamental Problems of the Humanities: Experience and Development Prospects of Rfbr Research Projects*. Barnaul: Altai State Pedagogical University Publ., pp. 75–80. (In Russian).
- Kübler-Ross, E. (1969) *On Death and Dying*. New York: Scribner.
- Lamazhaa, Ch. K. (2013) 'National Temper of Turkic People in Central Asia', *The New Research of Tuva*, (3), pp. 69–83. (In Russian).
- Lamazhaa, Ch. K. (2016) 'Etnokul'turnyy neotraditsionalizm i etnicheskaya identichnost' [Ethnocultural neotraditionalism and ethnic identity]', *Yevraziystvo: teoreticheskiy potentsial i prakticheskiye prilozheniya*, (8), pp. 33–38. (In Russian).
- Lamazhaa, Ch. K. (2023) 'Concepts of Culture: Form, Idea, Social Regulation', *The New Research of Tuva*, (1), pp. 6–25. (In Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2023.1.1>
- Lebedeva, M. (2021) 'Political Organization of the World in the Context of Contemporary Megatrends: Scenarios of Development', *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya*, 26(3), pp. 10–21. (In Russian). <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.3.2>
- Likhotskiy, V. A. (2025) 'Tradition as a social factor', *State and Municipal Management. Scholar Notes*, (1), pp. 234–241. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2079-1690-2025-1-1-234-241>
- Lindemann, E. (1994) 'Symptomatology and management of acute grief. 1944 [classical article]', *American Journal of Psychiatry*, 151(6), pp. 155–160. Available at: <https://doi.org/10.1176/ajp.151.6.155>

- Madyukova, S. A. (2013) 'Etnokul'turnyy neotraditsionalizm v globaliziruyushchemsya obshchestve [Ethnocultural neotraditionalism in a globalizing society]', *Etnosotsiologiya – molodym* [Ethnology for the young]. Issue 2. Ulaanbaatar; Novosibirsk: Institut filosofii i prav SO RAN Publ. (In Russian).
- Moldaliev, M. I. (2021) 'Historical and Genetic Approach to Studying Ethnogenesis and Material Culture of Ancient Kyrgyz', *Mezhdunarodnyy zhurnal eksperimental'nogo obrazovaniya*, (1), pp. 68–72. (In Russian).
- Niyazov, N. A. (2021) 'Globalizatsiya kak forma solidarnykh otnosheniy i yeye sotsiokul'turnyye posledstviya [Globalization as a form of solidarity relations and its socio-cultural consequences]', *Etnoistoricheskiye, pravovyye i kul'turno-yazykovyye osnovaniya bytiya sovremennogo cheloveka* [Ethnohistorical, legal and cultural-linguistic foundations of modern human existence]. Ufa: Bashkirskiy gosudarstvennyy universitet Publ., pp. 225–229. (In Russian).
- Orozbekova, Z. and Mylnikova, L. N. (2025) 'Formation and Development of Research into the Kyrgyz Burial Culture.', *Vestnik NSU. Series: History and Philology*, 24(7), pp. 119–131. (In Russian). <https://doi.org/10.25205/1818-7919-2025-24-7-119-131>
- Parma, R. V. (2025) 'Humanities Technologies in Education: Anthropological Turn in the Period of Digital Transformation', *Humanities and Social Sciences. Bulletin of the Financial University*, 15(3), pp. 21–30. (In Russian). <https://doi.org/10.26794/2226-7867-2025-15-3-21-30>
- Parma, R. V. and Suchilina, A. A. (2025) 'Discourse of Humanitarian Technologies in Modern Scientific Research: Russian Experience and Foreign Practice', *The Authority*, 33(1), pp. 51–56. (In Russian). <https://doi.org/10.24412/2071-5358-2025-1-51-56>
- Semenova, V. I. (2006) 'Universalii traditsionnoy pogrebal'no-pominal'noy obryadnosti v prostranstve prostranstvenno-vremennogo koda (vozmozhnosti rekonstruktsii) [Universals of traditional funeral and memorial rites in the context of the spatio-temporal code (possibilities of reconstruction)]', *Tyumen State University Herald*, (6), pp. 169–172. (In Russian).
- Shatkin, M. A. and Orlov, M. O. (2024) 'Ethnocultural Tradition as Heritage: The Modern Reconceptualization', *Russia and the Contemporary World*, (4), pp. 190–204. (In Russian). <https://doi.org/10.31249/rsm/2024.04.12>
- Shcheglov, I. A. (2024) 'Humanitarian Technologies as a Field of Socio-Philosophical Understanding', *Social and humanitarian knowledge*, (7), pp. 123–127. (In Russian).
- Shchipkov, A. V. (2017) 'Rethinking the Phenomenon of Tradition in Modern Social Science and Humanities Studies', *Lomonosov Political Science Journal*, (3), pp. 38–43. (In Russian).
- Slinkova, O. K. (2021) 'Gumanitarnyye tekhnologii v servise: osnovnyye priznaki i podkhody k tipologii [Humanitarian technologies in service: main features and approaches to typology]', *Trudy Bratskogo sluzhashchego universiteta. Seriya: Problemy upravleniya sotsial'no-ekonomicheskimi razvitiyem regionov Sibiri*, 1, pp. 80–86. (In Russian).
- Solomin, V. P., Mitin, A. E. and Vereshchagina, N. O. (2011) 'Humanitarian Technologies as a New Form of Humanitarian Knowledge Functioning', *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*, (132), pp. 198–208. (In Russian).
- Tatelbaum, J. (1980) *The courage to grief: Creative living, recovery and growth through grief*. New York: Lippincott & Crowell.

Информация об авторах

Гулзат Усонбековна Байбосунова — старший преподаватель кафедры философии, теории и истории культуры института социально-гуманитарных наук, Киргизский национальный университет имени Жусупа Баласагына, 720033, г. Бишкек, ул. Фрунзе, д.547 (Кыргызстан)

Замира Айболотовна Джунушалиева — старший преподаватель кафедры психологии института социально-гуманитарных наук, Киргизский национальный университет имени Жусупа Баласагына, 720033, г. Бишкек, ул. Фрунзе, д.547 (Кыргызстан)

Мырзабек Камчыбек уулу — доктор психологических наук, доцент кафедры психологии, проректор по научной работе, Киргизский национальный университет имени Жусупа Баласагына, 720033, г. Бишкек, ул. Фрунзе, д.547 (Кыргызстан)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Gulzat Usonbekovna Baibosunova — Senior Lecturer, Department of Philosophy, Theory and History of Culture, Institute of Social Sciences and Humanities, Kyrgyz National University named after Jusup Balasagyn, 547, Frunze Street, Bishkek, 720033 (Kyrgyzstan).

Zamira Aibolotovna Dzhunushalieva — Senior Lecturer, Department of Psychology, Institute of Social Sciences and Humanities, Kyrgyz National University named after Jusup Balasagyn, 547, Frunze Street, Bishkek, 720033 (Kyrgyzstan).

Myrzabek Kamchybek uulu — Doctor of Psychological Sciences, Associate Professor, Department of Psychology, Vice-Rector for Science, Kyrgyz National University named after Jusup Balasagyn, 547, Frunze Street, Bishkek, 720033 (Kyrgyzstan).

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

Статья поступила в редакцию 14.01.2026; одобрена после рецензирования 11.02.2026; принята к публикации 10.03.2026.

The article was submitted 14.01.2026; approved after reviewing 11.02.2026; accepted for publication 10.03.2026.

УДК: 008

Исследовательская статья

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-61-76>

Псевдонимы и литературное творчество русских писателей

Никита Всеволодович Шевцов¹, Александра Сергеевна Нестерова²

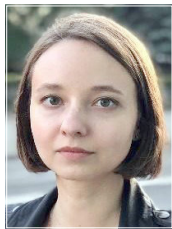
^{1,2} МГИМО МИД России, Москва, Россия

¹ n.shevtsov@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5527-1957>

² a.nesterova@inno.mgimo.ru

<https://orcid.org/0009-0006-5108-9860>



Аннотация. Статья посвящена анализу причин выбора и особенностей использования псевдонимов русскими писателями. Актуальность работы обусловлена необходимостью систематизации знаний о мотивах выбора псевдонимов и их роли в литературном творчестве. Цель исследования заключается в комплексном анализе феномена псевдонимов в русской литературе. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: 1) оценить динамику процессов использования литературного псевдонима;

2) определить основные причины смены имени; 3) проанализировать логику выбора того или иного псевдонима. Материалами исследования послужили произведения и биографические материалы ряда русских писателей XIX – начала XX вв., использовавших псевдонимы в своем литературном творчестве. Методология исследования построена на историко-литературном анализе, также использован культурологический подход, что совокупно позволило выявить закономерности и уникальные случаи использования псевдонимов. Результаты исследования расширяют понимание роли псевдонимов в русской литературе, и демонстрируют, что уникальную палитру русской литературной псевдонимии формирует совокупное взаимодействие ряда факторов. В частности, в ходе исследования сделаны следующие выводы: 1) выделены две противоположные динамические модели процесса псевдонимии: переход от псевдонима к настоящему имени и, напротив, замена реального имени на вымышленное, включая формирование двойных фамилий; 2) установлена классификация причин использования псевдонимов, разделяющая их на внешние, обусловленные социополитическим контекстом, и внутренние, связанные с личными или творческими мотивами автора; 3) выявлены два основных типа логики выбора псевдонима: автобиографический, отсылающий к реальным фактам жизни писателя, и аллюзивный, вдохновленный культурными и литературными феноменами.

Ключевые слова: псевдоним, фамилия, отчество, литературный дебют, символ, загадка, писатель, русская литература

Для цитирования: Шевцов Н. В., Нестерова А. С. Псевдонимы и литературное творчество русских писателей // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 61–76. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-61-76>

Research article

The Use of Pseudonyms in the Literary Work of Russian Writers

Nikita V. Shevtsov¹, Aleksandra S. Nesterova²

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

¹ n.shevtsov@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5527-1957>

² a.nesterova@inno.mgimo.ru

<https://orcid.org/0009-0006-5108-9860>

Abstract. The article is devoted to the analysis of the reasons and features of the use of pseudonyms by Russian writers. The relevance of this study stems from the need to systematize knowledge about the motives behind the choice of pseudonyms and their role in literary creativity. The aim of the study is to comprehensively analyze the phenomenon of pseudonyms in Russian literature. To achieve this goal, the following objectives were set: 1) to assess the dynamics of literary pseudonym use; 2) to identify the main reasons for the use of pseudonyms; 3) to analyze the rationale and context behind the choice of a particular pseudonym. The research materials include the works and biographical materials of several Russian writers of the 19th and early 20th centuries who used pseudonyms in their literary work. The research methodology is based on historical and literary analysis, as well as a cultural approach, which together allowed the authors to identify patterns and unique instances of pseudonym use. The results of the study expand understanding of the role of pseudonyms in Russian literature and demonstrate that the unique palette of Russian literary pseudonyms is shaped by the combination of several factors. The following conclusions were made in the course of the study: 1) two opposing dynamic models of the pseudonym process were identified: the transition from a pseudonym to a real name and, conversely, the replacement of a real name with a fictitious one, including the formation of double surnames; 2) a classification of the reasons for the use of pseudonyms was established, dividing them into external, conditioned by the socio-political context, and internal, associated with the personal or creative motives of the author; 3) two main types of logic for choosing a pseudonym were identified: autobiographical, referring to factual aspects of the writer's life, and allusive, inspired by cultural and literary phenomena.

Keywords: pseudonym, surname, patronymic, literary debut, symbol, mystery, writer, Russian literature

For citation: Shevtsov, N. V., Nesterova, A. S. (2026) 'The Use of Pseudonyms in the Literary Work of Russian Writers', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 61–76. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-61-76>

Введение

Данная статья посвящена комплексному анализу феномена псевдонимов в русской литературе. Псевдонимия представляет собой сложное и многогранное явление, требующее междисциплинарного изучения: несмотря на значительное количество работ, посвящённых аспектам биографии отдельных авторов и анализу конкретных псевдонимов, до сих пор отсутствует комплексное культурологическое исследование, объединяющее исторический, социокультурный и литературоведческий подходы в изучении использования писателями выдуманных имён. Таким образом, актуальность обращения к заявленной теме обусловлена прежде всего необходимостью систематизации разрозненных данных о мотивах выбора псевдонимов, их функциях и трансформации в официальные идентификаторы авторов. Центральной проблемой работы является вопрос: какие факторы (социальные, политические, творческие) в наибольшей степени влияли на выбор и закрепление псевдонимов русскими писателями в XIX–XX вв.?

Предпринятое исследование феномена литературных псевдонимов в русской литературе опирается на комплекс теоретико-методологических оснований, сложившийся в рамках культурологии, литературоведения, лингвистики и семиотики. Теоретическую основу работы составил семиотический подход к культуре [Лотман, Успенский, 1973; Успенский, 1962; Иванов, 1998–2010; Силантьев, 2004], который задаёт ключевой вектор осмысления псевдонима в качестве культурного знака, функционирующего в поле отношений между индивидуальным творческим началом и мифологизирующими механизмами культуры. Философское обоснование природы имени, его связи с сущностью именуемого, представлено в трудах А. Ф. Лосева [Лосев, 1990; 1995]. Для понимания процесса конструирования авторского «я» и диалогической природы высказывания принципиально важны идеи М. М. Бахтина о проблеме текста и речевых жанров

[Бахтин, 1979: 237–280]. Важным пластом теоретической базы являются работы, исследующие психологию и социологию литературного творчества [Гинзбург, 1979; 1986; Виноградов, 2022], — они позволяют интерпретировать псевдоним и как инструмент проекции и трансформации авторской личности, и как способ выстраивания новой творческой реальности.

Современные исследования демонстрируют активный интерес научного сообщества к проблеме псевдонимии и развивают обозначенные классические подходы в нескольких направлениях. К ним можно отнести, например, исторические и биографические исследования. Ряд работ, в том числе новейших, посвящён детальному анализу псевдонимов отдельных писателей и функционированию вымышленных имён в конкретных историко-литературных контекстах [Чудаков, 1971; Захарова, 2021; Евдокимова, 2023; Белова, 2023; Гуськов, 2024; Коршунков, 2024; Сидоров, 2021]. Современная лингвистика предлагает инструментарий для структурного изучения псевдонимов [Савельев, 2023а; 2023b; Маркасова, 2023; 2024], а исследования в области антропонимики [Голомидова, 2005; Врублевская, 2016] помогают понять псевдоним как элемент динамической именной системы языка. В современных социокультурных исследованиях псевдоним рассматривается как элемент литературного творчества и издательских практик [Козлов, 2023; Зиминая, 2022; Шевцов, Наумова, 2022].

Таким образом, методологическая стратегия данного исследования строится на интеграции историко-литературного и культурологического подходов.

Почему псевдонимы?

Практически все русские писатели в своём творчестве прибегали к псевдонимам. Одни избирали их ещё в юные годы, потому что родители были против того, чтобы дети ставили подписи под слабыми, по их мнению, стихами или рассказами и тем самым компрометировали свои семьи. Начинаям же писателям, служившим в военных училищах, запрещалось

выступать в печати, тем более под своими настоящими фамилиями, и они были вынуждены публиковаться под псевдонимами. Иногда даже состоявшимся писателям за те или иные проступки запрещалось ставить свою настоящую фамилию под литературно зрелыми произведениями.

Иные авторы считали, что их фамилии недостаточно благозвучны и привлекательны, потому они избирали, на их взгляд, запоминающиеся, красивые псевдонимы, которые соответствовали их характеру. Иногда в основу псевдонимов ложились отчества писателей, часто это делалось из-за того, что с той же фамилией уже приобретали литературную известность другие авторы. Нередко псевдоним представляет из себя замаскированное самовыражение. А некоторые авторы не называли причину возникновения псевдонимов. Зачастую это приводило к появлению нескольких версий их возникновения. Поэтому, к сожалению, часто нельзя достоверно выяснить, почему литератор выбрал именно тот или иной псевдоним, и в чём заключался его смысл.

Псевдонимы одних литераторов со временем превращались в их настоящие фамилии, указанные в официальных документах. Другие авторы по паспорту до конца дней сохраняли настоящие фамилии. Наконец многие литераторы сначала подписывались псевдонимами, а уже со временем, став известными, ставили под своими произведениями настоящие фамилии. И дело не только в том, что они считали свои повести или рассказы слабыми и опасались критических оценок, а потому скрывались под псевдонимами, — зачастую некоторые, окончив университет и работая по специальности, не считали литературное творчество своим основным занятием. Именно так поступал А. Чехов, который прошёл долгий творческий путь примерно в шесть лет, прежде чем расстался с псевдонимами и окончательно остановился на своей подлинной фамилии. Тот же Чехов, как и многие другие литераторы, использовал несколько разных псевдонимов, которые могли одновременно появиться

в различных газетах и журналах (отметим: такая же традиция существует и в современной отечественной журналистике; например, одному из авторов этой статьи приходилось использовать разные псевдонимы, когда в одном номере газеты появлялись сразу несколько его заметок, поскольку считалось неэтичным подписывать несколько статей одного номера одним и тем же именем). Помимо этого, псевдонимы помогали лучше раскрыть характер автора, — в том случае, если они соответствовали его литературному стилю и художественному мировоззрению.

Инициалы и сокращения

Одним из наиболее часто встречающихся паттернов использования псевдонимов и ненастоящих имён в русской литературе можно назвать употребление инициалов или других сокращений имени или фамилии, иногда зашифрованных. Зачастую этот приём использовался авторами лишь в начале творческого пути, и позднее, уже получив некоторый опыт и признание, литераторы начинали подписывать произведения собственными фамилиями. К их числу можно отнести А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова. В некоторых случаях, например, в случае Н. В. Гоголя, в подписи первых произведений могли использоваться и полностью выдуманные имена, от которых автор со временем всё же отказывался в пользу своего реального имени.

Так, в 1814 г. в журнале «Вестник Европы» появилось первое напечатанное стихотворение «К другу стихотворцу» воспитанника Царскосельского лицея Александра Пушкина. Оно вышло в № 13 от 4 июля. Но Пушкин отправил его ещё в апреле. Задержку объясняет появившееся в № 8 извещение о том, что стихотворение поместят только тогда, когда его анонимный автор сообщит имя и адрес. В результате стихотворение появилось за подписью «Александр Н.к.ш.п.». Н. к. ш. п. — согласные фамилии Пушкин, поставленные в обратном порядке¹. Таким оказался первый

¹ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 1: Стихотворения 1813-1820. Ленинград: Наука. 1977. С. 432.

псевдоним великого поэта. Но уже на следующий год в № 4 журнала «Российский музей» появляется стихотворение «Воспоминания в Царском Селе», которое ранее юный Пушкин читал на экзамене в присутствии важных особ, среди которых находился Г. Р. Державин. «Воспоминания в Царском Селе» стало первым напечатанным стихотворением, под которым стояла полная подпись поэта — «Александр Пушкин»².

Не сразу стал ставить свою настоящую фамилию под собственными произведениями Л. Н. Толстой. Написанная им в 23 года повесть «Детство» вышла за подписью «Л. Н.». «Детство» появилось в издававшемся Н. А. Некрасовым журнале «Современник» в № 9 за 1852 г. Правда, молодой начинающий писатель возмутился по поводу того, что редакция изменила название повести, в которой повествование ведётся от третьего лица. В журнале она вместо «Детства» называлась «Историей моего детства»³. Под теми же инициалами «Л. Н.» в № 3 за 1853 г. в «Современнике» вышел рассказ писателя — «Набег». В опубликованной в номере 9 за 1854 г. повести «Отрочество» в «Современнике» Толстой, а вместе с ним и редакция, делают «шаг вперёд» к раскрытию полного имени автора. Повесть подписана «Л. Н. Т.»⁴. Те же буквы «Л. Н. Т.» можно увидеть в виде подписи в опубликованном в № 9 за 1855 г. рассказе «Рубка леса», а также под рассказом «Севастополь в декабре месяце» (№ 6, 1855). Рассказ же «Севастополь в мае», имевший первоначальное название «Ночь весной 1855 года в Севастополе», который появился в № 9 за 1855 г., вообще вышел без подписи автора. И только в 1856 г. писатель решился подписать вышедший в № 1 «Современника» рассказ «Севастополь

в августе 1855 года» своим настоящим именем — «Граф Л. Толстой»⁵.

Своё первое произведение — поэму «Ганс Кюхельгартен» Н. В. Гоголь издал в Петербурге в 1829 г. под псевдонимом «В. Алов»⁶. Но она вызвала резкие отрицательные отклики со стороны современников, и Гоголь сжёг поэму. Под ещё одним псевдонимом «П. Глечик» Гоголь напечатал в 1831 г. в «Литературной газете» отрывки из задуманной, но так и не законченной повести «Страшный кабан»⁷.

Разные псевдонимы в период своего раннего творчества использовал А. П. Чехов. Свой первый опубликованный рассказ «Письмо к учёному соседу», который появился в № 10 за 1880 г. в журнале «Стрекоза», он подписал «...въ»⁸. Но затем появляются рассказы, под которыми ставятся подписи «Антоша», «Чехонте», «Ан. Ч.», «Антоша Ч.». Наконец вышедший в той же «Стрекозе» в № 41 за 1880 г. рассказ «Перед свадьбой» писатель подписал своим, пожалуй, самым известным псевдонимом «Антоша Чехонте»⁹.

В дальнейшем, но уже в журнале «Осколки», за подписью А. Чехонте вышли такие знаменитые рассказы писателя, как «Смерть чиновника», «Злой мальчик», «Дочь Альбиона», «Толстый и тонкий», «Орден», «Хирургия», «Хамелеон» и другие. Под этим же псевдонимом писатель 6 мая 1885 г. впервые выступил в «Петербургской газете» с рассказом «Последняя могикианша». В этой же газете в том же году за подписью «А. Чехонте» появились рассказы «Сапоги», «Налим», «Злоумышленник», «Унтер Пришибеев», «Детвора». К числу других чеховских псевдонимов можно отнести «Человек без селезёнки», под которым, например, в журнале «Сверчок» в 1886 г. в № 10 появился его

² Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Т. 1: Стихотворения 1813-1820. Ленинград: Наука, 1977. С. 434.

³ Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 1: Детство. Отрочество. Юность. Москва: Худож. лит., 1978. С. 411.

⁴ Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. Т. 2: Повести и рассказы. Москва: Худож. лит., 1979. С. 406.

⁵ Там же, с. 413.

⁶ Гоголь Н. В. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 1: Приложения. Ганс Кюхельгартен. Москва: Худож. лит., 1978. С. 329.

⁷ Гоголь Н. В. Собрание сочинений в 7 т. Т. 1: Приложения. Две главы из малороссийской повести Страшный кабан. Москва: Худож. лит., 1978. С. 331.

⁸ Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Сочинения: в 18 т. Т. 1. 1880–1882. Москва: Наука, 1983. С. 557.

⁹ Там же, с. 563.

замечательный рассказ «Шуточка». Часто, в особенности в журнале «Будильник», появлялся и другой его псевдоним «Брат моего брата». Под этим псевдонимом в «Будильнике» вышел рассказ «Бумажник». Рассказ же «Блины» был напечатан в «Петербургской газете» 19 февраля 1886 г. под псевдонимом «Рувер». Кроме того, Чехов использовал псевдонимы «Вспыльчивый человек», «Кисляев» и т.д.

Прорыв наступил 15 февраля 1886 г., когда во влиятельной газете «Новое время», издававшейся известным предпринимателем, критиком и литератором А. С. Сувориным, появился рассказ «Панихида», под которым стояла подпись «Ан. Чехов». Накануне, 14 февраля, редакция газеты попросила автора разрешить подписать рассказ его настоящей фамилией. Чехов дал согласие. Правда, по воспоминаниям А. С. Лазарева, писатель быстро пожалел, что согласился, потому что хотел всё же «оставить свою фамилию для серьёзных статей», под которыми имел в виду публикации в авторитетных медицинских журналах¹⁰. Ведь поначалу А. П. Чехов считал себя прежде всего врачом, а литературным занятиям в то время придавал второстепенное значение, например, рассматривал их как возможность дополнительного заработка.

Судя по всему, авторитет Суворина, его желание видеть в своей газете произведения талантливых писателей под их настоящими фамилиями, возымели свое действие. Уже 8 марта 1886 г. в «Новом времени» за подписью «Ан. Чехов» публикуется ещё один рассказ «Ведьма», получивший высокую оценку Л. Н. Толстого¹¹. В дальнейшем все рассказы писателя, печатавшиеся в «Новом времени», появляются под его настоящей фамилией. Причём одновременно Чехов продолжал печатать рассказы, например, в журнале «Осколки» и в «Петербургской газете» под

своими привычными псевдонимами. Позднее, сотрудничая с журналом «Северный вестник», Чехов, напечатав в нём в № 3 за 1888 г. повесть «Степь», поставил подпись «Антон Чехов». Та же подпись появилась и под опубликованными в «Северном вестнике» такими произведениями писателя, как «Именины», «Скучная история». Можно сказать, что, начиная с 1888 г., писатель под подавляющим большинством своих произведений ставил подпись «Ан. Чехов» либо «Антон Чехов».

От реальной фамилии — к выдуманной

Наибольший интерес представляет обратный процесс, когда от своей реальной фамилии авторы переходили к выдуманной. При этом мотивы выбора того или иного имени могли быть абсолютно разными. И, в то время как некоторые литераторы перебирали разные имена, прежде чем остановиться на одном, другие находили свой псевдоним в первой же публикации. Так, сын крючника Николай Иванович Кочуров поначалу подписывал свои произведения настоящей фамилией, но иногда они выходили за подписью «Невеселый», вслед за которым появился новый псевдоним-антоним «Артём Веселый»¹².

«Макар Чудра» — первый напечатанный рассказ тогда ещё никому не известного литератора А. Пешкова — был опубликован в выходившей в Тифлисе газете «Кавказ» в № 242 от 12 сентября 1892 г., под ним стояла подпись «М. Горький»¹³. Можно сказать, что писатель сразу же избрал свой псевдоним, с которым вошёл в историю мировой литературы.

Одним из условно переходных вариантов использования псевдонимов в русской литературе можно назвать создание авторами двойной фамилии, в которой, как правило, собственная фамилия литератора

¹⁰ Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. Сочинения: в 18 т. Т. 4 1885–1886. Москва: Наука, 1984. С. 516 с.

¹¹ Там же, с. 521.

¹² Веселый А. Россия кровью умытая. Москва: Советский писатель, 1935. С. 3.

¹³ Горький М. Собрание сочинений: в 16 т. Т. 1: Макар Чудра. Москва: Правда, 1979. С. 411.

дополнялась вымышленной. Последняя могла быть заимствована, например, у героя какого-либо произведения, в первую очередь, конечно, своего собственного.

Например, М. Е. Салтыков-Щедрин напечатал в 1841 г. в журнале «Библиотека для чтения» два своих первых стихотворения, одно из которых, «Лири», было посвящено А. С. Пушкину. Оно вышло за подписью «С-в». Вплоть до 1856 г. писатель публиковал свои произведения под настоящей фамилией «Салтыков». Но уже в 1856–1857 гг. в журнале «Русский вестник» в «Губернских очерках» повествование ведётся от имени надворного советника Щедрина, фамилия которого и превратилась в псевдоним писателя¹⁴.

В октябре 1881 г. на страницах столичной газеты «Русские ведомости» появились путевые очерки «От Урала до Москвы», подписанные одной литерой «---Ъ». Их написал приехавший с Урала двадцатидевятилетний Дмитрий Наркисович Мамин. Уже на следующий год в журналах «Дело», «Устои» и «Вестник Европы» появились рассказы этого же автора «В камнях», «На рубеже Азии», «В худых душах...». Один из них был подписан псевдонимом «Д. Сибиряк». Так появилась фамилия «Мамин-Сибиряк»¹⁵.

Псевдонимы на основе биографии

Большую группу псевдонимов составляют имена и фамилии, сформулированные на основе биографии писателей. К ним можно отнести производные от имён родственников (в первую очередь это, конечно, отчества, ставшие фамилиями), детские прозвища литераторов, а также их происхождение и география родных мест.

Псевдоним «Серафимович» избрал писатель А. С. Попов. Подпись «Серафимович» появилась в 1889 г. под напечатанным им

в газете «Русские ведомости» рассказе «На льдине». Предполагается, что писатель избрал псевдоним в память об умершем в 1875 г. отце — Серафиме Попове, есауле Войска Донского. Правда, второй рассказ писателя «На плотях», напечатанный в тех же «Русских ведомостях», вышел за подписью «С.», а в газете «Приазовский край» появился в 1897 г. рассказ писателя «Прогулка» под псевдонимом «А.С-ч». Также подписался писатель под вышедшим в той же газете рассказом «Рабочий день». И всё же псевдоним «Серафимович» со временем прочно утвердился в творчестве писателя. Но он не стал его настоящей фамилией, он до конца дней своих по паспорту оставался Поповым. Такую же фамилию носили и дети писателя¹⁶.

Имя отца послужило псевдонимом Андрею Платоновичу Климентову. Этот писатель известен всем как Андрей Платонов. Именно отец, работавший в Воронеже машинистом паровоза и слесарем в железнодорожных мастерских, привил сыну любовь к механизмам. Поначалу Андрей решил идти путём отца — работал помощником машиниста, слесарем, изготовлял мельничные жернова, он называл себя «человеком техники». Хотел быть электротехником, а стал замечательным писателем. Свои произведения он печатал и под другими псевдонимами: «А. Фирсов», «А. Вогулов», «Фома Человеков», «А. Климентов», «Н. Вермо»¹⁷.

Саша Чёрный, или Александр Михайлович Гликберг, с отчеством при рождении Менделевич, появился на свет 3 октября 1880 г. в Одессе¹⁸. Он родился в еврейской мещанской семье. Его отец работал провизором. Начав литературную деятельность, поэт не сразу выбрал псевдоним «Саша Чёрный». Так, 1 июня 1904 г. в житомирской газете «Волынский вестник» появился его «Дневник резонера» за подписью

¹⁴ Щедрин Н. (Салтыков М. Е.). Избранные произведения: в 7 т. Т. 1 Губернские очерки. Москва: Худож. лит., 1939. С. 78–386.

¹⁵ Мамин-Сибиряк. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1: Приваловские миллионы. Рассказы. Москва: Худож. лит., 1980. 606 с.

¹⁶ Серафимович А. С. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2: Рассказы. Москва: Правда, 1987. С. 409–410.

¹⁷ Платонов А.П. Избранное. Москва: Московский рабочий, 1966. С. 3.

¹⁸ Чёрный Саша. Несерьёзные рассказы. Москва: Русская книга, 1992. С. 7.

«Сам по себе». К его другим ранним псевдонимам относится «Мечтатель». Псевдоним же «Саша Чёрный» появился уже после того, как начинающий литератор приехал в Санкт-Петербург и стал печататься в сатирических журналах «Зритель», «Маски», «Леший» и других. Но первое стихотворение под псевдонимом «Саша Чёрный» называвшееся «Сатира — чепуха», которое было напечатано 27 ноября 1905 г., привело к закрытию журнала «Зритель». Критик А. Измайлов в одной из своих статей приводит слова Саши Чёрного о выборе своего знаменитого псевдонима: «Когда я ещё не думал, что из моей «литературы» что-нибудь выйдет, я стал подписываться этим семейным прозвищем». Дело в том, что в семье отца было пятеро детей, двоих из которых звали Сашами. Одного из братьев, блондина, звали Белым, другого, брюнета — Чёрным. Так и появился псевдоним «Саша Чёрный». Однако, уже став Сашей Чёрным, автор ещё некоторое время писал под своей настоящей фамилией. Так запрещённый цензурой поэтический сборник «Разные мотивы» вышел в 1906 г. под фамилией А. Гликберг. Писатель до конца дней своих сохранял свою настоящую фамилию, а «Саша Чёрный» оставался только его литературным псевдонимом.

Ефим Придворов известен как писатель Демьян Бедный. В 1911 г. в социал-демократической газете «Звезда» появилось несколько его первых произведений, в том числе стихотворение «О Демьяне Бедном, мужике вредном», который боролся за лучшую крестьянскую долю. Прототипом же персонажа послужил дядя поэта Демьян Придворов по прозвищу «Бедный». На селе он слыл за не боявшегося властей человека с крутым нравом. Он и в Бога не верил. Став штатным сотрудником газеты «Звезда», Ефим Придворов во избежание неприятностей с цензурой и полицией решил подписывать свои стихотворения псевдонимом «Демьян Бедный». Именно такой псевдоним появился под его первой басней «Кукушка», которая вышла в уже

упоминавшейся «Звезде» в 1912 г. В целом же стихи молодого поэта вызвали положительные отклики как у рядовых читателей газеты, так и у профессиональных революционеров, в том числе В. И. Ленина. В письме в редакцию он просил активно использовать молодого поэта не только в литературной работе, но и в политической деятельности. Стихи Д. Бедного нравились Ленину и другим советским лидерам. Неслучайно в 1923 г. он первым среди литераторов удостоился боевой награды — ордена Красного Знамени. В целях конспирации поэт использовал и другие вымышленные имена: «Мужик вредный», «Шило», «Друг сердечный» и т.д. А в годы Великой Отечественной войны у него появился новый псевдоним — «Д. Боевой».

Впрочем, семейные узы могли запустить и обратный процесс: часто именно родственники, прямо или косвенно вынуждали авторов отказаться от собственной фамилии. Это мог быть или запрет на использование фамилии или же, например, наличие уже достаточно известных родственников или однофамильцев. Более того, фамилия автора также могла быть скомпрометирована, что опять же вынуждало писателя подбирать новую, чтобы продолжать публиковаться.

По сути дела, вынужденно избрала свой псевдоним, который впоследствии превратился в её настоящую фамилию, великая русская поэтесса Анна Андреевна Ахматова. При рождении она получила фамилию отца — Горенко¹⁹. Первые стихи начала писать в 11 лет, но отец запретил подписывать их её настоящей фамилией. Поэтому до 1911 г. она ставила подпись под своими стихами «Анна Г.». В издававшемся в Париже Н. Гумилевым журнале «Сириус» было опубликовано её стихотворение «На руке его много блестящих колец», под ним стояла подпись «Анна Г.». Первые же публикации под тогда ещё псевдонимом «Анна Ахматова» появились в 1910 г., хотя поэтесса ещё сохраняла свою девичью фамилию. В качестве псевдонима А. Ахматова

¹⁹ Ахматова А.А. Сочинения: в 2 т. Т. 1 Стихотворения и поэмы. Москва: Худож. лит., 1986. С. 386.

взяла фамилию своей прабабушки по женской линии — Прасковьи Федосовны Ахматовой, умершей в 1837 г. Она происходила из старинного ордынского татарского рода Ахматовых, обрусевшего в XVII столетии. Её предком был ордынский хан Ахмат. Не исключено, что поэтесса избрала псевдоним под влиянием Н. Гумилева, который писал: «Мой прадед был татарин косоглазый». Вероятно, в том или ином виде оба хотели подчеркнуть своё ордынское происхождение. Расставшись с Гумилевым, поэтесса взяла псевдоним-фамилию Ахматова. Но после второго брака она стала Ахматовой-Шилейко. Когда же вновь развелась, то впервые официально 8 июня 1926 г. получила фамилию Ахматова, тогда как ранее по документам носила фамилии мужей. Так литературный псевдоним окончательно превратился в её настоящую фамилию.

Весьма иронично воспринимала свой англоязычный псевдоним «Тэффи» Надежда Александровна Лохвицкая, она даже сравнивала его с собачьей кличкой. Правда, в начале своей литературной карьеры она подписывала стихи настоящей фамилией. Первым из них было небольшое стихотворение, опубликованное в октябре 1901 г. в журнале «Север» за подписью «Надежда Лохвицкая». Ещё одно объяснение псевдонима «Тэффи» сводилось к тому, что писательница знала некоего глупого человека Стефана, но слуги называли его Стэффи. Шутливо полагая, что глупые люди всегда живут счастливо, писательница изменила имя «Стэффи» на «Тэффи» и сделала его своим псевдонимом. Она впервые использовала его после написания одноактной пьесы «Женский вопрос». Но сразу же после премьеры призналась в интервью, что псевдоним взят из произведений Р. Киплинга. Имелась в виду песня Киплинга «Taffy was a Walesman/Taffy was a thief» — «Тэффи из Уэльса, Тэффи был вором». Имя «Тэффи» носит также маленькая девочка в рассказе Р. Киплинга «Как было написано первое письмо»²⁰. Так что, скорее

всего, имена персонажей произведений Р. Киплинга послужили избранию Надеждой Лохвицкой псевдонима «Тэффи». Возможно также, что она решила писать под псевдонимом потому, что терпеть не могла стихи своей сестры, известной декадентской поэтессы Мирры Лохвицкой²¹, и хотела отмежеваться от её поэзии.

Здесь же следует упомянуть и о том, что Евгений Петров, знаменитый соавтор «Золотого телёнка» и «Двенадцати стульев», приходился младшим братом писателю Валентину Катаеву, который, когда Евгений только начинал свою литературную деятельность, был уже известным автором. В 1923 г. Евгений Катаев приехал в Москву и в качестве автора сатирических заметок начал сотрудничать с журналами «Крокодил», «Красный перец» и другими изданиями, а в 1924 г., скорее всего, чтобы его не путали со старшим братом, превратил своё отчество в псевдоним. Так появился писатель «Евгений Петров».

Александр Степанович Гриневский превратил в псевдоним сокращённый вариант своей фамилии. Согласно одной из версий это было сделано для того, чтобы она звучала на заграничный манер — «Грин», тем более что в произведениях писателя многие события происходят в местах с нерусскими названиями — Зурбаган, Лисс. Грин также вспоминал, что в школе ребята окликали его просто «Грин», это, по сути дела, было одним из его детских прозвищ — «Грин — блин». Конечно, на самом деле выбор псевдонима объяснялся более серьёзными причинами, связанными с политической неблагонадёжностью писателя. В мае 1906 г. его на четыре года выслали в город Туринск Тобольской губернии. Вскоре он бежал из ссылки, приехал в Петербург, где жил по чужому паспорту. И, разумеется, мог публиковать написанное только под псевдонимом: появление публикаций с его настоящей фамилией грозило писателю новым арестом. Подпись же «А. С. Грин» впервые появилась под

²⁰ Неизвестные страницы отечественной журналистики. Факультет журналистики, МГУ. Москва: издательство ВК, 2006. С. 200–201; Тэффи. Рассказы. Москва: Худож. лит., 1971. 208 с.

²¹ Мирра Лохвицкая начала писать на десять лет раньше своей младшей сестры Надежды.

рассказом «Случай», напечатанном в газете «Товарищ» 25 марта 1907 г. В дальнейшем практически все свои произведения Грин подписывал не «Александр Грин» или «А. Грин», а «А. С. Грин»²².

Местность и архитектура

Интересно, что нередко вдохновение для выбора псевдонима давала литераторам местность, среди которой они проводили достаточно много времени или которая оказала на них влияние. Борис Андреевич Вогау родился в семье ветеринарного врача — выходца из немецких колонистов Поволжья. В 1915 г. в журнале «Русская мысль» и в других изданиях появились его рассказы под псевдонимом «Пильняк». Этот псевдоним в дальнейшем превратился в фамилию писателя²³.

Первые публикации в периодических изданиях Игорь Васильевич Лотарев подписывал псевдонимами «Граф Евграф д'Оксанграф», «Игла», «Мимоза». Всего поэт издал в период 1904–1912 гг. за свой счёт 35 брошюр с собственными произведениями, которые предполагал в дальнейшем объединить в «Полное собрание поэт». Первые 15 подписаны настоящим именем поэта, а следующие 20 — псевдонимом «Игорь-Северянин». Появление этого псевдонима связано с состоявшимся в 1907 г. знакомством и последующей дружбой с поэтом старшего поколения Константином Михайловичем Феофановым. Авторская версия псевдонима была разделена на имя и через дефис фамилию — «Игорь-Северянин». Однако в печати оно не закрепилось, превратившись просто в «Игорь Северянин». Появление псевдонима «Северянин» также могло быть связано с тем, что долгие годы поэт жил у своего дяди Михаила Петровича Лотарева, имение которого «Владимировка» находилось на севере нынешней Вологодской области. Интересно, что фамилию Лотарев носил и сын писателя.

Даже архитектура могла повлиять на выбор нового имени, когда от собственного приходилось отказаться вынужденно. Как уже отмечалось, в некоторых случаях псевдонимы избирались писателями вопреки собственной воле: им попросту запрещалось писать под своей настоящей фамилией. Так, декабрист Александр Бестужев, произведения которого пользовались колоссальной популярностью до декабря 1825 г., лишённый всех политических прав и разжалованный в рядовые, продолжал свою литературную деятельность под фамилией Марлинский. Многие в России называли его Бестужевым-Марлинским. Знавший Бестужева его современник Я. И. Костенецкий рассказывал, что псевдоним «Марлинский» писатель избрал «в память небольшого Марлинского дворца и пруда в Петергофе»²⁴.

Персоны и персонажи

Ещё в одну большую группу можно выделить ряд писателей, на выбор псевдонимов которых оказало влияние различных персон, в первую очередь других литераторов.

Федор Кузьмич Тетерников родился в семье портного и крестьянки. В 1890-е гг. он начал публиковаться в журнале «Северный вестник». В этом же журнале в апрельском номере за 1893 г. под стихотворением «Творчество» впервые появился его псевдоним «Сологуб». Его придумали в редакции журнала по настоянию одного из теоретиков символизма, поэта Минского²⁵. Но предлагавшийся псевдоним вызывал ассоциацию с аристократическим семейством, к которому принадлежал известный в прошлом литератор, автор повести «Тарантас» Владимир Сологуб. Поэтому для отличия из фамилии Сологуб была убрана одна буква «л». Так появился псевдоним «Федор Сологуб». Интересно, что произведения публицистического

²² Грин А. С. Собрание сочинений в 6 т. Т. 1: Рыцарь мечты. Москва: Правда, 1965. 464 с.

²³ Пильняк Борис. Избранные произведения. Москва: Худож. лит., 1976. С. 3.

²⁴ Шевцов Н. В. Библиотека для чтения — первый коммерческий журнал в России. Русские журналы XIX — начала XX столетия. Москва: Издательство МГИМО-Университет. 2021. С. 53.

²⁵ Сологуб Ф. Мелкий бес. Москва: Правда, 1989. С. 3.

характера писатель долгое время подписывал «Федор Тетерников».

Представляет отдельный интерес происхождения псевдонима А. Каверина, под которым писал А. Зильбер. Его отец был капельмейстером 96-го Омского пехотного полка. Молодой писатель избрал псевдоним «Каверин» в честь лихого гусара Петра Павловича Каверина, с которым находился в приятельских отношениях А. С. Пушкин. Ещё обучаясь в лицее, юный поэт посвятил гусару написанную в 1817 г. стихотворение «К Каверину», начинавшееся с таких слов: «Забудь, любезный мой Каверин...». В значительной переработке оно появилось в номере 17 журнала Московский месяц за 1828 г. В 1816 г. Каверин служил в полку, стоявшем в Царском селе. Тогда он и подружился с Пушкиным.

Каверину посвящено ещё одно пушкинское стихотворение «К портрету Каверина» (при жизни поэта не печаталось). «В нём пунша и войны кипит всегдашний жар, На Марсовых полях он грозный был воитель, Друзьям он верный друг, красавец и мучитель, И всюду он гусар». Из этих строк можно сделать вывод, что Каверин был отважным воином, нравившимся женщинам, любил выпить, в общем полностью соответствовал общепринятому представлению о настоящем гусаре.

Испытывал симпатии к Каверину и литературный герой Евгений Онегин. Вспомним строки первой главы романа в стихах А. С. Пушкина: «К Talon помчался: он уверен, Что там уж ждёт его Каверин». В «Примечаниях» к «Евгению Онегину» Пушкин пишет, что Talon — «известный ресторатор», а где же как не в ресторане встречается прожигатель жизни Онегин с блестящим гусаром?

Автор повестей «Республика ШКИД» и «Пакет», а также рассказа «Честное слово» Алексей Иванович Еремеев известен читателям под псевдонимом «Леонид Пантелеев»²⁶. Предполагается, что этот псевдоним возник вслед за кличкой «Ленька

Пантелеев», которой наградили попавшего в интернат будущего писателя. Общеизвестно, что Леонидом Пантелеевым звали петроградского главаря банды, которая в 1920-е гг. терроризировала весь город. Почему автор выбрал столь зловещий псевдоним? Может быть, в знак вызова, поскольку его отцом, по одной из версий, был расстрелянный в годы Гражданской войны белоказацкий офицер. Псевдоним состоял из большой буквы «Л» с точкой и фамилии «Пантелеев». Автор не позволял менять букву «Л.» на имя «Леонид», он требовал, чтобы под его произведениями стояла подпись «Л. Пантелеев».

Иногда на выбор псевдонима могло влиять и произведение другого автора. Под своим первым стихотворением «Раздумье», опубликованном 23 ноября 1885 г. в журнале «Модный свет», гимназист В. Смидович поставил подпись «В. Викентьев». В дальнейшем, в журнале «Всемирная иллюстрация» опять же под псевдонимом появился его первый рассказ «Мерзкий мальчишка»²⁷. Псевдоним «Вересаев» Викентий Викентьевич Смидович избирает в 1892 г., впервые им подписаны очерки «Подземное царство», в которых рассказывается о жизни донецких шахтеров. Предполагается, что Вересаевым назывался персонаж одного из рассказов одно время пользовавшегося популярностью писателя Петра Гнедича. Этот персонаж очень понравился юному автору, и он выбрал его имя в качестве псевдонима, с которым и вошёл в историю русской литературы.

Псевдонимы-«маски»

Также следует выделить авторов, для которых псевдоним был не просто данью уважения корням или старшим коллегам, а отдельным художественным высказыванием, маской, которую можно было снять или сменить, элементом образа, или даже символом, который мог стать источником мистификаций.

²⁶ Пантелеев Л. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1: Ленька Пантелеев. Ленинград: Детская литература, 1983. С. 15.

²⁷ Вересаев В. В. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1: Летописец бурной эпохи. Москва: Правда, 1985. С. 7–8.

«Андрей Белый» — творческий псевдоним Бориса Николаевича Бугаева. Он появился в 1902 г. под первым опубликованным произведением писателя «Симфония (2-я драматическая)». Статья «Андреем Белым» молодому автору посоветовал Михаил Соловьёв — брат известного философа Владимира Соловьёва. Знакомство с семьёй Соловьёвых состоялось в 1896 г. Михаил Соловьёв, его жена Ольга Михайловна и сын Сергей поселились в том же доме на Арбате, где жили Бугаевы. В дальнейшем Сергей стал близким другом и соратником Андрея Белого.

Избранный псевдоним полностью соответствовал взглядам символистов. В появившейся в 1904 г. статье «Священные цвета» Андрей Белый писал, что прежде всего белый цвет «соединяет в себе полноту бытия». Но как рассказали авторам статьи в мемориальной квартире Андрея Белого в Москве, избранный литературный псевдоним появлялся только под поэтическими и прозаическими произведениями писателя, который до конца дней своих оставался Борисом Николаевичем Бугаевым. Фамилия «Бугаев» начертана на могильной плите писателя, похороненном на Новодевичьем кладбище в Москве²⁸.

Следует также вспомнить, что сын революционера и потомственной дворянки Даниил Иванович Ювачёв в 1920-е гг. избрал псевдоним «Хармс». В то время он входил в литературные группы, которые отказывались от норм русского языка, в том числе и от существовавших в России фамилий. Они придумывали новые. Так, Д. Ювачёв писал произведения под псевдонимами: «Хаармс», «Чарис», «Хормс», «Дордан». В эти псевдонимы он, по мнению исследователей, вкладывал мистический смысл. Но можно также предположить, что слово «хармс» происходит от французского слова *charme*, что означает «обаяние», либо от английского *harm*, которое можно перевести как «вред»²⁹. Всего у него было

около 30 псевдонимов. Первая жена называла мужа Даниэлем. Да и сам он подписывал первые стихи этим именем. Так Daniel Charmе превратился в «Даниила Хармса». В 1934 г. появляется псевдоним «Даниил Дандан», а через год — Шардан. Этот псевдоним стоит, например, под стихотворением «На смерть Казимира Малевича». Последним же псевдонимом писателя стал Ювачёв-Хармс. А самое раннее из сохранившихся стихотворений, написанное в 1922 году «В июле как-то, в лето наше...» подписано псевдонимом «D. Ch.». «...его бесчисленные забавные псевдонимы Иван Торопыжкин, Д. Шардан, Карл Иванович Шустерман, — писал в своём романе «В старом доме» В. Каверин, — скрывали натуру тонкую, сложную»³⁰.

Псевдонимы некоторых авторов и вовсе порождали множество теорий (зачастую распространяемых самим автором), становясь при этом определённым символом и обрастая легендами. А. П. Гайдар по-разному объяснял происхождение своего псевдонима. Однажды в шутку он признался, что придумал его в Хакасии. В окружавших город Минусинск степях он командовал полком и очень часто слышал, как при его появлении местные жители произносили такие слова: «Хайдар Голиков?», что означало: «Куда едет Голиков?» или же коротко звучало «Хайдар?». Первый рассказ писателя «Угловой дом» за подписью «Гайдар» появился 7 ноября 1925 г. в пермской газете «Звезда», где Аркадий Петрович Голиков работал литсотрудником³¹. Гайдар ассоциировал свой псевдоним с боевой юностью. В нём звучала бескрайность степей, где он мчался навстречу опасности, там, где было трудно, и где он был крайне нужен, а вслед ему как бы звучало «Хайдар... Хайдар!» И только после гибели писателя возникла легенда, в соответствии с которой Гайдар означает «Всадник, скачущий впереди», а в одной из песен так и звучит «Гайдар шагает впереди».

²⁸ Белый А. Забытая книга. Москва: Худож. лит., 1989. 463 с.

²⁹ Хармс Даниил. Полет в небеса. Ленинград: Советский писатель, 1988 С. 471.

³⁰ Каверин В. А. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 1: Рассказы и повести. Москва: Худож. лит., 1980. С. 471–472.

³¹ Гайдар А. П. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1: Жизнь и подвиг писателя. Москва: Детская литература, 1979. С. 17–18.

Заключение

Таким образом, в истории русской литературы можно выделить некоторые особенности выбора писателями псевдонимов. Во-первых, можно обозначить два противоположных вектора: часть авторов начинали свою творческую деятельность под псевдонимом и затем переходили в более поздних работах к своему настоящему имени, а другая часть, наоборот, выбирали вымышленное имя. При этом псевдоним для второй группы авторов в итоге мог стать официальным именем. К тому же истории известны и пограничные случаи, когда автор создавал двойную фамилию на основе своей настоящей и с использованием вымышленной. Во-вторых, причины использования псевдонимов в целом можно разделить на внешние, когда автор был вынужден взять новое имя в силу политических или иных обстоятельств, и внутренние, продиктованные личными мотивами автора. В их число можно включить как сугубо прагматические, например, желание избежать путаницы с известными однофамильцами, так и напротив, исключительно творческие, в частности, стремление в само своё имя вложить художественное

высказывание. В-третьих, в выборе псевдонимов писатели могли руководствоваться различной логикой, при этом условно можно выделить автобиографическое обоснование, когда избранный псевдоним так или иначе был связан с жизнью автора, его родственниками, происхождением и т.д., и «аллюзивный», вдохновлённый другими писателями, произведениями, персоналиями, событиями и т.д. Компоновка всех этих факторов в различных позициях и вариантах и составляет палитру псевдонимии в русской литературе, ещё раз подчёркивая уникальность творческого подхода каждого автора.

Разумеется, в одной статье невозможно даже упомянуть о псевдонимах всех отечественных литераторов. Также следует учесть, что многие знаменитые писатели на протяжении всего своего литературного творчества использовали различные псевдонимы, смысл которых до сих пор невозможно расшифровать достоверно. Но тем не менее можно сделать вывод, что изучение причин появления тех или иных псевдонимов, а также более подробный рассказ о тех псевдонимах, смысл которых ясен, позволяет больше узнать о литераторах и о том, что побудило тех или иных авторов к созданию своих произведений.

Список литературы:

- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — Москва: Искусство, 1979. — 423 с.
- Белова А. В. Природа псевдонимов Александра Павловича Чехова // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики. — 2023. — № 3. — С. 32–36. <https://doi.org/10.36622/AQMPJ.2023.86.58.005>
- Виноградов И. А. Учительство и проповедь в первой напечатанной повести Н. В. Гоголя ("Бисаврюк, или Вечер накануне Ивана Купала", 1830) // Проблемы исторической поэтики. — 2022. — Т. 20, № 1. — С. 545–109. <https://doi.org/10.15393/j9.art.2022.10402>
- Врублевская О. В. Антропонимическая периферия как зона активности языковой моды // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. — 2016. — № 2. — С. 90–101.
- Гинзбург Л. Я. Литература в поисках реальности // Вопросы литературы. — 1986. — № 2. — С. 98–138.
- Гинзбург Л. Я. О литературном герое. — Ленинград: Советский писатель, 1979. — 222 с.
- Голомидова М. В. Русская антропонимическая система на рубеже веков // Вопросы ономастики. — 2005. — № 2. — С. 11–22.
- Гуськов Н. А. Касьян Агапов, Зубило и Олеша на страницах «Гудка» (1922–1924): к вопросу о функции псевдонима // Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература. — 2024. — Т. 21, № 1. — С. 20–41. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2024.102>

Евдокимова Л. В. О пушкинском мифе Ф. К. Сологуба // Русская литература. — 2023. — № 4. — С. 48–64. <https://doi.org/10.31860/0131-6095-2023-48-64>

Захарова О. В. Псевдонимы Ф. М. Достоевского // Неизвестный Достоевский. — 2021. — Т. 8, № 1. — С. 21–41. <https://doi.org/10.15393/j10.art.2021.5221>

Зими́на Л. В. Псевдоним как способ конструирования имени автора в издательской практике // Румянцевские чтения – 2022: в 2 ч. Ч. 1. — Москва: Пашков дом, 2022. — С. 330–336.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры: в 7 т. — Москва: МГУ им. М. В. Ломоносова, Ин-т теории и истории мировой культуры, 1998–2010.

Козлов А. Е. "За репутацию сатиры": о форме, содержании и прагматике стихотворных стилизаций "Искры" // Сибирский филологический журнал. — 2023. — № 1. — С. 138–154. <https://doi.org/10.17223/18137083/82/10>

Коршунков В. А. Д. Мамин — сибиряк или уралец? Литературные свидетельства о том, где начиналась Сибирь // Вопросы литературы. — 2024. — № 2. — С. 121–136. <https://doi.org/10.31425/0042-8795-2024-2-121-136>

Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — Москва: Искусство, 1995. — 320 с.

Лосев А. Ф. Философия имени. — Москва: Изд-во МГУ, 1990. — 269 с.

Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. — 1973. — № 6. — С. 282–303.

Маркасова Е. В. «Бездомный, Голодный и Ясный»: революционные псевдонимы и конструкция «Я+ адъективный предикат» // Chinese Journal of Slavic Studies. — 2024. — Т. 4, № 2. — С. 267–283. <https://doi.org/10.1515/cjss-2024-0018>

Маркасова Е. В. «Я несчастный, но живой»: адъективный предикат при местоимении «я» // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2023. — № 82. — С. 103–117. <https://doi.org/10.17223/19986645/82/6>

Савельев В. С. Псевдонимы, включающие церковнославянские названия букв кириллицы: структура и способы образования (статья 1) // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. — 2023а. — № 2. — С. 71–83. <https://doi.org/10.55959/MSU0130-0075-9-2023-47-2-5>

Савельев В. С. Псевдонимы, включающие названия букв кириллицы: структура и способы образования (статья 2) // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. — 2023б. — № 3. — С. 21–33. <https://doi.org/10.55959/MSU0130-0075-9-2023-47-3-2>

Сидоров А. В. Прозвища как основа псевдонимов англоязычных авторов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. — 2021. — Т. 14, № 10. — С. 3117–3121. <https://doi.org/10.30853/phil210510>

Силантьев И. В. Текст в системе дискурсных взаимодействий // Критика и семиотика. — 2004. — № 7. — С. 98–123.

Успенский Б. А. Слово о словах. Ты и твоё имя. — Ленинград: Лениздат, 1962. — 634 с.

Чудаков А. П. Поэтика Чехова. — Москва: Наука, 1971. — 292 с.

Шевцов Н. В., Наумова Е. Е. Пресса в произведениях русской литературы // Концепт: философия, религия, культура. — 2022. — Т. 6, № 4. — С. 80–93. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-4-24-80-93>

References:

Bakhtin, M. M. (1979) *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).

Belova, A. V. (2024) 'The Nature of Alexander Pavlovich Chekhov's Pseudonyms', *Actual Issues of Modern Philology and Journalism*, (3), pp. 32–36. (In Russian). <https://doi.org/10.36622/AQMPJ.2023.86.58.005>

Chudakov, A. P. (1971) *Poetika Chehova* [Chekhov's Poetics]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Evdokimova, L. (2023) 'Pushkin Myth by F. K. Sologub', *Russkaya Literatura*, (4), pp. 48–64. (In Russian). <https://doi.org/10.31860/0131-6095-2023-4-48-64>

Ginzburg, L. Ya. (1986) 'Literatura v poiskakh real'nosti [Literature in Search of Reality]', *Voprosy literatury*, (2), pp. 98–138. (In Russian).

- Ginzburg, L. Ya. (1979) *O literaturnom geroe* [On the Literary Hero]. Leningrad: Sovetskij pisatel' Publ. (In Russian).
- Golomidova, M. V. (2005) 'Russian Anthroponymy at the Turn of the Century', *Problems of Onomastics*, (2), pp. 11–22. (In Russian).
- Guskov, N. A. (2024) 'Kasyan Agapov, Chisel and Olesha on the pages of "Gudok" (1922–1924): On the question of the function of a pseudonym', *Vestnik of Saint Petersburg University. Language and Literature*, 21(1), pp. 20–41. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu09.2024.102>
- Ivanov, V. V. (1998) *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury* [Selected Works in Semiotics and Cultural History]: in 7 vols. Moscow: MGU im. M. V. Lomonosova Publ., In-t teorii i istorii mirovoy kul'tury Publ. (In Russian).
- Korshunkov, V. A. (2024) 'D. Mamin — a Siberian or Ural native? Literary evidence of Siberia's boundaries', *Voprosy literatury*, (2), pp. 121–136. (In Russian). <https://doi.org/10.31425/0042-8795-2024-2-121-136>
- Kozlov, A. E. (2023) "'Sing in Different Rhythms": the form, content, and pragmatics of the poetic stylizations of "Iskra"', *Sibirskiy filologicheskii zhurnal*, (1), pp. 138–154. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/18137083/82/10>
- Losev, A. F. (1990) *Filosofia imeni* [The Philosophy of the Name]. Moscow: Izd-vo MGU Publ. (In Russian).
- Losev, A. F. (1995) *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The Problem of the Symbol and Realistic Art]. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).
- Lotman, Y. M. and Ouspensky, B. A. (1973) 'Myth — Name — Culture', *Works on semiotics*, (6), pp. 282–303. (In Russian).
- Markasova, E. V. (2023) "'I am unhappy, but alive": The adjectival predicate for the pronoun "I"', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya*, (82), pp. 103–117. (In Russian). <https://doi.org/10.17223/19986645/82/6>
- Markasova, E. V. (2024) 'Bezdomny, Golodny, Yasny: Revolutionary Pseudonyms and the "I + Adjectival Predicate" Construction', *Chinese Journal of Slavic Studies*, 4(2), pp. 267–283. (In Russian). <https://doi.org/10.1515/cjss-2024-0018>
- Ouspensky, B. A. (1962) *Slovo o slovakh. Ty i tvoe imia* [A Word about Words. You and Your Name]. Leningrad: Lenizdat Publ. (In Russian).
- Savelyev, V. (2023a) 'Pseudonyms Including Church Slavonic Names of Cyrillic Letters: Structure and Methods of Formation (article 1)', *Lomonosov Journal of Philology*, (2), pp. 71–83. (In Russian). <https://doi.org/10.55959/MSU0130-0075-9-2023-47-2-5>
- Savelyev, V. (2023b) 'Pseudonyms Including Church Slavonic Names of Cyrillic Letters: Structure and Methods of Formation Article 2', *Lomonosov Journal of Philology*, (3), pp. 21–33. (In Russian). <https://doi.org/10.55959/MSU0130-0075-9-2023-47-3-2>
- Shevtsov, N. V. and Naumova, E. E. (2022) 'Press in the Works of Russian Literature', *Concept: philosophy, religion, culture*, 6(4), pp. 80–93. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-4-24-80-93>
- Sidorov, A. V. (2021) 'Nicknames as the Basis of Pseudonyms for the English-Speaking Authors', *Philology. Theory & Practice*, 14(10), pp. 3117–3121. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/phil210510>
- Silantev, I. V. (2004) 'Tekst v sisteme diskursnykh vzaimodeystviy [Text in the system of discourse interactions]', *Critique and Semiotics*, (7), pp. 98–123. (In Russian).
- Vinogradov, I. (2022) 'Teaching and Preaching in the First Printed Short Novel ("povest") by Nikolai Gogol ("bisavryuk, or the Evening on the Eve of Ivan Kupala", 1830)', *The Problems of historical poetics*, 20(1), pp. 54–109. (In Russian). <https://doi.org/10.15393/j9.art.2022.10402>
- Vrublevskaya, O. V. (2016) 'Anthropomorphic Periphery as an Activity Zone of Linguistic Fashion', *The Bulletin of the Ryazan State University named for S. A. Yesenin*, (2), pp. 90–101. (In Russian).
- Zakharova, O. (2021) 'Fyodor Dostoevsky's Pseudonyms', *The Unknown Dostoevsk*, 8(1), pp. 21–41. (In Russian). <https://doi.org/10.15393/j10.art.2021.5221>
- Zimina, L. V. (2022) 'Pseudonyms as a Way of Constructing the Author's Name in Publishing Practice', *The Rumyantsev Readings - 2022: In 2 Parts. Part 1*. Moscow: Pashkov dom Publ. (In Russian).

Информация об авторах

Никита Всеволодович Шевцов — кандидат исторических наук, заместитель заведующего кафедрой международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Александра Сергеевна Нестерова — преподаватель кафедры международной журналистики МГИМО МИД России, 119454, Москва, проспект Вернадского, 76 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Nikita V. Shevtsov — PhD in History, Deputy Head of the International Journalism Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

Aleksandra S. Nesterova — Lecturer of the International Journalism Department, MGIMO University, 76, Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119454 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 26.12.2025; одобрена после рецензирования 05.02.2026; принята к публикации 03.03.2026.

The article was submitted 26.12.2025; approved after reviewing 05.02.2026; accepted for publication 03.03.2026.



Исследовательская статья

УДК 130.2

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-77-92>

Фактор глобального русского языка в международных отношениях: ресурс, вызовы и перспективы в полицентричном мире

Семед Абакаевич Семедов¹, Алсу Ровшановна Акберова²

^{1,2} Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия

¹ sa-semed@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3083-8977>

² akberova.a.r@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-5616-4852>



Аннотация. Актуальность исследования обусловлена фундаментальной трансформацией системы международных отношений в сторону полицентричности, где наряду с традиционными факторами силы возрастает роль коммуникативных и ценностных ресурсов. Русский язык, являясь одним из официальных языков ООН и сохраняя значительное коммуникативное пространство на постсоветской территории, оказался в эпицентре противоречивых процессов глобализации, регионализации и цифровизации,

что требует нового осмысления его стратегического потенциала и ограничений. Цель статьи заключается в проведении комплексного междисциплинарного анализа роли русского языка как фактора международных отношений для выявления его ресурсной базы, системных вызовов и вероятных траекторий развития в условиях становящегося полицентричного мирового порядка. Задачи исследования вытекают из поставленной цели и включают: 1) реконструкцию исторической эволюции международного статуса русского языка; 2) классификацию и характеристику его современных полифункциональных проявлений в различных сферах; 3) анализ геополитической и цивилизационной динамики, связанной с языком; 4) критическую оценку его эффективности в качестве ресурса «мягкой силы»; 5) выявление ключевых трендов и формулирование альтернативных сценариев его будущего. Исследование опирается на совокупность научных публикаций по социолингвистике и международным отношениям, официальные документы ООН, ЕАЭС, ШОС, статистические данные, результаты социологических опросов. Методологическую основу составляет системный подход, дополненный историко-генетическим и сравнительным методами, а также контент-анализом. В результате проведённого исследования установлена дуалистическая модель современного русского языка, который функционирует одновременно как инструмент интеграции и практической коммуникации на евразийском пространстве и как поле идеологического и информационного противоборства. Выявлены ключевые тренды, определяющие его развитие: устойчивая регионализация,

углубляющаяся диверсификация языковых предпочтений под влиянием глобальной конкуренции, фундаментальное воздействие цифровой трансформации и демографические вызовы. Таким образом устойчивость позиций русского языка обеспечивается его институциональным статусом, функциональной необходимостью в рамках евразийской интеграции и уникальным историко-культурным капиталом. Однако его долгосрочное будущее будет зависеть от общей социально-экономической и политической траектории России, её способности генерировать привлекательные для мирового сообщества смыслы и продукты. Наиболее реалистичным представляется сценарий сохранения за ним статуса одного из ведущих региональных языков мира без возврата к глобальному влиянию, характерному для предшествующей биполярной эпохи.

Ключевые слова: русский язык, международные отношения, мягкая сила, публичная дипломатия, языковая политика, межкультурная коммуникация, геополитика, глобализация, цифровизация, СНГ, ЕАЭС, дипломатическая практика, Русский мир, лингвистический ландшафт, языковая экология, информационная безопасность

Для цитирования: Семедов С. А., Акберова А. Р. Фактор глобального русского языка в международных отношениях: ресурс, вызовы и перспективы в полицентричном мире // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 77–92. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-77-92>

Research article

The Global Role of the Russian Language in International Relations: Resources, Challenges and Prospects in a Polycentric World

Semed A. Semedov¹, Alsu R. Akberova²

^{1,2} Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

¹ sa-semed@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3083-8977>

² akberova.a.@mail.ru

<https://orcid.org/0009-0008-5616-4852>

Abstract. The relevance of the research is due to the fundamental transformation of the system of international relations towards polycentricity, where, along with traditional factors of power, the role of communicative and value resources is increasing. Russian, being one of the official languages of the United Nations and preserving a significant communicative space in the post-Soviet territory, has found itself at the epicenter of the contradictory processes of globalization, regionalization, and digitalization, thereby necessitating a new understanding of its strategic potential and limitations. The purpose of the article is to conduct a comprehensive interdisciplinary analysis of the role of the Russian language as a factor in international relations in order to identify its resource base, systemic challenges, and likely development trajectories in the emerging polycentric world order. The objectives of the study derive from the stated goal and include: 1) reconstruction of the historical evolution of the international status of the Russian language; 2) classification and characterization of its modern multifunctional manifestations in various fields; 3) analysis of the geopolitical and civilizational dynamics associated with the language; 4) a critical assessment of its effectiveness as a soft-power instrument; 5) identification of key trends and formulation of alternative scenarios for its future. The research is based on a set of scientific publications on sociolinguistics and international relations, official documents of the United Nations, the EAEU, the SCO, statistical data, and the results of sociological surveys. The methodological basis is a systematic approach supplemented by historical, genetic (diachronic), and comparative methods, as well as content analysis. The study demonstrates the dual nature of the modern Russian language

has been established. Russian functions simultaneously as an instrument of integration and practical communication in the Eurasian space and as a field of ideological and informational confrontation. The key trends determining its development have been identified: sustainable regionalization, deepening diversification of language preferences under the influence of global competition, as well as the significant influence of digital transformation and demographic challenges. Thus, it is concluded that the stability of the Russian language's position is ensured by its institutional status, functional necessity within the framework of Eurasian integration, and unique historical and cultural capital. However, its long-term future will depend on Russia's overall socio-economic and political trajectory, and its ability to generate meanings and products that are attractive to the international community. The most realistic scenario seems to be that it will retain the status of one of the world's leading regional languages without returning to the global influence characteristic of the bipolar era.

Keywords: Russian language, international relations, soft power, public diplomacy, language policy, intercultural communication, geopolitics, globalization, digitalization, CIS, EAEU, diplomatic practice, Russian world, linguistic landscape, linguistic ecology, information security

For citation: Semedov, S. A., Akberova, A. R. (2026) 'The Global Role of the Russian Language in International Relations: Resources, Challenges and Prospects in a Polycentric World', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 77–92. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-77-92>

Введение

Современная парадигма международных отношений претерпевает фундаментальные изменения, характеризующиеся переходом от униполярности к сложной полицентричности, обострением глобальной конкуренции не только в военно-политической, но и в ценностно-цивилизационной плоскости, а также возрастанием роли нематериальных ресурсов влияния. В этом сложном конгломерате политических, экономических и культурных взаимодействий язык, будучи не только базовым средством коммуникации, но и фундаментальным носителем ценностей, коллективной идентичности, исторической памяти и мировоззренческих кодов, выступает значимым стратегическим активом. При этом его функция выходит далеко за рамки простого обмена информацией, простираясь в сферы формирования международной повестки дня, построения доверия, продвижения национальных интересов, консолидации союзнических отношений и ведения информационного противоборства.

Русский язык, в силу уникального сочетания исторических, демографических,

политических и культурных обстоятельств, занимает особое амбивалентное место в ряду мировых языков. Обладая формальным статусом одного из официальных языков ООН и ряда других авторитетных международных организаций и являясь языком межнационального общения для десятков миллионов людей на обширном евразийском пространстве и крупнейшим языком диаспор по всему миру, он представляет собой существенный, хотя и внутренне противоречивый, фактор международных процессов. Его изучение и использование невозможно рассматривать в отрыве от широкого геополитического, цивилизационного и социально-экономического контекста, который в последнее десятилетие характеризуется повышенной турбулентностью.

Актуальность настоящего исследования обусловлена необходимостью глубокого и непредвзятого переосмысления роли и места русского языка в новой формирующейся архитектуре глобального управления и региональных подсистем. В частности, процессы деглобализации и параллельной регионализации, стремительная цифровая трансформация всех сфер общественных связей, а также обострение идеологического и информационного

противостояния создают принципиально новую среду для функционирования мировых языков. Русский язык оказывается в эпицентре этих трансформаций: с одной стороны, он сталкивается с объективным сокращением сфер влияния в Восточной Европе и уменьшением числа изучающих его в мире, с другой — демонстрирует поразительную устойчивость и жизнеспособность в Центральной Азии и получает новые импульсы развития в рамках углубляющейся евразийской экономической и гуманитарной интеграции. Кроме того, он становится полем ожесточённого информационно-психологического и символического противоборства, где сталкиваются нарративы интеграции и суверенизации, имперского наследия и национального возрождения.

В данной статье термин «глобальный русский язык» используется в значении «международный русский язык», то есть язык, функционирующий за пределами национальных границ в дипломатии, образовании, цифровой среде и диаспорах. Он не подразумевает тотального доминирования, аналогичного глобальному английскому, но отражает его трансконтинентальное присутствие и роль в полицентричной мировой системе.

Цель данной статьи — осуществить многоуровневый и всесторонний анализ роли глобального русского языка в международных отношениях, выявив его ресурсный потенциал, системные ограничения, латентные возможности и вероятные векторы развития в средне- и долгосрочной перспективе. Для достижения поставленной цели формулируются следующие взаимосвязанные исследовательские задачи:

1. Проследить историческую эволюцию статуса русского языка как международного, выделив ключевые вехи, детерминирующие факторы и периодизацию его распространения;

2. Детально классифицировать и охарактеризовать современные полифункциональные проявления русского языка в дипломатической, экономической, культурно-гуманитарной, научно-образовательной и информационно-цифровой сферах;

3. Проанализировать геополитическое измерение русского языка, в частности его роль в проекте «русского мира», его место и восприятие в отношениях России со странами ближнего и дальнего зарубежья, а также его значение как фактора региональной стабильности;

4. Дать критическую и сбалансированную оценку эффективности русского языка как ресурса «мягкой силы», выделив его конкурентные преимущества, структурные слабости, а также влияние внешнеполитического курса на его воспринимаемую привлекательность;

5. Выявить и охарактеризовать основные мегатренды, определяющие настоящее и будущее русского языка в глобальном контексте, с учетом демографических, технологических, миграционных и политико-идеологических факторов, а также сформулировать альтернативные сценарии его развития.

Методологическую основу исследования составляет комплексный системный подход, позволяющий рассматривать русский язык не как изолированный феномен, а как сложный, многоэлементный и динамичный объект, интегрированный в глобальные политические, экономические и социокультурные процессы и находящийся с ними в отношениях взаимовлияния.

Для обеспечения достоверности и верифицируемости выводов, полученных с помощью контент-анализа и сравнительного анализа, в исследовании была реализована четкая процедура отбора и обработки эмпирического материала.

Теоретико-методологическая оптика данного исследования сформирована на стыке нескольких научных традиций. Фундаментальное понимание языка не просто как средства коммуникации, но как носителя ценностей, кода культуры и инструмента формирования идентичности восходит к классическим трудам А. А. Потебни [Потебня, 2015], а в современном контексте развивается в работах Ю. Е. Прохорова [Прохоров, 2004] и И. А. Стернина [Стернин, 2003], рассматривающих язык в неразрывной связи с коммуникативным поведением этноса. Идеи М. Б. Бергельсон [Бергельсон, 2007], заложившие основы

отечественной школы межкультурной коммуникации, позволяют нам анализировать русский язык как посредника в диалоге культур, а концепция С. Г. Тер-Минасовой [Тер-Минасова, 2008] о языке как «зеркале» и «орудии» культуры служит важным обоснованием для изучения его привлекательности за рубежом.

Для анализа внешнеполитического измерения языка мы опираемся на концепцию «мягкой силы» Дж. Ная [Nye, 2004], который определяет её как способность добиваться желаемого на международной арене через привлекательность, а не принуждение. В рамках данной парадигмы русский язык исследуется как один из ключевых нематериальных активов, формирующих привлекательный образ страны. Развивая этот подход применительно к постсоветскому пространству, необходимо обратиться к работам М. М. Лебедевой [Лебедева, 2025], изучающей роль публичной дипломатии.

Собственно социолингвистический и исторический контекст функционирования русского языка раскрывается через труды В. М. Алпатова [Алпатов, 2023], прослеживающего эволюцию его международной роли, и фундаментальные исследования А. Каппелера [Каппелер, 2000] по истории многонациональной Российской империи, необходимые для понимания глубинных причин распространения языка. Работы М. С. Горэма [Gorham, 2014], посвященные языковой культуре и политике в постсоветской России, задают тон в анализе трансформации языковых практик. Критически важными для нашей теоретической рамки стали исследования роли русского языка за пределами национальных границ, представленные в коллективных трудах под редакцией Л. Рязановой-Кларк, а также работы А. Байфорда [Byford, 2012], анализирующего диаспору как фактор международных отношений, и В. Тольца и С. Хардинга [Toltz, 2022], изучающих связь языка с процессами нациестроительства на постсоветском пространстве. Наконец, эмпирическую основу для выводов о региональной динамике языка составили исследования А. Н. Евдокимова с соавторами о положении русского языка в Центральной Азии

[Евдокимова, 2020]. Таким образом, синтез перечисленных подходов позволяет нам рассматривать русский язык как многофакторное явление, интегрированное в геополитические, социокультурные и коммуникативные процессы современного мира.

Источниками для **контент-анализа** послужили три основные группы текстов. Первую группу составили официальные документы международных организаций: стенограммы и резолюции Генеральной Ассамблеи и Совета Безопасности ООН, а также документы, публикуемые секретариатами Евразийского экономического союза (ЕАЭС), Шанхайской организации сотрудничества (ШОС) и Организации Договора о коллективной безопасности (ОДКБ). Вторая группа включает медиатексты: транскрипты выпусков новостей и аналитические материалы ведущих российских телеканалов («Первый канал», «Россия 24») и информационных агентств (ТАСС, РИА Новости), а также статьи и репортажи ряда влиятельных зарубежных СМИ (BBC, Reuters), посвященные вопросам российской внешней политики и языковых процессов. Третья группа представлена сетевыми дискурсами — постами и комментариями в наиболее популярных русскоязычных сообществах и каналах в мессенджере Telegram и социальной сети «ВКонтакте», фокусирующихся на тематике международных отношений, миграции и культуры. Отбор конкретных единиц анализа внутри каждого массива проводился по заданным критериям: 1) релевантность (обязательное присутствие в тексте концептов «русский язык», «мягкая сила», «языковая политика», «интеграция» или их синонимов); 2) репрезентативность (отражение различных, в том числе конфликтующих, точек зрения для обеспечения объёмности картины); 3) авторитетность источника (официальный статус документа, высокий рейтинг или охват аудитории у медиа и сетевых ресурсов).

Сравнительный анализ потенциала русского языка как инструмента влияния проводился на основе сопоставления с другими мировыми языками (английским, китайским, французским, испанским). Источниками сравнительных данных

выступили: международные рейтинги, ежегодные публичные отчёты организаций, занимающихся продвижением языков и культуры, а также агрегированная лингво-демографическая статистика из авторитетных баз данных. Сравнение осуществлялось по ключевым параметрам: объём государственного и частного финансирования программ продвижения, количество обучающихся за рубежом, институциональное присутствие в международных организациях, доля в мировом интернет-контенте и научных публикациях.

В работе также применяются историко-генетический метод для реконструкции и периодизации этапов формирования международного статуса языка; сравнительный анализ для сопоставления позиций, стратегий продвижения и ресурсной базы русского языка с другими глобальными языками (английским, китайским, французским, испанским); контент-анализ современных медийных и экспертных курсов, связанных с языковой политикой и публичной дипломатией.

Исторические предпосылки становления русского языка как международного: от имперского периода к советской сверхдержаве

Межкультурная коммуникация вызвана к жизни практическими потребностями послевоенного мира, подкреплявшимися идеологически тем интересом, который с начала XX в. формировался в интеллектуальной среде и в общественном сознании в целом по отношению к так называемым «экзотическим» культурам и языкам [Бергельсон, 2005: 56]. Как отмечает А. А. Потеня, «назвать язык организмом или органическим отправление значит не сказать о нем ничего» [Потеня, 2025: 16].

Зарождение международных и надэтнических функций русского языка можно отнести к периоду становления и расширения Российской Империи. В частности, процесс интеграции огромных территорий Восточной Европы, Сибири, Кавказа, Средней Азии и Дальнего Востока в единое государственное пространство объективно требовал унифицированного языка

управления, судопроизводства, армии и торговли, и эту роль взял на себя русский язык, который последовательно внедрялся в элитные слои местного населения, становясь не только языком социального лифта и приобщения к имперскому центру, но и инструментом русификации на отдельных этапах имперской политики [Прохоров, Стернин, 2006: 59]. Как отмечает А. Каппелер, русская администрация и русская армейская элита занимали теперь ведущие позиции во всех окраинных регионах, за исключением Финляндии. Русский язык, русская культура и православие усиленно использовались как инструмент гомогенизации империи [Каппелер, 2000: 236]. Параллельно с административной функцией, золотой и серебряный века русской литературы и искусства (XIX – начало XX вв.), подарившие миру гениев уровня Пушкина, Гоголя, Тургенева, Достоевского, Толстого, Чехова, а затем — Чайковского, Стравинского, Дягилева, совершили мощный прорыв в культурном пространстве Европы и мира [Алпатов, 2023: 19]. В результате русский язык стал восприниматься образованными кругами Российской империи не только как инструмент имперской политики, но и как проводник к одному из величайших культурных и духовных достояний человечества, что заложило прочные вневременные основы его будущей «мягкой силы». Важную роль в этом процессе сыграла деятельность Российского Императорского географического общества, научные экспедиции, публикации на русском языке, которые способствовали формированию образа России как крупной научной державы [Алпатов, 2023: 19].

Качественно новый, институциональный этап в интернационализации русского языка наступил после Октябрьской революции 1917 г. и особенно после Второй мировой войны, в эпоху биполярного мира. Сформировавшись как ядерная сверхдержава и бесспорный идеологический центр мирового социалистического лагеря, СССР целенаправленно и планомерно использовал язык как мощный инструмент своей внешней политики и идеологической экспансии [Byford, 2012: 720]. Важную роль сыграло присвоение

русскому языку статуса одного из официальных и рабочих языков Организации Объединенных Наций в 1945 г., что стало ключевым юридическим актом, закрепившим его положение в системе международных отношений и международного права [Gorham, 2014: 118]. Внутри социалистического содружества (страны Восточной Европы, Куба, Вьетнам, Северная Корея, Монголия) он стал обязательным, зачастую принудительным элементом школьных и университетских программ, языком межпартийного общения, военного сотрудничества в рамках Организации Варшавского Договора и работы Совета Экономической Взаимопомощи (СЭВ).

Масштабная поддержка национально-освободительных движений, антиколониальной борьбы и дружественных режимов в странах Азии, Африки и Латинской Америки сопровождалась созданием разветвлённой инфраструктуры для продвижения языка: открывались кафедры русистики и советологии в университетах, учреждались государственные стипендии для обучения в советских вузах (например, создание Университета дружбы народов им. Патриса Лумумбы в 1960 г. стало знаковым событием, так как ВУЗ использовался для обучения тысяч жителей Африки и Азии), осуществлялись массовые переводы советской литературы, научной и технической документации, кинопродукции. Глобальное радиовещание на русском языке (например, радио «Москва», «Маяк») и иновещание на иностранных языках, но с пропагандой советских достижений, охватывало весь земной шар [Алпатов, 2023: 17]. В этот период русский язык стал символом не только коммунистической идеологии, но и модернизации, научно-технического прогресса (в частности, ассоциируясь с космической программой и полетом Гагарина), и альтернативного капитализму пути развития, что придавало ему огромную привлекательность для левых интеллектуалов, научной и творческой элиты, и молодёжи по всему миру.

Однако распад СССР в 1991 г. стал подлинным шоком и вызвал глубокий системный кризис позиций русского языка в мире.

Новые независимые государства, стремясь к скорейшей консолидации собственной суверенной национальной идентичности, проводили зачастую жёсткую и стремительную политику, направленную на вытеснение русского языка из публичной сферы, системы государственного управления, образования, науки и официального делопроизводства [Kappeler, 2014: 318–330]. Наиболее радикально и последовательно этот процесс проходил в странах Балтии, Грузии, а позднее — на Украине, где такой курс был тесно связан с курсом на евроатлантическую интеграцию и кардинальный разрыв с советским прошлым [Алпатов, 2023: 21]. Сфера использования языка резко сузилась, государственное финансирование программ его поддержки за рубежом было катастрофически сокращено, а его образ в мировом восприятии потерял былую идеологическую и модернизационную привлекательность, ассоциируясь теперь с экономическим кризисом, политической нестабильностью и криминализацией 1990-х гг.

Однако вопреки пессимистичным прогнозам полного коллапса и маргинализации русского языка не произошло, так как сработали факторы инерции, демографический фактор (миллионы этнических русских и русскоязычных остались за пределами России), устойчивые экономические, семейные и культурные связи, а также прагматическое понимание политическими и бизнес-элитами новых государств объективных выгод от владения языком крупнейшего регионального партнёра. Сохранение языка и идентичности зависит от возможностей и вознаграждений, реальных или символических (включая позитивную социальную идентичность), которые конкурирующие группы могут предоставить своим членам [The Russian Language..., 2014:168]. Таким образом, русский язык, хоть и в усечённом виде, сохранил значительные, а в некоторых аспектах ключевые позиции. Важно отметить, что основной ареал его устойчивого влияния сместился в сторону Содружества Независимых Государств (СНГ), где он де-факто, а в некоторых случаях и де-юре (Беларусь, Казахстан, Кыргызстан), сохранил

роль языка межнационального общения, став важным элементом постсоветской транснациональной социальности.

Современные функции русского языка в международных отношениях: многомерность, трансформация и адаптация

В условиях XXI в. русский язык продолжает выполнять широкий и диверсифицированный спектр функций в международных отношениях, однако их содержание, иерархия, географическая привязка и социальный контекст существенно трансформировались, требуя более детальной классификации.

В первую очередь следует отметить дипломатическую и правовую функцию, так как русский язык сохраняет формальный статус одного из шести официальных и рабочих языков ООН, что гарантирует его обязательное использование во всех основных органах и специализированных учреждениях организации, включая Генеральную Ассамблею, Совет Безопасности, ЭКОСОС и многие другие. В частности, это подразумевает под собой предоставление синхронного перевода всех выступлений, подготовку, публикацию и правовую силу официальных документов, резолюций и отчётов на русском языке. Аналогичный высокий статус он имеет в ЮНЕСКО, МАГАТЭ, Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) и других структурах системы ООН [Лебедева, 2015: 49]. На региональном уровне русский язык является официальным и/или рабочим языком таких влиятельных структур, как Организация Договора о коллективной безопасности (ОДКБ), Евразийский экономический союз (ЕАЭС), Шанхайская организация сотрудничества (ШОС) и СНГ, что делает русский язык незаменимым инструментом для разработки многосторонних международно-правовых норм, ведения сложных многосторонних переговоров, дипломатической переписки и функционирования международного чиновничества [Лебедева, 2015: 49]. Кроме того, владение русским языком в оригинале предоставляет дипломатам, международным чиновникам и экспертам прямой

доступ к первоисточникам, позволяя избежать смысловых потерь и интерпретационных искажений при переводе; что в свою очередь помогает тоньше чувствовать смысловые нюансы, подтексты и невербальные сигналы, формулируемые российскими представителями.

Также выделяется экономико-коммуникативная и миграционная функция, которая предполагает, что в сфере экономики и трансграничного перемещения людей русский язык остаётся ключевым, а зачастую и безальтернативным инструментом делового взаимодействия на пространстве СНГ и ЕАЭС. В частности, он доминирует при заключении крупных контрактов, ведении коммерческих переговоров, стандартизации и сертификации продукции, работе транснациональных корпораций, действующих в регионе, а также в сфере логистики и транспорта. Особую и возрастающую значимость он приобретает в контексте масштабной трудовой миграции: ежегодно миллионы граждан Таджикистана, Узбекистана, Кыргызстана, Молдовы, Украины и Армении используют русский язык в качестве основного инструмента для трудоустройства, социальной и культурной адаптации в России, Казахстане и Беларуси, что позволяет говорить о русском языке не просто как о лингвистическом феномене, а как о важнейшем факторе социально-экономической стабильности, являясь языком источника денежных переводов для экономик стран-доноров, смягчающих социальную напряжённость [Latin, 1998: 290]. Таким образом, русский язык трансформируется в сугубо практический, утилитарный и жизненно необходимый ресурс экономического выживания и развития для значительной части населения постсоветского пространства, что придаёт ему особую устойчивость вне зависимости от политических колебаний.

Русский язык обладает также культурно-гуманитарной и образовательной функцией: культурный капитал, накопленный русским языком за столетия, остаётся одним из его самых мощных и долгосрочных активов. Глубокий и непреходящий интерес к русской классической литературе, музыке, балету, театру и изобразительному

искусству продолжает мотивировать его изучение в интеллектуальных и творческих кругах Европы, США, Азии и Латинской Америки. Однако современный российский культурный экспорт (кинематограф, популярная музыка, телесериалы, видеоигры) сталкивается с жёсткой глобальной конкуренцией и пока не демонстрирует системного и сопоставимого с советской эпохой влияния, хотя отдельные точечные успешные проекты свидетельствуют о сохраняющемся творческом потенциале и способности находить отклик у международной аудитории [Савченко, Устинкин, 2020: 288].

В образовательной и научной сфере наблюдается двойственная и противоречивая тенденция. С одной стороны, некоторые данные показывают, что число изучающих русский язык как иностранный в мире в целом (за исключением некоторых стран) сократилось по сравнению с советским периодом, а его преподавание в школах Восточной Европы сворачивается. С другой стороны, он сохраняет прочные, а в некоторых случаях и укрепляющиеся позиции в качестве языка образования и науки в ряде стран и регионов. В Сербии, Болгарии, Словакии, Черногории он сохраняет популярность благодаря глубоким историческим, культурным и религиозным связям. Во Вьетнаме, Китае, Монголии и на Кубе он остаётся востребованным в силу традиционных партнёрских отношений и прагматических соображений, связанных с сотрудничеством в энергетической, военно-технической и научной сферах [Федотова, 2017: 53]. В то же время российские университеты, несмотря на растущую глобальную конкуренцию на рынке образовательных услуг и политическую напряжённость, продолжают привлекать десятки тысяч иностранных студентов, для которых обучение на русском языке становится трамплином для карьеры как в самой России, так и в странах СНГ, а также в международных компаниях, работающих на евразийском пространстве.

Государственная программа «Развитие образования», нацпроект «Образование» и активная деятельность Россотрудничества и фонда «Русский мир» по поддержке преподавания русского языка за рубежом, организации олимпиад и курсов повышения квалификации для преподавателей-русистов направлены на стабилизацию и укрепление этой функции [Савченко, Устинкин, 2020: 290].

Интернет и социальные сети формируют принципиально новую, динамичную и глобально распределённую среду функционирования и эволюции русского языка, значение которой выходит далеко за рамки простого информационного канала. Количественные параметры этого пространства впечатляют: согласно официальным данным, ежемесячная аудитория Рунета, активно потребляющая контент на русском языке, составляет 103 миллиона пользователей, из которых существенная часть находится за пределами России — в странах СНГ, Балтии и в глобальной диаспоре. Общая аудитория интернета в России в октябре 2025 г. составила 105 млн человек, что соответствует 86% населения страны. Среднее время, которое россияне проводят в интернете в день, составляет 4 часа 21 минуту. Основную часть интернет-активности занимают соцмедиа, на которые приходится 51% всего времени в сети. Охват соцмедиа среди интернет-пользователей составляет 85% в месяц. Среди наиболее популярных площадок лидируют «ВКонтакте» (25% времени в соцмедиа), Telegram (22%), TikTok (22%) и YouTube (15%)¹.

Качественный анализ позволяет выявить многогранную роль цифровой среды. С одной стороны, она выполняет критически важную консолидирующую функцию, поддерживая единое лингвокультурное поле для транснационального русскоязычного сообщества. Цифровые платформы обеспечивают непрерывную коммуникацию, мгновенный доступ к новостям, культурным продуктам (от классической

¹ Интернет в России охватывает 86% населения // Adindex. 2025. 18 ноя. URL: <https://adindex.ru/publication/analytics/search/2025/11/18/339241.phtml>

литературы до современного кино и музыки), а также к образовательным ресурсам. Такие просветительские проекты, как «Арзамас», «ПостНаука» или онлайн-курсы ведущих российских вузов, находят многомиллионную аудиторию, способствуя не только сохранению, но и развитию языка в интеллектуальной сфере. С другой стороны, цифровая среда порождает комплекс серьёзных вызовов. Существует перманентный риск технологической и информационной автономизации («суверенизации») Рунета в условиях геополитической конфронтации и санкционных ограничений, что может привести к его отрыву от магистральных трендов глобального технологического развития и, как следствие, к маргинализации русского языка как инструмента международного диалога. Более того, имманентные свойства сетевой коммуникации — скорость, клиповость, ориентация на вовлечённость и виральность — активно способствуют формированию новых языковых практик, гибридизации форм, расцвету интернет-сленга и мемов, что оказывает давление на традиционные литературные нормы и стилистическое разнообразие. Отдельным феноменом является формирование упрощённых форм русского языка в онлайн-сообществах трудовых мигрантов, что представляет собой предмет изучения современной социолингвистики и может иметь долгосрочные последствия для вариативности и социального восприятия языка. Таким образом, интернет выступает не просто средой распространения, но и мощным агентом трансформации русского языка, ареной, где решаются вопросы его будущей жизнеспособности и адаптивности.

Не менее важны данные, характеризующие экономико-коммуникативную и миграционную роль языка. Результаты репрезентативных социологических исследований, проводимых ВЦИОМ и профильными академическими центрами, последовательно свидетельствуют, что для подавляющего большинства трудовых мигрантов из Таджикистана, Узбекистана, Кыргызстана и Молдовы владение русским языком носит не факультативный,

а императивный характер. Для 76–80% опрошенных мигрантов русский язык является ключевым, а зачастую и безальтернативным условием для успешного трудоустройства, легализации своего правового статуса и минимальной социально-культурной адаптации в принимающем обществе. Важно отметить, что денежные переводы мигрантов, коммуникация которых с работодателями и государственными службами осуществляется преимущественно на русском языке, формируют значительную долю ВВП стран исхода, что превращает язык в непосредственный фактор макроэкономической стабильности. Таким образом, статистика и данные опросов недвусмысленно подтверждают тезис о трансформации русского языка в прагматический ресурс экономического выживания и основной инструмент социальной мобильности для миллионов людей на постсоветском пространстве.

Геополитическое измерение русского языка: интеграция, суверенизация и «Русский мир» в условиях конфронтации

Функционирование и восприятие русского языка в мире неразрывно и диалектически переплетено с макрополитическими процессами, выступая одновременно их чутким индикатором, инструментом и полем битвы.

Статус и повседневная практика использования русского языка являются одним из наиболее чувствительных и точных маркеров внешнеполитической ориентации и внутривнутриполитического развития стран СНГ. В Беларуси, Казахстане и Кыргызстане русский язык наделён официальным статусом наряду с государственным, что является не только отражением, но и активным катализатором теснейшей экономической, военно-политической, гуманитарной и интеграционной повестки с Россией в рамках Союзного государства, ЕАЭС и ОДКБ [Арутюнова, 2012: 165]. В этих странах он продолжает доминировать в сфере государственного управления, высшего образования, науки, национальных медиасистем и городского пространства.

Напротив, на Украине, в Грузии и странах Балтии последовательная и зачастую жёсткая политика дерусификации и утверждения титульных языков была главной составляющей курса на построение «суверенного национального государства» и осуществление кардинального разрыва с советским прошлым. Целенаправленное незаконное ограничение, а в некоторых случаях и полное насильственное вытеснение использования русского языка из системы среднего и высшего образования, официального делопроизводства, судопроизводства, СМИ и публичного пространства в этих странах носит не только символический, но и сугубо политический, даже мобилизационный характер, воспринимаясь как акт независимости и окончательного дистанцирования от Москвы [Лукиянова, 2023: 204]. Такие меры в свою очередь вызывают очевидно резко негативную реакцию со стороны официальной России, которая рассматривает их как дискриминацию и ущемление законных прав русскоязычного населения, используя языковой вопрос как мощный инструмент информационного давления, легитимации своих действий и дестабилизации ситуации в двусторонних отношениях. Вооружённый конфликт на Украине, начавшийся в 2014 г. и перешедший в полномасштабную стадию в 2022 г., довёл эту логику до апогея, сделав язык одним из символов и инструментов ведения информационной войны.

Глобальная конкуренция с другими мировыми языками в условиях меняющегося международного порядка

В глобальном масштабе русский язык сталкивается с беспрецедентной и усиливающейся конкуренцией. Английский язык не просто утвердился, а институционально закрепился в качестве бесспорного глобального лингва франка в науке, высшем образовании, авиации, международном бизнесе, дипломатии, IT-индустрии и интернет-коммуникации [Лукиянова, 2023: 206]. Одновременно наблюдается стремительный, подкреплённый огромными

финансовыми и политическими ресурсами, рост глобального влияния китайского языка (путунхуа), поддерживаемый экономической мощью КНР, масштабной международной экспансией китайских компаний и созданием сотен филиалов Института Конфуция по всему миру. Испанский, французский, арабский, а в перспективе и хинди языки также имеют обширные ареалы распространения, мощную институциональную поддержку и демографический потенциал. В этой ожесточённой конкурентной борьбе за умы и коммуникативные пространства русский язык, за неимением сопоставимых экономических, демографических и технологических ресурсов, а также в силу политической изоляции, вынужден занимать всё более узкие нишевые позиции, фокусируясь на региональной евразийской повестке и определённых целевых аудиториях (диаспоры, эксперты по региону, трудовые мигранты).

Русский язык как ресурс «мягкой силы»: потенциал, парадоксы и системные ограничения

Концепция «мягкой силы», подразумевающая способность добиваться желаемых результатов на международной арене через привлекательность, симпатию и убеждение, а не через принуждение или платежи, непосредственно применима к анализу глобального статуса и влияния русского языка [Най, 2006: 119].

Основу и ядро «мягкой силы» русского языка составляет его беспрецедентный общепризнанный культурный багаж. Авторитет и непреходящая ценность русской классической литературы, музыки, балета, театра и изобразительного искусства остаётся незыблемым и продолжает вызывать искреннее уважение, интерес и восхищение в интеллектуальных и творческих кругах во всём мире. Этот «культурный бренд» является долгосрочным активом, устойчивым к политическим конъюнктурам. Образовательный и научный потенциал, реализуемый через государственные квоты для иностранных студентов, организацию летних школ, олимпиад, курсов повышения

квалификации для преподавателей при представительствах Россотрудничества («Русских домах»), также работает на формирование лояльной пророссийски ориентированной элиты в странах ближнего и дальнего зарубежья. Люди, познакомившиеся с Россией через её язык, культуру и систему образования в позитивном ключе, часто сохраняют к ней симпатию и понимание на всю жизнь, становясь невольными проводниками её интересов².

Анализ текущей динамики и системных факторов позволяет выделить несколько ключевых макротрендов, которые будут определять судьбу и лицо русского языка в обозримом будущем.

В первую очередь следует выделить тенденцию устойчивой и углубляющейся регионализации. Глобальные амбиции русского языка, характерные для советской эпохи, окончательно сменяются более прагматичной, устойчивой и реалистичной моделью регионализации. Его основная и наиболее стабильная сфера влияния всё чётче и необратимее очерчивается границами ЕАЭС, ОДКБ, а также странами с теснейшими экономическими и гуманитарными связями с Россией (Армения, Таджикистан) [Мирганова, 2014: 179]. Здесь он будет сохранять роль основного лингва франка в силу функциональной необходимости, демографической инерции, политической воли элит и отсутствия реальной альтернативы.

Также наблюдается углубляющаяся диверсификация языковых предпочтений и растущая конкуренция. На всём постсоветском пространстве, особенно среди молодого поколения, урбанизированных слоёв населения и бизнес-элит, неуклонно растёт популярность и прагматическая ценность английского, а в Центральной Азии — ещё и китайского языков, что связано с сугубо прагматическими соображениями глобальной и региональной мобильности: английский открывает доступ к глобальной экономике, науке, культуре и высшему образованию, а китайский —

к инвестициям, рынкам и политическому влиянию Поднебесной. Страны Центральной Азии проводят многовекторную внешнюю политику, что неминуемо отражается и на языковой политике, ведущей к относительному снижению монополии русского языка и формированию многоязычной гибридной идентичности [Лебедева, 2015: 52].

Цифровая трансформация и её фундаментальные дилеммы предполагают, что Интернет и цифровые технологии остаются ключевой средой эволюции, функционирования и распространения русского языка. С одной стороны, они позволяют поддерживать единое языковое и коммуникативное пространство для глобальной диаспоры, создавать транснациональные сетевые сообщества по интересам, оперативно распространять любой контент и развивать дистанционное образование. С другой стороны, нарастает риск формирования «цифрового гетто» или «суверенного Рунета», который будет развиваться изолированно от глобальных технологических трендов и коммуникативных потоков в силу политики цифрового суверенитета, импортозамещения, санкционных ограничений и цензуры. Будущее языка в цифровую эпоху будет напрямую зависеть от его способности адаптироваться к новым реалиям, в частности, к стремительному развитию технологий искусственного интеллекта, машинного перевода, Big data и виртуальных сред, где безраздельно доминирует английский язык и западные технологические платформы [Евдокимова, Давыдова, Савкин, 2020: 377].

Нельзя игнорировать демографию и миграцию: новые вызовы для языковых стандартов и идентичности. Демографический спад в самой России и масштабная, часто малоквалифицированная, трудовая миграция из стран Средней Азии создают сложную и противоречивую лингвистическую картину. С одной стороны, мигранты вынуждены в ускоренном режиме учить русский язык для работы и выживания

² Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация: учебное пособие для студентов, аспирантов и соискателей по специальности "Лингвистика и межкультурная коммуникация". Москва: Слово, 2008. С. 89.

в принимающем обществе. С другой стороны, это массовое, часто стихийное и несистемное освоение языка нередко приводит, как уже отмечалось, к формированию упрощённых пиджинизированных форм языка (т.н. «мигрантский русский»), что может со временем оказать влияние на его литературные нормы, стилистическое разнообразие и восприятие внутри самой России, потенциально ведя к усилению социального расслоения по языковому признаку [Latin, 1998: 183].

На основе выявленных трендов и системного анализа ресурсов и ограничений представляется возможным сформулировать несколько альтернативных сценариев развития глобального русского языка в средне- и долгосрочной перспективе, каждый из которых обусловлен определённой конфигурацией внешних и внутренних факторов.

Согласно первому сценарию, будет происходить консолидация региональной гегемонии. Данный сценарий, представляющийся наиболее вероятным при экстраполяции текущих тенденций, предполагает окончательное закрепление за русским языком роли доминирующего регионального лингва франка в пределах углубляющейся евразийской интеграции. Его основная сфера влияния будет очерчена границами ЕАЭС и ОДКБ, а также распространяться на страны-союзники, такие как Армения и Таджикистан. В этом пространстве язык сохранит безальтернативные позиции в сферах межгосударственного управления, коллективной безопасности, региональной логистики и энергетики. Его устойчивость будет поддерживаться функциональной необходимостью, демографической инерцией русскоязычного населения, политической волей правящих элит и отсутствием сопоставимой по охвату альтернативы.

При втором сценарии ожидается расширение влияния на новых основаниях. Реализация этого сценария возможна при сочетании благоприятных внутренних изменений в России и гибкой внешней политики. Ключевыми условиями являются: успешная технологическая и экономическая модернизация страны,

повышающая её глобальную привлекательность; сохранение открытости и конкурентоспособности русского цифрового пространства. В таком случае можно ожидать не только укрепления региональных позиций, но и экспансии в новых направлениях. Русский язык может получить дополнительный импульс как язык доступа к российским высоким технологиям, качественному и относительно доступному высшему образованию, а также креативным индустриям, что может стимулировать его изучение в странах Азии, Ближнего Востока и Африки, заинтересованных в прагматическом сотрудничестве. Язык может стать мостом не только на постсоветском пространстве, но и в новых конфигурациях многостороннего партнёрства.

Третий сценарий актуализируется в случае углубления негативных трендов: ужесточения геополитической изоляции и санкционного давления на Россию, хронического недофинансирования инфраструктуры поддержки языка, усиления цифровой автаркии и цензуры, продолжения демографического спада. Последствиями могут стать ускоренное вытеснение русского языка из систем образования стран Восточной и Центральной Европы; его дальнейшая маргинализация в мировой науке как языка публикаций; потеря позиций в глобальных цифровых экосистемах. Даже в пределах традиционного ареала может усилиться конкуренция: так, английский язык будет укреплять позиции в элитном бизнес-секторе и высшем образовании стран СНГ, а китайский — активно проникать в сферы, связанные с инвестициями и инфраструктурными проектами в Центральной Азии. Это может привести к сокращению функционального пространства русского языка и его постепенной редукции до инструмента коммуникации преимущественно в сфере низкоквалифицированной трудовой миграции и ностальгического культурного потребления.

Таким образом, будущее русского языка представляет собой не predetermined траекторию, а поле вероятностей, где реализация того или иного сценария напрямую зависит от сложного

взаимодействия политических, экономических, технологических и собственно языковых факторов.

Заключение

Проведённое многоаспектное исследование позволяет заключить, что глобальный русский язык представляет собой сложный, динамичный, внутренне противоречивый и многомерный фактор международных отношений, чья роль, значение и восприятие продолжают активно эволюционировать под влиянием мощных внешних и внутренних вызовов. Пройдя многовековой путь от языка имперской администрации и великой культуры до идеологического инструмента ядерной сверхдержавы, а затем пережив глубокий кризис идентичности и легитимности в 1990-е гг., пройдя через горнило геополитических катаклизмов начала XXI в., он нашёл новую, более прагматичную, утилитарную и в некотором смысле даже устойчивую нишу в усложняющейся полицентричной системе мирового порядка.

Сила и устойчивость современного русского языка заключаются в его прочной институциональной укоренённости в системе ключевых международных организаций; в его незаменимой, во многом безальтернативной роли как языка экономической коммуникации, региональной интеграции и социальной адаптации на обширном евразийском пространстве; а также в его колоссальном, хотя и в значительной степени историческом и классическом, культурном капитале, продолжающем оказывать гипнотическое воздействие на интеллектуалов во всём мире. Его фундаментальные слабости и уязвимости проистекают из его тотальной геополитической перегруженности и инструментализации, связанной с конфронтационной концепцией «Русского

мира»; из хронического недостаточного финансирования и структурной неэффективности программ его продвижения по сравнению с основными глобальными конкурентами; а также из неспособности российского государства и общества предложить конкурентоспособный, привлекательный для глобальной аудитории современный культурный, научный и ценностный продукт.

Таким образом, русский язык в своём глобальном измерении амбивалентен. Он может с равным успехом служить мостом для диалога, экономической кооперации, культурного обмена и межкультурного взаимопонимания, а может выступать барьером, линией идеологического разлома, полем ожесточённого информационного, символического и политического противостояния. Его будущее в долгосрочной перспективе будет определяться не столько и не только прямыми административными усилиями по его «продвижению» или «защите», сколько общей траекторией социально-экономического, технологического и политического развития России, способностью российского общества генерировать привлекательные, актуальные и этические корректные для мира смыслы, а также общей конфигурацией глобальной и региональной повестки дня, балансом сил между основными центрами влияния. Наиболее вероятным и реалистичным сценарием на ближайшие десятилетия представляется сохранение им статуса одного из важнейших региональных языков мира, языка-гегемона на пространстве Евразийского союза, с устойчивыми «островами» присутствия в глобальной диаспоре и академической среде, но без иллюзий о возврате к тотальному идеологическому или культурному влиянию времен биполярного мира. Его судьба — это судьба языка крупной региональной державы в эпоху глобальной турбулентности.

Список литературы:

Алпатов В. М. международная роль русского языка // Социолингвистика. — 2023. — Т. 1, № 13. — С. 15–22. <https://doi.org/10.37892/2713-2951-1-13-15-22>

Арутюнова М. А. Языковая политика и статус русского языка в СССР и государствах постсоветского пространства // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. — 2012. — № 1. — С. 155–178.

Бергельсон М. Б. Межкультурная коммуникация: вопросы теории и практики (проспект учебного пособия) // Вестник Московского университета. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация — 2005. — № 3. — С. 54–68.

Евдокимов А. Н., Давыдова Т. А., Савкин Д. А. Русский язык в Центральной Азии: современное состояние и перспективы // Проблемы постсоветского пространства. — 2020. — Т. 7, № 3. — С. 373–388. <https://doi.org/10.24975/2313-8920-2020-7-3-373-388>

Каппелер А. Россия — многонациональная империя: Возникновение. История. Распад. — Москва: Прогресс-Традиция, 2000 г. — 344 с.

Лебедева М. Публичная дипломатия в урегулировании конфликтов // Международные процессы. — 2015. — Т. 13, № 4. — С. 45–56. <https://doi.org/10.17994/IT.2015.13.4.43.3>

Лукьянова И. В. Русский язык в эпоху цифровой трансформации: проблемы и перспективы // Вестник науки. — 2023. — Т. 4, № 4. — С. 198–209.

Мирганова Н. Р. Роль русского языка в постсоветском пространстве // Вестник Педагогического университета. — 2014. — № 3-1. — С. 177–181.

Най Дж. С. Гибкая власть: как добиться успеха в мировой политике. — Новосибирск; Москва: Тренды, 2006. — 221 с.

Потебня А. А. Мысль и язык. Избранные работы. — Москва: Юрайт, 2025. — 238 с.

Прохоров Ю. Е., Стернин И. А. Русские: коммуникативное поведение. — Москва: Флинта: Наука, 2006. — 193 с.

Савченко И. А., Устинкин С. В. Языковая политика и лингвистическая безопасность // Власть. — 2020. — Т. 28, № 6. — С. 286–291. <https://doi.org/10.31171/vlast.v28i6.7797>

Тер-Минасова С. Г. Война и мир языков и культур: вопросы теории и практики межъязыковой и межкультурной коммуникации. — Москва: Слово, 2008. — 341 с.

Федотова К. Е. "Мягкая сила" российской культуры - инструмент внешней политики // Обозреватель. — 2017. — № 3. — С. 48–55.

Byford, A. The Russian Diaspora in International Relations: 'Compatriots' in Britain // *Europe-Asia Studies*. — 2012. — Vol. 64, No 4. — P. 715–735. <https://doi.org/10.1080/09668136.2012.660764>

Gorham M. S. *After Newspeak: Language Culture and Politics in Russia from Gorbachev to Putin*. — Ithaca, London: Cornell University Press, 2014. — 234 p.

Latin D. D. *Identity in formation the Russian-speaking populations in the near abroad*. — Ithaca: Cornell University Press, 1998. — xiv, 417 p.

The Russian Language Outside the Nation / L. Ryazanova-Clarke, D. R. Andrews, Aleksandrs Berdicevskis, et al. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. — xii, 304 p. <https://doi.org/10.1515/9780748668465>

References:

Alpatov, V. M. (2023) 'The International Role of the Russian Language', *Sociolingvistika*, 1(13), pp. 15–22. (In Russian). <https://doi.org/10.37892/2713-2951-1-13-15-22>

Arutyunova, M. A. (2012) 'Language Policy and Status of the Russian Language in the Ussr and Post-Soviet States', *Lomonosov World Politics Journal*, (1), pp. 155–178. (In Russian).

Bergelson M. B. (2005) 'Mezhkul'turnaya kommunikatsiya: voprosy teorii i praktiki (prospekt uchebnogo posobiya) [Intercultural communication: issues of theory and practice (textbook prospectus)]', *Moscow University Bulletin. Series 19. Linguistics and Intercultural Communication*, (3), pp. 54–68. (In Russian).

Byford, A. (2012) 'The Russian Diaspora in International Relations: "Compatriots" in Britain', *Europe-Asia Studies*, 64(4), pp. 715–735. <https://doi.org/10.1080/09668136.2012.660764>

Evdokimov, A. E., Davydova, T. A. and Savkin, D. A. (2020) 'Russian language in Central Asia: current status and prospects', *Post-Soviet Issues*, 7(3), pp. 373–388. (In Russian). <https://doi.org/10.24975/2313-8920-2020-7-3-373-388>

- Fedotova, K. E. (2017) 'The Soft Power of Russian Culture as a Tool of Foreign Policy', *Observer*, (3), pp. 48–55. (In Russian).
- Gorham, M. S. (2014) *After Newspeak: Language Culture and Politics in Russia from Gorbachev to Putin*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Kappeler, A. (1997) *Russische Geschichte*. Munchen: Verlag C. H. Beck. (Rus. ed.: (2000) *Rossija — mnogonacional'naja imperija: voznikovenie, istorija, raspad*. Moscow: Progress-Tradicija Publ.).
- Latin, D. D. (1998) *Identity in formation the Russian-speaking populations in the near abroad*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lebedeva, M. (2015) 'Public Diplomacy in Conflict Resolution', *International Trends*, 13(4), pp. 45–56. (In Russian). <https://doi.org/10.17994/IT.2015.13.4.43.3>
- Lukyanova, I. V. (2023) 'Russian Language in Era of Digital Transformation: Problems and Prospects', *Science Bulletin*, (4), pp. 198–209. (In Russian).
- Mirganova N. R. (2014) 'The Role of Russian language in Post Soviet Space', *Herald of the Pedagogical University*, (3-1), pp. 177–181. (In Russian).
- Nye, J. S. (2004) *Soft power: the means to success in world politics*. New York: PublicAffairs. (Russ. ed.: (2006) *Gibkaya vlast': kak dobit'sya uspekha v mirovoy politike*. Novosibirsk; Moscow: Trendy Publ.).
- Potebnya, A. A. (2025) *Mysl' i jazyk. Izbrannyye raboty* [Thought and language. Selected works]. Moscow: Yurait Publ. (In Russian).
- Prokhorov, I. E. and Sternin, I. A. (2006) *Russkie: kommunikativnoe povedenie* [Russians: Communicative Behavior]. Moscow: Flinta: Nauka. (In Russian).
- Ryazanova-Clarke, L. (et al) *The Russian Language Outside the Nation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. <https://doi.org/10.1515/9780748668465>
- Savchenko, I. A. and Ustinkin, S.V. (2020) 'Language Policy and Linguistic Security', *Vlast' (The Authority)*, 28(6), pp. 286–291. (In Russian). <https://doi.org/10.31171/vlast.v28i6.7797>
- Ter-Minasova, S. G. (2008) *Vojna i mir jazykov i kul'tur: voprosy teorii i praktiki mezhjazykovoj i mezkul'turnoj kommunikacii* [War and Peace of Languages and Cultures: Theory and Practice of Interlingual and Intercultural Communication]. Moscow: Slovo Publ. (In Russian).

Информация об авторах

Семед Абакаевич Семедов — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой международного сотрудничества и управления, Факультет международных отношений и бизнеса, Институт управления, РАНХиГС при Президенте РФ, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д.82, стр.1 (Россия)

Алсу Ровшановна Акберова — ведущий специалист кафедры международного сотрудничества и управления, Факультет международных отношений и бизнеса, Института управления, РАНХиГС при Президенте РФ, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д.82, стр.1 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Semed A. Semedov — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of International Cooperation and Management, Faculty of International Relations and Business, Institute of Management, RANEPa under the President of the Russian Federation, 82/1, Vernadskogo avenue, Moscow, 119571(Russia)

Alsu R. Akberova — Leading Specialist of the Department of International Cooperation and Management, Faculty of International Relations and Business, Institute of Management, RANEPa under the President of the Russian Federation, , 82/1, Vernadskogo avenue, Moscow, 119571(Russia)

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

Статья поступила в редакцию 14.12.2025; одобрена после рецензирования 19.01.2026; принята к публикации 06.03.2026.

The article was submitted 14.12.2025; approved after reviewing 19.01.2026; accepted for publication 06.03.2026.



Исследовательская статья

УДК 236.95 7.046.3

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-93-108>

Эсхатологические видения на рисованных лубках воронежских катакомбников

Елена Владимировна Воронцова

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия

lendail@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1292-4580>



Аннотация. Истинно-православные христиане (далее ИПХ) — совокупность оппозиционных движений внутри Русской православной церкви, возникших в 1920–1930-е гг. в условиях жёсткой антирелигиозной политики Советского государства. Их полевое изучение велось группой А. И. Клибанова, а позднее его учеником А. И. Демьяновым в конце 1950-х – 1970-е гг. В постсоветский период появились десятки работ об ИПХ, однако полевая работа по изучению ИПХ практически не проводилась. Наша исследовательская группа занимается комплексным полевым изучением ИПХ в Центрально-Черноземном регионе с 2018 г. В данной статье вво-

дятся в научный оборот материалы ИПХ Воронежской области, полученные в ходе экспедиции 2025 г. Цель данного исследования — выявление роли обнаруженных нами рисованных лубков воронежских ИПХ в мировоззрении местного катакомбного сообщества. Для достижения этой цели были решены следующие задачи: (1) выявить место воронежских рисованных лубков в системе народного благочестия; (2) реконструировать историческую судьбу картинок; (3) дать характеристику жанра видений в народной традиции; (4) описать сюжетную и образную специфику воронежских лубков; (5) установить мировоззренческие основания соответствующих образных решений в контексте социально-политических процессов второй половины XX в. В реализации данного исследования мы опирались на современные подходы в области антропологии религии. Методология исследования на этапе сбора материалов: комплексная полевая работа, наблюдение, глубинные и биографические интервью; на этапе анализа: археографическое описание выявленных источников, сравнительно-исторический и сюжетный анализ рисованных лубков и аналогичных работ староверов-часовенных, а также лубочных картинок синодального периода; анализ визуальных артефактов в русле материального поворота. В результате проведённой работы впервые выявлены и описаны рисованные лубки в среде ИПХ, определена их роль в качестве визуальной проповеди особого типа. Выводы. (1) Настенные листки и лубочные картинки получают широкое распространение в XVIII в. и сохраняют своё значение для личного молитвенного пространства верующих даже в условиях советских антирелигиозных компаний. В XX в. рисованные лубки создают не только старообрядцы, но представители сообществ ИПХ. (2) Благодаря работе с архивом тайного монастыря был выявлен автор картинок — неоднократно репрессированный иеромонах Мелетий (Матвей

Ефимович Щеглов (1913 – ок. 2013), лубки были созданы им во время ссылки в Красноярский край в 1964 г. (3) Мелетий называет свои лубки видениями, что повышает их статус внутри сообщества. Эсхатологическое визионерство позволяет легитимировать поведенческие стратегии катакомбников: отказ от вступления в колхозы, участия в выборах, получения пособий и т.п. (4) Ключевые сюжеты, представленные на лубках: церковь-корабль избранных; страшный суд над советскими гражданами; судьба Церкви в эпоху гонений. (5) Эти образы отражают особенности радикальной визуальной проповеди, зримо разделяя антихристов мир и общину-корабль. Дальнейшее изучение этих и подобных артефактов позволит более полно восстановить картину разнообразия религиозной жизни России советского периода.

Ключевые слова: лубок, истинно-православные христиане, видения, эсхатология, монастырь в миру

Благодарности: статья подготовлена в рамках проекта ПСТГУ «Визуальное в народной религии: икона, лубок, фотография, переплет», осуществляемого при поддержке фонда «Живая традиция» № 1-0737/22.

Для цитирования: Воронцова Е. В. Эсхатологические видения на рисованных лубках воронежских катакомбников // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 93–108. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-93-108>

Research article

Eschatological Imagery in the Hand-Drawn Lubki of the Voronezh Catacomb Church Community

Elena V. Vorontsova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Orthodox St. Tikhons Humanitarian University, Moscow, Russia

lendail@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1292-4580>

Abstract. True Orthodox Christians (TOC) are a set of movements within the Russian Orthodox Church that emerged in the 1920s–30s under the conditions of the harsh anti-religious policy of the Soviet state. Their field study was conducted by A. I. Klivanov's group and later by his student A. I. Demyanov in the late 1950s–1970s. Dozens of works on TOC have appeared in the post-Soviet period; however, comprehensive field research on TOC has been practically non-existent. Our research group has been conducting a comprehensive field study of TOC in the Central Black Earth Region since 2018. This article introduces materials on TOC in the Voronezh region into scholarly discourse, based on materials obtained during an expedition in 2025. The aim of the study was to identify the role of hand-drawn popular prints (lubki) in the worldview of the local catacomb community. To achieve this goal, the following tasks were solved: 1) to identify the place of Voronezh hand-drawn lubki in the system of popular piety; 2) to reconstruct the historical fate of the lubki; 3) to characterize the genre of *visions* in the folk tradition; 4) to describe the plot and figurative specifics of Voronezh lubki; 5) to establish the ideological foundations of the corresponding figurative solutions in the context of the socio-political processes of the second half of the twentieth century. In implementing this study, we relied on modern approaches in the field of anthropology of religion. The research methodology at the stage of collecting materials included comprehensive fieldwork, observation, in-depth and biographical interviews; at the stage of analysis the research methodology employed archaeographic description of the identified sources, comparative-historical and plot analysis of hand-drawn lubki and similar works

of the Chasovennye Old Believers, as well as lubki of the Synodal period; as well as analysis of visual artifacts in line with the material turn. As the result, hand-drawn lubki within the TOC milieu have been identified and described for the first time and their role in the visual preaching has been established. Conclusions: (1) Wall leaflets and popular prints became widespread in the 18th century and retained their significance for the personal prayer space of believers even during Soviet anti-religious campaigns. In the 20th century, hand-drawn lubki were created not only by Old Believers but also by members of the TOC communities. (2) Thanks to the work with the archive of the secret monastery, the author of the images was identified—the repeatedly repressed Hieromonk Meletiy (Matvey Efimovich Shcheglov (1913–2013)). The lubki were created by him during his exile in the Krasnoyarsk region in 1964. (3) Meletiy calls his lubki *visions*, which increases their status within the community. Eschatological visionary work allows for the legitimization of the behavioral strategies of the catacomb community members: refusal to join collective farms, participate in elections, receive benefits, etc. (4) The key themes presented in the lubki are the Church as a boat of the elect; the Last Judgment over Soviet citizens; the fate of the Church in the era of persecution. (5) These images reflect the features of radical visual preaching, clearly separating the perceived antichrists of the world and the community-boat of the elect. Further study of these and similar artifacts will allow for a more complete picture of the diversity of religious life in Russia during the Soviet period.

Keywords: lubok, True Orthodox Christians, eschatology, visions, secret monastery, monastery in the secular world

Acknowledgements: the research was carried out with the financial support of the Living Tradition Foundation project № 1-0737/22 “Visual in folk religion: ikon, lubok, photo, binding”.

For citation: Vorontsova, E. V. (2026) ‘Eschatological Imagery in the Hand-Drawn Lubki of the Voronezh Catacomb Church Community’, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 93–108. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-93-108>

Введение

Предметный мир верующего, окружающее его пространство оказались в фокусе религиозных исследований в рамках материального поворота [Форум: Материальный поворот..., 2022]. Звуки, запахи, изображения, тела и поверхности заняли своё место в научной дискуссии наряду с биографиями, наблюдением над обрядами и ритуалами, описанием догматических и еретических учений и повседневных практик верующих.

В полевых исследованиях жизни верующих в послевоенный период мы всё чаще оказываемся в ситуациях, когда об интересующих нас событиях и людях в городе или деревне уже никто толком не помнит, но остаются отдельные личные вещи, заброшенные дома, а иногда и целые архивы, которые хранят опыт взаимодействия со своими прежними владельцами и создателями. В ходе многолетней работы

на территориях Тамбовской и Воронежской области наиболее информативными предметами для нас неизменно оставались коллективные портреты верующих, старые фотоальбомы, комплексы фолевных икон, рукописные сборники духовных стихов и молитв, дореволюционные издания богослужебной литературы с пометами и маргиналиями, а также старые письма (особенно из ссылок, тюрем и лагерей). В ходе весенней поездки 2025 г. в Поворинский район Воронежской области мы столкнулись с неожиданной находкой: серией рисованных лубков эсхатологической тематики. О подобных предметах в среде старообрядцев вышла целая серия публикаций [Быкова, Костров, 2018; 2019; Быкова, Пригарин, 2019], но в прихрамовых и катакомбных общинах с этим явлением мы встретились впервые. Речь идёт об одной из многочисленных общин истинно-православных христиан, которая существовала в Воронежской области в плоть до середины 2000-х гг.

Истинно-православные христиане¹ — совокупность разнородных движений внутри Русской православной церкви, возникших на фоне антирелигиозной политики советского государства и получивших особое развитие после декларации митрополита Сергия (Страгородского) в 1927 г. Движения ИПХ, к которым можно отнести в том числе группы иосифлян, тихоновцев, буювцев, молчальников и т.п., как правило, не имели канонических расхождений с вероучением Русской православной церкви. Всех их объединяло в той или иной степени оппозиционное отношение к государственной власти и осуждение обновленчества. Верующие, принадлежавшие к катакомбной среде, остро переживали события в окружающем мире, распознавая во многих из них знамения конца света и ожидая скорого Страшного Суда. Гонения на верующих в СССР привели к складыванию закрытых, изолированных сообществ, объединенных неприятием власти и нередко — официальной Церкви, с выраженным эсхатологизмом и хилястическими ожиданиями. Многие участники этих движений и/или члены их семей были репрессированы в 1920–1960-е гг.

Феномен ИПХ как единого законспирированного «церковно-монархического подполья» [Ваграменко, Николеску, 2021; Ваграменко, 2022] был во многом сконструирован органами госбезопасности: обвинение в причастности к сообществам ИПХ было важной частью судебного делопроизводства в 1920–1960-е гг. Особенности мировоззрения сторонников ИПХ

изучала в ходе полевых исследований группа А. И. Клибанова, затем работу продолжал его ученик А. И. Демьянов. Однако значительный массив собранных в 1950–1970-е гг. данных² представлен в серии публикаций лишь отчасти [Клибанов, 1960; 1969; Демьянов, 1977]. В своих работах исследователи советского времени транслировали общий нарратив о «религиозных предрассудках», «реакционности» ИПХ и даже ставили задачу «разоблачения этого глубоко враждебного нашей действительности течения»³.

После распада СССР изучение ИПХ получило новый импульс. По материалам государственных и частных архивов были подготовлены фундаментальные исследования М. В. Шкаровского⁴ [Шкаровский, 1999; 2005], А. Л. Беглова [Беглов, 2008; 2003], а также А. Г. Полякова [Поляков, 2009], А. Г. Бермана⁵, Т. А. Чумаченко [Чумаченко, 1999] и др.; опубликованы некоторые документы⁶ и сборники воспоминаний⁷.

С 2018 г. наша исследовательская группа ведёт полевое изучение нарративов и материальных свидетельств повседневной жизни верующих в послевоенный период в Центрально-Черноземном регионе⁸ [Воронцова, 2024; 2023]. Выбор темы и объекта исследования был во многом вдохновлён серией религиозоведческих экспедиций рубежа 1950–1960-х гг., проведённых Институтом истории АН СССР под руководством А. И. Клибанова, а также публикациями и архивными материалами А. И. Демьянова. В ходе нашей работы

¹ Также встречается наименование истинно-православная церковь (ИПЦ). По одной из версий, ИПЦ — это те сообщества, где сохранялось тайное священство, а ИПХ — катакомбные общины мирян. На самом деле чёткую границу провести сложно. Одни сообщества пересекались с другими, в разное время то окормлялись у каких-то священников и монахов, то вообще оставались без руководства. Для простоты мы используем обобщенное наименование ИПХ.

² Их полевые материалы хранятся в архиве А. И. Клибанова в ОР РГБ Ф.648 и ИРИ РАН Ф. Ц.ХИ.

³ См. статью одной из участниц экспедиции 1959 г. [Никольская, 1960].

⁴ Шкаровский М. В. Движение истинно-православных в Центральной Черноземье России // Православная Русь. Jordanville, N.Y.: Holy Trinity Monastery, 1995. No 15. С. 6–10.

⁵ Берман А. Г. Материалы по истории движения истинно-православных христиан - "михайловцев": [сборник документов]. Чебоксары: [б. и.], 2007. 158 с.

⁶ См. напр.: [Осипова, 1998].

⁷ "О, Премилосердый... буди с нами неотступно...": воспоминания верующих истинно-православной (катакомбной) церкви, конец 1920-х-начало 1970-х годов / сост. И. И. Осипова. Москва: Братонез, 2008. 459 с.

⁸ См. подробнее: Деревенские святыни: Сборник статей, интервью и документов. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2021. 280 с.

в Тамбовской и Воронежской области были зафиксированы нарративы местных жителей о той эпохе, семейные и общинные архивы.

Визуальный ряд лубков в системе русского народного благочестия

Визуальный ряд традиционно занимает важное место в системе русского народного благочестия. Ещё в средние века незаменимым источником постижения основ православия в среде русских крестьян (в особенности неграмотных) были иконы и фрески. В домашнем обиходе наряду с иконами постепенно появлялись новые элементы: с развитием книгопечатания в XVII в. в дома проникают настенные листы⁹; в XVIII в. получают широкое распространение печатные и рисованные¹⁰ [Иткина, 2017] лубочные картинки¹¹ (среди них значительная часть — религиозной тематики). Печатные листки с узнаваемыми сюжетами висели в домах и кабаках, продавались на ярмарках, в лавках и у бродячих торговцев. На рубеже XIX–XX вв. распространяются также хромофотографии и фотографии (в том числе копии икон и портреты подвижников, которые помещаются в красный угол).

Среди излюбленных образов традиционно широко были распространены изображения Страшного суда. Фрески на этот сюжет помещались на западной стене храмов. Тема посмертной участи сопровождала верующего в ежедневном молитвенном правиле, во время богослужений (особенно постом), в ходе поминовения умерших родственников и приготовления т.н. “смерного узла” для себя и близких. В ситуациях серьёзных социальных, экономических

или политических потрясений эсхатологические ожидания усиливались и принимали более яркие и осозаемые формы: лавинообразно распространялись рассказы о явных знаменьях прихода антихриста, появлялись истории о чудесах и последних праведниках, печатались и переписывались от руки старые и создавались новые сочинения эсхатологической направленности.

В советский период борьба с религиозными пережитками включала не только закрытие храмов и монастырей, отмену религиозного образования в школах, затруднение доступа к религиозной литературе, но и попытку государства запретить организацию личного молитвенного пространства гражданами в своих домах. Однако борьба с религией в публичном пространстве оказалась более успешной, чем вытеснение религиозных элементов из частной жизни советских граждан. Даже в эпоху сталинских и хрущёвских антирелигиозных компаний в домах верующих уцелели не только иконы, но и книги, рукописи, настенные листки, фотографии, лубочные картины. Часть религиозных предметов подновлялась, бережно передавалась по наследству, другие создавались заново с оглядкой на прежние образцы, но в условиях ограниченного доступа к материалам и нередко даже утраты основных технологий. Так, в Тамбовской области фолежный промысел украшения икон сохраняется до настоящего времени, но часть мастеров осваивали его самостоятельно, разбирая старые образцы и приспособив подручные средства для изготовления новых декоративных элементов (ПМА. Тамбов 2022. Инф.: Н-ва М., с. Подлесное).

⁹ Речь идёт о «Часах на кругах», «Символе веры», «Святцах на листу» и др. изданиях Московского печатного двора, предназначенных для размещения на стенах храмов, учреждений и домов. См.: Приложение II. Список изданий МПД 1647–1689 гг. «на листах»/ Поздеева И. В. Издания XVII в. Московского печатного двора времени правления первых царей династии Романовых. По документам Архива Приказа книг печатного дела. М., 2025. С.337–343.

¹⁰ Рисованные лубки распространяются преимущественно в среде старообрядцев. См.: Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века: Из собрания Государственного Исторического музея, Москва: Альбом / Составитель и автор текста кандидат искусствоведения Е. И. Иткина. Москва: Русская книга, 1992. 254 с.

¹¹ См., напр.: Религиозный лубок второй половины XVIII - начала XX века: из собрания Русского музея: [каталог] / Русский музей; [автор статьи и составитель каталога Юлия Ходько]. Санкт-Петербург: Русский музей: Palace Editions, cop. 2012. 94 с.

Создатель и адресаты лубочных картинок

Обнаруженная в 2025 г. серия лубков на религиозные сюжеты бытовала в условиях так называемого монастыря в миру¹², расположенного в небольшой деревне¹³. Речь пойдёт о пяти картинках, как минимум четыре из которых были созданы во время ссылки в Красноярский край в 1964 г. Автором всех работ был Матвей Ефимович Щеглов (1913 – ок. 2013) — уроженец Песковского уезда Воронежской губернии. В 1950 г. он был пострижен в иночество с именем Мелетий. Впервые его арестовали в 1941 г. за уклонение от призыва в Красную Армию по религиозным убеждениям, тогда он был приговорён к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. В 1945 г. освобождён досрочно по амнистии, тогда же снова осуждён на шесть месяцев за отказ от участия в сборе урожая. В 1951 г. последовал новый арест и срок (10 лет ИТЛ). После отбытия наказания иеромонах Мелетий несколько лет находился в ссылке и продолжал переписку с единомышленниками. Во второй половине 1960-х гг. он вернулся в Воронежскую область и создал небольшую подпольную монашескую общину, которая просуществовала до 2000-х гг. Группа верующих, которые собрались вокруг инока Мелетия, состояла преимущественно из женщин, принявших тайный постриг. Часть насельниц также прошли через лагерь.

Для внешнего наблюдателя небольшой дом ничем не напоминал монашескую общину: старички и старушки живут вместе, держат коз, ведут нехитрое хозяйство, одеваются скромно, иногда принимают гостей из дальних мест. Но внутри жилища был устроен настоящий лабиринт из келий и тайников, оборудовано место для

совершения литургии, для молитвы и повседневных трудов. От насельников остался объёмный архив: более 80 книг и рукописей, письма, фотографии, облачения и иконы. Среди этих предметов мы и встретили заинтересовавшие нас картинки.

Видения иеромонаха Мелетия

Первое изображение (432x292 мм) было оформлено в рамку, наклеено на фанеру и хранилось вместе с иконами. На листе (фрагменте обойной бумаги) цветными карандашами и шариковой ручкой представлен сюжет Страшного суда. К моменту нашего визита сам красный угол был уже разобран, однако это изображение хранилось вместе с иконами и портретами нескольких религиозных лидеров. Четыре других изображения обнаружены в виде сложенных тетрадных листов в архиве монастыря. Две парных картины посвящены сюжету Церкви-корабля. Самое масштабное (650x720 мм) представляет собой типичную для лубочной картинки композицию с добавлением авторского духовного стиха. Сходный сюжет, но без деталей и меньшего масштаба изображён на третьей картинке (230x145 мм). Четвёртое и пятое изображение — достаточно масштабные композиции эсхатологического содержания: это аллегория государства-лагеря (457x610) и поруганной церкви (380x272).

Сам автор оставил на обороте двух лубков указание, что изображено именно «видение, когда приеду, тогда объясню, а теперь объяснить невозможно» (№ 4 и 5, об.). В некотором смысле все пять лубков можно назвать видениями иеромонаха Мелетия.

Следует отметить, что жанр видений был широко представлен в русской литературе средних веков и получил дальнейшее

¹² См. подробнее о феномене «монастыря в миру»: [Yachmenik, Lyutko, 2023].

¹³ Наша группа не застала в живых ни одного насельника этого монастыря. О их взглядах можно судить только по сохранившимся предметам и архиву. Жители тех мест охотно вспоминают о бытовой стороне жизни «старичков и старушек» — так они называют насельников тайного монастыря. Однако о мировоззрении насельников большинство жителей окружающих улиц не имели представления. См. ПМА. Воронеж 2025. Полевой дневник Е. В. Воронцовой.

распространение в низовой народной культуре XVIII–XIX вв. Как отмечает А. В. Пигин, в XVIII в. интерес к древнерусским видениям усилился со стороны старообрядцев, которые создают лицевые (иллюстрированные) эсхатологические сборники [Пигин, 1996: 551]. Чрезвычайно популярен в народной среде был текст и миниатюры «Григориева Видения». В устной, печатной и рукописной форме распространялись и смежные жанры — рассказы о снах, обмираниях. Самый любимый в народе апокриф «Сон Богородицы» встречается до сих пор повсеместно. К жанру видений отчасти можно отнести и т.н. «круговые письма». В околоцерковной среде в начале XX в. приобретает популярность «Видение», приписываемое Иоанну Кронштадтскому. Помимо устной и письменной формы, известные видения встречались и в виде икон и картинок. Жанр видений был представлен и в лубочных листках — например, видение Антония Великого¹⁴.

Как отмечает Б. Майер, визионерство всегда исторично и опосредовано материальностью окружающего мира и телесностью самого верующего [Meuer, 2011]. Для сторонников катакомбного движения в XX в. был характерен апокалиптический настрой: постановления власти и меры антирелигиозной пропаганды на местах приводили к усилению эсхатологических ожиданий. В качестве знамений последнего времени указывалось закрытие храмов, репрессии против верующих и т.п. Для представителей сообществ ИПХ было важно проведение чёткой границы свой-чужой; маркирующими принадлежность к сообществу практиками был отказ от участия в деятельности колхозов, участия в выборах, получения пособий и пенсий, для части наиболее радикально настроенных групп — отказ от участия в военной службе [Воронцова, Елагина, 2021].

Сюжеты и образы: эсхатология, храм-корабль, аллегория лагеря, поруганная церковь

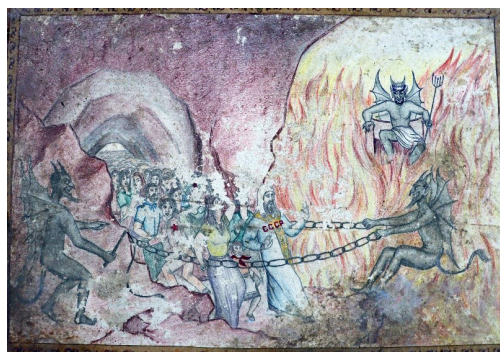


Рисунок 1. Лубок «Страшный суд»
Figure 1. Lubok *The Last Judgement*

В образном ряду видений тема рая и адских мук одна из самых популярных. Сюжет первой картинки (рис. 1.) перекликается с вариантами иконы «Страшного суда». Так, на иконе «Страшный суд» из собрания Музея русской иконы (рис. 2) в правом нижнем углу у пасти адовой сидит Сатана с цепью в руках, а к нему бесы тянут грешников (среди которых есть и служители Церкви). В роли грешников на нашем лубке — граждане СССР (среди их характерных атрибутов — пионерские галстуки, красные звездочки, облегающая одежда с короткими рукавами), впереди — фигура в патриаршем облачении с алеующей надписью на груди «СССР». Советских граждан в адское пламя тянет один бес, другой стоит слева с плетью, а на троне в огне сидит третий — с пятизубцем в руках. Очевидно, что эта картинка-инвектива помогала в проведении границы между окружающим антихристовым миром и спасительной обителью катакомбников. Важно, что художник обличает не только мирян, но и духовенство.

¹⁴ В композиции этого лубка есть храм, как и в четырёх картинках из анализируемого собрания. См.: Русские народные картинки [изоматериал]: атлас: [в 3-х томах]. Т. 3. 829–1650 / собрал и описал Д. А. Ровинский. Санкт-Петербург: Экспедиция заготовления государственных бумаг, 1881. №1374.



Рисунок 2. Фрагмент иконы «Страшный Суд». МРИ им. Михаила Абрамова. Первая четверть XVIII в. Тверь (инв. ЧМ-182)¹⁵.
Figure 2. Fragment of the icon *The Last Judgment*. Collection of the Museum of Russian Icons by M. Abramov. Tver, 18th century. (ЧМ-182).

В своём сочинении об истории местного сообщества, написанном для его участников, Мелетий ссылается на авторитет дореволюционного духовенства и непосредственно патриарха Тихона: «*протоиерей Булгаков написал ... о рассмотрении назревающего губительного строя, так именуемого марксизма... Патриарх Тихон... проклял вместе и одновременно Сергия и весь их синод, а также совет. власть ещё в 1918 г.*»¹⁶.

На втором лубке (датированном 6 января 1964 г.) изображение храма-корабля сопровождается текстом авторского духовного стиха «Полёт на Афон» (рис. 3).

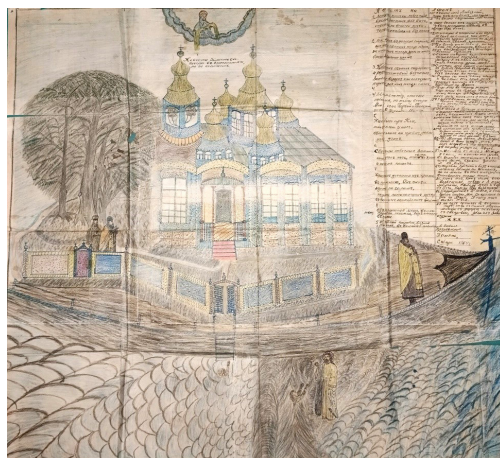


Рисунок 3. Лубок «Полет на Афон».
Figure 3. Lubok *Flight to Athos*

Полетъ на Афонъ

1. Летите птички небесныя,
Время настало для васъ,
Содитесь на веточки древа,
Корабль снабженъ без опасъ.
2. Мы едем в далекия страны,
Где лики святыхъ теперь ждутъ,
Жить нам теперь здесь не место,
Враги за врагами идутъ.
3. Небо как свитокъ свернувшись ,
И родъ нечестивый возсталъ,
Землю и воздухъ они осквернили,
Тернами для насъ теперь сталъ.
4. Летите по небу, птички небесныя,
На тайну вечерю Мою.
Я есмь Первый и Последний,
Питалъ Я Церковь Мою.
5. Какъ было при Нои,
Так стало у насъ,
Светильник на кровле,
Давно ужъ угасъ.
6. Светилы небесныя затмились как ночь,
Нет света во храме и некомъ помочь.

¹⁵ © Фонд имени Михаила Абрамова.

¹⁶ ПМА. 2025. Рукопись иеромон. Мелетия об истории общины «тихоновцев». Л.1, 1 об.

7. Христос удалился из Храма в пустыню,
Онъ снова идет по горам,
Подать потапающимъ ручку
В черныхъ житейскихъ волнахъ.
8. О! Страшная моря, волны корабль несет-
ся, безопасно в пути.
9. О! Чудный корабль, возми ты меня,
Въ волнахъ погибаю несчастная я.
10. – Скажи мой Любезный, куда онъ плыветъ,
Могуль – я съ вами свершить мой полетъ.
11. Ужъ больно онъ мудро, устроены [у] васъ,
И стража стоитъ впереди безъ опасъ.
12. – Смотрю я глазами и не верю,
Не сонъ ли снится это мне,
Стоит чудный домекъ на море,
В небесной святой красоте.
13. Ни волны онъ не боится,
Ни глубина его страшитъ,
Весло и руль его (законы)
Онъ заповеди божии хранитъ
14. – Скажи мне любезный корабельщикъ,
Направленье корабля,
Могуль я съ тобой поехать
Чтоб спаслась душа моя?
15. – Смотри, мой братъ любезный,
На крестъ священный въпереди,
Онъ путь всегда намъ освещаетъ
Безъ опасна на пути.
16. – Стрела его какъ светъ небесный
И во свете весь нашъ домъ.
Спешимъ приплыть в страну родную
В святую гору на Афонъ.
17. – Вези меня в страну родную,
Вези меня в Святую Русь,
Нетъ теперь мне тутъ знакомыхъ,
Какъ ночь, какъ лес я всех боюсь.
18. О! Грехи мои велики, погибаю я въ волне
Подай любезный, ты мне руку,
Я погибаю въ чумной стране.
19. На тебя Господи уповаю
Не остави Ты меня
Въ черной стране какъ в темномъ лесе,
Окружает тать меня.
- 20.- Душа моя как сень проходитъ,
И нетъ утехи для меня,
Лишь шум, пьянки и претеснения,
Воляютъ с ногъ теперь меня.
21. Я изнемогаю отъ претеснения,
Возьми меня къ себе въ кавчегъ,
Я душу мою тебе вручаю,
Прими ее мой милый Светъ.
22. О! Матерь света, Дева Мария,
Какой я вижу чудный домъ,
Подъ покровомъ ты сопровождаешь,
Въ страну родную на Афонъ.
23. Молюсь къ тебе я Матерь света,
Не остави ты меня,
Въ волнахъ житейскихъ, въ опасномъ море,
Взываю громко я къ тебе.
24. Корабль прочный и безъ опасный,
Мчитъя быстро по волнамъ,
Но не много въ немъ любезныхъ,
Воспеваютъ песни тамъ.
25. Какъ Ной, какъ Лотъ, всемъ возвещали,
Не буду и я теперь молчать,
Свободу мира и веру въ Бога,
Народу буду возвещать.
26. Утружденныхъ я покою,
И болящимъ жизнь даю,
Соединись скорей со мною,
Я спосу темъ жизнь твою.
27. На судъ пришелъ я въ грешный миръ,
Отца съ сыномъ разделить,
Матерь съ дочерью,
Невестку съ свекровью,
Дела ихъ злыя осудить.

6 января. Богоявление. Память, Сибири.
1964 г.

Для лубочных картинок такая композиция типична. Выбор в пользу духовных стихов для пояснения визуального ряда делали и старообрядцы. Так, широко обсуждавшийся пример енисейского рисованного лубка «Две дороги, два пути» также содержит текст стиха [Быкова, Костров, 2019: 16-17].

Пигин отмечает, что рай видений — это нередко именно образ большой церкви [Пигин, 1996: 555]. Пятиглавый храм с колокольней оказывается в центре композиции на четырёх из пяти наших лубков. В двух — это церковь-корабль. Впервые этот образ мы встречаем в сочинении III в. богослова Ипполита Римского «Слово о Христе и антихристе»: *Это мы, надеющиеся на Сына Божия, терпим гонение, от неверных, будучи ими попираемы. Крылья кораблей (суть с парусами) суть церкви, море же*

*есть мир, в котором Церковь, как корабль, обуреваемая в пучине, но не погибает, ибо имеет с собою опытного кормчего — Христа; в середине она носит непобедное знамя над смертью, имея на себе крест Господа*¹⁷.

Образ церкви-корабля, испытующего на себе нападение еретиков, встречается и в книжной миниатюре. Так, подобная гравюра содержится в книге Лазаря Барановича «Меч духовный», изданной в Киево-Печерской лавре в 1666 г. В конце XVII – начале XVIII в. сюжет распространяется в иконописи и фресках под названием «Корабль праведных» («Корабль спасения», «Корабль веры») ¹⁸. Сходный сюжет встречаем в лубках: например, «Изображение Церкви Христовой» ¹⁹, он же известен в современных старообрядческих лубках ²⁰. В нашем случае на картинке не видно берега и еретиков, покушающихся на Церковь, символический корабль занимает собой почти всё пространство. На большой картинке изображение волн выполнено в виде чешуек, а храм и деревья рядом с ним помещены на некотором возвышении/холме, что сближает сюжет нашего лубка с популярным в графике XX в. иллюстрациями к сказке «Конёк-горбунок» (см., например, работы Ю. А. Васнецова, В.А. Милашевского, Н. М. Кочергина и др.). В верхней части большой композиции Богородица на облаке держит покров, под ней есть надпись: «Невеста Христова всегда въ опасностяхъ, но не погибаетъ». Сама церковь находится за оградой, рядом деревья с птицами ²¹ на ветвях, у храма два священнослужителя. На корме ещё один священник в зелёном облачении с крестом. Рядом на водах утопающий протягивает руки Христу, идущему по морю «яко по суху», об этом читаем в стихе рядом:

*Христос удолился из Храма в пустыню,
Онъ снова идёт по горамъ,
Подать потапающимъ ручку
В чёрных житейских волнахъ.*



Рисунок 4. Лубок «Церковь-корабль».
Figure 4. Lubok Boat Church

Стихотворное сопровождение даёт ключ к толкованию образов: Церковь-корабль уподобляется Ноеву ковчегу (отчасти также и ковчегу завета), её защищает покров Богородицы, курс корабельщики держат на Афон (и одновременно — на «святую Русь»: «вези меня въ страну родную, вези меня въ святую Русь»). Малая картинка во многом повторяет сюжет большой (рис. 4). Иначе выполнена лишь композиция на борту корабля: один иерей сидит на троне и удит в море рыбу ²², у руля на корме архиерей на троне в митре и с крестом. Сам храм практически совпадает с изображением из большой композиции. На обороте этого небольшого листка надпись: «б/III 1964 г. на память сестрички Аннушки».

Аллегория лагеря — самая сложная и многочастная композиция (рис. 5). Отчасти она совпадает с иконографическим изображением Страшного суда, однако

¹⁷ Ипполит Римский (еп.; ок. 170 – ок. 235). Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века, с исследованием о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примечаниями и приложениями К. Невоструева. Москва: Синодальная тип., 1868. II, 119, 256 с.

¹⁸ См., например, собрание Государственной Третьяковской галереи, п.п. XVIII в. Инв. 14566.

¹⁹ См.: гражданский лубок № 2417 из Русского музея, аналогичный сюжет в собрании Ровинского (№ 261).

²⁰ См.: рис. 5. [Быкова, Пригарин, 2019: 86].

²¹ Птицы аллегорически могут толковаться как души людей: «Душа наша, яко птица избавися от сети ловащих» (Псалом 123:7). См. подробнее: Уваров А. С. Христианская символика. Ч.1. Символика древнехристианского периода. Москва: тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. С. 156.

²² Образ Христа как рыбака, улавливающего всех смертных: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4:19). См. подробнее: там же, с. 138, 146.



Рисунок 5. Лубок «Лагерь».
Figure 5. Lubok Camp

центральная овальная часть — картина земного мира, а не загробного суда. По левому и правому полю — обнаженные грешники, одни (слева) обращены лицом к краю (в верхней части композиции помещено небесное воинство — с крыльями, трубами и мечами. Над воинством в круге сокращение: «Б.Д.с.», «Б.с.», «Б.о.» — новозаветная Троица: Бог дух святой, Бог сын, Бог отец), другие (справа) падают в бездну. Овальная центральная композиция выхвачена светом фонаря и окружена то ли забором и колючей проволокой, то ли электрическими проводами. В центре Кремль с красной пятиконечной звездой на башне, у башни три чаши для причастия, в каждой по две рыбы. Справа рыболовная сеть²³, ещё одна чаша для причастия с рыбами, но на ней знак «яд». Под ней могилы и гробы с крестами. Слева голгофа с распятым Христом, рядом поверженные кресты. Там же дерево с жёлтой листвой²⁴, из него торчат

птичьи головы, под ним нора и лиса, рядом зеленеет другое дерево и пенёк, у которого свернулась змея. У корней дерева мост, над ним число 666, под ним серп. В центре также пяти купольный храм с крестами и колокольней. Перед ним источник или колодец с ведром. Вокруг храма цепь с замком (указание на закрытие храмов в советский период). На переднем плане пасётся шесть свиней. На лубке есть привычная христианская символика — голгофа, храм, дерева с птицами (душами людей), картина запустения (свиньи) и т.п. Мелетий обращается к зрителю через эту сложную композицию и указывает на отсутствие спасения и благодати в официальной церкви, гонения со стороны власти и скорое возмездие со стороны небесного воинства.



Рисунок 6. Лубок «Поруганная церковь».
Figure 6. Lubok Desecrated Church

Последняя лубочная картинка — образ поруганной церкви (рис. 6). Всё тот же пяти купольный храм изображён без крестов, но над тремя куполами написаны шестёрки, образуя апокалиптическое чис-

²³ Рыболовная сеть, невод — аллегория царствия небесного. См.: там же, с. 146.

²⁴ Сухое дерево — образ греховной смерти, а зеленеющее дерево — символ возрождения. См.: там же, с. 192.

ло. Сверху на храм наброшена цепь с замком и на колокольне надпись «Безъ гласная». Над ним зубастая пасть (вход в ад), серп и молот, число «666», некий человек с бородой (К. Маркс?), красная звезда и некто в монашеском облачении (митрополит Сергей (Страгородский)?). Фоном для картины служит изображение пшеничных колосьев²⁵. Отчасти сюжет напоминает широко распространённый в прихрамовой среде в XX в. духовный стих: «Жизнь унылая настала»²⁶. В этом изображении иеромонах Мелетий указывает на положение Церкви в безбожном государстве и скорую кару за союз с советской властью. Такого рода изображения должны были укрепить сообщество в его непримиримой позиции и дать им (визуальную) опору.

Радикальная визуальная проповедь

Обнаруженные нами изображения отражают мировоззрение наиболее радикальных групп ИПХ. Отнесение самим автором этих картинок к жанру видений повышает их статус (выделяя его не просто как назидательный сюжет, но результат полученного откровения). Наглядная и яркая форма усиливает воздействие на зрителя. Судя по всему, четыре из пяти изображений были отправлены единомышленникам по почте или переданы через доверенных лиц. По крайней мере три из пяти — со значительными утратами, края перфорированы, что может указывать на размещение лубков на стене.

Эти эсхатологические видения, несомненно, имели существенную социально-политическую составляющую. Согласно В.О. Ключевскому, «Видение — обыкновенно резкая обличительная проповедь с таинственной обстановкой, вызванная ожиданием или наступлением общественной беды, призывающая общество к покаю и очищению, плод встревоженного

чувства и набожно возбужденного воображения»²⁷.

При этом структура анализируемых нами визуальных высказываний не вполне совпадает со структурой литературных текстов видений: мы не знаем подробностей самого видения, но зато в изображении подробно переданы черты и образ святых и бесов, обнаруживается много параллелей с иконографией, не вполне ясен смысл всех представленных видений, однако цель вполне определённая: обличение существующих порядков и проповедь жизни ИПХ. Фигура самого видящего и обстоятельства видений остаются за кадром рисованных лубков. Отчасти мы можем восполнить этот пробел благодаря рукописным и печатным изданиям с маргиналиями и записями самого иеромонаха Мелетия и его общины.

Действительно, православный монах достаточно часто выступает в роли визионера в памятниках древнерусской литературы [Пигин, 1996: 552]. С этой точки зрения работы иеромонаха Мелетия являются примерам творческого переосмысления иконописной и лубочной традиции — создание масштабных рисованных композиций религиозного содержания. Наши лубочные картинки, несмотря на обращение к известным темам и сюжетам, всё же в первую очередь — авторские произведения, возникшие в советский период в среде ИПХ. Таким образом, рисованный лубок религиозного содержания — своеобразное явление в культурной жизни XX в. — создавался и распространялся не только в старообрядческой среде. Для воронежских групп ИПХ подобные картинки играли важную роль в поддержании сплочённости сообщества и подтверждении их мировоззренческих установок через апелляцию к божественному откровению (отсюда отсылка к жанру видения в обнаруженных нами картинках).

²⁵ Пшеничные колосья могут означать души людей. См. там же, с. 156.

²⁶ Приведём небольшой фрагмент: Жизнь уныла настала. Лучше братья умереть. / Что вокруг нас происходит? / Тяжело на то смотреть. / Храмы Божьи закрывают, их лишили красоты. / В них все окна перебиты, с глав посорваны кресты. / Службы Божьи все забыты и священник заключён. / Грубо детский ум воспитан, к Богохульству научён...

²⁷ Ключевский В. О. отзывы и статьи. М., 1914. С. 392. цит по [Ромодановская, 1996].

Заключение

Обнаруженные нами в ходе полевой работы пять рисованных лубочных картинок во многом построены на образах и символах, широко представленных в народной традиции XVIII–XIX вв. Благодаря нашей находке можно с уверенностью констатировать, что практики создания рисованных лубочных картинок с назидательным сюжетом продолжали воспроизводиться в XX в. не только в среде старообрядцев, но и в среде ИПХ. Автором обнаруженных работ был лидер катакомбного сообщества, неоднократно репрессированный иеромонах Мелетий. В качестве адресата этой серии изображений выступали насельники воронежского тайного монастыря.

Мелетий обозначал эти лубки как отражение его видений, что существенно повышало статус изображений. Его эсхатологическое визионерство позволяло легитимировать поведенческие стратегии

членов сообщества: отказ от вступления в колхозы, участия в выборах, получения пособий и т.п. Среди ключевых сюжетов, представленных на лубках церковь-корабль избранных; Страшный суд над советскими гражданами; судьба Церкви в эпоху гонений. Выбор сюжетов лубков и выразительных элементов на них был во многом обусловлен окружающей обстановкой: гонения, тюрьмы, закрытие храмов, с одной стороны, и поиск спасения в тайной общине-корабле, с другой. Авторские лубки Мелетия оказываются значимой составляющей молитвенного пространства тайного монастыря наряду с фолежными иконами и книгами.

Данные материалы, впервые введенные в научный оборот, позволяют указать на роль визуальных, наглядных материалов в формировании мировоззрения закрытого катакомбного сообщества, остро переживающего свою отделенность от антихристового мира и ожидающего скорого Страшного суда.

Список литературы:

- Беглов А. Л. В поисках "безгрешных катакомб": церковное подполье в СССР. — Москва: Издат. Совет Русской Православной Церкви: Арефа, 2008. — 349 с.
- Беглов А. Л. Церковное подполье в СССР в 1920–1940-х гг.: Стратегии выживания // Одиссей: Человек в истории. Выпуск 15. Язык Библии в нарративе. — Москва: Наука, 2003. — С. 78–104.
- Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги — Два пути»: комментированное прочтение визуального образа. — Киров: ООО «Кировская областная типография», 2019. — 192 с.
- Быкова Е. В., Костров А. В. «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. — 2018. — Т. 19, № 2. — С. 53–63.
- Быкова Е. В., Пригарин А. А. Мир визуальных образов старообрядцев Тувы: от иконы и лубочной картинке до фотографии // Новые исследования Тувы. — 2019. — № 1. — С. 75–94. <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.6>
- Ваграменко Т. А. Образы врага: Истинно-православная церковь в фотографиях советских спецслужб // Электронный научно-образовательный журнал "История". — 2022. — Т. 13, № 6. <https://doi.org/10.18254/S207987840021690-8>
- Ваграменко Т., Николеску Г. Образы насилия над верующими в музейной экспозиции: история одного дела из архива КГБ // Религиоведческие исследования. — 2021. — № 1-2. — С. 8–32. <https://doi.org/10.23761/rrs2021-23.8-32>
- Воронцова Е. В. Религиоведческая экспедиция в Тамбовскую область // Живая старина. — 2023. — № 3. — С. 54–56.
- Воронцова Е. В. Трансформация института черничества в послевоенный период (по материалам Тамбовской области) // Этнография. — 2024. — № 3. — С. 120–135. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-3\(25\)-120-135](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-3(25)-120-135)

- Воронцова Е., Елагина В. История блаженной Насти Вирятинской: «прикрываясь религиозными пред-
рассудками, вела антисоветскую агитацию» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. —
2021. — Т. 396 № 3. — С. 244–270. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-244-270>
- Демьянов А. И. Истинно православное христианство: Критика идеологии и деятельности. — Воронеж:
Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. — 151 с.
- Иткина Е. Рисованный лубок старообрядцев в собрании Исторического музея. — Москва: Историче-
ский музей, 2017. — 392 с.
- Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность: (Социологические и исторические
очерки). — Москва: Наука, 1969. — 269 с.
- Клибанов А. И. Современное сектантство Тамбовской области: (По материалам экспедиции Института
истории АН СССР в 1959 г.) // Вопросы истории религии и атеизма. Т.8. — Москва: Изд-во Акад. наук СССР,
1960. — С. 59–100.
- Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан //
Вопросы истории религии и атеизма. Т.8. — Москва: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. — С. 161–203.
- Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слез». Гонения на Истинно-Православную церковь
в СССР. По материалам следственных и лагерных дел. — Москва: Серебряные нити, 1998. — 430 с.
- Пигин А. В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // Труды Отдела древне-
русской литературы. — 1996. — Т. 50. — С. 551–557.
- Поляков А. Г. Викторианское течение в Русской Православной Церкви. — Киров: Фил. ГОУ ВПО МГИУ,
2009. — 399 с.
- Ромодановская Е. К. Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра
видений) // Труды отдела древнерусской литературы. — 1996. — Том. 49. — С. 141–156.
- Форум: Материальный поворот и антропология религии / Е. В. Аброськина, Ю. Ю. Антонян, Д. А. Бара-
нов [и др.] // Антропологический форум. — 2022. — № 55. — С. 31–152. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-55-31-152>
- Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, верующие, 1941–1961. — Москва: АИРО-XX,
1999. — 242 с.
- Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. — Санкт-Петербург:
Мемориал, 1999. — 400 с.
- Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные
отношения в СССР в 1939–1964 г. — Москва: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей
церковной истории, 2005. — 424 с.
- Yachmenik V. A., Lyutko E. I. A 'Monastery in the World': The Cultural Meaning of a Concept // *Studia
Litterarum*. — 2023. — Vol. 8, No 4. — P. 58–77. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-4-58-77>
- Meyer B. Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question
of the Medium // *Social Anthropology*. — 2011. — Vol.19, No 1. — P. 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>

References:

- Abroskina, E. et al. (2022) 'Forum: The Material Turn and the Anthropology of Religion', *Antropologicheskij forum*, 18(55), pp. 31–152. (In Russian). <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-55-31-152>
- Beglov, A. L. (2003) 'The Church Underground in the USSR in the 1920s–1940s: Survival Strategies', *Odysseus. Man in History. Issue 15. The Language of the Bible in Narrative*. Moscow: Nauka Publ., pp. 78–104. (In Russian).
- Beglov, A. L. (2008) *V poiskah «bezgreshnyh katakomb»*. *Cerkovnoe podpol'e v SSSR*. [In Search of 'Sinless Catacombs.' The Church Underground in the USSR]. Moscow: Izdatel'skiy sovet Russkoy pravoslavnoy tserkvi: Arefa Publ. (In Russian).
- Bykova, E. and Kostrov, A. (2018) '“The Broad Wayfaring” in the Consciousness of the Yenisei Old Believers: A Contemporary Folk Picture of the Processes of Globalization', *Traditional Culture*, 19(2), pp. 53–63. (In Russian).
- Bykova, E. and Kostrov, A. (2019) *Staroobryadcheskij lубok «Dve dorogi — Dva puti»: kommentirovannoe prochtenie vizual'nogo obraza* [Old Believer lубok 'Two Roads — Two Paths': a commented reading of the visual image]. Kirov: Kirovskaya oblastnaya tipografiya Publ. (In Russian).

Bykova, E. V. and Prigarin, A. A. (2019) 'The World of Visual Images of the Tuva Old Believers: From Icons and Popular Prints to Photos', *The New Research of Tuva*, (1), pp. 75–94. (In Russian).<https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.6>

Chumachenko, T. A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaia cerkov', verujushhie. 1941–1961* [The State, the Orthodox Church, and Believers. 1941–1961]. Moscow: AIRO-XX Publ. (In Russian).

Demyanov, A. I. (1977) *Istinno pravoslavnoye khristianstvo: Kritika ideologii i deyatelnosti* [True Orthodox Christianity: Critique of Ideology and Activity]. Voronezh: Izd-vo Voronezh. un-ta Publ. (In Russian).

Itkina, E. I. (2017) *Risovannyi lubok staroobryadzev v sobranii istoricheskogo museja* [Lubok, the Russian drawn sheets by old believers in Historical Museum collection]. Moscow: Istoricheskij muzej Publ. (In Russian).

Klibanov, A. I. (1960) 'Sovremennoe sektantstvo Tambovskoj oblasti: (Po materialam jekspedicii Instituta istorii AN SSSR v 1959 g.) [Modern sectarianism in the Tambov region: (Based on the materials of the expedition of the Institute of History of the USSR Academy of Sciences in 1959)]', *Voprosy istorii religii i ateizma. T.8* [Questions of the history of religion and atheism. Vol. 8]. Moscow: Izd-vo Akad. nauk SSSR Publ., pp. 59–100. (In Russian).

Klibanov, A. I. (1969) *Religioznoye sektantstvo i sovremennost': (Sotsiologicheskiye i istoricheskiye ocherki)* [Religious sectarianism and modernity: (Sociological and historical essays)]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Meyer, B. (2011) 'Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium', *Social Anthropology*, 19(1), pp. 23–39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>

Nikolskaya, Z. A. (1960) 'K kharakteristike preobrazovaniy tak nazyvayemykh istinno-pravoslavnykh khristian [On the Characteristics of the So-Called True Orthodox Christian Movement]', *Voprosy istorii religii i ateizma. T.8* [Questions of the history of religion and atheism. Vol. 8]. Moscow: Izd-vo Akad. nauk SSSR Publ., pp. 161–203. (In Russian).

Osipova, I. I. (1998) «Skvoz ogon muchenij i vodu slez». *Gonenija na Istinno-Pravoslavnuju cerkov v SSSR. Po materialam sledstvennyh i lagernyh del* ["Through the Fire of Torment and the Water of Tears." Persecution of the True Orthodox Church in the USSR. Based on Investigative and Camp Cases]. Moscow: Serebrjanye niti Publ. (In Russian).

Pigin, A. (1996) 'Videniya potustoronnego mira v rukopisnoj traditsii XVIII–XX vv. [Visions of the Other World in the Manuscript Tradition of the 18th–20th Centuries]', *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, 50, pp. 551–557. (In Russian).

Polyakov, A. (2009) *Viktorskoje techenie v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* [The Victorian Current in the Russian Orthodox Church]. Kirov: Fil. GOU VPO MGIU Publ. (In Russian).

Romodanovskaya, E. (1996) 'Rasskazy sibirskikh krestian o videniyakh (k voprosu o spetsifike zhanra videnij) [Stories of Siberian Peasants About Visions (On the Specificity of the Vision Genre)]', *Proceedings of the Department of Old Russian Literature*, 49, pp. 141–156. (In Russian).

Shkarovsky, M. V. (1999) *Iosifyanstvo: techenie v Rsskoj Pravoslavnoj Cerkvi* [Josephism: A Current in the Russian Orthodox Church]. Saint Petersburg: Memorial Publ. (In Russian).

Shkarovsky, M. V. (2005) *Russkaya Pravoslavnaya Cerkov' pri Staline i Xrushheve: (gosudarstvenno-cerkovny`e otnosheniya v SSSR v 1939–1964 g.)* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev: (Church-State Relations in the USSR in 1939–1964)]. Moscow: Kruticzkoje Patriarshee Podvor'e. Obshestvo lyubitelej cerkovnoj istorii Publ. (In Russian).

Vagramenko, T. (2022) 'The Image of the Enemy: the True Orthodox Church in the Photographs of the Soviet Secret Police', *ISTORIYA*, 13(6). (In Russian). <https://doi.org/10.18254/S207987840021690-8>

Vagramenko, T. and Nicolescu, G. (2021) 'Images of violence against believers in a museum exhibition: The history of one case from the KGB archive', *Researches in Religious Studies*, (1–2), pp. 8–32. (In Russian). <https://doi.org/10.23761/rrs2021-23.8-32>

Vorontsova, E. and Elagina, V. (2021) 'The Case of Blessed Nastya of Viratyino: "Hiding Behind Religious Prejudices, She Was Making Anti-Soviet Agitation"', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 39(3), pp. 244–270. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-3-244-270>

Vorontsova, E. V. (2023) 'Religiovedcheskaya ekspeditsiya v Tambovskuyu oblast' [Religious studies expedition to the Tambov region]', *Zhivaya starina*, (3), pp. 54–56. (In Russian).

Vorontsova, E. V. (2024) 'Transformation of the Chernichki Institution in the Post-War Period (based on the Materials of the Tambov Region)', *Etnografija*, (3), pp. 120–135. (In Russian).[https://doi.org/https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-3\(25\)-120-135](https://doi.org/https://doi.org/10.31250/2618-8600-2024-3(25)-120-135)

Yachmenik, V. A. and Lyutko, E. I. (2023) 'A "Monastery in the World": The Cultural Meaning of a Concept', *Studia Litterarum*, 8(4), pp. 58–77. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2023-8-4-58-77>

Информация об авторе

Елена Владимировна Воронцова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник межкафедральной археографической лаборатории исторического факультета, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корпус 4; доцент кафедры философии и религиоведения, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет 115184, г. Москва, ул.Новокузнецкая, д.23Б (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Elena V. Vorontsova — PhD in Philosophy, Senior Researcher, Interdepartmental Archaeographic Laboratory, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University, Bldg. 4, 27 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, 119234; Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Orthodox St. Tikhons Humanitarian University, 23B Novokuznetskaya St., Moscow, 115184 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 15.12.2025; одобрена после рецензирования 11.02.2026; принята к публикации 09.03.2026.

The article was submitted 15.12.2025; approved after reviewing 11.02.2026; accepted for publication 09.03.2026.



Исследовательская статья

УДК 008

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-109-125>

Автопортреты и портреты в средневековой армянской миниатюре

Гаяне Саркисовна Терзян¹, Аревик Акоповна Арабян², Сара Вардановна Казарян³

^{1,2,3} Научно-исследовательский институт древних рукописей "Матенадаран" им. Маштоца, Ереван, Армения

¹ gayaneterzyan47@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-3887-932X>

² arevhovarabyan@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-8160-3724>

³ sarah7@rambler.ru

<https://orcid.org/0009-0005-8338-6272>



Аннотация. Междисциплинарный анализ феноменов средневековой культуры представляется актуальным в свете её влияния на последующие этапы развития общества. Несмотря на высокую степень изученности армянских средневековых миниатюр как произведений искусства, среди научных работ по этой теме преобладают искусствоведческие и богословские

труды, в то время как отдельных культурологических исследований, посвящённых комплексному междисциплинарному изучению данной темы, не так много. Термин «художественный колофон» мы применяем к изображениям, выполняющим в том числе функцию колофона, то есть своеобразной «памятки», содержащей сведения об изображённом человеке. Такой способ (вместо молитвенного текста) соединяет портрет и текст, создавая иллюзию присутствия молитвенника и призывая помнить о создателях рукописи. Цель данной статьи — раскрытие «колофонной» значимости широко распространённых в армянской средневековой миниатюрной живописи портретов миниатюристов, получателей (заказчиков) рукописей и других людей. Для достижения этой цели потребовалось: 1) систематизировать имеющиеся в распоряжении современных исследователей упоминания о подобных случаях; 2) проследить особенности «колофонного» присутствия портретов; 3) за счёт введения новых кейсов уточнить существующую типологизацию; 4) предложить релевантную для средневекового сознания модель обоснования допустимости присутствия портретов в армянской средневековой миниатюрной живописи. Материалами исследования явились манускрипты XII–XVII вв., которые копировались в разных армянских монастырях и скрипториях и сегодня хранятся в Матенадаране (Институте древних рукописей имени Месропа Маштоца в Ереване, далее — ММ). Нас интересовали армянские средневековые миниатюры, в которые включены портреты и автопортреты, а также и сопроводительные памятные надписи к этим портретам. Теоретико-методологический фундамент данного исследования составили историко-генетический и герменевтический

подходы; а также дескриптивный метод, сравнительный и нарративный анализ произведений выбранного типа. В результате исследования детально описано «колофонное» значение портретов в армянской средневековой миниатюре. Портреты в средневековых армянских миниатюрах можно систематизировать по расположению (отдельному либо интегрированному в текст) и тематике (повседневные сцены или сцены из Евангелия); отдельный случай представляет собой размещение на полях рядом с хоранами¹. Расположение, композиция и сопровождающие памятные заметки, оставленные миниатюристами, позволяют рассматривать эти портреты и автопортреты как художественные колофоны. К ним относятся христологические миниатюры, портреты на полях, автопортреты на отдельных страницах, выполненные в каноническом евангельском стиле, и портреты заказчиков рукописей, часто изображаемые в виде посвященных миниатюр. Включение этих портретов не противоречит смирению средневекового человека, поскольку они обращены в первую очередь к будущим читателям и содержат просьбы о молитвах за душу создателя миниатюры или изображенного на ней человека.

Ключевые слова: Матенадаран, Месроп Маштоц, миниатюра, Евангелие, автопортрет, портрет, колофон, рукопись, миниатюрист

Для цитирования: Терзян Г. С., Арабян А. А., Казарян С. В. Автопортреты и портреты в средневековой армянской миниатюре // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 109–125. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-109-125>

Research article

Self-Portrait and Portrait in Armenian Medieval Miniature Painting

Gayane S. Terzyan¹, Arevik A. Arabyan², Sarah V. Ghazaryan³

^{1, 2, 3} "Matenadaran" Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, Yerevan, Armenia

¹ gayaneterzyan47@gmail.com <https://orcid.org/0009-0000-3887-932X>

² arevhovarabyan@gmail.com <https://orcid.org/0009-0000-8160-3724>

³ sarah7@rambler.ru <https://orcid.org/0009-0005-8338-6272>

Abstract. The relevance of interdisciplinary research on medieval cultural phenomena is due to their considerable influence on later societal development. Despite the considerable attention that Armenian medieval miniatures have already received from scholars in the field of art history and theology, this article represents a novel interdisciplinary contribution. The term *artistic colophon* is employed to denote images that also function as a colophons, i.e., serve as a note to portray the depicted person. This method, unlike a prayer text, combines the portrait and the text, thereby creating an illusion of the presence of the prayer book and reminding of the manuscript's creators. The purpose of this paper is to reveal the *colophon* significance of portraits of miniaturists, manuscript recipients (customers), and other individuals, which were widespread in Armenian medieval miniature painting. To achieve the goal the following tasks were set: 1) to systematize references to similar cases available to modern researchers; 2) to trace the features of the *colophon* presence of portraits; 3) to refine the existing typology by introducing new cases; 4) to propose a model of justification for the admissibility of the presence of portraits in Armenian medieval miniature painting that is relevant to medieval consciousness. The material of research were the manuscripts from the 12th to 17th centuries, copied across various Armenian monasteries and copying centres and currently stored in the Matenadaran (Mesrop Mashtots

¹ Изображения арок, обычно на титульных листах рукописных книг.

Institute of Ancient Manuscripts in Yerevan, hereinafter MM). Attention was focused on Armenian medieval miniatures, which include portraits, self-portraits, and accompanying commemorative inscriptions. The theoretical and methodological foundation of this study was formed by historical-genetic and hermeneutic approaches, as well as the descriptive method and comparative and narrative analysis of the selected works. As a result of the study, the *colophon* meaning of portraits in Armenian medieval miniatures was described in detail. In conclusion, portraits in Armenian medieval miniatures can be systematized according to placement (separate or integrated into the text) and subject matter (everyday scenes or Gospel scenes), with outer-margin placements next to chorans representing a distinct case. The arrangement, composition, and accompanying commemorative notes left by miniaturists allow these portraits and self-portraits to be considered artistic colophons. They include Christological miniatures, outer-margin portraits, self-portraits on separate pages following canonical evangelist styles, and portraits of manuscript commissioners often depicted as dedicatory miniatures. Inclusion of these portraits does not contradict the humility of medieval man, as they are addressed primarily to future readers and request prayers for the soul of the creator or depicted person rather than addressing God directly. This model highlights a little-studied aspect of medieval everyday culture and warrants further research using these and other materials.

Keywords: Matenadaran, Mesrop Mashtots, miniature, gospel, self-portrait, portrait, colophon, manuscript, miniaturist

For citation: Terzyan, G. S., Arabyan, A. A., Ghazaryan, S. V. (2026) 'Self-Portrait and Portrait in Armenian Medieval Miniature Painting', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 109–125. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-109-125>

Введение

В армянских средневековых рукописях довольно часто встречаются автопортреты миниатюристов, иллюстрировавших эти манускрипты, и портреты других людей: заказчиков рукописей, членов семьи, учеников и т.д. Миниатюры, включающие в композицию такие портреты, привлекают особое внимание исследователей: они кажутся несоответствующими определённым канонам жанра и эпохи. Чтобы понять их смысл, мы изучили манускрипты XII–XVII вв., которые копировались в разных армянских монастырях и центрах переписывания рукописей и сегодня хранятся в Матенадаране.

Портреты получателей рукописей иногда писались на отдельных страницах — как дарственные миниатюры. Но они, как и автопортреты художников-миниатюристов, встречаются также в изображениях евангельских сцен (христологических миниатюрах), на полях страниц рядом с хоранами и сопровождаются краткими памятными

записями-сообщениями об изображённой личности — колофонами.

Такие портреты имеют также ходатайственное содержание наравне с текстовыми колофонами: «Буква и портрет, будучи графикой, составляют молитву. Текстовая надпись способствует внутреннему материальному присутствию звука, превращая портрет в звуковое тело» [Pentcheva, 2006: 648].

Обращаясь к опыту византийской живописи (иконописи), где важное значение уделяется исполнительному характеру (performative) портрета, Бисера Пенчева пишет: «Устное произношение писем и молитв основано на “многочувственном” опыте. В обоих случаях делается попытка возродить присутствие отсутствующего субъекта стимулированием органов чувств. В случае письма отсутствующий субъект — писатель, в случае молитвы — Бог. В этот момент текст и портрет становятся воодушевлённым исполнительным сочинением, которое активизирует органы чувств и вызывает синестезию» [Pentcheva, 2006: 648].

Этот подход мы применяем и в изучении портретов в армянской миниатюре, где изображение художника вкупе с молитвенной надписью возрождает присутствие отсутствующего субъекта, молитвенник становится не только «слышимым», но и видимым².

На христологических армянских миниатюрах художники часто рисовали себя и современников молящимися: на коленях (перед Иисусом Христом, Божьей Матерью или святыми), со склонёнными или поднятыми головами, протянутыми руками или со священной книгой в них, — в позе ходатайствующих перед Богом.

При взгляде на подобные работы миниатюристов возникает вопрос: почему они, называвшие себя «низкими», «жалкими», «глупыми», «недостойными», «грешными», «неумелыми» и другими подобными эпитетами, «имели смелость» оставлять в рукописях свои автопортреты? На первый взгляд такой подход кажется непоследовательным и даже противоречивым: с одной стороны, глубокое самоуничтожение, а с другой — очевидное желание напомнить о себе через портрет в рукописи, которую предстоит читать многим поколениям, причём даже на христологических иллюстрациях. Однако при связном изучении традиционных колофонов и миниатюр средневековых армянских рукописей это становится логичным и объяснимым.

Миниатюры в этих рукописях иллюстрировали основные идеи и представления христианства, в том числе средневековые восприятия посмертной жизни и Судного дня. Угроза Страшного суда, страх греха и смерти постоянно давят

на людей и поддерживают в них отчаяние, и единственная надежда на освобождение от этого чувства — вера в Христа. Общение с Христом начинается ещё в земной жизни, таким образом создаётся связь между небесными и земными существами, которая, соединяя два мира, продолжается в посмертии.

С этой точки зрения включение автопортретов и портретов в христологические миниатюры — это художественное проявление нерасторжимой связи двух миров, рождаемой молитвой. Чтобы представить эту связь более внушительным и выразительным образом, художник-миниатюрист вводит свой портрет. То есть такой смелый на первый взгляд шаг на самом деле иницирован большим желанием миниатюриста быть упомянутым перед Богом и удостоиться Его милости.

Художник-миниатюрист, а также писец и получатель рукописи были уверены, что она проживёт века, переходя из поколения в поколение, и значит, упоминание читателями их имён или замолвленное за них хотя бы одно уважительное доброжелательное слово будут ходатайством перед Богом о спасении их душ. Ярким примером сказанного служит миниатюра в одном из исследованных Евангелий, где изображён сидящий на троне Иисус, а внизу (вне канонической схемы), у ног Иисуса, художник-миниатюрист Айрапет³. Художник стоит на коленях, в его руках — Евангелие, протянутое к Иисусу, с памятной записью: «Прими в подарок книгу слуги Твоего Айрапета». Над головой художника — обращённые к нему слова Иисуса: «Вот, будут отпущены грехи твои»⁴.

² В искусствоведении для более глубокого и двустороннего изучения портретов и автопортретов применяется семиотический анализ, которому можно обособленно подвергать не только сопроводительные надписи и изображения, но и отдельные детали самого портрета. Такой подход позволяет получить как информацию личностного характера, так и обширные знания о нравах, религиозных представлениях, культурных восприятиях и т.д. того или иного времени. Данный анализ остаётся вне пределов нашего исследования. Об анализе некоторых миниатюр см.: Матевосян К. Ахпатское Евангелие. Уникальный образец анийской миниатюры [Մաթևոսյան, 2012].

³ Из рукописи ММ № 300 (Евангелие, переписано в 1595 г. в Моксе, художник-миниатюрист — Саркис Мокаци). См.: Армянская миниатюра. Портрет / Сост. А. Геворкян. Рис. № 73 (Գերդեան Աստղիկ. Հայ մանրանկարիչներ. Մատենագիտություն IX–XIX դդ. Գահիրե, 1998).

⁴ Из рукописи ММ № 189, стр. 469а (Библия, скопирована в 1649 г. в Исфахане, миниатюрист — Айрапет). См.: Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 71. Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т.1. / Сост. О. Еганян, А. Зейтунян, П. Антабян (Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հտ. Ա, կգվ. Ե. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթարյան, Երևան, 1984. էջ 812).

Можно сказать, что рукописи выполняли роль посредников между Богом и людьми. Следовательно, миниатюристы, как и писцы, оставляли в рукописях свои имена, а также автопортреты и портреты получателей рукописей, членов семьи, даже умерших родственников именно для того, чтобы получить отпущение грехов и удостоиться милости Божьей. Нужно также отметить, что на переписывание рукописей и подношения монастырям получатели часто жертвовали последние средства.

В средневековой армянской реальности писец и художник-миниатюрист обладали свободной волей и правом совершать подобные действия — оставлять в рукописях своё имя и изображение, упоминать членов своей семьи и т. д., что, например, редко наблюдается в византийских источниках⁵. Что касается изображений получателей внутри христологических миниатюр, то некоторые армянские исследователи считают, что в византийском искусстве таких примеров нет вовсе⁶. Однако новые исследования показывают, что в византийской миниатюре, особенно в рукописях, созданных при участии высокопоставленных заказчиков, подобные портреты встречаются и в евангельских сценах. Например, изображение заказчика мы видим в так называемой Библии папы Льва (вторая половина X в.), которая хранится в библиотеке Ватикана, на канонической христологической миниатюре: в правом углу — Христос, в центре Богородица, которая указывает на Христа, а перед Богородицей — склонившийся в поклоне заказчик с Библией в вытянутых к Ней руках [Сормаск, 2018: 18; Spatharakis, 1976: 7–8]. В ряде византийских Псалтирей встречаются также портреты заказчиков и получателей с краткими памятными записями [Spatharakis, 1976: 20, 24]. Как показывает Ханс Бельтинг,

в византийской живописи сложился особый тип изображения дарственного и ходатайственного акта: портрет склонившегося для молитвы перед иконой заказчика [Belting, 1994: 81]. Как пример личного присутствия перед иконой для отпущения грехов и спасения души эта изобразительная традиция укоренилась именно в византийском искусстве и была продолжена в средневековой западной живописи. Например, в одном из образцов западноевропейской культуры — Псалтири, написанной в Нормандии примерно в 1180 г., встречаем портрет заказчика-женщины: она молится, стоя на коленях [Viejo, 2016: 4]. Таким образом, в византийской и западной живописной традиции портрет заказчика был распространённым явлением, в то время как автопортреты художников действительно встречаются довольно редко. В. Н. Лазарев приходит к выводу, что на византийских памятниках живописи и в соответствующих документах почти никогда не озвучиваются даже имена миниатюристов: художники Византии стояли на нижних уровнях социальной иерархии и не упоминали себя [Лазарев, 1986: 12]. В этом контексте сравнительно щедрые на изображения миниатюристов армянские рукописи свидетельствуют об ином культурном коде, в котором художнику даётся право изображать себя даже внутри евангельских сцен. Таким образом, армянская миниатюрная традиция, с одной стороны, близка к западной, поскольку также богата на изображения заказчиков, с другой, — заметно отличается от неё присутствием образов художников. Это право распространяется и на манеру изображения: в армянской миниатюре портреты написаны более свободно и индивидуально, чем в византийской, демонстрируя возможность неприуждённого созидания вне канонов.

⁵ Л. А. Дурново, говоря об армянской миниатюре, отмечает значительную самостоятельность армян в этом искусстве: «До VII века не имеется данных для выяснения иконографии армянского изобразительного искусства. Росписи VII в. позволяют судить уже в эту эпоху о значительной самостоятельности армян в этой области. В дальнейшем развитие делается всё смелее и даёт очень оригинальные образцы, сложение которых выработывалось под воздействием канонических отступлений, пережитков древних культов, апокрифической литературы, сдвигов в мировоззрении, экономических и прочих условий». См. рис. 73 [Дурново, 1957: 9].

⁶ См. Геворкян А. Армянские миниатюристы. Библиография IX–XIX вв. (Պերթեան Աստղիկ. Հայ մանրանկարիչներ. Մատենագիտութիւն IX–XIX դդ. Փահիրե, 1998. էջ 12–13).

Учитывая памятный и ходатайственный характер надписей к автопортретам и портретам, их можно рассматривать как эквивалент текстовых колофонов, широко распространённых в средневековой армянской культуре: они встречаются в рукописях, церковных эпитафиях и надписях на хачкарах (армянских архитектурных памятниках). Таким образом, их можно назвать колофонами, дополненными визуальной информацией, — «художественными колофонами».

Текстовые колофоны, в большом количестве представленные в армянских рукописях⁷, имеют разное назначение, помимо ходатайственного: духовное, историческое, философское и даже бытовое. «Художественные», как уже сказано выше, чаще всего выполняют из них только ходатайственную функцию — содержащие их миниатюры сопровождаются надписями «Боже, помилуй раба Твоего», «Поминайте нас перед Богом» и т.д. Однако «художественные колофоны» служат более выразительным средством и благодаря визуальному содержанию превращают это ходатайство в «чувственную», «зрительную» молитву.

Автопортреты и портреты в средневековой армянской миниатюре — «художественные колофоны»

Если традиционные колофоны⁸ в рукописях представляют обстоятельства их создания, цель, историю, содержат имена писца, миниатюриста и получателя, то на портретах и автопортретах изображены непосредственно миниатюрист, получатель и (иногда) члены их семей. В отличие от памятных записей писцов, порой довольно объёмных, памятные записи иллюстраторов, расположенные рядом с миниатюрой, в основном краткие, с указанием только имени миниатюриста или получателя. Изредка рядом с именами встречаются небольшие тексты, в которых художник просит помнить о себе или подробнее пишет о людях, изображённых на миниатюре.

Например, в Евангелии XV в. миниатюрист Мануэл рядом со своим автопортретом (рис. 1) оставил следующую запись: «Священника Мануэла — художника христорологических портретов поминайте в своих молитвах»⁹.

7 См.: Памятные записи армянских рукописей V–XII вв. / Сост. А. С. Матевосян. (Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ժԲ դդ., Լզժ. Ա. Սաթևոսյան, Երևան, 1988). Опубликовано также сборники памятных записей XIII, XIV и XVII вв.

⁸ В. Лазарев особенностью армянских рукописей считает наличие в них колофонов, где кроме точной даты часто упоминает ещё место переписывания рукописи, а также имена писца и миниатюриста [Лазарев, 1986: 83]. Колофоны армянских рукописей содержат не только указанную информацию, но и данные о получателе, а также сведения исторического, бытового характера, о природных катаклизмах и т. д. Например, из колофона рукописи ММ № 1587 нам известно, что она создана в 1423 г. в Санаинском монастыре, а её писец — епископ города Ани Ованнес Санаинеци — он воспитывался и получил образование в церкви Святой Богоматери Санаинского монастыря; упомянуты также имена его родителей. См.: Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им. Месропа Маштоца. Т. 5. / Сост. Оник Еганян. (Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ե, Լզժ. Օնիկ Եգանյան, Երևան, 2009. էջ 573–574). Колофон рукописи № 419 монастыря мхитаристов в Вене содержит сведение, что в 1421 г. персидский шах Шахрух в 4-й раз выступил в поход против Армении. См.: Генеральный каталог армянских рукописей матенадарана Конгрегации мхитаристов в Вене / Сост. А. Ташян. (Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մատենադարանի Մխիթարեանց ի Վիեննա, կազմեց Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1895. էջ 873). Множественные колофоны сообщают о разных трудностях, связанных с переписыванием рукописей. Из колофона рукописи ММ № 245 нам известно, что в 1667 г. в городе Ерзнка произошло землетрясение, погибло множество людей и разрушилось много домов (Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана им. Месропа Маштоца. Т. 1. (Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա, Լզժ. Օ. Եգանյան, Ա. Չեթրուկյան, Փ. Ակոբարյան, Երևան, 1984. էջ 1068). Таким образом, колофоны армянских рукописей могут служить историческими первоисточниками.

⁹ Геворкян А. Армянские миниатюристы... (Գեորգեան Աստղիկ. Հայ մանրանկարիչներ. Մատենագիտութիւն ԻԻ-XIX դդ. էջ 360). См. также ММ № 5784. С. 26.



Рисунок 1. «Рождество», миниатюра из рукописи MM № 5784, стр. 26
Figure 1. Nativity, miniature from the manuscript MM № 5784, fol. 2b

В другой рукописи XV в. художник-миниатюрист, имя которого нам неизвестно, написал рядом с портретом получателя рукописи: «Блаженного вардапета Тумаса поминайте перед Богом»¹⁰. А в Евангелии 1401 г. художник-миниатюрист Ованес нарисовал заказчика (рис. 2) рукописи — священника Аствацатура вместе с родственниками и сопроводил иллюстрацию такими словами: «Священник Аствацатур просит Бога о спасении души»¹¹.



Рисунок 2. «Судный день», миниатюра из рукописи MM № 4223, стр. 6a
Figure 2. Last Judgment, miniature from the manuscript MM № 4223, fol. 6a

В Евангелии XVII в. в нижней части миниатюры с изображением получателя и его жены художник написал: «Когда будет Божественный знак — раздастся звук трубы, — прошу, поминайте перед Иисусом священника Погоса — получателя рукописи»¹² и т.д.

Автопортреты и портреты в исследованных рукописях можно разделить на две группы.

К первой группе относятся миниатюры, нарисованные на полях. Они выполнены

¹⁰ Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 53 (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար. Կազմ). См. также MM № 1380. С. 236.

¹¹ Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 45 (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար. Կազմ). См. также MM № 4223. С. 6a.

¹² Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 72. (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար. Կազմ). См. также MM № 6094. С. 156.

как с соблюдением схемы канонической христологической миниатюры, так и вне её. Ко второй группе относятся написанные на отдельных страницах автопортреты, имеющие структуру и стиль, свойственные каноническим миниатюрам, изображающим евангелистов.

Портреты в схеме христологической канонической миниатюры и вне её

Как уже отмечено выше, миниатюры этой группы интересны тем, что художник-миниатюрист «имел смелость» ввести свой портрет или портрет получателя в каноническую схему христологической миниатюры или в схему миниатюры с изображением известных отцов Церкви. Эти портреты могли изображаться как в графических рамках миниатюры, так и за ними.

Такой портрет внутри канонической христологической миниатюры мы встречаем в Евангелии 1166 г., переписанном в крепости Ромкла (Киликия). Христос сидит на троне, а у Его ног — получатель рукописи, епископ, со склоненной головой и протянутыми к Христу руками, в которых он держит Евангелие (рис. 3)¹³.

В известном Ахпатском Евангелии (ММ № 6288), иллюстрированном в 1211 г. в монастыре Бехенц города Ани, миниатюрист Маргарэ включил портреты нескольких мирян и духовных лиц в каноническую евангельскую сцену, а на внешнем поле страницы изобразил настоятеля монастыря, составителя рукописи, получателя и членов его семьи, а также молодого человека по имени Шераник, который часто приносил рыбу миниатюристу [Մաթթևոսյան, 2012: 14].

Настоятель монастыря Ехбайрик изображён в верхней части внешнего поля (стр. 9а) рядом с хораном: на нём монашеский клобук, в правой руке он держит посох, а в левой — Евангелие с красной обложкой. Справа от портрета написано: «Отца Ехбайрика — настоятеля Святого монастыря поминайте!» В нижней части той

же страницы, рядом с хораном, изображен переплётчик рукописи Авраам с железным крестом в правой руке и Евангелием в красной обложке — в левой [Մաթթևոսյան, 2012: 15, 33].



Рисунок 3. «Христос на троне», миниатюра из рукописи ММ № 7347, стр. 116
Figure 3. Christ on the Throne, miniature from the manuscript ММ № 7347, fol. 11b

В Тонацуйце (Типикон)¹⁴, скопированном в 1662 г. в монастыре в селе Караат (ныне Гандзак), благодаря сопроводительной памятной записи, в которой художник просит помянуть себя, миниатюра оставляет впечатление «зрительной молитвы». И снова внутри канонической схемы — Христос, сидящий на троне, а у Его ног два человека: справа художник-миниатюрист Григор с протянутыми к Христу руками, а слева, по-видимому, получатель. Вне миниатюры, на поле страницы, есть памятная запись: «Помни художника» (рис. 4).

¹³ См. Геворкян А. Анонимные армянские миниатюристы. Библиография IX–XVII вв. (Գևորգյան Աստղիկ Անանուն հայ Անկրանկարիչներ. Մատենագիտություն IX–XVII դդ. Գահիրե, 2005. Էջ 34.)

¹⁴ См. ММ № 10743. С. 36.



Рисунок 4. «Христос на троне», миниатюра из рукописи ММ № 10743, стр. 36

Figure 4. *Christ on the Throne, miniature from the manuscript MM № 10743, fol. 3b*

Автопортреты XIV в., созданные в Гладзорском университете (Сюник), — произведения уже сформировавшейся практики соединения портрета и краткой памятной надписи. В этот период в университете автопортреты рисовали миниатюристы Торос Саркаваг и Торос Таронаци.

Торос Саркаваг оставил два своих портрета в Евангелии, переписанном в 1311 г. На одной миниатюре он изображён на коленях перед Богородицею и Богом, на второй (Успение Богородицы) — стоящим, с кадилом и кадильницей в руках [Ушрацян, 2018: 90]. Автопортрет Тороса Таронаци мы видим в Библии¹⁵ 1318 г. На странице 440а нарисован хоран, над ним — на поле страницы — портрет рисующего на пергамене Тороса Таронаци. В хоране на противоположной странице изображён получатель

рукописи — рабунапет (главный педагог) Гладзорского университета Есаи Нчеци¹⁶.



Рисунок 5. «Жены-мироносицы», «Сошествие во ад», миниатюры из рукописи ММ № 1587, стр. 1306

Figure 5. *The Myrrh-Bearing Women, The Harrowing of Hell, miniatures from the manuscript MM № 1587, fol. 130b*

Вышеупомянутая практика создания автопортрета продолжилась в XV в. Иллюстрацией этого могут служить два автопортрета Ованеса Санаинеци [Թեղրյան, 2013] — представителя Санаинской школы, писца и художника-миниатюриста, музыковеда, ключаря, а позже настоятеля Санаинского монастыря. Первый из них изображён на христологической миниатюре¹⁷,

¹⁵ См. Аветисян А. Гладзорская школа армянской миниатюры. Рис. № 27 [Ավետիսյան, 1971]. См. также Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 25 (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար. Կազմ. / Ա. Չևրոյան. Երևան, 1982); ММ № 206. С. 440а.

¹⁶ О портретах Есаи Нчеци см.: Тер-Нерсесян, Сирарпи. «Портреты рабунапета Гладзорского университета Есаи Нчеци» [Տեր-Ներսիսյան, 2016: 285]. См. также Аветисян, Рис. № 26, 27 [Ավետիսյան, 1971].

¹⁷ См. ММ № 1587. С. 1306; Геворкян А. Анонимные армянские миниатюристы... (Չևրոյան, 2005, էջ 521).

написанной в 1423 г. (рис. 5). Она состоит из двух частей. В верхней изображено явление ангелов жёнам-мироносицам, а в нижней — сошествие во ад. В верхней части миниатюры кроме жён-мироносиц нарисован также священник в монашеском клобуке, с протянутыми вперёд руками. Это автопортрет художника с памятной записью внизу: «Спаси, Бог мой Иисус, из темницы грехов» [Uшрлпцшй, 1984: 92]. Ованес Санаинеци нарисовал себя рядом с жёнами-мироносицами, но более низкого роста, таким образом как будто подчеркнув свою покорность.



Рисунок 6. «Успение Богоматери», миниатюра из рукописи ММ № 8979, стр. 218б

Figure 6. *The Dormition of the Mother of God, miniature from the manuscript MM № 8979, fol. 218b*

В 1437 г. Ованес Санаинеци оставил автопортрет ещё в одной рукописи (рис. 6). Он нарисовал себя в нижней части миниатюры, иллюстрирующей успение Богоматери, а рядом с автопортретом, за рамкой,

написал: «Художник Ованес». В отличие от первой миниатюры, здесь Ованес Санаинеци изображён без клобука, довольно старым, с седыми волосами. Он протягивает руки к Богоматери, как будто просит милости. Характерно, что в обеих рукописях он вводит свой портрет в канонические христологические миниатюры, а портрет получателя Шмавона пишет вне миниатюры, на поле¹⁸.



Рисунок 7. «Жены-мироносицы», миниатюра из рукописи ММ № 8979, стр. 129б
Figure 7. *The Myrrh-Bearing Women, miniature from the manuscript MM № 8979, fol. 129b*

В этой же рукописи 1437 г. Ованес Санаинеци нарисовал священника Даниела с кадиллом в руках — опять же вне миниатюры, на поле страницы (рис. 7)¹⁹.

В миниатюрах XVII в. уже встречаются сцены групповой молитвы. Так, мы видим групповой портрет в рукописи ММ № 187 (рис. 8). Миниатюра разделена на три части. В центре — распятие Христа, над Его головой — Бог Отец и Святой Дух, в углах миниатюры изображены четыре евангелиста. Под ногами Иисуса — получатель,

¹⁸ См. ММ № 8979. С. 218б.

¹⁹ См. там же, с. 129б.

его сын и художник-миниатюрист Егиазар, все они стоят на коленях и молятся с поднятыми вверх руками. Рядом с портретом Егиазара есть памятная запись: «Боже, помилуй меня, грешного художника Егиазара»²⁰.



Рисунок 8. «Распятие Христа», миниатюра из рукописи MM № 187, стр. 3566
Figure 8. Crucifixion of Christ, miniature from the manuscript MM № 187, fol. 356b

Иногда в миниатюры включен портрет не только художника, но и всей его семьи. Подобная выразительная сцена семейной молитвы встречается в рукописи MM № 5562. На странице 10а изображён престол Бога с четырьмя крыльями, в центре — Христос, сидящий на престоле, а под ногами Христа — художник-миниатюрист со своей женой и умершим сыном. Все трое стоят на коленях, с протянутыми руками, их взгляды направлены на Христа. Рядом с изображением жены надпись: «Священник Ованес и жена просят Бога о прощении своих грехов и грехов своих родителей». Над автопортретом написано: «Священник Ованес», а над портретом сына — «Священник Тума. Я сын священника Ованеса — священник Тума, кто преждевременно

ушёл к Христу»²¹. Здесь художник рядом с живыми людьми нарисовал своего умершего сына, через него прося милости у Бога.



Рисунок 9. «Евангелист Марк», миниатюра из рукописи MM № 5784, стр. 1126
Figure 9. Mark the Evangelist, miniature from the manuscript MM № 5784, fol. 112b

Яркий образец автопортретов находим на миниатюре в Евангелии, переписанном в монастыре Скевра (Киликия) в 1293 г. (рис. 9). Спустя примерно два века после создания копии этой рукописи миниатюрист Ованес нарисовал в ней евангелиста Марка, а под его ногами — двух получателей: священника Саркиса и священника Вардана. Взгляд священника Саркиса направлен на евангелиста. Рядом с портретами указаны имена изображённых, а внизу — памятная запись художника:

²⁰ См. Армянская миниатюра. Портрет... (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար՝ 1982, էջ 172); MM № 187. С. 3566.

²¹ Рукопись скопирована в 1402 г. в городе Хизане (Западная Армения, совр. Турция). См. Армянская миниатюра. Портрет... (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար՝ 1982, էջ 512).

«Поминайте перед Богом получателя Святого Евангелия — священника Саркиса, с ним и меня — грешного и неумелого художника этого Евангелия Ованеса. Просите об отпущении грехов»²².

Интересная сцена семейной молитвы представлена на известной миниатюре Ахпатского Евангелия «Вход Господень в Иерусалим». Художник Маргарэ в канонический евангельский сюжет включил целую семью. Здесь впервые в армянской миниатюре вход Иисуса в Иерусалим изображён как приём обычного гостя. А гостеприимными людьми выступают члены семьи получателя рукописи Саака: его отец, мать, два брата и две сестры [Մարթնոյի, 2012: 21-22].

Изображение портрета миниатюриста и заказчика рукописи преследует не только личную, но и социальную цель. Это подтверждают и другие подобные композиции.

Так, ещё один групповой портрет встречаем в рукописи ММ № 4019. На странице 216 в канонической схеме изображены Христос на престоле и перед Ним Мария, Она как будто ходатайствует перед Иисусом за художника и получателей. В нижней части миниатюриста нарисовал писца — священника Саркиса — и его родителей²³.

Подобную миниатюру мы встречаем также в рукописи ММ № 5351 (XVI в.), на странице 10а. В центре — распятый Иисус, в верхних углах — ангелы с закрытыми лицами, чуть ниже — женщины и евангелист Иоанн. У ног Иисуса изображены три человека с протянутыми руками. Один из них — священник Степанос, рядом с которым написано: «Священник Степанос просит Христа о прощении грехов». Возле портретов других людей указаны их имена: «Дьякон Ованис(и)к» и «Ахнадарн»²⁴.

Характерно, что автопортреты и портреты часто встречаются в миниатюрах, изображающих Страшный суд. Например,

на миниатюре в Евангелии 1610 г. (рис. 10) Христос сидит на судном престоле, вокруг Него — ангелы с трубами, а внизу, у их ног, нарисован заказчик рукописи с направленным на Христа взглядом и с протянутыми к Нему руками: он просит о милости и отпущении грехов²⁵.



Рисунок 10. «Судный день», миниатюра из рукописи ММ № 7639, стр. 546
Figure 10. Last Judgment, miniature from the manuscript ММ № 7639, fol. 546

Судному дню посвящена и миниатюра в рукописи ММ № 5351, в композицию которой включён автопортрет миниатюриста Саака Ванеци. Здесь художник также тянет руки к Христу, прося милости, но, в отличие от предыдущего примера, он, склонив голову, смотрит вниз²⁶.

Ещё на одной миниатюре на тему Судного дня художник-миниатюрист Саркис Мокаци изобразил столяра Киракоса с его рабочими инструментами. Заказчик

²² Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար 1982, էջ 526. См. также ММ № 5784. С. 1126.

²³ См. Геворкян А. Армянские миниатюристы... (Վերջին, 1998, էջ 342).

²⁴ См. Геворкян А. Анонимные армянские миниатюристы... (Վերջին, 2005, էջ 300).

²⁵ Рукопись скопирована в Исфахане, миниатюрист — Акоп Джугаеци. См. Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 68 (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար, 1982); ММ № 7639.

²⁶ См. Армянская миниатюра. Портрет... Рис. № 70 (Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար, 1982).

с Евангелием в протянутых руках стоит на коленях перед крестом, символизирующим Второе пришествие Христа. Интересно, что в текстовом колофоне писец рукописи Мелкисет столяра Киракоса сравнивает с бедной вдовой из евангельской истории: как та пожертвовала две последние лепты храму, так и Киракос с женой отдали все деньги на переписывание Евангелия, чтобы «собирать сокровища на небе»²⁷.

Миниатюры канонической формы, занимающие всю страницу

Особого внимания достойны портреты и автопортреты, оформленные в канонической для изображений евангелистов форме и занимающие всю страницу. В этом ряду встречаются миниатюры двух стилей. Первый — когда художник-миниатюрист изображает только себя или иногда себя вместе со своим учеником. Ко второму относятся портреты художников с каким-нибудь святым. Например, один из двух миниатюристов Евангелия 1297 г., Аствацатур, чьей кисти принадлежат миниатюры с евангельскими сценами [Հալոբրյան, 1982: 157] на страницах 1а — 7а, на странице 8а нарисовал себя, сидящего на стуле, с пергаменом и кистью в руках, перед ним разложены инструменты для рисования, а по другую сторону стола изображён человек маленького роста, вероятно, его ученик (рис. 11). Над своей головой миниатюрист оставил памятную запись: «Это художник Аствацатур», а в нижней части портрета написал: «Братья, прошу помнить перед Христом грешного писца, художника Аствацатура, что рисовал по силе возможностей, и Бог вспомнит вас добром на Своем Страшном суде. Аминь»²⁸ [Հալոբրյան, 1982: 157].

Миниатюры Киликийской школы XIV в. также отражают социальную и духовную роль миниатюриста. Известен автопортрет Саркиса Пицака в рукописи, переписанной в Киликии в 1338 г. (рис. 12). Он изобразил себя в виде, свойственном миниатюрам с образами евангелистов. Художник сидит с доской на коленях, его взгляд направлен на сидящего перед ним католикоса Акопа II, — он готовится рисовать его портрет [Տեր-Ներսիսյան, 2016: 285; Ղազարյան, 1980: 77].



Рисунок 11. «Художник Аствацатур», миниатюра из рукописи ММ № 4867, стр. 8а

Figure 11. The miniaturist Astvatsatur, miniature from the manuscript MM № 4867, fol. 8a

²⁷ ММ № 300 (Евангелие, 1593 г.). С. 126. См. также Генеральный каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 1. (Մայր ցուցակի հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա, կգվ. Օ. Եզակյան, Ա. Չեթոկյան, Փ. Ակոբյան, Երևան, 1984. Էջ 1241).

²⁸ См. также ММ №4867. С. 8а. Евангелие скопировано в Арчеше (Западная Армения, совр. Турция) в 1297 г.



Рисунок 12. «Евангелист Матфей», «Католикос Акоп II», «Художник Саркис», миниатюры из рукописи MM № 2627, стр. 422б

Figure 12. Matthew the Apostle, Catholicos Hagop II, Miniaturist Sarkis, miniatures from the manuscript MM № 2627, fol. 422b

На странице 26 рукописи поэмы Григора Нарекаци²⁹ «Матян Вохбергугтян» («Книга скорбных песнопений») изображён стоящий Григор Нарекаци с жезлом в руках, а у его ног — миниатюрист: он стоит на коленях, со взглядом, направленным на Нарекаци, и с протянутыми к нему руками (рис. 13). В нижней части миниатюры оставлена памятная запись: «Художник святого Нарекаци — тер (господин. — Авт.) Тума просит об отпущении грехов»³⁰.



Рисунок 13. «Григор Нарекаци», миниатюра из рукописи MM № 5852, стр. 26
Figure 13. Gregory of Narek, miniature from the manuscript MM № 5852, fol. 2b

Заключение

Изучая автопортреты и портреты, распространённые в армянской миниатюре, мы приходим к выводу, что, как и другие виды искусства, миниатюра отражает особенности той или иной эпохи и школы. При этом исследуемые рукописи XII–XVII вв., несмотря на стилистическую разницу, затрагивают и одинаковые темы. Автопортреты и портреты, созданные в разных центрах переписывания рукописей (Санаин, Киликия, Васпуракан и др.), вопреки внешним воздействиям смогли сохранить и передать поколениям свои основные

²⁹ Григор Нарекаци (951–1003) — средневековый армянский богослов, философ и поэт. Автор поэмы «Книга скорбных песнопений», толкования «Песни песней Соломона», стихов, песен и т.д. Армянская церковь причислила Григора Нарекаци к лику святых.

³⁰ См. Геворкян А. Армянские миниатюристы... (Չևորժաի, 1998, էջ 247); MM № 5852. С. 26. Рукопись скопирована в 1662 г. в селе Дашт Мокка (Западная Армения, совр. Турция), писец и миниатюрист — Тума.

идеи, такие как связь между земным и небесным мирами, ожидание посмертной жизни и Страшного суда, и традицию ходатайства о Божьей милости. По существу, автопортреты миниатюристов и портреты получателей рукописей и других людей в некотором роде играют роль колофонов, соединяя текст и изображение в молитву с целью ходатайства перед Богом. Помимо художественного воздействия, они передают и духовные впечатления: благодаря им мы можем проникнуть во внутренний мир средневекового верующего, почувствовать его страхи, переживания, надежду на спасение и вечную жизнь.

Включение автопортретов и портретов в христологические миниатюры — это художественное проявление нерасторжимой связи небесного и земного миров, рождаемой молитвой. Чтобы представить эту связь более внушительным и выразительным образом, художник-миниатюрист вводит свой портрет. То есть такой смелый на первый взгляд шаг на самом деле инициирован большим желанием миниатюриста быть упомянутым перед Богом и удостоиться Его милости. Художник-миниатюрист, а также писец и получатель рукописи были уверены, что она проживет века, переходя из поколения в поколение, и значит, упоминание читателями их имен или замолвленное за них хотя бы одно уважительное, доброжелательное слово будут ходатайством перед Богом о спасении их душ.

Можно сказать, что рукописи выполняли роль посредника между Богом и людьми. Поэтому к рукописям относились с особой заботой и вниманием, как к собственным детям, а на переписывание рукописей и подношение монастырям получатели часто жертвовали последние средства. Проявления такого отношения к рукописи мы часто встречаем в портретах и автопортретах. Включающие их миниатюры служили не простым иллюстрированием евангельских сцен, но также свидетельствовали о разных традициях

повседневного христианского вероисповедания, существовавших в армянской среде.

Основные выводы:

1. Случаи присутствия портретов можно систематизировать по нескольким основаниям: отдельно расположенные и включённые в текст; касающиеся бытовых изображений и евангельских сцен (в канонических христологических миниатюрах); отдельно следует выделить кейсы их размещения на внешних полях страниц рядом с хоранами.

2. Расположение, композиция подобных миниатюр и сопроводительные памятные надписи об изображённых на них личностях, оставленные художниками-миниатюристами, позволяют назвать включённые в них портреты и автопортреты художественными колофонами.

3. Исследуемые портреты можно разделить на две основные группы. В первую группу вошли портреты, включённые в схему христологических миниатюр, а также написанные на внешних полях страниц рядом с хоранами. Во вторую — изображённые на отдельных страницах автопортреты, часто имеющие структуру и стиль, характерные для канонических изображений евангелистов. Также часто на отдельных страницах изображались портреты заказчиков рукописей — как дарственные миниатюры.

4. Включение портретов в данном случае не противоречит тезису о радикальном смирении средневекового человека, поскольку обращено прежде всего к читателям будущих поколений и представляет собой просьбу о молитве за душу создавшего их автора либо самого портретируемого, о котором автор просит помолиться. Адресат такого колофона — не Бог, а люди.

Полагаем, что предложенная нами объяснительная модель позволяет акцентировать мало изученную грань средневековой культуры повседневности, нуждающуюся в дальнейшем изучении на этих и других материалах.

Список литературы:

- Дурново Л. А. Краткая история древнеармянской живописи. — Ереван: Айпетрат, 1957. — 58 с.
- Лазарев В. Н. История византийской живописи. — Москва: Искусство, 1986. — 329 с.
- Belting H. *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art. Nachdr.* — Chicago: University of Chicago Press, 1994. — xxiv, 651 p.
- Cormack R. *Byzantine art.* — Oxford; New York: Oxford University Press, 2018. — 253 p.
- Pentcheva B. V. *The Performative Icon // The Art Bulletin.* — 2006. — Vol. 88, No 4. — P. 631–655. <https://doi.org/10.1080/00043079.2006.10786312>
- Spatharakis I. *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts.* — Leiden: BRILL, 1976. — XVI, 422 p. <https://doi.org/10.1163/9789004624740>
- Viejo J. R. *Royal Manuscript Patronage in late Ducal Normandy: A Context for the Female Patron portrait of the Fécamp Psalter (c. 1180) // Ceræ: An Australasian Journal of Medieval and Early Modern Studies.* — 2016. — Vol. 3. P. 33.
- Ավետիսյան Ա. Հայկական մանրանկարչության Գլածորի դպրոցը. — Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1971. — 199 էջ. [Аветисян А. Гладзорская школа армянской миниатюры. — Ереван: АН Армянской СССР, 1971. — 199 с.]
- Թերզյան Գ. Գրիչ և մանրանկարիչ Հովհաննես Սանահնեցի // Էջմիածին. — 2013. — Հատոր: ԿԹ, Համար: 2 — Էջեր 135–143. [Терзян Г. Писец и миниатюрист Ованес Санаинеци // Эчмиадзин. — 2013. — Т. КТ, № 3. — С. 135–143].
- Հակոբյան Հ. Վասպուրականի մանրանկարչություն. Գիրք Բ. — Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1982. — 178 էջ. [Акопян Г. Миниатюра Васпуракана. Книга 2. — Ереван: АН Армянской СССР, 1982. — 178 с.]
- Ղազարյան Վ. Սարգիս Պիծակ. — Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ, 1980. — 150 էջ. [Казарян Виген. Саркис Пицак. — Ереван: АН Армянской СССР, 1980. — 150 с.]
- Մաթևոսյան Կ. Գրիչ և մանրանկարիչ Հովհաննես Սանահնեցու ինքնանկարները // Գարուն. — 1984. — Համար 10. — Էջեր 91–93. [Матевосян К. Автопортреты писца и миниатюриста Ованеса Санаинеци // Гарун— 1984. — № 10. — С. 91–93].
- Մաթևոսյան Կ. *Հաղբասի Ավետարանը*, Անիի մանրանկարչության եզակի նմուշ. — Երևան: Նաիրի, 2012. — 61 էջ. [Матевосян К. *Ахпатское Евангелие. Уникальный образец анийской миниатюры.* — Ереван: Наири, 2012. — 61 с.]
- Սարգսյան Լ. Դիտարկումներ մանրանկարիչ Ավագի ինքնադիմանկարի շուրջ (ԺԴ դար) // Էջմիածին, — 2018. — Հատոր ՀԵ, Համար Բ. — Էջեր 85–101. [Саргсян Л. Замечания к автопортрету миниатюриста Авага (XIV в.) // Эчмиадзин. — 2018. — Т. АЕ, № Б. — С. 85–101].
- Տեր-Ներսեսյան Ա. Գլածորի ընթացակարգի Եսայի Նչեցու դիմապատկերները // Գեղարվեստի ակադեմիայի Տարեգիրք. — 2016. — Հատոր 4. — Էջեր 281–289. [Тер-Нерсесян С. Портреты раввина Гладзора Есаи Нчеци // Ежегодник Академии художеств. — 2016. — Т. 4. — С. 281–289.]

References:

- Avetissian, A. (1971) *Haykakan manrankarch'ut'yan Gladzori dprots'y* [The Gladzor School of Armenian Miniature-Painting]. Yerevan: HSSH GA Publ. (In Armenian).
- Belting, H. (1994) *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art. Nachdr.* Chicago: University of Chicago Press.
- Cormack, R. (2018) *Byzantine art.* Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Der Nersessian, S. (1986) 'Les portraits d'Esayi Nč'ec'i, supérieur de Glajor', *Armenian Studies in Memoriam Haig Berbéria*. Lisbon: Galouste Gulbenkian Foundatio, pp. 229–241. (Arm. ed.: (2016) 'Gladzori rabunapet Yesayi Nch'ets'u dimapatkernery', *Yearbook of the Academy of Fine Arts*, 4, pp. 281–289).
- Durnovo, L. A. (1957) *Kratkaya istoriya drevnearmyanskoy zhivopisi* [A Brief History of Old Armenian painting]. Yerevan: Aipetrat Publ. (In Russian).
- Hakobyan, H. (1982) *Vasputrakani manrankarch'ut'yun. Girk' B* [Miniature of Vaspurakan. Book 2]. Yerevan: HSSH GA Publ. (In Armenian).

- Lazarev, V. S. (1986) *Istoriya vizantiyskoy zhivopisi* [History of Byzantine painting]. Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).
- Matevosyan, K. (1984) 'Grich' yev manrankarich' Hovhannes Sanahnets'u ink'nankarnery [Self-portraits of a scribe and miniaturist Hovhannes of Sanaheen]', *Garoun*, (10), pp. 91–93. (In Armenian).
- Matevosyan, K. (2012) *Haghat Avetaryan, Anii manrankarch'ut'yan yezaki nmush* [The Haghat Gospel: A Unique Example of the Ani School of Miniature]. Yerevan: Nairi Publ. (In Armenian).
- Pentcheva, B. V. (2006) 'The Performative Icon', *The Art Bulletin*, 88(4), pp. 631–655. <https://doi.org/10.1080/0043079.2006.10786312>
- Sargsyan, L. (2018) 'Remarks on the self-portrait of miniaturist Avag (ca. 14th c.)', *Etchmiadzin Journal*, AE(2), pp. 85–101. (In Armenian).
- Spatharakis, I. (1976) *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*. Leiden: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004624740>
- Terzyan, G. (2013) 'Scribe and miniaturist Hovhanncs of Sanahccn', *Etchmiadzin Journal*, KT(3), pp. 135–143. (In Armenian).
- Viejo, J. R. (2016) 'Royal Manuscript Patronage in late Ducal Normandy: A Context for the Female Patron portrait of the Fécamp Psalter (c. 1180)', *Ceræ: An Australasian Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 3, p. 33.

Об авторах

Гаяне Саркисовна Терзян — Магистр богословских наук, аспирант Матенадарана, научный сотрудник, кодиколог, Научно-исследовательский институт древних рукописей "Матенадаран" имени Маштоца, 0009, г. Ереван, Маштоци пр-т, д.53 (Армения)

Аревик Акоповна Арабян — Магистр филологических наук, аспирант Матенадарана, младший научный сотрудник, кодиколог, Научно-исследовательский институт древних рукописей "Матенадаран" имени Маштоца, 0009, г. Ереван, Маштоци пр-т, д.53 (Армения)

Сара Вардановна Казарян — Магистр богословских наук, младший научный сотрудник, кодиколог, Научно-исследовательский институт древних рукописей "Матенадаран" имени Маштоца, 0009, г. Ереван, Маштоци пр-т, д.53 (Армения)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Gayane S. Terzyan — Master in Theology, PhD student, Researcher, Codicologist, "Matenadaran" Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, 53, Mashtots Ave., Yerevan, 0009 (Armenia)

Arevik A. Arabyan — Master in Philology, PhD student, Junior Researcher, Codicologist, "Matenadaran" Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, 53, Mashtots Ave., Yerevan, 0009 (Armenia)

Sarah V. Ghazaryan — Master in Theology, Junior Researcher, Codicologist, "Matenadaran" Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts, 53, Mashtots Ave., Yerevan, 0009 (Armenia)

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

Статья поступила в редакцию 25.12.2025; одобрена после рецензирования 27.01.2026; принята к публикации 26.02.2026.

The article was submitted 25.12.2025; approved after reviewing 27.01.2026; accepted for publication 26.02.2026.

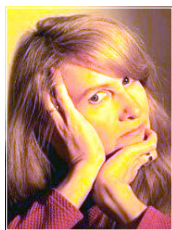


Иудаизм и изображение: иконография и назначение «ковровых страниц» раннесредневековых манускриптов

Наталья Юрьевна Раевская¹, Ирина Александровна Тульпе²

¹ Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет, Санкт-Петербург, Россия
raev.spb@rambler.ru <https://orcid.org/0009-0005-6109-1860>

² Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Россия
tulpei@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0001-7010-6175>



Аннотация. Существующие подходы к пониманию назначения визуальных изображений в рамках иудейской религиозной практики требуют дальнейшего развития и совершенствования, что определяет актуальность данного исследования. Его цель — выявить специфику миниатюр в раннесредневековых иудейских кодексах (рукописях Торы и ТаНаХа). Для достижения поставленной цели решались следующие задачи: (1) систематизировать имеющиеся данные о статусе священной книги в иудаизме;

(2) описать особенности иконографии миниатюр в раннесредневековых кодексах из Российской национальной библиотеке (РНБ) г. Санкт-Петербурга, выявив их соотнесённость с текстом; (3) уточнить бытующие в научном сообществе представления о назначении «ковровых страниц» в этих манускриптах. Материалами исследования послужили миниатюры в рукописях Торы и ТаНаХа из собрания манускриптов X–XIII вв. с Ближнего Востока, хранящихся в РНБ. Методологическая основа исследования включала в себя феноменологическое описание артефактов, рассмотрение иллюминированных рукописей в контексте иудейских представлений о Торе и ТаНахе, а также концептуальный анализ с привлечением современных работ, посвящённых дешифровке *masora figurata* (комментариев, написанных в форме орнаментов) в средневековых кодексах. В результате показано, что ключевой особенностью художественных изображений в раннесредневековых иудейских манускриптах можно считать их включённость в религиозную практику использования книг Священного Писания в качестве сакральных объектов. К этому заключению привели следующие выводы: 1) систематизация сведений о статусе священной книги в иудаизме показала, что книги кодексов, включающие миниатюры, воспринимаются иудеями как священные объекты; 2) единственной формой изображения в средневековых манускриптах из РНБ выступают полностью орнаментированные «ковровые страницы», включающие в себя геометрические и растительные мотивы, храмовую символику и узоры, выполненные в технике микрографии (изображения, составленного из букв); вместе

с обложкой «ковровые страницы» образуют своеобразное «одеяние» книги, визуально маркирующее её как обладающий особым статусом сакральный объект; 3) изображения «ковровых страниц» закрепляют статус книги как вместилища божественного присутствия, «замещающего» присутствие Бога в утраченном Храме. Тем самым микрографические орнаменты и изображения Храма предстают не как декор, имеющий чисто эстетическое значение, но выступают в качестве ключевого инструмента «сакрализации» рукописи, актуализирующего «иконическую функцию» Священного писания и закрепляющего восприятие книги откровения как места реального присутствия божественного в материальном мире.

Ключевые слова: иудаизм, еврейское искусство, иллюминированные манускрипты, микрография, ковровые страницы

Для цитирования: Раевская Н. Ю., Тульпе И. А. Иудаизм и изображение: иконография и назначение «ковровых страниц» раннесредневековых манускриптов // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 126–143. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-126-143>

Research article

Judaism and Image: Iconography and Purpose of *Carpet Pages* in Early Medieval Manuscripts

Natalia Yu. Raevskaya¹, Irina A. Tulpe²

¹ Saint-Petersburg State Pediatric Medical University, Saint-Petersburg, Russia
raev.spb@rambler.ru <https://orcid.org/0009-0005-6109-1860>

² Pushkin Leningrad State University, Saint-Petersburg, Russia
tulpei@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0001-7010-6175>

Abstract. It is widely believed that, in accordance with the Torah's command, Judaism forbids the creation of any images of "what is in the heavens, on the earth, and in the waters beneath the earth," and that visual art associated with Jewish tradition simply does not exist. This notion persists today, despite the vast number of discoveries and studies in Jewish art that convincingly refute this thesis. The relevance of this article is due to the insufficient scholarly attention paid to the study of the purpose of images within Jewish religious practice and the need to develop such research. The purpose of this work is to understand the specificity of miniatures in early medieval Jewish codices (manuscripts of the Torah and Tanakh). To achieve this goal, the following tasks were undertaken. 1) The status of the sacred book in Judaism was analyzed. 2) The iconography of miniatures in early medieval codices from the National Library of Russia and their correlation with the texts were studied. 3) The purpose of *carpet pages* in these manuscripts was clarified. The material for this study consisted of miniatures in Torah and Tanakh manuscripts from the collection of 10th-13th century manuscripts from the Middle East, housed in the National Library of Russia in St. Petersburg. The methodological basis of the study includes a phenomenological description of the artifacts, an examination of the manuscripts in the context of Jewish understandings of the Torah and Tanakh, and conceptual analysis with the use of contemporary works devoted to the digital decipherment of masora *figurata* (commentaries written in the form of micrographic ornaments) in medieval codices. Solving these tasks led to the following results: 1. The systematization of data on the status of sacred books demonstrates that codices are perceived by Jews as sacred objects. 2. The only form of imagery in these books consists of fully ornamented *carpet pages*, which include geometric and floral motifs, temple symbolism, and patterns made using micrographic techniques. Data analysis led to the conclusion that the carpet pages, together with the cover, form a unique "garment" for the book, visually marking it as a sacred object with a special

status. 3. The images of the *carpet pages* reinforce the book's status as a receptacle of the divine presence replacing the presence of God in the lost Temple. It is concluded that the key feature of artistic images in early medieval Jewish manuscripts is their inclusion in the religious practice of using books of Holy Scripture as sacred objects. The novelty of the study lies in the interpretation of micrographic ornaments and images of the temple, not merely as decoration of purely aesthetic value, but as a key instrument of the sacralization of the manuscript, actualizing the iconic function of the Holy Scripture and reinforcing the perception of the book of revelation as a place of the real presence of the divine in the material world.

Keywords: Judaism, Jewish art, illuminated manuscripts, micrography, carpet pages

For citation: Raevskaya, N. Yu., Tulpe, I. A. (2026) 'Judaism and Image: Iconography and Purpose of Carpet Pages in Early Medieval Manuscripts', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 126–143. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-126-143>

Введение

В представлении многих людей, далёких от изучения еврейской культуры, словосочетание «иудейское изобразительное искусство» до сих пор представляется оксюмороном, сочетанием несочетаемого. Согласно укоренившемуся в умах стереотипу, изобразительной деятельности в иудаизме не существовало и не могло существовать в силу категорического запрета на создание изображений, содержащегося во второй заповеди Декалога. В действительности многочисленные открытия и исследование объектов еврейского искусства в XX в. показали, что такие представления были не более чем мифом, в силу определённых причин сформировавшимся среди европейских интеллектуалов. При этом отношение иудаизма к изобразительной деятельности действительно было (и остаётся) неоднозначным, исторически изменчивым, зависящим от условий существования, культурного окружения и специфических религиозных установок в различных иудейских общинах. Враждебность по отношению к визуальным образам соседствует во времени и пространстве с признанием их легитимности (за исключением изображений Бога) и поощрением изобразительной деятельности. Амбивалентное отношение к образам не является лишь следствием внешних влияний, но корениться в самом Священном Писании,

которое, с одной стороны содержит запрет на использование изображений, с другой стороны, в качестве обязательного требования предписывает их изготовление, давая подробные указания относительно декорирования скинии, включая создание трёхмерных фигур херувимов. В наши дни является несомненным, что, не смотря на напряжённость в понимании этого вопроса, в пределах иудейской традиции с древних времен создавалось огромное количество изображений не только орнаментально, но и фигуративного характера. Список наиболее ярких примеров иудейского искусства включает в себя мозаики и фрески позднеантичных синагог; средневековые гравированные церемониальные объекты и иллюминированные манускрипты; росписи восточноевропейских синагог Нового времени; произведения современных художников, вдохновляемых иудейской традицией. Вместе с тем вопрос о месте и назначении этих изображений в рамках иудейской религиозной практики остаётся дискуссионным и требует дальнейшей разработки. Обширная тема, касающаяся функционирования визуальных образов в иудаизме, в силу их разнообразия, включает в себя множество частных вопросов и обсуждается в данной статье на примере использования миниатюр в средневековых рукописных книгах.

Изучение разнообразных форм изобразительного искусства, связанного с иудаизмом, широко развернувшееся в прошлом

столетии, уходит своими корнями в середину XIX в., когда в поле зрения исследователей искусства впервые попали еврейские иллюминированные манускрипты. Искусствоведы были удивлены их высокими эстетическими качествами, вступающими в противоречие с широко распространённым мнением об отсутствии стремления к воплощению визуальных образов в иудейской среде. Одним из таких исследователей был русский историк искусств Владимир Стасов, обративший внимание на самобытность иллюстраций в иудейских рукописных книгах, хранившихся в Императорской публичной библиотеке Санкт-Петербурга. В своём эссе «Об еврейском искусстве» (1872) он писал: «Нет еврейского искусства, во все века евреи высказывали свою полнейшую неспособность к искусству! Вот что говорит едва ли не каждый человек в Европе, с мала до велика, и это было дело решённое, вполне достоверное, не терпевшее никаких возражений. Но каково было удивление массы, когда она мало по малу начала узнавать, что все подобного рода сентенции не имеют никакого основания?» [Стасов, 2003: 109]. Предлагая коллекционеру и востоковеду Давиду Гинзбургу идею публикации каталога этих книжных миниатюр, он в то же время упрекал «еврейскую нацию в полном безразличии к произведениям, созданным национальным гением» [Гинзбург, 2003: 104]. Альбом «Орнаменты древнееврейских манускриптов Императорской публичной библиотеки Санкт-Петербурга», подготовленный Стасовым и Гинзбургом (издан в 1905 г. в Берлине)¹, стал одной из важнейших публикаций, открывавших исследование иллюстраций в еврейских книгах и исследование еврейского искусства вообще.

Долгое время миниатюры из иудейских манускриптов привлекали ценителей искусства, и в их числе Стасова и Гинзбурга, как чисто эстетический феномен. Эта тенденция сохранялась не только в первой, но и во второй половине XX в., когда эта область иудейской изобразительной деятельности стала предметом внимания не только коллекционеров, но и учёных. Огромное значение для развития этого направления, как и для исследований еврейского искусства в целом, имела деятельность израильского историка искусств Бецалея Наркисса, основавшего в 1968 г. Индекс еврейского искусства² — объединённый каталог изображений, который продолжает пополняться по сей день, и Центр еврейского искусства в Иерусалиме (1979). В 1969 г. вышла его монография «Еврейские иллюминированные манускрипты», первая обобщающая работа, классифицировавшая накопленный материал по школам и стилям [Narkiss, 1969]. Важный вклад в изучение книжных миниатюр в 1970-е – 1980-е гг. внесли Дж. Гутман³, Г. Сед-Раджна⁴, Мендель и Тереза Метцгер [Metzger, 1991; Metzger, Metzger, 1984], Курт и Урсула Шуберт [Schubert, Schubert, 1984] и др. В этот период основное внимание исследователей было сосредоточено на классификации материала по региональным школам и типам манускриптов, интерпретации сюжетов и определении иконографических традиций и влияний.

Начиная с 1990-х гг. круг исследовательских задач, связанных с иллюминированными манускриптами, расширяется и включает в себя проблемы патронажа, производства, и использования книг различными социальными группами, появляется интерес к проблеме

¹ Альбом был переиздан в Иерусалиме в 1989 г. с предисловием Бецалея Наркисса (Narkiss B. Hebrew Bible Illumination // Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad / originally published by Baron David Günzburg and Vladimir Stasoff; with introduction and new description by B. Narkiss. Jerusalem: Mosad Bialik, 1989. P. 5–42).

² Индекс еврейского искусства Бецалея Наркисса — проект Центра еврейского искусства при Еврейском университете в Иерусалиме. Представляет собой крупнейший в мире каталог предметов еврейской материальной культуры, в том числе раздел, посвящённый иллюминированным манускриптам, включающий более 6000 оцифрованных объектов, с которыми можно познакомиться в свободном доступе на сайте <https://cja.huji.ac.il/browser.php>

³ Gutmann J. Hebrew Manuscript Painting. New York: G. Braziller, 1978. 118 p.

⁴ Index of Jewish art: iconographical index of Hebrew illuminated manuscripts: in 5 vol. / [comp.] by Bezalel Narkiss, Gabrielle Sed-Rajna; in collaboration with Jonathan Benjamin ... [et al.]; photographers, Francois Etcheverry, David Harris, Edgar Asher. Jerusalem : Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976–1994.

функционирования визуальных образов. Одни из первых серьёзных размышлений о назначении изображений в иудейских манускриптах опубликованы Карелом Ван дер Торном [Тоorn, 1997], а в последние десятилетия их затрагивают в своих работах К. Когман-Аппель [Kogman-Appel, 2006], М. Бейт-Арье, [Beit-Arié, 2014; 2009], М. М. Эпштейн [Epstein, 2025], С. Шалев-Эйни [Shalev-Eyni, 2018], Е. Фроймович [Frojmovic, Epstein, 2015] и др.

Несмотря на то, что вопрос о функциях иллюстраций в наши дни стал объектом достаточно активного обсуждения, существующие подходы требуют дальнейшего развития. Понимание того, с какой целью они создавались, как потом использовались и воспринимались, представляется важным с точки зрения осмысления специфики средневекового иудейского религиозного сознания, реконструкция которого, полученная на основании изучения письменных источников, может быть дополнена исследованием материальных артефактов, в данном случае иллюминированных рукописей. Стоит отметить, что однозначные суждения по поводу восприятия книжных миниатюр затруднены прежде всего в связи с отсутствием рефлексии на эту тему в рамках самой традиции, следствием чего неизбежно будет являться вероятностный характер интерпретации. Такая интерпретация в свою очередь осложняется несколькими моментами. С одной стороны, это мультифункциональность любого изобразительного материала, который и в данном случае очевидно решал одновременно несколько задач. Кроме того, его назначение могло восприниматься по-разному заказчиком, мастером и пользователем — в соответствии с его полом, возрастом и образованием. В связи с этим результатом исследования иллюминированных манускриптов

может быть составление или расширение списка возможных вариантов восприятия иллюстраций и выделение главных и второстепенных функций. С другой стороны, обобщающие суждения осложнены многообразием артефактов, форма, содержание и восприятие которых варьировались в зависимости от исторического периода, места создания, жанра и статуса иллюстрируемой книги (ТаНаХ⁵, Пасхальная Агада,⁶ молитвенник и т.д.).

В силу того, что отдаление от конкретного материала может вести к снижению достоверности выводов, предпочтительным является рассмотрение и интерпретация конкретных артефактов, вносящее вклад в общую картину понимания возможных смыслов. В качестве материала для данного исследования были выбраны древнейшие из сохранившихся иллюминированных еврейских манускриптов, хранящиеся в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. Эти роскошно украшенные рукописи Торы и ТаНаХа, изготовленные в X–XIII в. на Ближнем Востоке, в большинстве случаев принадлежали общинам караимов в Палестине и Египте и имели сходство с исламским книжным искусством. Самой распространённой формой художественного оформления священных книг того времени (как ТаНаХа, так и Корана) были располагавшиеся в начале или в конце книг «ковровые страницы»⁷, полностью заполненные геометрическими и растительными орнаментами. Стиль оформления этих книг отличался как от синхронных им исламских рукописей, так и от тех, что создавались позднее (начиная с XIII в.) в иудейских общинах Европы и использовали в миниатюрах не только орнаментальные мотивы, но и богатый образный язык, включая в себя фигуративные изображения, иллюстрирующие содержание текста.

⁵ ТаНаХ — иудейское Священное Писание (соответствует Ветхому Завету в христианской традиции). Слово представляет собой акроним названий трех его разделов — Тора (Пятикнижие), Невиим (Пророки) и Кетувим (Писания).

⁶ Пасхальная Агада — текст, который включает в себя отрывки из ТаНаХа и их толкования, связанные с темой исхода из Египта. Читается в ходе застольной трапезы, посвященной празднику Песах.

⁷ «Ковровыми» принято называть страницы, использовавшиеся в оформлении средневековых иллюминированных рукописей (не только Торы и ТаНаХа, но и Корана и Евангелий), полностью заполненные сложным орнаментом, в большинстве случаев напоминающим ковёр. Такие страницы не содержат текста и располагаются в начале или в конце книги или отделяют части книги друг от друга.

Статус священной книги в иудаизме

Поскольку в фокусе данного исследования находятся книжные миниатюры, входящие в состав Торы и ТаНаХа, вопрос о статусе этих книг является принципиальным для понимания назначения изображений, в них входящих. Согласно иудейским представлениям, Тора — это не просто свод религиозных законов, полученный Моисеем от Всевышнего, а инструмент, с помощью которого Бог творит мир. В Талмуде⁸ и мидрашах⁹ можно найти рассуждения о том, что Тора предшествовала творению и являлась проектом, сводом законов мироздания, существовавшим изначально, до создания мира. Так же, как человек, строящий здание имеет перед собой «планы на листах и скрижалях», так и «Святой, благословен Он посмотрел в Тору и сотворил мир» (Берешит раба 1:1)¹⁰

Но Тора — это не только проект. Двадцать две буквы еврейского алфавита, по мнению иудеев, обладают созидательной силой, которой их наделяет Бог, и являются «строительными блоками» для создания Вселенной¹¹. В Талмуде сказано, что мир сотворён при помощи букв, обсуждается роль определённых букв в этом процессе и то, почему именно они были выбраны для этих целей. Примером может служить рассуждение о том, что «этот мир и мир грядущий были созданы буквами “הַי” и “יְהוּד” в силу их специфической формы: «По какой причине мир грядущий был создан именно буквой *יְהוּד*, самой маленькой буквой в еврейском алфавите? Потому что праведников мира так мало. И по какой причине левая сторона верхней части буквы *יְהוּד* загнута вниз? Потому

что праведники, которые находятся в мире грядущем, опускают головы от стыда, так как действия одного не похожи на действия другого» (Менахот 29 б)¹². Утверждается, что в саму форму букв иврита, их материальный видимый облик, Творец вложил скрытое значение, определяющее их роль в мировом процессе, а «великие тайны», скрытые в этих материальных формах, могут открыться только мудрецу, подобному Рабби Акиве. Тот же талмудический трактат описывает следующую историю: «Когда Моисей вознёсся на Высоту, он нашёл Святого, Благословенного, сидящего и привязывающего короны к буквам Торы. Моисей сказал перед Богом: Владыка Вселенной, кто мешает Тебе дать Тору без этих дополнений? Бог сказал ему: Есть человек, которому суждено родиться через несколько поколений, и имя ему Акива бен Йосеф; ему суждено извлечь из каждого шипа этих корон множество за множеством (горы за горами) галахот» (Менахот 29 б).

Таким образом, традиция не случайно уделяет огромное значение тщательному воспроизведению буквенных форм, включая использование коронок, отмечающих самые «царственные» буквы¹³, и разрабатывает строгие законы написания свитков: «Даже отсутствие шипа, то есть маленького штриха у буквы «Йуд», делает свиток непригодным для употребления (Менахот 29 б). Тора в целом и буквы, её составляющие, в представлении последователей иудаизма служат фундаментом мироздания, в то же время являясь физически осязаемыми объектами, в которых Бог открывает себя человеку. Из этого вытекает важность абсолютно точного воспроизведения как текста, так и буквенных форм, в силу чего свитки, которые

⁸ Талмуд — свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, включающий в себя Мишну (комментарии на ТаНаХ) и Гемару (комментарии на Мишну).

⁹ Мидраш — жанр традиционной еврейской литературы, включающий толкования и комментарии к текстам Священного Писания. Мидраш направлен на раскрытие глубокого, иногда скрытого, смысла текста, включая аллегории и этические поучения.

¹⁰ Цитируется согласно: Midrash Bereshit Rabah. URL: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.1.1

¹¹ Эта идея позднее становится главной темой знаменитой Сефер Яцира (Книги Творения), позднее в свою очередь вдохновившей каббалистов, детально разрабатывавших эту тему.

¹² Здесь и далее цитируется согласно: Menahot 29. Babylonian Talmud. URL: <https://www.sefaria.org/Menachot.29b.3>

¹³ Согласно Менахот 29 б семь букв должны быть увенчаны коронами. Эти короны представляют собой три тонкие палочки, которые отходят от верхней части буквы и заканчиваются небольшими кружочками.

не соответствуют стандартам, считаются непригодными для употребления и «предаются земле». По существу Тора в её материальном воплощении — это физическая среда (единственная в постхрамовую эпоху), в которой Бог обнаруживает себя. Буквы и слова Священного писания, будучи начертанными на пергаменте или бумаге, освящают свиток или книгу, делают их местом реального проявления божественного. Кроме того, согласно традиции, Бог присутствует в этих материальных объектах не только в силу онтологического статуса языка и текста Торы. Беспрецедентную святость свиткам и книгам придают имена Бога (шемот), и в первую очередь — неизносимое четырёхбуквенное имя Бога. Тетраграмматон (йуд, хей, вав, хей) — собственное имя Бога, связанное с корнем глагола «быть», относится к самой сущности Бога, который «был, есть и будет», в отличие от других имён, являющихся характеристиками или эпитетами Бога. Это имя воспринимается не просто как указывающее на сущность Бога, но и как выражающее (и содержащее) её, и служит эквивалентом Его присутствия.

Интересно, что в ходе средневековой антииудейской полемики, христианские авторы часто прибегали к сравнению свитков Торы с иконами [Rainer, 2018: 81], и этот же способ рассуждения используют современные исследователи культа икон в христианстве. По словам Ханса Бельтинга, автора одной из самых влиятельных книг, посвящённых этой теме, «невидимый Яхве присутствовал лишь в письменном слове Откровения, которое почиталось в свитке Торы как его знак и завещание... Иконой Бога здесь является Священное Писание, местом её культа — ковчег, где хранится свиток Торы» [Бельтинг, 2002: 59]. Иудейские авторы по понятным причинам избегают сравнений с иконой, но авторы, изучающие еврейскую культуру с независимых позиций, в последние десятилетия всё чаще говорят об «иконической функции Торы» [Тооги, 1997: 229].

Если само использование слова «икона» может казаться некорректным в отношении книг, то «иконический характер» писаний не вызывает сомнения. Можно увидеть очевидное сходство в восприятии священных книг и священных изображений, почитающихся как места присутствия божественного. Так же, как христианская икона мысленно отсылает зрителя к изображаемому и одновременно выступает как изображение, наполненное божественным и сакральное само по себе, так и книга Торы наполнена значением, требующим интерпретации, и в то же время воспринимается иудеями как священный объект, в котором Бог обнаруживает своё присутствие.

Все три «религии книги», считающие содержание священных писаний результатом божественного откровения, так или иначе признают, что их книги — это не просто тексты, которые нужно интерпретировать, и закон, который нужно исполнять. Сам процесс их создания, украшения, демонстрации и ритуального использования указывает на их восприятие как священных объектов, которым свойственно «иконическое измерение» [Watts, 2013: 11]. Иудаизм, христианство и ислам призывают относиться к книгам, которые содержат слово Божье, с огромным почтением, включая те экземпляры, которые вышли из употребления. При этом лишь в иудаизме существуют строго зафиксированные в религиозном законе правила обращения со свитками и книгами, непригодными для использования. Любые материальные носители, содержащие текст Торы,¹⁴ считаются священными как в силу непосредственной причастности к Богу самого текста и алфавита, так и в силу присутствия написанного на них имени Бога, и когда выходят из употребления, не могут быть утилизированы в обычном порядке, а должны сначала храниться в особых помещениях-генизах, а затем быть преданы погребению в земле¹⁵. Погребение свитков происходит с большой пышностью и сопровождается

¹⁴ Среди них свитки, используемые в ритуальных целях в синагоге; книги Торы и ТаНаХа, предназначенные для изучения; молитвенники; содержимое тфилинов и мезуз.

¹⁵ Процесс погребения этих объектов называется «погребение шемот (имен)»

особой церемонией и молитвами. Более того, Талмуд предписывает, что не только «предметы, связанные со святостью имени Бога, т. е. предметы, на которых написано имя Бога», но и «предметы, которые служат предмету, на котором написано имя Бога» — облачения Торы, футляры, контейнеры, покрывала, обложки книг — «считаются предметами святости» и после того, как они больше не используются, «должны быть захоронены с уважением» (Мегила, 26 б)¹⁶.

Иллюминированные еврейские манускрипты в собрании РНБ

В Российской национальной библиотеке хранится коллекция еврейских рукописей, имеющая мировое значение и насчитывающая 20000 предметов. Ядро коллекции и самую ценную её часть составляет собрание караимского религиозного деятеля и страстного коллекционера Авраама Фирковича (1787–1874). В своих путешествиях по Ближнему Востоку он покупал хранившиеся в генизах синагог древние рукописи, вышедшие из употребления в силу ветхости. Из коллекции Фирковича наибольшую культурно-историческую и художественную ценность представляют рукописи ТаНаХа и его частей, изготовленные на Востоке [Васильева, 2003]. Это прежде всего Пятикнижие 929 г. (кат. №: Евр II В 17), одна из самых древних иллюминированных еврейских рукописей в мире, созданная в Палестине писцом Шломо бен Буйа, и содержащая пять декорированных золотом «ковровых страниц», а также старейший полностью сохранившийся вариант масоретского текста ТаНаХа, датируемый 1008–1010 г., известный в мире как Codex Leningradensis или Codex Petropolitanus (кат. №: Евр I В 19-A), согласно колофону переписанный в Каире по рукописям Аарона бен Моше бен Ашера

писцом Шмуэлем бен Иаковом (который, вероятно, являлся и создателем шестнадцати роскошно орнаментированных «ковровых страниц» в конце манускрипта)¹⁷.



**Рисунок 1. Миниатюра из ТаНаХа XI в. — коллекция РНБ; Евр. II В 262, folio 3¹⁸.
Figure 1. A miniature from Tanakh (9th century AD). From the collection of the National Library of Russia; Heb. II В 262, folio 3.**

Кроме вышеупомянутого Пятикнижия 929 г., иллюминированные страницы присутствуют и в нескольких других рукописях Торы X–XIII вв. из коллекции Фирковича, происходящих с Ближнего Востока. Все экземпляры объединяет наличие «ковровых страниц», выполненных в форме орнамента. Эти листы вызывают ассоциации с восточными коврами или узорчатыми тканями. Геометрические формы организуют общую композицию, внутри которой встроены растительные элементы — вьющиеся стебли со стилизованными листьями; зоны, заполненные фронтально раскрытыми цветочными розетками; цветки лотоса, изображённые в виде раскрывающихся бутонов, напоминающих корону и т.д. В рукописях X–XI вв. орнаменты

¹⁶ Цитируется согласно Megillah 29. URL: <https://www.sefaria.org/Megillah.29b.2?lang=bi>

¹⁷ The Leningrad Codex: a Facsimile Edition / ed. by D. N. Freedman, A. B. Beck, J. A. Sanders. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998. 1016 p.

¹⁸ Здесь и далее источник миниатюр: Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad / originally published by Baron David Günzburg and Vladimir Stasoff; with introduction and new description by B. Narkiss. — Jerusalem: Mosad Bialik, 1989. (фото автора)

выполнены золотом, с чёрными или синими контурами и деталями (рис.1). В более поздних экземплярах цветовая композиция становится более насыщенной и разнообразной.

По своей стилистике и цветовым решениям эти иллюстрации напоминают «ковровые страницы» ранних Коранов. Вместе с тем ряд миниатюр содержит специфически иудейские черты. Одной из них является наличие вызывающих ассоциации с Иерусалимским храмом архитектурных мотивов. Иногда это отдалённые аллюзии, например в иллюстрации из Торы XI в. (рис. 2), где геометрический каркас композиции, насыщенной растительными элементами, напоминает храмовый портал и одновременно горизонтальный план Храма с чётким трёхчастным разделением внутреннего пространства, — которое, вероятно, могло также символизировать трехчастную структуру ТаНаХа.



Рисунок 2. Миниатюра из Торы XI в. — коллекция РНБ; Евр II В 49 folio 2.
Figure 2. A miniature from Torah (11th century AD). From the collection of the National Library of Russia; Heb.II В 262, folio 2.

Иногда композиция содержит прямые отсылки к Храму (или скинии). Например,

две «ковровые страницы» из Пятикнижия 929 г. (Евр II В 17 folio 4;5) включают в себя компоненты, чётко идентифицируемые в качестве предметов культа и элементов храмового декора — таких, как менора, столы хлебов приношения, алтарь для воскурений, сосуды, ковчег завета с двумя скрижалями и расположенными по бокам листьями-крыльями (по всей видимости, символизирующими херувимов) (рис. 3).



Рисунок 3. Миниатюра из Торы 929 г. — коллекция РНБ; Евр II В 17 folio 5
Figure 3. A miniature from Torah (929 AD). From the collection of the National Library of Russia; Heb.II В 262, folio 5.

Другая особенность большинства иллюстраций — присутствие микрографии, вида искусства, использующего мельчайшие буквы в качестве строительного материала для изображений. Наиболее впечатляющие образцы микрографии, с помощью которой в Средние века создавались не только орнаменты, но и фигуративные объекты, находятся в европейских манускриптах XIII–XIV вв., но зародилась техника микрографии на Ближнем Востоке, и одни из первых примеров ее использования можно обнаружить в упомянутых выше рукописях Торы XI в.¹⁹

«Ковровые страницы» Ленинградского кодекса, датируемого тем же периодом,

¹⁹ Самый ранний известный пример использования микрографической техники относится к концу IX в. и находится в книге Небиим (Пророки), переписанной в Твери Моше бен Ашером (отцом создателя масоретского варианта ТаНаХа, легшего в основу Ленинградского кодекса) (Narkiss, 1989, p. 37).



Рисунок 4-6. Миниатюры из ТаНаХа XI в. (Ленинградский кодекс) — коллекция РНБ; Евр I B 19-A²⁰.

Figure 4-6. Miniatures from Tanakh. 11th century AD (The Leningrad Codex). From the collection of the National Library of Russia; Heb.I B 19-A.

полностью покрыты микрографическими узорами, образующими сложную ритмическую структуру, включающую в себя геометрические формы, в том числе шести- и восьмиконечные звёзды, вьющиеся растения, цветочные розетки, пальметты, а также стилизованные архитектурные элементы, вызывающие ассоциации с Храмом (рис. 4-6).

Страницы с микрографическими композициями включены в разделы масоры, примечаний к Танаху, содержавших правила написания и чтения текста (огласовки и кантиляции), статистические данные, касающиеся употребления слов в тексте, и комментарии, фиксирующие традиционное понимание Священного Писания. «Ковровые страницы» этого кодекса, покрытые микрографическими орнаментами, соседствуют и перемежаются здесь со страницами масоретского текста.

Назначение «ковровых страниц» в древнееврейских рукописях Торы и ТаНаХа

Согласно традиции, Тора была дарована Моисею на горе Синай, и этот акт был физически зафиксирован получением скрижалей, на которых Бог «своим перстом»

начертал десять заповедей. Эти каменные плиты были материальным носителем слова Божьего, которое позже будет записано в полном объёме и облечено в форму свитков и книг. Примечательно, что получению скрижалей предшествовали подробные наставления о том, как именно следует оформить место их хранения: «И пусть сделают ковчег из дерева шиттим...и обложишь его чистым золотом; изнутри и снаружи покрой его; и сделаешь наверху его золотой венец кругом...И положи в ковчег откровение, которое я дам тебе. И сделай крышку из чистого золота...И сделай двух кырувов из золота, чеканной работы сделаешь их на обоих концах крышки ... И буду Я открываться тебе там и говорить с тобою...» (Шмот (Исх) 25:10–22)²¹. Тора уделяет поразительно много внимания детальному описанию пространства, в котором должны размещаться скрижали, включая точные размеры, украшения и материалы: золото, серебро, дорогие ткани и драгоценные камни. Более того, это обширное описание повторяется дважды — как проект, исходящий от Бога, и как процесс его точной реализации людьми, который, в силу точного следования образцу, заканчивается одобрением Всевышнего: «И покрыло облако шатер соборный, и слава Господня

²⁰ Источник: The Leningrad Codex: a Facsimile Edition / ed. by D. N. Freedman, A. B. Beck, J. A. Sanders. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998. 1016 p.

²¹ Здесь и далее Тора цитируется по изданию: Танах. Иерусалим: Масад рав Кук, 1978. 1159 с.

наполнила скинию» (Шмот (Исх.) 40:34). Необходимость украшения материальной среды, обрамляющей откровение, таким образом была изначально прописана в религиозном законе в качестве обязательного требования. Слова завета, выгравированные на плитах, являлись средоточием святости и местом пребывания Шхины (Божественного присутствия). Святая святых скинии и Храма освящалась присутствием Бога над скрижалями, заключёнными в великолепный ковчег, украшенный фигурами золотых херувимов.

После разрушения Храма его место занимает синагога, центральным объектом которой становится свиток со словами откровения. Здание синагоги воспроизводит структуру Храма²² [Чаковская, 2011], где аналогом Святая святых является пространство, в котором за вышитым серебром и золотом занавесом (парохетом), символизирующим завесу Святая святых Храма, находится ковчег для свитков Торы (арон ha кодеш). Каждый хранящийся в нём свиток облачён в богато украшенную мантию (тора-мантл) или футляр (тик), а при торжественном выносе во время праздников их увенчивают искусно декорированными драгоценными коронами (кетер-тора). Обращает на себя внимание, что основным мотивом для украшения парохетов, мантий, а позднее и «щитков Торы» (тасим), дополнивших облачение, являлись скрижали завета, менора, портал, колонны и другие элементы Храма. Та же традиция видна и в дизайне «ковровых страниц» рукописных книг Торы и ТаНаХа. Применение храмовых мотивов являлось общим правилом оформления как в ранних манускриптах, созданных на Востоке (в том числе в нескольких Пятикнижьях и Ленинградском кодексе из коллекции РНБ), так и в более поздних сефардских

и ашкеназских книгах. Представляется, что эти изображения не просто демонстрировали «эмблему» иудаизма, его главный символ — Храм и скрижали как выражение завета между Богом и еврейским народом, но подчёркивали сакральную природу текста, проводя параллель между Священным писанием (местом самораскрытия Бога) и Храмом (местом божественного присутствия). На это указывают многочисленные свидетельства средневековых авторов, рассуждавших о сходстве Храма и священной книги и обращавших внимание на их изоморфизм, структурное подобие, которое они не считали случайным. Эту идею высказывал, в частности, Аарон бен Моше бен Ашер, составитель масоретского варианта Танаха, на основе которого был создан Ленинградский кодекс. В литургической поэме (пийоте) «Песня виноградной лозы», включённой в кодекс, знаменитый масорет описывал святость ТаНаХа, утверждая, что он является «отражением Храма»²³. Более подробно эта тема была раскрыта им в трактате «Дикдук ha теамим». Здесь он прямо сравнивал Тору, первую и древнейшую часть Священного писания, со Святой святых Храма. Среднюю часть, Невиим (Пророки), считал «стержнем веры» и соотносил со Святилищем. Кетувим (Писания), по его словам, занимали «последнее место как признание истины и памяти первоисточников, символизируя внешний двор скинии собрания»²⁴.

В последующем идея о том, что Священное писание в некотором смысле можно считать эквивалентом Храма, стала весьма популярной. В отсутствии Храма ТаНаХ стал рассматриваться как его замена, вследствие чего на Ближнем Востоке и в Испании Священное писание стали называть Микдашиа (в переводе с иврита — святилище)²⁵. Речь шла как о структурном

²² Fine S. From Meeting House to Sacred Realm: Holiness and the Ancient Synagogue // Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World: Catalog of an exhibition held at the Yeshiva University Museum. New York; Oxford: Oxford University Press; Yeshiva University Museum, 1996. P. 21–48.

²³ Narkiss, 1989; p. 33.

²⁴ Аарон бен Моше Бен Ашер «Дикдук ha теамим». §3. Цит. по: Schmidt S. The Carpet Illuminations of Codex Leningrad. National Library of Russia Firk. Ms. EBP. I B 19a. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Jerusalem: The University of the Holy Land, 2019. P. 77.

²⁵ Первым кто стал использовать этот термин в отношении ТаНаХа, вероятно, был Яаков бен Исаак Аль Киркасани, караимский кодификатор начала X в., сравнивавший (как и бен Ашер) три части книги с тремя частями Храма (Narkiss, 1989, p.33).

подобии (трёхчастное деление), так и о сущностном соответствии (как места, в котором Бог открывает себя людям). Если в прошлом пространством реально-го и непосредственного пребывания Бога служил Храм, то в современном мире, с точки зрения средневековых мыслителей, его место заняли свиток или книга, в которых божественное обнаруживает себя другим способом. В отсутствие физического Храма, Тора и ТаНаХ стали заменять собой Храм в качестве места, где Бог проявляет себя и человек может контактировать с Богом. Можно предположить, что визуальные отсылки к Храму, которые мы видим в оформлении священных текстов, не просто указывали пользователям на сходство одного и другого, напоминая о нём, но в некотором смысле осуществляли его, способствуя восприятию свитков и книг как обладающих сакральным значением. Тексты вместе с их материальными носителями начинали ощущаться в качестве таковых в том числе благодаря этим изображениям. Наличие подобающего оформления утверждало святость материальных объектов, содержащих слово Бога, способствуя актуализации иконической функции, позволяющей табличкам с заповедями, свиткам или книгам Торы осуществлять пребывание божественного в физическом пространстве.

Стоит заметить, что свитки, книги, и другие носители, содержащие текст или фрагменты Торы (например мезузы) иногда предстают в сознании иудеев как обладающие силой действовать вне зависимости от их «активации», то есть чтения и понимания. Они защищают, оберегают, приносят удачу благодаря самому факту присутствия и независимо от духовных усилий человека, их использующего [Sabar, 2009], причём такие представления не являются сугубо маргинальными. Можно даже предположить, что развитие идеи

о Торе как месте присутствия Бога, имевшее место в талмудической мысли, было не причиной, а следствием складывавшейся в то время синагогальной практики. Теологическое обоснование инициировалось уже существующим ритуалом, подразумевающим сакральную природу свитка, содержащего текст Священного писания. Особый статус этого предмета с давних времен подчёркивался не только с помощью ритуала, но и при помощи художественных средств. Богатое облачение, декорированное аллюзиями на Храм, способствовало его превращению в священный объект и закрепляло этот образ в сознании иудеев. Точно так же и художественное оформление обложки и «ковровых страниц», обрамляющих книгу с текстом откровения, имело более глубокое значение, чем просто украшение, вызывающее эстетическое удовлетворение и благоговение перед Торой. Специфическое «одевание» книги маркировало объект в качестве сакрального²⁶. Сакральное «тело» свитка или книги становилось таковым, то есть принадлежащим двум измерениям реальности — чувственной и сверхчувственной, во многом благодаря драгоценным «одеждам», в которые заключалось²⁷.

Такого рода драгоценной одеждой, способствующей превращению текста в иконический объект, как представляется, были и «ковровые страницы» Ленинградского кодекса, покрытые узорами, выполненными в технике микрографии — так называемая *masora figurata*²⁸. Этот специфически иудейский жанр искусства давно был оценен специалистами, отмечавшими его самобытность и высокие эстетические качества. Общепринятая точка зрения долгое время состояла в том, что орнаменты и фигуры, созданные в технике микрографии, в случае которых изображение возникало из текста, не предполагали прочтения и соз-

²⁶ Оформление обложки и «ковровых страниц» можно сравнить с «одеванием» книги. Обложка, как правило изготавливалась из кожи, а «ковровые страницы» сами по себе напоминали драгоценные ткани [Ganz, 2018: 12].

²⁷ В случае свитков обращает на себя внимание их антропоморфизация: этикет по отношению к ним, предписывает одевать их в царские одежды, не дотрагиваться руками до «обнажённого» свитка, вставать и кланяться в его присутствии, и, наконец, хоронить с почестями. В связи с этим метафора «сакрального тела» наиболее точно характеризует иудейское отношение к свиткам Торы, но является также релевантной и по отношению к книгам.

²⁸ Масоретские примечания, микрографически вписанные в орнаментальные композиции.

давались исключительно ради украшения. Новый всплеск интереса к этой теме и новые подходы к пониманию назначения этих изображений, появившиеся в последние годы, связаны с развитием цифровых методов дешифровки надписей в микрографических композициях. Так в настоящее время в Гейдельбергском университете осуществляется долгосрочный (2018–2030) исследовательский проект *Corpus Masoreticum*, учреждённый Немецким исследовательским фондом, и сосредоточенный на цифровой реконструкции и интерпретации значения *masora figurata* в средневековых ашкеназских рукописях Танаха XI–XIV в.²⁹ Это прежде всего филологическое исследование, но которое позволяет специалистам делать выводы о назначении микрографических орнаментов в этих книгах. Результаты этих работ свидетельствуют о том, что содержание текста, моделирующего изображения, не было случайным и придавало микрографическим «картинам» смысловую нагрузку, в связи с чем микрографию перестали считать исключительно декоративным приёмом, увеличивающим эстетическую ценность книги. Дешифровка текстовых орнаментов показала, что *masora figurata* включала в себя масоретский материал, цитаты из Танаха и комментарии к ним. В некоторых рукописях удалось обнаружить специальные обозначения в микрографических надписях, указывающие направление чтения. Масореты, создававшие эти изображения, указывали начальную точку системы с помощью специального знака, который мог принимать различные формы, такие как лист или лилия. Кроме того, использовались точки над ключевыми словами, повтор слов «на изломах» орнаментов и т.д. [Smituis, 2022]. На основании этого был сделан вывод, что *masora figurata* «должна была читаться». По мнению руководителя проекта Ханны Лисс, микрографические изображения служили не только эстетическим, но также экзегетическим и педагогическим целям: включая в себя,

с одной стороны, комментарии-толкования масоретов к определённым фрагментам Танаха, а, с другой стороны, масоретский материал в форме, способствующей лучшему усвоению и запоминанию правил. Высказывается предположение, что люди были привычны к мелкому тексту, а изображение в виде фигур являлось способом организации материала, который способствовал привлечению внимания и даже запоминанию того, что было заключено в эту форму. Книга читалась много раз, так что одного взгляда на изображения было достаточно чтобы вспомнить содержание [Liss, 2022].

В некоторых случаях исследователям удалось выявить наличие связи между изображением и текстом микрографии. Здесь микрографические фигуры не только передавали смысл или описывали определённые события в текстовой форме, но и служили визуальными иллюстрациями, отражающими содержание текста, что также, как предполагается, могло способствовать структурированию и усвоению материала [Liss, 2021].

Одно из больших исследований последних лет, опирающееся на дешифровку микрографии, касается как раз изучения «ковровых страниц» Ленинградского кодекса. В своей диссертации, представленной на защиту, в 2019 г., Сюзен Шмидт приходит к выводу, что *masora figurata*, включённая в этот кодекс, предназначалась для чтения. По мнению автора читатель должен был разгадывать головоломку: «Для бесстрашного человека, который хочет разгадать загадку, Самуэль бен Яков был занят созданием загадки и игрой с читателем. Он бросает вызов читателю, чтобы тот разгадал “хореографию” или прогрессию движения через визуальное пространство. Он поворачивает ковёр раз за разом. Даже пользуясь современными средствами, это не просто расшифровать... К счастью, читателей того времени учили читать под разными углами»³⁰.

²⁹ Сами рукописи и результаты исследований можно посмотреть в свободном доступе на платформе проекта BIMA 2.1. URL: <https://bima2.corpusmasoreticum.de/manuscripts>

³⁰ Schmidt, 2019, p. 383.

Размышляя над тем, как вообще могла появиться идея заключить масору, написанную с помощью микроскопического шрифта, в сложные орнаментальные узоры, действительно приходит на ум не «практическая необходимость» (очевидно, что были и более удобные способы структурирования материала), а стремление к творчеству, сочетающему в себе интеллектуальные и эстетические элементы. Можно предположить, что *masora figurata* в этом смысле была важна для самих масоретов, создававших эти насыщенные текстом фигуры, но в то же время служила «приглашением» для членов профессионального сообщества участвовать в интеллектуальной игре. При этом очевидно, что участие было обязательным только для тех, кто копировал кодекс; для остальных пользователей на первый план скорее всего выступала эстетическая составляющая этих головоломок.

И всё же, несмотря на усилия современных исследований по расшифровке этих орнаментированных записей, кажется практически невозможным, чтобы *masora figurata* предназначалась для чтения, учитывая не только микроскопический размер букв, слитность написания слов, но и то, что читать нужно было в разных направлениях, всё время вращая текст. Создатели действительно могли вращать отдельные страницы, работая над ними (и знаки, указывающие направление чтения, были важны для тех, кто их оформлял), но для читателя это было крайне затруднительно. Держа в руках рукопись Ленинградского кодекса, высота которого составляет примерно 50 см, можно почувствовать, насколько это крупная по формату и тяжёлая книга, при этом известно, что украшенные микрографией кодексы бывали и совершенно гигантского формата (до 5 м по высоте). Есть предположение, что такие огромные и дорогие манускрипты вообще не предназначались для индивидуального изучения, их использовали в бейт мидраш, примыкающем к синагоге, для подготовки к синагогальной службе в качестве коллективной репетиции чтения, — что, как представляется, исключало разгадывание загадок, заложенных в микрографическом тексте [Weber, 2015:12].

Возможно также, что, обладая изначально вложенным смыслом, микрографические узоры затем приобретали значимость, не связанную с пониманием текста, и с точки зрения основного назначения этих роскошно оформленных книг важны были прежде всего эстетические качества «ковровых страниц», так что *masora figurata* по своей основной функции была не способом передачи информации, а способом декора. Впрочем, главным назначением этого декора, как представляется, было не эстетическое удовлетворение тех, кто держал в руках Танах, а сакрализация книги, её «освящение» в качестве материального носителя, содержащего текст Священного писания.

Заключение

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

1). Все миниатюры, в манускриптах, находившихся в фокусе внимания данного исследования, с точки зрения формы представляют собой отдельные полностью заполненные изображения «ковровые страницы», располагающиеся в начале и/или в конце рукописи. В совокупности с обложкой эти страницы составляют своеобразное «одеяние» книги. Изображения повествовательного характера, служившие визуальному переводу текста в изображение, в этих ранних рукописях, изготовленных на Ближнем Востоке, полностью отсутствуют. Иконография иллюстраций включает в себя сочетание растительных и геометрических элементов, а также «отсылки» к Иерусалимскому храму в виде архитектурных деталей и стилизованных предметов культа. Важной особенностью этих изображений является использование жанра микрографии, в котором орнаменты «ковровых страниц» формируются с помощью текста, написанного микроскопическими буквами.

2). Единственным известным типом иллюминированных рукописей, относящимся к исследуемому периоду, являются тексты Священного писания – ТаНаХ и его отдельные части (чаще всего Тора). Обращение к письменным источникам,

близким к раннему средневековью, в совокупности с изучением практики современного использования материальных носителей текста Священного писания (свитков, книг, мезуз) даёт возможность говорить об «иконическом характере» этих объектов, являющихся в понимании иудеев местом присутствия высшей реальности. Священная книга (не только её содержание, но и физическое воплощение) воспринимается как проявление божественного в материальном, открывающее Бога человеку.

Сопоставление формы, иконографии миниатюр и священного статуса исследуемых манускриптов позволяет сделать вывод о том, что главным предназначением «ковровых страниц», их обрамляющих, была «сакрализация» книги откровения, её утверждение в сознании пользователей

в качестве «иконического объекта», транслирующего божественную реальность в сотворённый мир и открывающего Бога человеку. В силу неизбежной многовариантности восприятия изображений не представляется возможным говорить о единственной функции этих миниатюр, так что список предполагаемых вариантов функционирования иллюминированных страниц в рассмотренных манускриптах помимо придания святости книге (которая бы делала её в представлении верующих не просто текстом, но местом присутствия Бога), может включать в себя маркирование царственного статуса книги и знак уважения к тексту и к Богу; эмоциональное воздействие, вызывающее благоговение; эстетическое удовольствие; а в случае *masora figurate* — возможно и «интеллектуальную игру» сообщества избранных.

Список литературы:

- Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. — Москва: Прогресс-Традиция, 2002. — 752 с.
- Васильева О. В. Еврейские рукописи в Российской Национальной библиотеке. К истории формирования фондов // Орнамент древнееврейских рукописей. — Москва; Тель-Авив: Российская нац. б-ка, 2003. — С. 80–94.
- Гинзбург Д. Предисловие к альбому «Древнееврейский орнамент» // Орнамент древнееврейских рукописей. — Москва; Тель-Авив: Российская нац. б-ка, 2003. — С. 95–105.
- Стасов В. О еврейском искусстве // Орнамент древнееврейских рукописей. — Москва; Тель-Авив: Российская нац. б-ка, 2003. — С. 106–116.
- Чаковская Л. С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой Земли III-VI вв. н.э. — Москва: Индрик, 2011. — 368 с.
- Beit-Arié M. The Individual Circumstances of The Hebrew Book Production and Consumption // *Manuscripts hebreux et arabes: Melanges en l'honneur de Colette Sirat*. — Turhout: Brepols, 2014. — P. 17–28. <https://doi.org/10.1484/M.BIB.1.102082>
- Beit-Arié M. The Script and Book Craft in the Hebrew Medieval Codex // *Crossing Borders: Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*. — Oxford: Bodleian Library, 2009. — P. 21–34.
- Epstein M. M. *People of the Image: Jews and Art*. — University Park: The Pennsylvania State University Press, 2025. — 225 p. <https://doi.org/10.5325/jj.20753039>
- Frojmovic E., Epstein M. M. 5. No Graven Image: Permitted Depictions, Forbidden Depictions, and Creative Solutions // *Skies of Parchment, Seas of Ink: Jewish Illuminated Manuscripts*. — Princeton: Princeton University Press, 2015. — P. 89–104.
- Ganz D. 1. *Clothing Sacred Scriptures // Clothing Sacred Scriptures: Book Art and Book Religion in Christian, Islamic, and Jewish Cultures*. — Berlin; Boston: De Gruyter, 2018. — P. 1–46. <https://doi.org/10.1515/9783110558609-001>
- Kogman-Appel K. *Illuminated Haggadot from Medieval Spain: Biblical Imagery and the Passover Holiday*. — University Park: Penn State University Press, 2006. — 295 p.

Liss H. Masorah as Counter-Crusade? The Use of Masoretic List Material in MS London, British Library Or. 2091 // *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*. — Berlin: Peter Lang, 2021. — P. 131–171. <https://doi.org/10.3726/b18566>

Liss H. Teaching in Tiny Letters. Eliyyah ben Berekhyah ha-Naqdan's Way of Teaching as Displayed in MS Biblioteca Apostolica Vaticana ebr. 14 // *Corpus Masoreticum Working Paper*. — 2022. — No 1. — P. 1–21. <https://doi.org/10.48628/cmwp.2022.1.87168>

Metzger M. Two centuries (13th-14th) of Hebrew manuscript illumination in Italy // *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*. — Wien: Böhlau Verlag, 1991. — P. 131–150.

Metzger M., Metzger T. *Jewish Life in the Middle Ages: Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Sixteenth Centuries*. — New York: Alpine Fine Arts Collection, 1982. — 316 p.

Narkiss B. *Hebrew Illuminated Manuscripts*. — New York, Macmillan, 1969. — 175 p.

Rainer T. 4. Adoring God's Name // *Clothing Sacred Scriptures: Book Art and Book Religion in Christian, Islamic, and Jewish Cultures*. — Berlin, Boston: De Gruyter, 2019. — P. 81–104. <https://doi.org/10.1515/9783110558609-004>

Sabar S. Torah and Magic. The Torah Scroll and its Appurtenances as Magical Objects in Traditional Jewish Culture // *European Journal of Jewish Studies*. — 2009. — Vol. 3. — P. 135–170.

Schubert K., Schubert U. *Jüdische Buchkunst*. — Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1984. — 225p.

Shalev-Eyni, Sarit. 16. Aural-Visual and Performing Aspects of Illuminated Manuscripts for Liturgical and Ritual Use // *Clothing Sacred Scriptures: Book Art and Book Religion in Christian, Islamic, and Jewish Cultures*. — Berlin, Boston: De Gruyter, 2018. — P. 283–296. <https://doi.org/10.1515/9783110558609-016>

Smituis R. Masora Figurata Explained: Page Layout, Text Layout and the Selection and Organization of Masoretic Content in the Ashkenazi Bible British Library, MS Or. 2091 // *Corpus Masoreticum Working Papers*. — 2022. — No 1. — P. 53–111. <https://doi.org/10.48628/cmwp.2022.1.89685>

Toorn K. The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah // *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. — Leuven: Peeters, 1997. — P. 229–249.

Watts J. W. The Three Dimensions of Scriptures // *Iconic Books and Texts*. — Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013. — P. 9–33.

Weber A. 'The Masorah Is a Fence to the Torah': Monumental Letters and Micrography in Medieval Ashkenazi Bibles // *Ars Judaica: The Bar-Ilan Journal of Jewish Art*. — 2015. — Vol. 11. — P. 7–30.

References:

Beit-Arié, M. (2009) 'The Script and Book Craft in the Hebrew Medieval Codex', in *Crossing Borders: Hebrew Manuscripts as a Meeting-Place of Cultures*. Oxford: Bodleian Library, pp. 21–34.

Beit-Arié, M. (2014) 'The individual nature of Hebrew book production and consumption', in *Manuscripts hébreux et arabes: Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*. Turnhout: Brepols Publishers, pp. 17–28. <https://doi.org/10.1484/M.BIB.1.102082>

Belting, H. (1991) *Bild und Kult*. München: C. H. Beck. (Russ. ed.: (2002) *Obraz i kult. Istorija obraza do epokhi iskusstva*. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.).

Chakovskaya, L. S. (2011) *Voploshchennaya pamyat' o Khrame: khudozhestvennyj mir sinagog Svyatoj Zemli III-VI vv. n.é* [Embodied Memory of the Temple: The Artistic World of the Synagogues of the Holy Land, 3rd–6th Centuries CE]. Moscow: Indrik Publ. (In Russian).

Epstein, M. M. (2025) *People of the Image: Jews and Art*. University Park: Penn State University Press. <https://doi.org/10.5325/jj.20753039>

Frojmovic, E. and Epstein, M. M. (2015) '5. No Graven Image: Permitted Depictions, Forbidden Depictions, and Creative Solutions', in *Skies of Parchment, Seas of Ink: Jewish Illuminated Manuscripts*. Princeton: Princeton University Press, pp. 89–104.

Ganz, D. (2018) '1. Clothing Sacred Scriptures', in *Clothing Sacred Scriptures: Book Art and Book Religion in Christian, Islamic, and Jewish Cultures*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 1–46. <https://doi.org/10.1515/9783110558609-001>

- Ginzburg, D. (2003) 'Predislovie k al'bomu "Drevneevreyskiy ornament" [Preface to the Album "Ancient Hebrew Ornament"]', in *Hebrew manuscript ornament*. Moscow; Tel Aviv: Russian national library, pp. 95–105. (In Russian).
- Kogman-Appel, K. (2006) *Illuminated haggadot from medieval Spain: biblical imagery and the Passover holiday*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Liss, H. (2021) 'Masorah as Counter-Crusade? The Use of Masoretic List Material in MS London, British Library Or. 2091', in *Philology and Aesthetics. Figurative Masorah in Western European Manuscripts*. Berlin: Peter Lang, pp. 131–171. <https://doi.org/10.3726/b18566>
- Liss, H. (2022) 'Teaching in tiny letters', *Corpus Masoreticum Working Papers*, (1), pp. 1–21. <https://doi.org/10.48628/CMWP.2022.1.87168>
- Mendel, M. (1991) 'Two centuries (13th-14th) of Hebrew manuscript illumination in Italy', in *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*. Wien: Böhlau Verlag, pp. 131–150.
- Metzger, T. and Metzger, M. (1982) *Jewish life in the Middle Ages: illuminated Hebrew manuscripts of the thirteenth to the sixteenth centuries*. New York: Alpine Fine Arts Collection.
- Narkiss, B. (1969) *Hebrew illuminated manuscripts*. New York: Macmillan.
- Rainer, T. (2018) '4. Adoring God's Name', in *Clothing Sacred Scriptures*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 81–104. <https://doi.org/10.1515/9783110558609-004>
- Sabar, S. (2009) 'Torah and Magic: The Torah Scroll and Its Appurtenances as Magical Objects in Traditional Jewish Culture', *European Journal of Jewish Studies*, 3(1), pp. 135–170. <https://doi.org/10.1163/102599909X12471170467448>
- Schubert, U. and Schubert, K. (1983) *Jüdische Buchkunst*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- Shalev-Eyni, S. (2018) '16. Aural-Visual and Performing Aspects of Illuminated Manuscripts for Liturgical and Ritual Use', in *Clothing Sacred Scriptures*. Boston: De Gruyter, pp. 283–296. <https://doi.org/10.1515/9783110558609-016>
- Smithuis, R. (2022) 'Masora Figurata Explained: Page Layout, Text Layout and the Selection and Organisation of Masoretic Content in the Ashkenazi Bible British Library, MS Or. 2091', *Corpus Masoreticum Working Papers*, (1), pp. 51–111. <https://doi.org/10.48628/CMWP.2022.1.89685>
- Stasov, V. (2003) 'O evreyskom iskusstve [On Jewish Art]', in *Hebrew manuscript ornament*. Moscow; Tel Aviv: Russian national library, pp. 106–116. (In Russian).
- Toorn, K. van der (1997) 'The Iconic Book Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah', *The Image and the Book Biblical Exegesis & Theology*, pp. 229–248.
- Vasilieva, O. V. (2003) 'Evreyskie rukopisi v Rossiyskoy natsional'noy biblioteke. K istorii formirovaniya fondov [Hebrew Manuscripts in the National Library of Russia. On the History of the Formation of the Collections]', in *Hebrew manuscript ornament*. Moscow; Tel Aviv: Russian national library, pp. 80–94. (In Russian).
- Watts, J. W. (2013) 'The Three Dimensions of Scriptures', in *Iconic Books and Texts*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, pp. 9–33.
- Weber, A. (2015) '“The Masorah Is a Fence to the Torah”: Monumental Letters and Micrography in Medieval Ashkenazi Bibles', *Ars Judaica: The Bar-Ilan Journal of Jewish Art*, 11.

Информация об авторах

Наталья Юрьевна Раевская — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет, 194100, г. Санкт-Петербург, ул. Литовская д. 2 (Россия)

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

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Natalia Yu. Raevskaya — PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Humanities and Bioethics, Saint-Petersburg State Pediatric Medical University, 2, Litovskaya street, Saint-Peterburg, 194100 (Russia)

Irina A. Tulpe — Doctor of Philosophy, Docent, Professor, Department of Philosophy, Pushkin Leningrad State University, 10, Peterburgskoye shosse, Pushkin, St. Peterburg, Russia, 196605 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 12.12.2025; одобрена после рецензирования 12.01.2026; принята к публикации 27.02.2026.

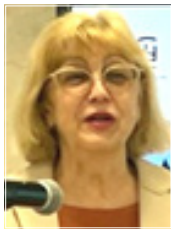
The article was submitted 12.12.2025; approved after reviewing 12.01.2026; accepted for publication 27.02.2026.

Книжная рецензия
УДК 130.2
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-144-153>

Энергия мысли и действия

Ольга Дмитриевна Вишнякова

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
ol-vish@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-1617-051X>



Григорий Николаевич Вырубов: русский философ-позитивист в европейском контексте: воспоминания / составители Н. Д. Лобанов-Ростовский, Е. С. Федорова, под редакцией Е. С. Федорова. — Москва: Языки славянских культур, 2024. — 560 с.

Для цитирования: Вишнякова О. Д. Энергия мысли и действия // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 144–153. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-144-153>

Book review

Thought and Action Energy

Olga D. Vishnyakova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
ol-vish@mail.ru <https://orcid.org/0000-0002-1617-051X>

Lobanov-Rostovsky, N. D. and Fedorova, E. S. (eds) (2024) *Grigorij Nikolaevich Vy`rubov: russkij filosof-pozitivist v evropejskom kontekste: vospominaniya* [Grigory Nikolaevich Wyruboff: Russian positivist philosopher in the European context: memoirs]. Moscow: Yazy`ki slavyanskix kul`tur Publ. (In Russian).

Abstract. Grigory Wyruboff (1843–1913) was a Russian positivist philosopher whose major works remain little-known and largely inaccessible in Russia. As he spent most of his life in France his philosophical, sociological, and methodological writings, written primarily in French, were never translated or published in Russian. This volume, edited by N. D. Lobanov-Rostovsky and E. S. Fedorova,

© Вишнякова О. Д., 2026

introduces Wyruboff's Russian-language literary heritage, presenting his memoirs and archival articles with detailed commentary — the first such publication in Russia. Wyruboff's writings are marked by an original and temperamental style: vivid, engaged, and abundant in historical detail. His memoirs are particularly valuable for their broad depiction of the social life of his era. He offers a thorough account of the education system at the Alexander Lyceum in the late 1850s and at Moscow University in the early 1860s, reflecting on his experiences and proposing potential improvements. As both an observer and participant, Wyruboff provides firsthand descriptions of major historical events, including the Paris Commune of 1871, the Second Carlist War in Spain, and the Russian-Turkish war of 1876–1877. The collection also includes Wyruboff's articles from French newspapers of the late 1860s, which form a series of sociocultural essays — a journalistic approach novel to Russian periodicals of the time. Through these essays, he systematically analyzes the sociopolitical dynamics of French society and speculates on its developmental trends. Notably, this edition is the first to publish Wyruboff's sociological analyses based on press materials. The volume is well-organized and encompasses a wide range of Wyruboff's works, including his early article *Russia and Positivism*. It also features memoirs by his contemporaries, which offer justified insight into his influence on the moral and scientific outlook of young intellectuals. A distinctive aspect of the publication is its commentary, compiled with the assistance of Wyruboff's relatives, adding a personal dimension to the scholarly apparatus. This edition represents a significant step in reclaiming Wyruboff's overlooked legacy, making his Russian-language works available to a broader audience. It will be of interest to scholars of positivism, 19th-century intellectual history, and Russian-French cultural exchange.

For citation: Vishnyakova, O. D. (2026) 'Thought and Action Energy', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 144–153. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-144-153>

Нельзя утверждать, что имя философа-позитивиста Григория Вырубова (1843–1913) не известно специалистам. Это имя присутствует, например, на сайте философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, где также даются вехи его творческого и жизненного пути. Однако с уверенностью можно сказать, что основные тексты этого автора до сих пор недоступны российскому читателю. Дело в том, что Григорий Николаевич Вырубов большую часть жизни работал во Франции и писал на французском языке: вместе с Эмилем Литтре выпускал журнал «*La philosophie positive*» (Положительная философия), где постоянно публиковал и собственные статьи, читал лекции по физике в Сорбонне, заведовал кафедрой истории науки в Collège de France, занимался химическими опытами по кристаллографии в открытой им в Париже собственной лаборатории, где, в частности, создал первый в мире синтетический рубин, который ныне является музейным экспонатом Сорбонны и носит имя «Wyruboff». Его научные сочинения, связанные с проблемами философии,

социологии, научной методологии, не переведены на русский язык. Соответственно русскому читателю затруднительно проследить ход его мысли, логику повествования, оценить исторический вклад Вырубова в развитие философии позитивизма, в молодую тогда социологию (а учёного называют одним из первых социологов России), проанализировать его понимание современных ему философских течений.

Тексты философа на русском языке

Чтобы познакомить российского читателя с наследием Вырубова, авторам данной книги нужно было начать с верной ноты, способной его заинтересовать. На наш взгляд решение было правильным и сделало издание уникальным по нескольким причинам.

Во-первых, как оказалось, тексты этого (в своё время известного всей европейской и российской интеллектуальной публике философа) на русском языке долгое время не публиковались. После их выпуска по частям в дореволюционной периодической печати они были прочно забыты. В данном

издании впервые публикуются мемуары Вырубова на русском языке.

Более того, составителям удалось найти среди дореволюционной периодики, среди журналов (и даже газет), значительные сочинения Вырубова, которые он писал и присылал в Россию в конце 1860-х и начале 1910-х гг. Они представлены в книге с детальными комментариями, историко-культурными, фактологическими и филологическими, поясняющими своеобразие языка автора.

Итак, оказалось, что существуют тексты Вырубова, написанные им на родном языке. Причём в жанре мемуаристики, который наиболее близко знакомит с личностью литератора. В данном случае авторы недаром назвали философа литератором. Ибо мемуаристика оказалась не только подвластна перу строгого учёного — его воспоминания представляют собой социально значимые тексты, которые за столетие, прошедшее со времени написания, не только не потускнели, но, напротив, приобрели исторический вес. В этих мемуарах мы наблюдаем чётко описанные ситуации, честные (а потому нередко нелюбезные) характеристики персонажей, оригинальные суждения и неожиданные выводы, без оглядки на то, что сегодня можно было бы назвать политкорректностью, повесткой, либо просто общепринятыми взглядами и установками.

Мемуары. Полёт мысли, рациональность решений, отвага действий

На склоне лет, в начале 1910-х гг., учёный, не в силах более заниматься лабораторными научными исследованиями, обратился к анализу системы образования в России, конкретно описав её в форме мемуаров применительно к Александровскому лицей (1858, 1860–1862) и Московскому университету (1862–1864). Он продолжил воспоминания, описав личные наблюдения над ходом Франко-прусской

войны 1870–1871 гг. и над событиями Парижской коммуны 1871 г.; свои впечатления как свидетеля 2-ой карлистской войны в Испании 1874 г., наконец, рассказал о своём участии в русско-турецкой войне 1876–1877 гг., куда отправился добровольцем. При этом адресовал Вырубов свои воспоминания именно русскому читателю. Ниже приведём фрагменты, позволяющие ощутить своеобразие литературного стиля учёного. Темперамент и горячность рассказчика, пристрастное мнение очевидца и обилие деталей, замеченных острым взглядом, делают эти тексты важной вехой в изучении исторических событий и для специалистов, и для широкого круга читателей.

В Александровский лицей Григорий Вырубов попал потому, что его мать выбрала ему дипломатическую карьеру. Вырубов без сантиментов резко и прямо высказывает своё, прямо скажем, не самое лестное, мнение о подобной перспективе: «Выбор карьеры был совсем неудачен. С моим с детства независимым характером, с моей с ранних лет приобретённой привычкой высказывать всегда своё мнение без всяких околичностей, я на всю жизнь остался бы последним из последних, особенно в мире тех блуждающих чиновников, которые без всякой определённой цели и без всякого полезного труда таскают по западным и восточным столицам свои изящные фраки и свои шитые мундиры... Зато выбор школы был очень удачен, и, помимо всего того, чем я обязан матери, за этот выбор я ей глубоко благодарен. Лицей имел несомненно самое благотворное влияние на всю мою жизнь»¹ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 69]. Примером отношения к науке в лицее стал для него профессор ботаники Н. Н. Кауфман: «он любил свою науку не прерывисто, не урывками, а той тихой, спокойной любовью, которая позволяет дойти до результатов, быть может, не блестящих, но верных»² [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 71]. Резко и непримиримо характеризует Вырубов

¹ Вырубов Г. Н. Школьные воспоминания. Александровский лицей (1910).

² Там же.

преподавателя по латыни: «Он представлял из себя ходячую грамматику; кроме неё он ничего не знал — ни римской истории, ни римских нравов, ни римской словесности. Цезарь и Овидий, Гораций и Тацит — всё это было подведено под одну мерку: во всём этом он видел только примеры правил и исключения»³ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 73]. Из-за этого подхода Вырубов надолго почувствовал предубеждение к Античности как к предмету обучения, пока сам в зрелом возрасте не пришёл к выводу о необходимости преподавать её в разных аспектах: Античность «вошла, как необходимый элемент, в наше современное миросозерцание и влияет до сих пор на нашу современную общественную и индивидуальную жизнь. Как же можно вычеркнуть её из программы нашего умственного воспитания?»⁴ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 73]. Ученик отдаёт дань восхищения учителю французского Эдмону Помье, который первым заронил зёрна интереса к философии позитивизма: Помье «сначала читал довольно скучный курс старой французской литературы, но, скоро убедившись, что некоторые из его слушателей очень интересуются его предметом, начал ряд блестящих лекций, в особенности о предшественниках великой революции, о писателях XVIII столетия. “Ты увидишь, — прибавлял он, — как всё это интересно и как все это ново”. У Помье мне действительно удалось многому научиться; добрую память о нём храню я свято, и портрет его до сих пор висит на почётном месте в моём кабинете»⁵ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 80-81]. Так, с глубоким неравнодушием, с пристрастностью, обусловленной тягой к положительным знаниям, воссоздаёт Вырубов картину образования в лицее в конце 1850-х гг. Также горячо обсуждает Вырубов с читателем Московский университет, каким застал его в начале 1860-х гг.: «Московский университет переживал тогда свою прежнюю

славу. На место профессоров — либеральных идеалистов, любивших молодёжь и старавшихся затронуть в слушателях живые струны, явились профессора-чиновники, смотревшие на чтение лекций как на скучную обязанность... не было ни настоящей философии, ни точной науки, а были какие-то случайные стремления к неясным целям»⁶ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 111-112].

Немудрено, что страстное желание улучшить систему преподавания, приспособить к нуждам эпохи не утихло в Вырубове и через десятилетия жизни во Франции. Он выдвинул трезвые рациональные предложения, созвучные сегодняшнему дню: «надо повысить требование при поступлении и принимать учеников по конкурсу, ввести в программу преподавания постоянные обязательные практические занятия и обставить получение диплома серьёзными испытаниями»⁷ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 140].

Рецензируемое издание предлагает обширный корпус воспоминаний, касающихся разных сторон и событий чрезвычайно насыщенной и деятельной жизни философа. В нашем кратком обзоре едва ли возможно коснуться всех тем, которые открыла для широкой публики книга. Остановимся на участии Вырубובה в битвах Парижской коммуны в 1871 г. Он спасал и лечил людей неустанно, рискуя быть убитым, не отдыхая и не высыпаясь. Что же подвигло кабинетного учёного кинуться в гущу событий, ему чуждых? — Долг врача. Ведь помимо того, что Вырубов был философом, социологом, химиком, кристаллографом, геологом, физиком, он был и практикующим хирургом — поистине энциклопедист конца XIX в.: «Из 80 только что выбранных членов Коммуны я знал многих лично, других встречал в роли ораторов на публичных собраниях, столь распространённых в последние времена империи. Они представляли очень разношёрстную

³ Вырубов Г. Н. Школьные воспоминания. Александровский лицей (1910).

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Вырубов Г. Н. Школьные воспоминания. Московский университет (1910).

⁷ Там же.

толпу, в которой не было особенно выдающегося человека, но были люди честные, доброжелательные, рядом с неудачниками самых разнообразных профессий и совсем дрянными личностями, какие обыкновенно всплывают в смутные дни из глубины народных масс. Но я чужд был и противникам Коммуны, и мне столь же невозможно было стать на сторону версальского правительства, в которое вошли все дрянные обломки старых партий, “ничего не забывших и ничему не научившихся”, несомненно стремившихся так или иначе уничтожить республику. Присутствовать, однако, сидя сложа руки, при этом извержении народного вулкана я никак не хотел; оставалось одно — возвратиться к деятельности в Красном Кресте и помогать по мере возможности больным той и другой стороны»⁸ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 307].

Заметим, что долг врача и патриота подвиг философа оставить Париж и отправиться в действующую армию на Кавказ во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Он вновь врачевал и спасал раненых, а также организовал систему передвижных лазаретов. Вот как Вырубов объясняет мотивы своего неожиданного появления на театре военных действий, пряча за некоторой иронией свою уверенность, что во время вооружённого конфликта следует послужить родине, где бы он ни находился ранее: «После осады Парижа сначала немецкими, а потом версальскими войсками я полагал, что покончил навсегда свою военную карьеру. Вдруг вспыхнула русско-турецкая война, сколько помнится — так же для всех неожиданно, во всяком случае, так же бесцельно, как и Франко-прусская 1870 г. Идти за несколько тысяч верст освобождать полудиких болгар, и притом с расстроенными финансами и неорганизованной ещё армией — это было смелое предприятие, которое никакая логика не позволяла предвидеть... Для меня, привыкшего судить о политике с положительной точки зрения, такая

война не могла быть симпатичной, и при других обстоятельствах я, конечно, не принял бы в ней участия. Но за мной был мой грех 1870 года: не будучи ещё французским гражданином, я стал в ряды защитников Парижа; отсюда прямо вытекала для меня обязанность предложить свои посильные услуги отечественной армии...

Великая княгиня [Ольга Федоровна, жена Вел. кн. Михаила Николаевича] приняла меня очень любезно, без всяких придворных церемоний; они, впрочем, вовсе не шли бы к той скромной обстановке, в которой волею обстоятельств ей приходилось жить. Как умная женщина, она принаравливалась ко всем случайностям походной жизни и делала своё дело просто, без всяких излишних затей. Я ей высказал откровенно свои взгляды, радикально отличные от тех, которые тогда практиковались, просил назначить меня на место, где я мог бы их беспрепятственно приложить на практике, и поддержать меня, если то понадобится. Она послала меня в Эриванский отряд, где, по её словам, Красный Крест был в страшном беспорядке, не принося никакой пользы, и обещала устранять могущие встретиться препятствия. Обещанье своё она исполнила, и я сохраняю о моих сношениях с ней не только приятное, но и благодарное воспоминанье»⁹ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 356, 361].

Социокультурные очерки Г. Н. Вырубова

Когда же составители издания обратились к публикациям Вырубова в газетах XIX в., их и тут ждало открытие. Едва оторвавшись от России во второй половине 1860-х гг., находясь во Франции и пристально, немного отстранённо наблюдая её социальную жизнь, молодой Вырубов горел желанием познакомить русского читателя с особенностями общественного менталитета французов, с тенденциями политического развития общества. Он замечал неизбежное сходство с некоторыми

⁸ Вырубов Г. Н. Между двумя войнами (1870–1877). Парижская коммуна [1871 г.] (1914).

⁹ Вырубов Г. Н. Военные воспоминания. Русско-турецкая война 1876–1877 гг. (1911).

российскими умственными течениями, обнаруженными им в ходе наблюдения над разными слоями активного французского общества. И полагал, что систематическое их описание пойдёт на пользу думающим русским людям, находя во французском обществе, наряду с прогрессивными тенденциями, глубоко опасные, противоречивые, ведущие к «историческим тупикам». Получилась серия последовательных социокультурных очерков — вид публицистики, совершенно новый для российской периодики. Фактически в данном издании впервые увидел свет социологический анализ Вырубова, построенный на материалах прессы, так сказать «извлечённый из газет». Так, автор любопытным образом характеризует известную российскому читателю по сочинениям И. С. Тургенева и Ф. М. Достоевского особую социальную группу «нигилистов», сделав упор на их национальной принадлежности: «Я хочу сказать несколько слов о том немногочисленном, но интересном классе людей, которых я назову *«французскими нигилистами»*. Вам название это покажется, конечно, на первый взгляд несколько странным. Нигилизм — явление до такой степени отечественное, до такой степени социально принадлежащее крайнему северу, что нет никакой возможности найти что-нибудь подобное ему в блестящей западной цивилизации вообще и особенно во Франции... Обратите внимание на те эпохи жизни народов, когда общественный строй, веками накопленные верования, из поколения в поколение передававшиеся нравы по каким бы то ни было причинам начинали разлагаться, слабеть, приходиться в упадок. И вы увидите, что эпохи эти были колыбелями совершенно своеобразных философских систем, весьма различных по форме, по подробностям, но схожих в одном: все они с яростью отрицали прошедшее, все они презирали старое во имя чего-то неизвестного, неопределённого, нового. Вот эту-то критическую философию, периодически под разными видами повторяющуюся в истории, и следует,

собственно говоря, назвать нигилизмом... Что такое французские нигилисты? Они в самом деле вовсе не похожи на наших, и говорят они совсем другое, и поступают они совершенно иначе. У нас они устраивали коммуны, ассоциации, эмансипировали женщин, носили какие-то особенные мундиры, игнорировали систематически всё то, что не принадлежит к естественным наукам, и с особым жаром ругали всякое искусство.

Здесь совсем иное: здесь коммун никаких нет и не было... женщин эмансипируют только слегка и одеваются решительно как все люди, большей частью, насколько средства позволяют, довольно изящно, изучают по-прежнему социальные науки... Но если смотреть на нигилизм как на известного рода протест против известных условий быта, а не как на определённую сумму философских догматов, то становится очевидным, что здешние нигилисты совершенно такие же, какими были наши... Сами они чувствуют, что никакая революция не совершится во имя их идей, что всегда и везде, как бы ни было либерально правительство, они будут играть в обществе роль пугал, роль апокалипсических зверей. В этом-то и заключается их особенность, что такая роль им нравится, что для неё они живут. «Надо пугать трусливых буржуа, это им здорово», — говорил мне раз один из корифеев этого легиона, когда я ему заметил, что он где-то сказал слишком резкую речь»¹⁰ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 169–176].

Структура книги

Помимо интересного содержания, хотелось бы также выделить выверенную структуру книги. Составители стремились поместить наибольшее количество текстов философа, найденных на русском языке. Так, в соответствии с воспоминаниями, где описывается раннее взросление Вырубова, ранний выбор им философского пути, они помещают статью «Россия и позитивизм»,

¹⁰ Вырубов Г. Н. Французские нигилисты. Из Парижской жизни. Политика (1869).

написанную автором в 22 года и опубликованную как предисловие к переведённой Вырубовым книге Эмиля Литтре «Несколько слов по поводу положительной философии»¹¹ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 144–163]. Он пишет: «Все философии разрушались перед неумолимым судом реальности. Массу нельзя увлечь теми трансцендентальными принципами, которыми наслаждаются философы; она движется медленно, но верно, более чувствуя, чем сознавая лежащую перед нею цель. Это чувство, смутное и неопределённое, философия должна его усвоить, если она хочет приобрести историческое значение. Это не произвольное мнение — это вывод из событий, прожитых человечеством... Как в средние века был бог, как в XVIII в. была личность, так в наше время стал социализм всеобщим девизом — это факт, который не подлежит никакому сомнению. Позитивная философия, как продукт времени, не могла не принять этого девиза: она не только развила его, она дала ему научную санкцию... Сознавая социальную пользу позитивизма, мы будем проповедовать его, несмотря ни на какие неудачи; придёт день, когда молодое русское поколение скажет нам спасибо»¹² [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 145–146, 163].

А вслед за рассуждениями об особенностях фундаментального гуманитарного образования в мемуарах составители публикуют исследовательское обоснование Вырубова, адресованное чиновникам и посвящённое возможным переменам в программах базового цикла, которые бы пошли на пользу российскому студенчеству¹³ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 269–296]. Так, он настаивает: «В чём должна заключаться программа высшего общего образования?.. Недаром оно прежде обозначалось словом *humanité* — оно действительно должно обнимать не скажу всю сумму, но весь цикл человеческих знаний. На это специалисты всех профессий обыкновенно

торжественно заявляют, что всего знать нельзя. Это совершенно справедливо или совершенно несправедливо, смотря по тому, как понимать здесь слово всё. В точном знании не надо смешивать две совершенно различные вещи: с одной стороны — факты, с другой — методы и общие законы. Фактов вполне никто знать не может, и учёный, много лет трудящийся, их не знает всех, даже в своей узкой специальности; метод и общие законы всем доступны, и только совокупность их может образовать правильный умственный строй... 1) в общеобразовательном заведении должны преподаваться все отделы знания, т. е. математика, астрономия, физика, химия, биология и общественные науки; 2) науки эти должны преподаваться не в некоторых, произвольно избранных их частях, а целиком. Но зато преподавание должно быть не описательное... а догматическое... Даже в общественных науках, где описательный способ необходим, надо, как справедливо выразился академик В. П. Безобразов, “не гоняться за обилием сведений по этой отрасли, а преимущественно заботиться о солидности знания и, главное, о серийности их общего духа”... Программы, раз установленные по зрелом их обсуждении, должны сохраняться до последней возможности, несмотря на перемену профессоров, и изменять их надо только при крайней необходимости, и то не с плеча, а легкой рукой. Даже плохой план, проведённый последовательно, в учебном деле лучше беспорядочных колебаний»¹⁴ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 291–294]. Мы видим, что новатор-исследователь в деле фундаментального образования стоит на консервативных позициях: выверенный академический цикл предметов не должен урезаться в угоду веяниям времени, а частое изменение учебных программ ведёт к их заведомому ухудшению. Не правда ли, есть над чем задуматься и сегодня?

¹¹ Вырубов Г. Н. Позитивизм и Россия. Юношеская статья (1865).

¹² Там же.

¹³ Вырубов Г. Н. Записка об устройстве Императорского Александровского лицея и программах преподавания в нем. О реформе образования (1898).

¹⁴ Там же.

Оценка современников. Мыслитель, подвижник

Оправданное место занимают в издании воспоминания современников о Вырубове. Особый интерес представляют их выводы о роли учёного в создании нравственного и научного климата в среде мыслящей научной молодёжи. Эти комментарии также найдены составителями в периодической печати. Особо хочется отметить сочинения видного в своё время писателя П. Д. Боборыкина, крупного социолога Е. В. Де Роберти и знаменитого учёного-естествоиспытателя К. А. Тимирязева.

Так, Де Роберти пишет: «Вырубов, думается нам, должен быть включён именно в разряд умственных вождей и руководителей... Ещё совершенно молодым человеком, он вместе с Литтре в 1867 г. основал и в течение 17 лет (до 1884 г.) издавал в Париже журнал «La philosophie positive», сыгравший такую видную роль в умственной жизни Европы конца XIX века... Тогда вся передовая интеллигенция Франции, и научная, и философская, и политическая, либо сотрудничала в знаменитом обозрении, либо внимательно прислушивалась к той горячей проповеди, к тому глубоко осмысленному изложению дотоле известного лишь немногим «посвящённым» учения, который давал повод сравнивать роль Литтре и Вырубова по отношению к позитивизму — с ролью апостола Павла в истории христианства»¹⁵ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 502]. В нём было, — продолжает друг Вырубова, — «даже что-то аскетическое, очищавшее его внутренний мир от бесчисленных мелочей и суетливых забот повседневной жизни. Такое именно впечатление делал он в особенности на тех, кто не мог понять (а иногда и простить ему) его глубокого отвращения ко всякого рода рекламе, самовосхвалению, протискиванию вперёд, карьеризму, к интригам

и подсиживанью. Он был “альтруистом” в лучшем смысле слова и буквально применил великий нравственный завет Конта: *Vivre pour autrui* [Жить для других]. Он отважно боролся против зла, но только против зла, причиняемого или грозящего другим. За собственные обиды он никогда и никому не мстил. Все это, вместе взятое, как нельзя более способствовало обращению Вырубова в “исповедника”, в “руководителя совестию” кружка талантливых людей, которые почти все оставили глубокий след или в науке, или в философии, или в литературе, или на различных поприщах практической деятельности. Далеко не один Жюль Ферри мог с полным правом назвать его своим *directeur de conscience* [руководителем совести, духовным наставником]»¹⁶ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 503]. Люди, ценившие Вырубова, сами были незаурядными личностями, крупными деятелями культуры или науки. Их образные описания героя имеют самостоятельную литературную и даже художественную ценность. П. Д. Боборыкин создал портрет нашего героя в одном из своих романов — в издании правильно и к месту приводится отрывок из него: «Худощавый, стройный, чуть-чуть сутуловатый мужчина лет двадцати шести, с бледным лицом, впалыми карими глазами и необычайно тонким для русского носом; небольшая бородка, разделённая на два клинышка, и тёмные волосы, закинутае за уши, давали его облику что-то юношеское, стыдливое, почти целомудренное... Его мягкие движения, тонкая юношеская фигура и в особенности выражение лица отгоняли от него и его вещей всё чопорное и самодовольное»¹⁷ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 492–493].

Отдал дань восторгов Вырубому в обширном очерке К. А. Тимирязев: «Странное дело, мы были с Вырубовым, как я узнал позднее, в сущности, сверстники, год в год, но он мне казался старше меня, а себя в сравнении с ним я чувствовал студентом.

¹⁵ Де Роберти Е. В. Памяти духовного вождя (1914).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Боборыкин П. Д. В усадьбе и на порядке [Фрагмент] (1876).

Зависело, конечно, это от его большей жизненной опытности и знания людей и его громадной, разнообразной начитанности, но, я думаю, многое зависело и от внешности. Рост его был выше среднего, впалая грудь, слегка сгорбленная фигура, да ещё, дома, почти неизменная чёрная шелковая *calotte* [шапочка] — неизбежный головной убор старого профессора — и консьержа, — всё это старило его не по летам. Худое лицо с резко выраженным горбатым носом и глаза, то слегка прикрытые тяжёлыми, будто усталыми, веками, то, при малейшем возбуждении, широко раскрывавшиеся, будто выходявшие из орбит, придавали его речи особую живость, особую страстность, производя впечатление глубоко убеждённого человека, которому никогда не безразлично то, что он говорит или что ему отвечают. Эта живость и убеждённость его речи невольно подкупала в его пользу, даже когда его речь, при встрече противоречия, доходила до преувеличенной страстности и доводила его до парадоксов — впрочем, всегда остроумных и умело защищаемых»¹⁸ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 526].

Участие потомков в издании

Другой важной особенностью издания является то обстоятельство, что комментарии к мемуарам составлены при участии родственников философа. И если стороннему исследователю пришлось бы столкнуться с ситуацией, когда трудно или невозможно найти — что очень важно для понимания личности философа — фотосвидетельства, запечатлевшие его оригинальный облик, то в данном издании сконцентрированы все сохранившиеся видеоматериалы. Среди них и дары российским музеям двоюродного внука философа, Николая Васильевича Вырубова, героя французского Освобождения, соратника и друга генерала Шарля де Голля. Также представлены вводные статьи

Н. В. Вырубова и его племянника Н. Д. Лобанова-Ростовского, правнука Григория Вырубова, которые содержат любопытные ранее неизвестные сведения частного характера из истории семьи и факты о генеалогических связях рода.

Подробно рассказана Н. В. Вырубовым история избрания Вырубова на пост главы первой в мире кафедры истории науки в Collège de France в Париже¹⁹ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 22–29]. Почему это важно? За всю историю научной жизни Франции, помимо Вырубова, из россиян одному только И. И. Мечникову удалось занять руководящий научный пост во Франции — в парижском Пастеровском институте. Французская научная среда ревниво относится к чужестранцам, которые могли бы возглавить её научные учреждения. Чтобы такое назначение состоялось, нужны безоговорочные научные заслуги и безусловный научный авторитет. Что и произошло в случае с Григорием Вырубовым.

Н. Д. Лобанов-Ростовский повествует о взаимоотношениях Г. Н. Вырубова с младшим братом, его прадедом В. Н. Вырубовым, о нравственном влиянии, которое оказала деятельность философа на его дядю, Николая Васильевича Вырубова, раскрывает роль дяди в сохранении наследия Г. Н. Вырубова. Он вспоминает эпизоды, которые поглотила бы Лета, если бы не семейная память. Например, такой любопытный случай: «О трости, моему наследству от прадеда, — её сопровождает семейная легенда. Однажды Григорий Вырубов шёл по улицам Парижа, и на него агрессивно напал вор с желанием ограбить. Вырубов отразил натиск — он ударил преступника тростью, и тот упал замертво. Вырубов вызвал полицию. Позже состоялся суд, который полностью оправдал его — он защищался. Увы, трость пропала в 2014 г., при моём переезде из одного дома в другой в окрестностях Лондона»²⁰ [Григорий Николаевич Вырубов..., 2024: 21].

¹⁸ Тимирязев К. А. Григорий Николаевич Вырубов. Обрывки личных воспоминаний (1914)

¹⁹ Вырубов Н. В. Григорий Николаевич Вырубов (1843–1913). Кавалер Почётного легиона за военные заслуги. Профессор Коллеж де Франс (1999).

²⁰ Лобанов-Ростовский Н. Д. Мой двоюродный прадед (2024).

Исследовательская статья Е. С. Федоровой излагает соображения, позволяющие ей, как нам кажется, убедительно расшифровать некоторые стороны до сих пор загадочной фигуры Г. Н. Вырубова. Главы статьи так и называются: *Нигилист? Атеист? Интеллигент? Как понимать позитивизм Г. Н. Вырубова?* и пр.

Данное издание — новый информационный пласт, касающийся как необычайной судьбы и личности Г. Н. Вырубова, так и его эпохи. Энергичный стиль

повествования Г. Н. Вырубова, яркий, сочный, образный русский язык, острый взгляд аналитика, скрупулёзное описание событий, при которых автор присутствовал, думается, должны захватить всех, интересующихся историей, и мемуаристикой. Бесспорно, начало освоению наследия оригинального мыслителя положено удачно. Надеемся, что за этим изданием последует второй том, содержащий наиболее значительные гуманитарные сочинения Г. Н. Вырубова, переведённые с французского.

Список литературы:

Григорий Николаевич Вырубов: русский философ-позитивист в европейском контексте: воспоминания / составители Н. Д. Лобанов-Ростовский, Е. С. Федорова, под редакцией Е. С. Федорова. — Москва: Языки славянских культур, 2024. — 560 с.

References:

Lobanov-Rostovsky, N. D. and Fedorova, E. S. (eds) (2024) *Grigorij Nikolaevich Vy`rubov: russkij filosof-pozitivist v evropejskom kontekste: vospominaniya* [Grigory Nikolaevich Wyruboff: Russian positivist philosopher in the European context: memoirs]. Moscow: Yazy`ki slavyanskix kul`tur Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Ольга Дмитриевна Вишнякова — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры английского языкознания, Филологический факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 119991, Москва, Ленинские горы, ГСП, МГУ имени М. В. Ломоносова, 1-й корпус гуманитарных факультетов (1-й ГУМ) (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Olga D. Vishnyakova — Doctor of Philology, Professor, Professor of the Department of English linguistics, Philological faculty, Lomonosov Moscow State University, Moscow, 1st building of the humanities faculties (1st GUM), GSP, Leninskie Gory, Moscow, Russia, 119991 (Russia)

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

Интервью
УДК 130.2
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-154-160>

Философия как действие: интервью

Борис Братина

Министерство информации и телекоммуникаций, Белград, Сербия
bokibor@yahoo.com <https://orcid.org/0000-0002-6669-6122>



Аннотация. В своём интервью нашему журналу известный сербский философ доктор Борис Братина, ныне занимающий высокую должность министра в Правительстве Сербии, поделился своим **видением** перспектив философского образования в Сербии и в мире. Философия не может ограничиться рамками университетской аудитории, поскольку для её существования крайне важна атмосфера свободной дискуссии. Со времён Сократа этот признак философского творчества был концептуализирован, как «выход на улицу». Сегодня такое «хождение в народ» необходимо прежде всего самой философии, которая под влиянием «холодных медиа» теряет свою ориентации на истину, приобретает черты сервильности и начётничества. Апогеем этой тенденции становится прагматизация отношения философов и общества в целом к занятиям философией, которую доктор Братина связывает с аналитической традицией. Однако сугубо утилитарное отношение к истине не позволяет построить корректные отношения с ней. Именно поэтому, полагает он, так мощно заявляет о себе сегодня становящаяся философия не-западного мира. В данной связи должен быть переосмыслен «расизм», свойственный западной философии, который, по мнению сербского философа, концентрируется в психологизации философствования, в поиске «неисторических народов» и евроцентризме. Сова Минервы, как известно, вылетает в сумерках. Этот гегелевский образ очень точно выявляет значение философской рефлексии как ключевой черты философии. Отвечая на вопрос о преемственности философского знания, Борис Братина не настаивал на исключительно несистемном характере «настоящей» философии. Университетский профессор может быть не только преподавателем, но и настоящим философом. Говоря о своём друге и учителе, Михайло Марковиче, он акцентировал участие последнего в политической жизни именно как прежде всего философа, то есть человека, чья жизнь посвящена поиску ответов на вопросы об истине. Эта практическая ориентированность философии позволяет самому доктору Братине реализовывать себя на высокой административно-организационной должности, не теряя своего философского призвания. В конечно итоге, философия может существовать только как свободная рефлексия. Что неизбежно делает её способной к деятельному изменению мира и человека.

Для цитирования: Братина Б. Философия как действие: интервью // Концепт: философия, религия, культура, культура. — 2026. — Т. 10, № 1. — С. 154–160. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-154-160>

© Братина Б., 2026

Interview

Philosophy as Action: Interview

Boris Bratina

Ministry of Information and Telecommunications, Belgrade, Serbia

bokibor@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-6669-6122>

Abstract. In an interview with our journal Dr. Boris Bratina, a prominent Serbian philosopher who currently serves as a minister in the Government of Serbia, shared his vision of the prospects of philosophical education in Serbia and worldwide. Philosophy cannot be confined to university lecture halls, as an atmosphere free of debate is vital for its very existence. Since Socrates, this aspect of philosophical work has been conceptualized as ‘going to the people’ or speaking to people in the streets. Today, this practice is necessary primarily for philosophy itself, which, under the influence of ‘cold media,’ is losing its orientation toward truth and acquiring features of servility and dogmatic pedantry. The apogee of the trend is the extreme pragmatization of the relationship between philosophy and society, which Bratina links to the analytical tradition. However, reducing truth to its utilitarian qualities is neither adequate nor sustainable. Bratina notes that this is why non-Western philosophy is reasserting itself so powerfully today. In this context, Western discrimination, including its psychologization of philosophy, the search for ‘non-historic’ nations, and Eurocentrism, must be critically rethought. As is well known, Minerva’s owl flies only at dusk. This Hegelian image perfectly captures the significance of philosophical reflection as the key feature of philosophy. Responding to a question on the continuity of philosophical knowledge, Bratina did not insist on the exclusively *non-systemic* character of genuine philosophy. A university professor can be not only a teacher but also a true philosopher. Speaking of his friend and teacher, Mihailo Marković, he emphasized the latter’s involvement in political life as, first and foremost, a philosopher—that is, a person whose life is dedicated to the search for truth. This practical orientation of philosophy allows Bratina to realize himself in a high-ranking administrative and organizational position without losing his philosophical calling. Ultimately, philosophy can exist only as free reflection, which inevitably makes it capable of actively changing the world and humankind.

For citation: Bratina, B. (2026) ‘Philosophy as Action: Interview’, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(1), pp. 154–160. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-1-37-154-160>

Уважаемый профессор, доктор Братина, разрешите поблагодарить за согласие выделить время для интервью, несмотря на Ваш плотный график. Хотелось бы начать нашу беседу с вопроса о философии. Насколько я знаю, в университетах Сербии преподавание этой дисциплины и в самые трудные времена велось на высоком уровне;

всегда были доступны философские тексты, велись активные дискуссии. Насколько, по Вашему мнению, эти традиции сильны сегодня?

Нам, как и всем философам, необходимо следовать за истиной. Что, если я скажу Вам, что сейчас в Белградском университете можно закончить философский факультет,

не читая ни Платона, ни Аристотеля?.. Потому, что у нас сильно влияние американцев, для которых «философия» равно «прагматизм» в обыденном смысле этого слова. А аналитическая философия предстаёт как высшая форма достижения прагматически корректных результатов... К сожалению, даже мои друзья, талант которых я высоко ценю, могут сказать на лекции, что настоящая философия началась лет сто назад. Что из этого может получиться, иллюстрирует следующий факт: в 2025 г. в Белградском университете было выделено 60 мест для студентов, изучающих философию. А заполнено — только 20 из них. Трудно представить себе более чёткий сигнал о нежелании заниматься вместо философии математикой и формальной логикой, к которым сводит философию аналитическая традиция. Полагаю, если факультет называется философским, здесь должны изучать прежде всего философию. Значит, надо немножко учиться древнегреческому, надо читать античных авторов, читать неоплатоников, надо читать всё, чтобы поставить серьёзную философскую оптику на историко-философском материале, а не на его редуцированной имитации. И да, как человек, который 10 лет участвовал в проекте «История сербской философии», могу сказать: мы пока ещё преимущественно народ литературный, и меньше — философский. Сейчас как раз идёт активная работа по становлению сербской философии, поэтому так важно не терять уровень университетского образования в этой области.

Тогда как бы Вы определили, что такое философия, какова её роль в культуре?

Философия — рефлексивная дисциплина мышления. Но философы — не просто «кадры», но люди, готовые прожить свою философию, искать правду и истину. Мне такой подход ближе, чем «философская математика». Правду сказать, я люблю математику, моё базовое образование связано с математикой и физикой; можно сказать, я пришёл в философию из этой области. Но одного знания математики, как и любого другого формализованного языка (например, логики), для занятий

философией недостаточно. Во-первых, потому что философия тесно связана с естественным языком, который нельзя свести ни к математике, ни к логике. Хотя, разумеется, существует философия математики, философия естественных и технических наук и так далее. Но это совсем другой вопрос и реально успешных исследований в этой области, на мой взгляд, не очень много. Во-вторых, существует внутренняя логика самой науки. Тот, что привык думать, как математик, с трудом учится философской дискуссии. В том числе потому, что философия требует медленного погружения. Это «тяжёлое» знание, самое тяжёлое из всех наук.

В том числе и потому, что философия — это трансцендентальный фундамент всего знания, его теоретическая основа; все остальные дисциплины выведены из философии. Если сейчас отнять у них философскую основу, они начнут рассыпаться. К примеру, если из социологии убрать математику и статистику, что останется?.. Только нарратив. Если из психологии убрать экспериментальную естественнонаучную базу, математику и статистику, что останется?.. Только нарратив. То же самое можно сказать о педагогике и других дисциплинах. Так что да, наука в общем смысле — это философия. Трудно не согласиться с Гегелем, который в «Большой логике», апробировал эту кантовскую идею о науке как трансцендентальной основе знания. Или возьмём, например, четыре закона Исаака Ньютона: закон инерции, закон силы, законы действия и противодействия и гравитационный закон. Тут нет никаких доказательств, всё это постулаты, которые невозможно доказать. Философия природы Ньютона — это философия, высказанная математическим образом. Вообще XVII в. — лучший век европейской философии. Он ориентирует на знание принципов, похожим образом кстати это происходит на переднем крае теоретической физики. Скажем, современная теория суперструн говорит, что есть девять координат Вселенной. Знаете, как это объясняет Хокинг? Было девять, но Большой Взрыв был такой силы, что шесть измерений «втянулись» в себя. Поэтому сейчас мы видим только три. Что это, если не принцип?

Победа утилитарного отношения к философии, захватившая многие умы в наше время, стала возможна, когда общество сделало ставку на достижение с её помощью каких-то конкретных целей. С развитием индустрии вещи сделались для нас слишком простыми. При таком подходе трудно устоять перед софистическим отождествлением истины с тем, что полезно: мне, группе лиц или абстрактному «обществу вообще». В результате мы имеем гиперпродукцию технологии и угрозу развала науки.

Чтобы человек не поймался на удочку утилитаризма, стоит давать ему возможность думать и самостоятельно рассуждать не только в университете, но гораздо раньше. Вопросы о ценностях, об этике поздно начинать обсуждать со студентом в его 18–19 лет. Ребёнок в 9–10 лет уже понимает, что хорошо, что плохо, он, если хотите, остро нуждается в философии — ведь именно философия развивает ум. Если на эту нужду человека не откликнуться вовремя, мы получаем «брошенную этику», которую больше никто не уважает.

Вернусь к тому, о чём говорил. Многие философы сделали что-то в математике, взять того же Пифагора. Но много ли математиков сделали что-то важное в философии? Может быть разве что Алан Бадью, который на самом деле математик. Энциклопедизм философов прошлого делал их пригодными для решения научных задач более узкого профиля. Ньютон, Декарт, Паскаль, Лейбниц... Вклад, который каждый из них внёс в математику и естествознание, трудно переоценить. Но главным делом их жизни была именно философия. Тот же Декарт — великий философ, который фактически придумал современную медицину, рассмотрев тело человека как систему потоков и цепей последовательности. А заодно придумал аналитическую геометрию и *cogito ergo sum*, последнюю истину, которой мы можем держаться. Сегодня нам, кажется, только это и осталось.

Сегодня популярна точка зрения, что философия — это прежде всего оптики; не эссенциалистские модели, а определён-

ный (может быть, и не научный, а, скажем, необычный или просто удивляющийся) взгляд на мир. Согласны ли Вы с этим?

Знаете, ещё Фихте говорил: скажи мне, какую ты философию исповедуешь, а я тебе скажу, какой ты человек. Это вовсе не значит, что философия даёт некий общий взгляд, который потом можно будет сузить и приложить к чему-то «конкретному». Цель философии — истина. Так что победа аналитической философии во второй половине XX в. — это победа политическая, а не философская; победа сильной Америки, а не истины как таковой.

В результате об истине не просто молчат. О ней не хотят знать. И философия в стенах университетов живёт как в тюрьме. С кем разговаривают философы, которые работают в университете? Только со своими студентами или коллегами. Кто ещё знает их идеи? Никто. Они называют себя интеллектуалами. Но есть три условия, которым нужно соответствовать, чтобы быть интеллектуалом: быть хорошим экспертом, свободно ориентироваться в своей области знания, и, наконец, необходима социальная ответственность, ангажированность. Если мы оглянемся вокруг, то обнаружим, что и здесь, в Сербии, и в России, и в Америке интеллектуалов в том смысле, как их понимает современная философия, совсем немного. Много тех, кто образован, закончил университет. Эксперты, которые не выходят за рамки строго очерченной области, где властвуют алгоритмизированные ответы; они не готовы искать ответ на вопросы «со звёздочкой» и не имеют никакой социальной ангажированности.

Отучившись и получив степени, они идут работать в университеты, там пишут книги, которые никто не читает, и общаются через интернет в своём тесном высоко специализированном кругу. Их разговоры не интересны большинству людей, поэтому их не будет слушать, а значит, и слышать. Но для того, чтобы философия состоялась, философ должен быть немножечко Сократом, «сходить в народ», поговорить с людьми. Если задача философии — поиск истины, избежать этого пути не получится, потому что философ не может удовлетвориться уже

найденным, сказанным. Знаете, разговор об отношении Левинаса к Лакану, Юма к Джону Стюарту Миллю и прочие узкоспециальные вещи могут быть кому-то технически интересны, но ничего по-настоящему нового такие разговоры не приносят.

В прагматично-утилитарном современном мире, который стремится выкроить себя по западным стандартам, философии нет места ещё и потому, что модераторы властных стратегий прекрасно знают: она опасна для закрытых общественных систем, поскольку не боится ставить вопросы. Государствам, где царствуют установки жёсткой социальной прагматики, удобно держать философов в университете, чтобы они не ходили со своими вопросами по улицам, не смущали народ. Такие общества гнетёт страх перед незапланированной революцией знания, революцией рефлексии. Значительно проще иметь дело с философской аналитикой — вот там вам данные, данные, данные, и потом вот вам формальная логика; на этой основе вы можете сделать выводы, написать своё исследование и даже опубликовать его в хорошем журнале. Но так функционирует компьютер, а философия так не функционирует.

И что, по Вашему у аналитической философии нет будущего в прекрасном сократическом диалоге, вышедшем на улицу и спасающем мир?

Знаете, Гегель хорошо сказал: разумное — действительно, действительное — разумно. Прагматизм появился не потому, что в «старой» философии всё было хорошо. Он появился, потому что она что-то потеряла. Предполагаю, что она потеряла связь с истиной.

После немецкой классической философии наступает явный кризис. Керкегор, Ясперс... усталая философия, бьющаяся в противоречиях мёртвая мысль... Она больше не любит истину, она разочарована и разочаровывает. И что с этим делать? Не огорчаться и помнить, что свет не сошёл клином на Западном мире. Вспомним сову Минервы. Она вылетает в сумерки. Перед ней всё, что произошло в этот день, но — серым по серому. И это помимо прочего

значит, что не нужно не только умножать, не нужно также ограничивать сущности без необходимости. Возможно, сейчас рано говорить, что западная философия совсем пропала. Но ясно, что новая философская волна будет всё более активно идти из других частей мира. Может, она и не будет пока такой сильной, как в Европе или Северной Америке, но она обязательно будет.

В Африке, Латинской Америке, в России сегодня есть большие философы, только о них не так много знают и ещё меньше говорят. И это сейчас, когда за каждые десять лет философских текстов производится больше, чем за всю историю философии.

В чём мы, философы, действительно виноваты, так это в том, что ждали столько лет, — вместо того, чтобы активно поднимать вопрос о расизме в философии. Вот на Западе принято считать, что коммунизм — это Китай, Россия, Сербия и т.д. Но ведь коммунизм — это типичная западная идея, рождённая на Западе и для Запада. Тот же Маркс вслед за Гегелем пишет о неисторических народах, варварах и полуварварах. Эта оценка касается не-Запада, и больше похожа не на поиск истины, а на болезненную страсть говорить другим, что они плохие, что у них нет шансов, что они не могут ничего. И да, тема расовой исключительности не была чужда древним грекам, как и философам XX и XXI вв. — немецким, французским, можно и дальше перечислять. Перечислять не для того, чтобы кого-то обвинять, а для того, чтобы подумать: откуда идёт это желание доминировать, прикрываясь разговорами о стремлении к истине? Это важный вопрос, важный не только для философии, но и для судеб культуры.

Для того, чтобы разобраться в этих болезненных процессах, как Вы считаете: полноценная дискуссия с гениями прошлого для современного человека всё-таки важна? Или из пространства дискуссий прошлого нельзя выпрыгнуть на новые вопросы?

Точно, философия на самом деле — это не профессия, это вызов. Если вы чувствуете какой-то вызов, вы не будете гордиться: «я — философ!». Мы знаем, кто Философ:

Аристотель философ. В любви к мудрости есть много страсти и много жертвы. Чтобы обычные люди стали обсуждать с нами эти темы, мы должны иметь возможность повышать и свою культуру рефлексии, то есть учиться философии.

Мне кажется, если не с 1945-го г., то по крайней мере с 1980-х гг., мы живём в каком-то состоянии антипросветительства. У нас сделано всё для того, чтобы самый ограниченный человек мог заниматься наукой. В помощь ему даны отличные технические средства — телефоны, компьютеры, готовые поисковые алгоритмы. Не надо сильно напрягаться, это вредно. Всё должно даваться легко, вести к успеху. И учиться нужно умеренно. Но когда Маршалл Маклюэн в 1960-е гг. разделил медиа на тёплые и холодные, он вооружил нас возможностью понять, что «не так» с невыносимой лёгкостью познания. Когда мы разговариваем, сидя рядом друг с другом, это тёплое общение. Ты должен быть сконцентрирован, должен слушать своего собеседника, должен точно и внятно формулировать свой вопрос. Ты участвуешь в диалоге на сто процентов. А если кто-то тебе по телевидению или в дистанте рассказывает о философии, ты просто так сидишь и слушаешь. Не можешь спросить, выразить эмоцию, если что-то задело. Не можешь ответить на вопрос. Не можешь ничего... Это — холодное общение. Телевидение, связь через социальные сети и проч. при видимой возможности напряжённого общения в реальном времени на самом деле принадлежат области холодных медиа. Пользователь по-настоящему не участвует в их деятельности, он — предмет информационного воздействия. И хотя кажется, что за счёт дистанционных форм общения аудитория философии расширяется, важнее то, что при этом резко схлопывается возможность вести диалог. Диалог, а не его имитацию, где каждый слушает и слышит в основном самого себя.

По интернету, письменно и устно, можно задать много вопросов своим коллегам, которые живут, к примеру, в Англии или в США, или во Франции, а они скажут, ну да, хорошо, но в чём проблема? Они много, очень много знают. Но не чувствуют, в чём

проблема того жизненного мира, в котором находитесь вы. Чем дальше — тем больше провал непонимания. Конечно, винить технологии бессмысленно, развитие цивилизации не остановишь. Но остановиться и задуматься, а что мы делаем, человек вполне может.

Я знаю, что вы учились у известного сербского философа Михайло Марковича. Скажите, что для Вас значит фигура учителя?

Я горжусь, что знал Михаила Марковича. К сожалению, учился я у него совсем немного, но мы дружили. Как греки: я приезжаю к нему, мы немножко выпьем кофе — и разговариваем о философии... Он любил меня, — думаю потому, что другие приезжали к нему разговаривать в основном о политике, а я приезжал разговаривать в основном о философии.

Михайло воевал, потом был капитаном сербской команды шахматной, потом просто стал философом. Учился у сэра Альфреда Айера в Англии, защитил докторскую диссертацию. Его туда направили по просьбе самого Айера. Айер просил: «Пришлите мне того, чья позиция противоположна моей». Прислали Михайло Марковича.

К слову, на Западе ему, как одному из серьёзных политических оппонентов тогдашнего руководства Югославии, предлагали статус диссидента. Он сказал, нет, мне не нужен дом в Америке, я живу тут. Я могу критиковать, но не хочу бросать свою страну. Михайло был не только философом, но патриотом, и много сделал в сербской политической мысли. Он — автор Программы сербской социалистической партии. Интересно, что многие его труды посвящены логике, проблеме объяснения и понимания. И всё это оказалось вписано в научно-организаторскую и политическую активность на родине. При этом Михайло был гуманистом, он был готов заплатить свою цену за участие в политической жизни, но не поуждал к этому других. Любил говорить anything goes и повторял, что нужно искать свет в конце тоннеля — чтобы понимать, куда мы хотим двигаться дальше. Для этого и нужны знания.

Стремиться к Солнцу истины...

Да. Стремиться из чёрной дыры, в которой оказались. Искать истину, а не желать произвести впечатление. Искать интерес, вопрос, не бояться далёких смыслов. Как «Чёрный квадрат» Малевича: человек выходит за рамки природного, ведь квадрата нет в природе, как в природе нет символического языка. Только человек имеет символический язык. Поэтому ИИ нас не победит.

Есть учитель — может возникнуть школа. Возможно ли в наши дни существование философских школ? Или напротив, философ — одиночка, который идёт в народ, разговаривает, разбивает элитарную самовлюблённость университетских сообществ за счёт живого диалога, роста в народе рефлексивного мышления вне всякой школы?

Я искренне думаю, что роль профессора очень важна, потому что университетский преподаватель философии ищет не только любовь к мудрости, он ищет тех, с кем можно этой любовью поделиться, кому о ней можно рассказать. Это бесценно. Философия не делается для себя. Вообще, зачем бы я вам что-то рассказывал, если не хочу именно вам именно это сказать? Я могу сидеть и молчать. Держать в своей голове эти все свои правды и истины, не говорить и не писать. Но писать надо. И не ради (часто) лицемерной наукометрии, такой знаете «радости взаимного цитирования».

Не то, чтобы я был против наукометрии как таковой. Социология науки многое может рассказать о науке, что важно в том числе самой науке. Но наукометрия не может быть целью. Тем более — целью философского исследования. Философия должна быть свободна. В том числе, от забот о том, чтобы кому-то понравиться. Если вы университетский профессор, и ваша мысль там кому-то не нравится, вас выгонят, вы останетесь без работы, будете плохо жить. И чем вы готовы пожертвовать, работой или истиной?

И последний вопрос. Я знаю, что Вы занимаете высокую позицию в государственном руководстве вашей страны. Скажите, если это уместно, Ваше философское «я» присутствует в Вашем «я» министра?

Конечно, да. Если бы это было не так, это бы значило, что я какой-то шизофреник. Но я думаю, что у меня есть психофизическое единство. Так что не могу только быть министром, ведь я всю жизнь занимался философией.

Вы знаете, я пришёл к философии из естествознания. Но философия — это моё, моя страсть. Я верю, что люди будут читать, будут знать. Для меня это абсолютно важно. Без философии мир невозможен. Хорошо бы, чтобы эту точку зрения удалось довести до тех, кто руководит нашим образованием.

Философия может изменить мир?

Она всегда так и делала.

Информация об авторе

Борис Братина — доктор философии, профессор, министр информации и телекоммуникаций Сербии (с 16 апреля 2025), Министарство информисања и телекомуникација, Париска 7, 11000 Београд (Сербия)

Information about the author

Boris Bratina — Doctor of Philosophy, Professor, Minister of Information and Telecommunications (since 16 April 2025), 7, Pariska Beograd, Republika Srbija, 11000 (Serbia)