

Концепт:

философия, религия, культура

Том 10, № 2 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

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

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

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

Подписано в печать 28.06.2026
Тираж 500 экз. 1-й завод ___ экз.
Объём 15,1 п.л. Заказ _____
Префикс DOI: 10.24833
Выходит 4 раза в год.

Статьи направлять по адресу:

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

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

Шеф-редактор: **А.А. Королева**

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

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

В.И. Коннов, Д.В. Чертовских, М.Г. Чертовских,

Н.Ю. Ярыгина, Д.С. Горшенёв

Дизайн и вёрстка: **Д.Е. Волков**

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

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0

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.

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



MGIMO University

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

Published since 2017
Issued 4 times a year

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

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

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

We pursue the following goals:

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

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

Subject Area and Subject Categories

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

Geographical Scope

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

Contents

Editor-in-chief monologue: Presenting the Issue 6

RESEARCH ARTICLES

PHILOSOPHY

THEME OF THE ISSUE

NEW OPTICS FOR THE STUDY OF CULTURE: PRO ET CONTRA

Gorin D. G. The Temporal Turn in Cultural Sciences: Prerequisites, Content, and Role in the Dynamics of Scientific Knowledge 10
Davydov I. P. "Naostas" as a Liturgical Marker of Religious Identity (Based on the Religious Architecture of Medieval Pskov) 26

RELIGIOUS STUDIES

Mironova A. A., Chunosova I. A. Church and School in the Ural Orthodox Parishes of the Second Half of the 19th Century (Based on Church Parish Chronicle) 43
Avetisyan L. G. Formation and Manifestations of the Cult of Relics in the Armenian Context (The Case of the Veneration of the Relics of Saint Stephen) 61
Bernyukevich T. V. Traditions and Modernization of Buddhism in Russia: from Ethnic Consolidation to Postsecular Challenges 77

CULTUROLOGY

Antonevich K. S. Controversy between Thomas and Heinrich Mann as a Reflection of German Public Discourse during World War I 93

INTERCULTURAL COMMUNICATION

Kobylkina A. V., Fomina M. N. Between Cultures: Philosophical Reflections on the Personal Transformations of Russian Students in China 116

CULTURE & ART

Gomboeva M. I., Tianxiang L. Features of the Interpretation of Social Issues in Chinese "New Regionalism" Painting: Visualization of Oral History 135

BOOK REVIEWS

Arinin E. I. Review of K. M. Antonov's Book *Religio et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflective Comprehension* 156

SCIENTIFIC LIFE

Petrov A. Yu. Russian America and Beyond: Interview 164

Содержание

Симонов Ю. П. МОНОЛОГ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА: Представляю номер	6
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ СТАТЬИ	
<i>ФИЛОСОФИЯ</i>	
<i>ТЕМА НОМЕРА</i>	
<i>НОВЫЕ ОПТИКИ В ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУРЫ — PRO ET CONTRA</i>	
Горин Д. Г. Темпоральный поворот в науках о культуре: предпосылки, содержание и роль в динамике научного знания	10
Давыдов И. П. «Наостас» («храмостав») как литургический маркер религиозной идентичности (на материале культовой архитектуры средневекового Пскова)	26
<i>РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ</i>	
Миронова А. А., Чуносова И. А. Церковь и школа в уральских православных приходах второй половины XIX в. (по материалам церковно-приходских летописей)	43
Аветисян Л. Г. Формирование и проявления культа реликвий в армянской среде (на примере почитания мощей Святого Стефана)	61
Бернюкевич Т. В. Традиция и модернизация буддизма в современной России: от этнической консолидации до постсекулярных вызовов	77
<i>КУЛЬТУРОЛОГИЯ</i>	
Антоневич К. С. Полемика Томаса и Генриха Маннов как отражение германского общественного дискурса Первой мировой войны	93
<i>МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ</i>	
Кобылкина А. В., Фомина М. Н. Между культурами: философские размышления о личностных трансформациях российских студентов в Китае	116
<i>КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО</i>	
Гомбоева М. И., Тяньсян Л. Особенности трактовки социальных проблем в китайской живописи «нового регионализма»: визуализация устной истории	135
РЕЦЕНЗИИ	
Аринин Е. И. Рецензия на книгу К. М. Антонова «Religio et ratio: религиозная жизнь и пути ее рефлексивного осмысления»	156
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
Петров А. Ю. Русская Америка и не только: интервью	164

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 15, 1 p.l. Order _____ Mailing Address: Room 4105, 76 Prospect Vernadskogo, Moscow, 119454, the Russian Federation/ Phone/fax: +7 495 234-83-48. E-mail: concept@mgimo.ru Cost: free price.

INTERNATIONAL ADVISORY COUNCIL

- Anatoly V. Torkunov** – Doctor of Political Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Rector of MGIMO University (Russia)
- Boris Bratina** – Doctor of Philosophy, Professor, University of Priština (Kosovska Mitrovica, Serbia)
- Abdusalam A. Guseynov** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Institute of 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

Когда чуть более 400 лет назад Френсис Бэкон в «Новом Органоне» рассуждал о разнице путей познания, он противопоставил слепой эмпиризм «муравья» абстрактному теоретизированию «паука». Как известно, создатель науки в смысле *scientia* при этом не ограничился критикой каждого из этих методов, но предложил *новый путь* на основе их *синтеза*. Новый «путь пчелы» соединяет собранный за время полёта нектар «украденного» у вещей знания (опыт, наблюдение) с секрецией собственного организма (теория).

О том, насколько извилистым и энергозатратным является полёт пчелы, учёные люди знают не понаслышке. И в наши дни подобный синтез даётся непросто. Исследователей культуры, а также (и особенно) организаторов науки, чаще увлекает «путь муравья», старательно собирающего факты и не склонного спрашивать о «предельных основаниях». Объявленная таким образом «война» метафизике — прямое следствие желания избавиться от «паука» ничем не обеспеченных эссенциалистских идеологий, претендующих на роль нефальсифицируемых объяснительных моделей всего на свете, в том числе моделей происхождения и существования культуры. Но обязательно ли заодно отказываться от обсуждения возможностей и границ использования самих аналитических процедур, выходя за границы собственно эмпирической научности и переходя в теоретическую область, где «путь муравья» больше не кажется единственно возможным? И что значит «молчать» об этом? Не является ли поиск *новых онтологий* в духе У. Куайна (к слову, представителя аналитической философии) *необходимым условием достоверности* аналитических выкладок, ведь именно внимание к ограниченности знания в форме рефлексии о выбранных методологических рамках как раз и обеспечивает его фальсифицируемость?

В дискуссию о возможностях и границах «пути пчелы» включаются исследовательские статьи этого номера, опубликованные в разделе «Философия». **Дмитрий Горин** в работе «Темпоральный поворот в науках о культуре: предпосылки, содержание и роль в динамике научного знания» анализирует процесс утверждения оптики темпоральности как момента культурологического поворота гуманитарного знания, «привязанного» к культурно обусловленной специфике «культурных очков», где важную роль играет концепт «время». Статья **Ивана Давыдова** «“Наостас” (“храмостав”) как литургический маркер религиозной идентичности (на материале культовой архитектуры средневекового Пскова)» на конкретном примере анализирует эвристические возможности философско-культурологического прочтения иеротопии средневекового города. Эти статьи составляют тему текущего номера — «Новые оптики в изучении культуры — pro et contra».

Раздел «Религиоведение» открывает исследование **Александры Мироновой** и **Ирины Чуносковой** «Церковь и школа в уральских православных приходах второй половины XIX в. (по материалам церковно-приходских летописей)», посвящённое малоизученному феномену «заводских приходов», описанному в свете недавно открытых летописных свидетельств их деятельности. **Лиана Аветисян** в статье «Формирование и проявления культа реликвий в армянской среде (на примере почитания мощей Святого Стефана)» разбирает вопрос о причинах исключительной роли этого святого для христиан Армении. В свою очередь, **Татьяна Бернюкевич** в работе «Традиция и модернизация буддизма в современной России: от этнической консолидации до постсекулярных вызовов» раскрывает специфику инноваций современного российского буддизма,

параллельно выделяя особенности понимания традиционализма в этой специфической культурно-религиозной среде.

Рубрика «Культурология» на этот раз представлена объёмной статьёй **Константина Антоневича** «Полемика Томаса и Генриха Маннов как отражение германского общественного дискурса Первой мировой войны», которая шаг за шагом прослеживает значимые моменты заочного спора двух выдающихся деятелей культуры, принадлежавших трагической эпохе между двумя мировыми войнами. В разделе «Межкультурная коммуникация» **Анастасия Кобылкина** и **Марина Фомина** рассуждают о путях встраивания российских студентов в международную образовательную среду Китайской народной республики (статья «Между культурами: философские

размышления о личностных трансформациях российских студентов в Китае»). Культуре Китая посвящено также исследование **Маргариты Гомбоевой** и **Лю Тяньсяна** «Особенности трактовки социальных проблем в китайской живописи «нового регионализма»: визуализация устной истории» (рубрика «Культура и искусство»).

В очередной раз номер содержит обсуждение интересных книг и событий, связанных с полем научного внимания нашего издания: **Евгений Аринин** выступает с рецензией на книгу К. М. Антонова «Religio et ratio: религиозная жизнь и пути ее рефлексивного осмысления»; интервью **Александра Петрова** посвящено фронтам Русской Америки и парадоксам междисциплинарной оптики.

Юрий Симонов (Вяземский)

EDITOR-IN-CHIEF MONOLOGUE: PRESENTING THE ISSUE

When Francis Bacon discussed the different paths to knowledge in his *Novum Organum* just over 400 years ago, he metaphorically contrasted the blind empiricism of the «ant» with the abstract theorizing of the «spider.» As is well known, the founder of science as *scientia* did not limit himself to critiquing each of these methods, but proposed a *new path* based on their *synthesis*. This new «method of the bee» combines the nectar of knowledge collected during its flight, «stolen» from objects (experience and observation) with the secretions of its own body (theory).

Scientists know how tortuous and energy-consuming the bee's flight is. Even today, such synthesis is not easy. Researchers of culture, and especially those who organize science, are often fascinated by the «path of the ant,» diligently collecting facts and unwilling to inquire about «ultimate foundations.» The declared war on metaphysics is a direct consequence of the desire to rid ourselves of the «spider» of unsupported essentialist ideologies that claim to be unfalsifiable explanatory models for everything, including models of the origin and existence of culture. But is it necessary to simultaneously abandon discussion of the possibilities and limits of analytical procedures, going beyond the boundaries of empirical science and entering a theoretical realm where the «path of the ant» no longer seems the only possible one? And what does it mean to «keep silent» about this? Isn't the search for *new ontologies* in the spirit of W. Quine (a representative of analytical philosophy) a *necessary condition for the reliability* of analytical calculations, since it is precisely attention to the limitations of knowledge in the form of reflection on the chosen methodological framework that ensures its falsifiability?

The discussion of the possibilities and limits of the «method of the bee» includes research articles published in the *Philosophy* section of this issue. **Dmitry Gorin**, in his paper «The Temporal Turn in Cultural Sciences:

Prerequisites, Content, and Role in the Dynamics of Scientific Knowledge,» analyzes the process of establishing the optics of temporality as a moment of cultural change in humanities knowledge, tied to the culturally determined specificity of «cultural lenses,» where the concept of *time* plays a key role. **Ivan Davydov's** article «Naostas» as a Liturgical Marker of Religious Identity (Based on the Religious Architecture of Medieval Pskov)» uses a specific example to analyze the heuristic potential of a philosophical and cultural interpretation of the hierotopy of the medieval city. These articles form the theme of the current issue: «New Optics for the Study of Culture: Pro et Contra».

The *Religious Studies* section opens with **Alexandra Mironova** and **Irina Chunosova's** study, «Church and School in the Ural Orthodox Parishes of the Second Half of the 19th Century (Based on Church Parish Chronicles),» which explores the little-studied phenomenon of factory parishes and examines them in light of recently discovered chronicle evidence of their activities. **Liana Avetisyan**, in her article, «Formation and Manifestations of the Cult of Relics in the Armenian Context (The Case of the Veneration of the Relics of Saint Stephen),» examines the reasons for this saint's exceptional role for Armenian Christians. Meanwhile, **Tatyana Bernyukevich**, in her work, «Traditions and Modernization of Buddhism in Russia: from Ethnic Consolidation to Postsecular Challenges,» reveals the specific innovations of contemporary Russian Buddhism, simultaneously highlighting how this unique cultural and religious environment understands traditionalism.

The *Culturology* section is represented by **Konstantin Antonevich's** detailed article, «The Polemics between Thomas and Heinrich Mann as a Reflection of German Public Discourse during World War I,» which traces step by step the significant moments of the debate between two prominent cultural figures

of the tragic interwar period. In the *Intercultural Communication* section, **Anastasia Kobylkina** and **Marina Fomina** discuss ways to integrate Russian students into the international educational environment of the People's Republic of China (article «Between Cultures: Philosophical Reflections on the Personal Transformations of Russian Students in China»). **Margarita Gomboeva** and **Liu Tianxiang's** study, «Features of the Interpretation of Social Issues in Chinese "New Regionalism" Painting: Visualization of Oral History,»

is also devoted to Chinese culture (section *Culture & Art*).

Once again, this issue features a review of interesting books and events related to our publication's research focus: **Evgeny Arinin** reviews K. M. Antonov's «Religio et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflective Comprehension». The interview with **Aleksandr Petrov** is devoted to the paradoxes of interdisciplinary perspectives and studying Russian America as a frontier.

Yury Simonov (Viazemsky)

Темпоральный поворот в науках о культуре: предпосылки, содержание и роль в динамике научного знания

Дмитрий Геннадьевич Горин

Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова, Москва, Россия.
dm.gorin@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4235-7254>



Аннотация. Актуальность исследования обуславливается необходимостью определения темпорального поворота как результата научной рефлексии современных культурных трансформаций, затрагивающих способы кодирования и переживания времени и темпоральности. Цель исследования состоит в определении предпосылок, содержания и сущности темпорального поворота как одной из тенденций в современных науках о культуре. В статье решаются следующие задачи: (1) анализ предпосылок темпорального поворота в трансформациях современной культуры;

(2) выявление признаков темпорального поворота в исследованиях культуры; (3) конкретизация сущности темпорального поворота в контексте становления постнеклассической научной рациональности; (4) определение темпорального поворота в его отношении с другими поворотами в науках о культуре. Материалами исследования послужили современные российские и зарубежные научно-исследовательские тексты, в которых проявляются признаки, проблематика и рефлексия темпорального поворота. Методология исследования основана на синтезе элементов герменевтического подхода с категориальным анализом, дополненным историко-генетическим и сравнительным методами исследования проявления темпорального поворота в научной литературе, изменения роли времени в структуре научного знания в контексте культурных трансформаций. Результаты исследования состоят в выявлении признаков, позволяющих идентифицировать темпоральный поворот в его отношении с рефлексией современных культурных трансформаций, включая характерные для современных культур проявления множественной и нелинейной темпоральности. Проведённое исследование позволяет сделать выводы о том, что научная рефлексия темпорального поворота достаточно противоречива, что свидетельствует о его незавершённости. В то же время, основополагающие признаки темпорального поворота проявляются достаточно внятно, хотя и не всегда декларируются. К ним относятся: переход от субстанциональных и одномерных определений времени к реляционным и многомерным; утверждение идеи сконструированности времени, его имманентности конкретному социальному миру; смещение акцентов с универсальности на уникальность переживания времени; рассмотрение актуального переживания времени как многослойного пересечения разнообразных темпоральностей; актуализация проблематики взаимодействия темпоральностей в рамках одного предметного поля исследования.

© Горин Д. Г., 2026

Ключевые слова: темпоральный поворот, время, темпоральность, постнеклассическая наука, лингвистический поворот, постколониальный поворот, множественность миров

Для цитирования: Горин Д. Г. Темпоральный поворот в науках о культуре: предпосылки, содержание и роль в динамике научного знания // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 10–25. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-10-25>

Research article

The Temporal Turn in Cultural Sciences: Prerequisites, Content, and Role in the Dynamics of Scientific Knowledge

Dmitry G. Gorin

Plekhanov Russian University of Economics, Moscow, Russia
dm.gorin@mail.ru <https://orcid.org/0000-0003-4235-7254>

Abstract. The relevance of the study is determined by the need to define the temporal turn as the result of scientific understanding of modern cultural transformations affecting the ways of encoding and perceiving time and temporality. The purpose of the study is to determine the prerequisites, content, and essence of the temporal turn as one of the trends in modern cultural studies. The article considers the following tasks: (1) to analyse the prerequisites of the temporal turn in the transformations of modern culture; (2) to identify the signs of the temporal turn in cultural studies; (3) to clarify the essence of the temporal turn in the context of the formation of post-non-classical scientific rationality; (4) to define the temporal turn in its relationship with other turns in cultural studies. This study draws on the material of contemporary Russian and international scholarly texts that explore the characteristics, challenges, and reflections on the temporal turn. The research methodology is based on a synthesis of elements of a hermeneutic approach with categorical analysis, supplemented by historical-genetic and comparative methods for studying the manifestations of the temporal turn in scholarly literature and the changing role of time in the structure of scientific knowledge in the context of cultural transformations. The results of the study reveal characteristics that allow us to identify the temporal turn in its connection with reflections on contemporary cultural transformations, including manifestations of multiple and nonlinear temporality characteristic of modern cultures. It is concluded that the use of the concept of "temporal turn" in the scholarly literature and its definitions are highly inconsistent. This indicates its incompleteness, including its influence on methodology and research methods, as well as the identification of new subject areas. At the same time, the fundamental signs of the temporal turn are evident, although they are not always declared. These include such signs as: the transition from substantial and one-dimensional definitions of time to relational and multidimensional ones; the affirmation of the idea of the constructedness of time and its immanence in the concrete social world; a shift in emphasis from universality to the uniqueness of the experience of time; consideration of the actual experience of time as a complex multilayered intersection of various temporalities, which are described, mainly, not as sequences, but as flows; actualization of the problematic of the interaction of various temporalities within the framework of a single subject field of research. In social sciences and humanities research, the temporal turn is a trend closely linked to the emergence of post-classical rationality and the interdisciplinary role of other methodological turns.

Keywords: temporal turn, time, temporality, post-non-classical science, linguistic turn, postcolonial turn, plurality of worlds

For citation: Gorin, D. G. (2026) 'The Temporal Turn in Cultural Sciences: Prerequisites, Content, and Role in the Dynamics of Scientific Knowledge', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 10–25. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-10-25>

Глобальный кризис побуждает к критическому пересмотру культурных оснований существующего социально-гуманитарного знания и выработке новых подходов, оригинального теоретико-методологического инструментария, позволяющего адекватно определить вектор происходящих изменений. Так, одним из фундаментальных оснований культуры современных обществ считаются способы кодирования и переживания времени. Проблематика модерности и модернизации основывается на символическом освоении времени, которое становится объективированным и отчужденным от человека. Как следует ещё из рассуждений К. Маркса в его «Фрагменте о машинах»¹, если интенсивность производства постоянно растёт, то будет ускоряться и время, которое рано или поздно вступит в противоречие с жизненными ритмами человека. Став внешним для человека, время подчинило его себе, заставляя подстраиваться под ускоряющуюся ритмику различных процессов.

В условиях современных культурных трансформаций всё более очевидными становятся темпоральные противоречия между глобальными и локальными процессами, технологическим развитием, медиареальностью и многообразными жизненными мирами. В современной культуре темпоральность перестаёт быть универсальной, она становится множественной и нелинейной. Рост интереса к проблематике времени в последние десятилетия позволяет говорить о некоторых общих тенденциях, которые в различных научных областях определяются в качестве темпорального поворота. Необходимость

концептуализации темпорального поворота и определения его места в динамике наук о культуре в этих условиях становится всё более очевидной.

Тем не менее, только лишь фиксации роста интереса к проблематике времени недостаточно для обоснования темпорального поворота. Такой рост наблюдался и ранее, когда менялись темпоральные основания культур, однако темпоральный поворот представляет собой не просто разворот к исследованию темпоральности, его определение требует фиксации ряда признаков, отражающих изменения в методологии и предмете исследования. Обращает на себя внимание и тот факт, что в своём достаточно объёмном и фундаментальном описании развития наук о культуре в контексте серии методологических поворотов, Д. Бахманн-Медик [Бахманн-Медик, 2017] не упоминает темпоральный поворот среди семи поворотов, проанализированных ею, хотя его проявление вполне очевидно и связано с другими поворотами, — прежде всего такими, как лингвистический, постколониальный, интерпретативный, переводческий. К тому же, использование понятия «темпорального поворота» в научной литературе основывается на весьма разнообразных и даже противоречивых определениях. Это говорит о том, что методологические основания и содержание темпорального поворота находятся в стадии становления и не являются общепризнанными.

В этих условиях возникает необходимость уточнения того, каким образом наблюдаемый в наши дни интерес к проблематике времени отражает изменения в методологии, методах и предмете

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 2. Москва: Политиздат, 1980. С. 203–209.

социально-гуманитарных исследований, которые можно выделить в качестве признаков темпорального поворота. Соответственно, данное исследование направлено на определение содержания и сущности темпорального поворота в науках о культуре, а также выявление его предпосылок в современной культуре и роли в динамике научного знания в ракурсах смены типов научной рациональности и соотношения с другими поворотами.

Сущность и содержание темпорального поворота

Необходимость выделения темпорального поворота как одной из тенденций развития наук о культуре — наряду с другими методологическими поворотами, наблюдающимися в современных исследованиях культуры, — связана с современными трансформациями, которые по-новому открывают культурное многообразие, признавая возможность одновременного сосуществование различных исследовательских оптик. Динамика научного знания часто описывается в контексте смены научных парадигм, под которыми Т. Кун [Кун, 2003] понимал совокупность фундаментальных установок, представлений и терминов, принимаемых и разделяемых научным сообществом в период между научными революциями. Другим распространённым вариантом описания динамики науки является концепция конкуренции исследовательских программ И. Лакатоса [Лакатос, 2003]. При всём различии этих подходов, научные парадигмы и исследовательские программы по сей день представляются как достаточно масштабные и устойчивые системы научного знания, обладающие концептуальной, логической и понятийной целостностью. Поэтому их смена ведёт к существенному изменению методологии и методов исследования, а перевод знания из одной такой целостной системы в другую оказывается затруднительным. Понятие методологических поворотов отражает иной взгляд на динамику науки. Они разворачиваются постепенно, затрагивая исследовательский опыт разных научных

парадигм и исследовательских программ, преодолевая их ограничения и обеспечивая динамику науки в различные периоды её функционирования (не только в период научных революций или конкурентной замены одной исследовательской программы другой). Это особенно актуально для наук о культуре, трансформации которых представляются достаточно дифференцированными, эклектичными и далеко не всегда укладываются в рамки метапарадигм и соответствующих для них картин мира. Как пишет Д. Бахманн-Медик, ссылаясь на А. Нюннинга, повороты не отражают абсолютные и необратимые переломы в научных исследованиях, а скорее создают новые оптики, с помощью которых отдельный исследовательский подход соприкасается с другими дисциплинами [Бахманн-Медик, 2017: 19].

Темпоральный поворот, разворачивающийся в настоящее время в ряду других методологических поворотов, отражает открытие ещё одной исследовательской оптики, которая состоит в настройке методологии, методов и предметности исследований многообразия современной культуры на основании перехода от идеи универсального времени, охватывавшего динамику различных культур, к множественному пониманию времени, которое каждый раз проблематизируется в конкретных исследованиях. Для определения сущности и содержания темпорального поворота следует иметь в виду не только понимание того, как те или иные культуры и свойственные им социальные феномены, процессы, системы основываются на конструировании имманентного им кодирования времени, но прежде всего проблематику соотношения и взаимодействия различных конструктов времени в рамках конкретного предмета исследования. При этом темпоральный поворот, как и другие методологические повороты, задаёт общие тенденции, которые могут проявляться с разной силой, не затрагивая при этом уровень парадигмальных оснований науки, но постепенно задавая новый вектор исследования.

Можно предположить, что культурные предпосылки темпорального поворота

начали формироваться достаточно давно: современные общества темпоральны по своему определению, а в «переломное время» с середины XVIII по середину XIX вв., как показал Р. Козеллек, возникает понятийный аппарат, имеющий явные черты темпорализации [Козеллек, 2010: 26–27]. Заметный рост интереса к проблематике времени в социально-гуманитарных исследованиях наблюдается на протяжении последних нескольких десятилетий XX в., когда происходит отказ от универсального понимания идеи общественного развития, и интерес смещается к выявлению различных темпоральностей и взаимодействию между ними. Более очевидное проявление темпорального поворота происходит преимущественно в XXI в., после преодоления характерной для постмодернизма атемпоральности, которая, тем не менее, способствовала утверждению идеи одновременности различных тенденций.

Восходящие к своим вполне определённым предметным границам, науки о культуре в последние несколько десятилетий существенно расширили свою роль в интеграции социально-гуманитарного знания, что позволяет не только преодолеть разобщённость понятийных аппаратов отдельных дисциплин, но прежде всего исследовать культурные предпосылки и особенности общественных трансформаций во всём их многообразии. Ориентация на переосмысление культурных оснований проблематики социально-гуманитарных наук способствовала тому, что темпоральный поворот в настоящее время приобретает междисциплинарный характер. Пожалуй, в наибольшей степени он рефлексирован в исторической науке², которая ещё в XIX в. столкнулась с кризисом историзма. Провозглашая универсальную темпоральность истории, историзм поставил проблему концептуализации исторического времени, в результате чего остро выявилась его относительность. В современной исторической науке темпоральный поворот связывается с фундаментальным

изменением темпоральности исторического опыта в XXI в., а именно с замещением концепции линейного, необратимого и прогрессивного времени концепцией нелинейного времени с характерной для неё многомерной темпоральностью [Чеканцева, 2023]. В настоящее время, как пишет А. Олейников [Олейников, 2021], темпоральный поворот расширяет предмет исторических исследований за счёт включения малоисследованных ранее вопросов вариативности переживания и упорядочивания времени, а также проблематизирует разные способы конструирования исторического прошлого — не только профессиональными историками, но и обычными людьми. В частности, как показывает Дж. Моулсворт [Molesworth, 2019], темпоральный поворот в современных исследованиях истории XVIII в. проявляется в междисциплинарном анализе таких изменений в музыке, литературе, искусстве, науке и технике, которые были направлены в тот период на преодоление устаревшего представления о времени как о циклическом или повторяющемся.

В свою очередь, темпоральная оптика в социологических исследованиях позволяет увидеть различные жизненные перспективы во взаимосвязанных и влияющих друг на друга уровнях социальной реальности [Ярская-Смирнова, Ярская-Смирнова, 2023: 113]. Так, В. Н. Ярская-Смирнова рассматривает возможности темпорального поворота, обращаясь к контексту темпоральности травмы [Ярская-Смирнова, 2023] и, более конкретно, пандемического кризиса.

В политических науках темпоральный поворот связан, в частности, с развитием хронополитики. Интерес к хронополитическим исследованиям вызван характерной для современной культуры релятивизацией времени политического действия, включая настоящее время, которое предстаёт гетерогенным и не является одним и тем же для различных политических субъектов [Пятигорский, Алексеев, 2008: 164–165].

² В 2021 г. темпоральному повороту в исторической науке был посвящён один из выпусков журнала Логос. Логос. 2021. Т. 31, № 4(143) Темпоральный поворот и реполитизация истории.

Сегодня в социальной и культурной антропологии, а также в этнографических исследованиях, всё чаще ставится проблема интерпретации разнообразных и противоречивых категорий времени, способов его измерения, фиксации и переживания [Размышления об «антропологии времени»..., 2021]. В частности, Н. В. Ссорин-Чайков на этнографическом материале рассматривает проблематику синхронизации множественной темпоральности на основе отношений изменения и обмена [Ссорин-Чайков, 2021].

В экономических науках некоторые предпосылки темпорального поворота возникают в результате пересмотра доминировавшего со времён А. Смита тезиса об автономном индивиде как рациональном максимизаторе полезности. Современные экономисты описывают экономическое поведение как более сложное, предпочитаемая рассматривать его с учётом ценностных оснований в рамках конкретных культурно-антропологических контекстов [Ольсевич, 2012], что также актуализирует проблематику времени и темпоральности. В частности, в поведенческой экономике исследуются феномен временной несогласованности и проблематика временных предпочтений, межвременных конфликтов, — например, связанных с терпением и нетерпением.

Темпоральный поворот проявляется также в исследованиях социально-правовой проблематики [Pecile, 2023], миграционных процессов³, в биоэтике [Мещерякова, 2012] и других предметных областях.

Вместе с тем, остаются вопросы в определении темпорального поворота с точки зрения отличия исследований темпоральности от обращения к проблематике переживания конкретного периода или эпохи. В частности, гипотеза Е. Черепановой [Черепанова, 2001] о темпоральном повороте в европейской культуре первой трети XX в. основывается на исследованиях изменения структуры субъективности индивида под влиянием травмы времени

начала XX в. и особенно после Первой мировой войны (на примере эго-документов А. Майнонга). Действительно, в тот период многие философские исследования отражали переосмысление «духа эпохи» или «кризиса времени», однако интенсивность обращения к этой проблематике, вряд ли может свидетельствовать о методологическом повороте, а чувство современности и внимание к изменениям наблюдалось и раньше. Тем более, автор этой гипотезы признаёт недостаточное влияние указанного разворота на методологию и предмет исследования.

Обращают на себя внимание и достаточно противоречивые определения темпорального поворота. Например, множественная темпоральность, ставшая заметной темой исследований в русле темпорального поворота, предполагает множественность культурных миров и, соответственно, ориентацию на творческие способности человека в создании таких миров. Поэтому, с одной стороны, темпоральный поворот связывается с усилением роли индивидуальной темпоральности человека в условиях текучей реальности [Снежко, 2024]. С другой стороны, в некоторых исследованиях социально-правовой проблематики темпоральный подход используется для критики антропоцентричного характера современного права. Ориентация на различные темпоральности (например, межпоколенческие или глобальные) рассматривается в этой связи как контекст для деконструкции индивидуального субъекта, который замещается сетями, связями и объединениями. В социально-правовом отношении это создаёт основания для переосмысления таких фундаментальных правовых форм, как, например, собственность [Pecile, 2023]. К другим достаточно противоречивым тезисам можно отнести утверждения о том, что темпоральный поворот связан, с одной стороны, с переориентацией на темпоральные структуры сознания и феноменологию проблематики времени, с другой,

³ Pereira A. The Temporal Turn in Migration Studies // *Desenvolvimento Humano Integral*. 2022. 25 Jul. URL: <https://dhi.hypotheses.org/3386>

он выводится из онтологического поворота М. Хайдеггера, который придаёт времени онтологическое измерение.

Существующая в современной литературе противоречивость и неполнота определения сущности, содержания и временных рамок темпорального поворота свидетельствует о его незавершённости. Вряд ли можно утверждать, что он оформился как устойчивая и относительно целостная тенденция в различных социально-гуманитарных областях знания. Тем не менее, можно выделить общие признаки исследований, связанных, по нашему мнению, с темпоральным поворотом.

Среди них можно назвать пять основных:

- во-первых, переход от субстанциональных и одномерных определений времени к реляционистским и многомерным;
- во-вторых, переход от рассмотрения времени как фундаментального фактора упорядочения явлений и процессов, типологии культур (например, как развитых и неразвитых, современных и архаичных, динамичных и стагнирующих) к идее сконструированности времени и его имманентности конкретной культуре;
- в-третьих, смещение акцентов с универсальности на уникальность переживания времени, включая проблему памяти и её роли в культурной идентичности;
- в-четвертых, рассмотрение актуального переживания времени не в логике последовательного соотношения прошлого, настоящего и будущего, а как сложного многослойного пересечения разнообразных темпоральностей, которые описываются в большей мере не как последовательности, а как потоки;
- в-пятых, актуализация проблематики взаимодействия, в том числе конфликтного, различных темпоральностей в рамках одного предметного поля исследования.

Темпоральный поворот, таким образом, представляет собой научную рефлексию изменений, характерных для современных

культур, в которых кодирование и переживание времени оказывается более сложным и многомерным, а на смену циклическим или линейным темпоральностям приходят взаимосвязи между многообразными нелинейными темпоральностями.

Культурные предпосылки темпорального поворота в контексте смены типов научной рациональности

Одним из направлений конкретизации темпорального поворота является его рассмотрение в связи со становлением постнеклассического типа научной рациональности, который приходит на смену классическому и неклассическому.

Научная рациональность, как и смена её типов, тесно связаны с культурными предпосылками современных обществ, становление которых, как показал М. Вебер⁴, происходит на основании рационализации различных сфер общественной жизни. Классический тип научной рациональности складывался в культуре ранних современных обществ. Характерное для этой культуры объективированное время утверждалось в процессах становления нового типа социальности, основанного на универсализации и рационализации жизненных миров. К примеру, экспериментальное естествознание на заре эпохи модерности развивалось в логике представлений об абсолютном и однородном времени: научный эксперимент в классической науке считался удачным, если его результаты могли быть получены повторно. В средневековой алхимии время переживалось иначе: то, что было возможно в одно время, невозможно в другое. Начиная с XVII в. доминировала идея, согласно которой объективность и предметность научного знания достигается за счёт исключения из объяснения всего того, что связано с субъектом и субъективностью, а исследовательские процедуры понимались как неизменные и независимые от личности исследователя [Степин, 1992: 177].

⁴ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. Москва: РОССПЭН, 2006. С. 111.

Объективированная темпоральность связана с концептуализацией модернизационного развития культуры, которое со второй половины XVIII в. и до недавнего времени понималось в контексте идеи универсальности прогресса. В результате серии научных открытий в рамках классического и неклассического типов рациональности заметно вырос интерес к истории не только общества, но и естественных систем — «истории Земли», «истории космоса», «истории жизни», «истории океана». Это способствовало переориентации экспериментального знания с классической идеи воспроизводимости эксперимента в любом времени и пространстве на представление о невозможности повторения одних и тех же состояний в исторически развивающихся системах. Представления о биологической эволюции также способствовали утверждению идеи развития, которое понималось в логике последовательности и поступательности процессов. С середины XIX в. в общественно-политической публицистике «живая» органическая целостность противопоставлялась «мёртвому» механическому разуму. Органические и эволюционные метафоры берут на вооружение представители консервативной мысли, особенно в России и Германии. Своим либеральным оппонентам они приписывали качества мышления, связанные с холодной, разделяющей и умертвляющей механической рациональностью. Но и в физике происходили существенные изменения, связанные с разработкой теории поля, а позднее — с теорией относительности и квантовой теорией, что привело к распространению связанных с неклассической физикой идей и представлений в исследованиях культуры.

Такая трансформация классической и неклассической научной рациональности предполагает утверждение проблематики времени в качестве основания культурной картины мира. Переориентация мышления с репрезентации устойчивых систем на выявление последовательностей их изменений потребовало принципиального изменения стиля мышления, в котором история, как писал М. Фуко, взяла на себя функции метафизики [Фуко,

1994: 245–246]. Согласно его концепции, история раздваивается на науку о событиях и на способ бытия всего того, что дано в опыте. Если раньше мысль размещалась, по словам Фуко, «между порядком и Порядком» — между человеческим восприятием (воображением) и божественным разумом или волей, то с XIX в. — «между историей и Историей, между событиями и Первоначалом, эволюцией и первоначальным отрывом от источника, между забвением и Возвратом» [Фуко, 1994: 245].

В культуре XX в. представления о времени проблематизируются и релятивизируются наиболее очевидным образом. В неклассической науке время и темпоральность связываются с наблюдателем. Возникает идея многообразия систем с разной темпоральностью, проявившаяся, например, в идее культурного хронотопа М. М. Бахтина, — для которого, кстати, проблематика времени не поглощалась полностью понятием хронотопа (не случайно, его работа, написанная в основном в 1937–1938 гг., названа «Формы времени и хронотопа в романе») [Бахтин, 2000].

Несомненно, указанные тенденции становления неклассической рациональности подготовили современный темпоральный поворот, однако его сущность в большей степени определяется новейшими изменениями культурных оснований науки, связанных с постнеклассическим типом рациональности. Последовательность состояний и причинно-следственных связей между ними перестаёт быть доминантной объяснительной стратегией. В различных науках наблюдается переориентация исследований на выявление потоков, отражающих смену состояний сложных открытых и динамичных систем, характеризующихся внутренними процессами самоорганизации и саморазвития. Идея множественности вариантов и принципиальной непредсказуемости поведения систем в фундаментальном естествознании проявляется, например, в открытии квантовых скачков, нелокальности, множественности миров. Из одной области знания в другую распространяются идеи о том, что периферийные факторы могут оказывать решающее влияние, а случайность может

доминировать над тем, что воспринималось как закономерное. Идея исторической последовательности вытесняется представлениями о непредсказуемых событиях, способных радикально менять направления процессов. В современной культуре потоки событий могут возникать внезапно и распространяться подобно вирусным эпидемиям, а затем исчезать, не оставляя заметных последствий. Такие события могут быть искусственно сконструированы, они могут разворачиваться в различных мирах — актуальных и потенциальных, воображаемых, виртуальных. В анализе потоков случайных событий, — таких, например, как потоки туристов, принимающих решение посетить конкретный объект исторического наследия, или потоки держателей акций, которые в один момент решают их продавать или покупать, — используются математические модели потоков Пуассона, Пальма, Эрланга.

Значимым трендом в научных исследованиях становится обращение к концепциям, описывающим нелинейную динамику сложных систем, множественность потенциальных направлений их развития, фиксирующих многообразные тенденции. К примеру, в исторической науке развиваются такие новые направления, как виртуальная история и разные версии контрфактической истории [Virtual History..., 1999]. Речь идёт об исследовании, в частности, нереализованных в истории альтернатив и правдоподобных исторических миров. В каждом из таких исследований историческое время задаётся особым образом. Например, в умеренной версии контрфактической истории точкой отсчёта является действительное историческое событие, а затем историческое время обращается в прошлое. Такое понимание времени является основанием конструирования альтернативной истории, в которой удаётся избежать данного события. Вопрос о научном статусе виртуальной и контрфактической версий истории остаётся дискуссионным, но обращают на себя внимание характерные для современной культуры проявления темпоральности, предполагающей сосуществование альтернативных линий разворачивания действительности.

Культурные основания становление постнеклассического типа научной рациональности связаны с характерными для высокой модерности трансформациями, которые способствуют проблематизации множественности культурных миров. В современных обществах иерархические отношения вытесняются сетевым индивидуализмом. Размываются стратогические, профессиональные, этнические, конфессиональные и другие различия. Общество, которое описывалось этими различиями, трансформируется во множество (multitude), как об этом писали М. Хардт и А. Негри [Хардт, Негри, 2004]. Ещё в начале 1970-х гг. О. Негт и А. Клуге обосновывали принципиальную неоднородность публичной сферы [Negt, Kluge, 1972]. По их мнению, пролетариат, например, вырабатывает собственную публичность, которая не совпадает с буржуазной публичной сферой. Но свою публичность формирует не только пролетариат: как доказывает Н. Фрезер [Freser, 1992], возникает множество публик, которые создают собственные дискурсы и свои публичные сферы. За множественной публичностью стоит множественная онтология, отражающая множественность культурных миров и связанных с ними перспектив. В идущей от Т. Гоббса традиции философского мышления множество понималось как деструктивный фактор, который требовалось взять под контроль. Это способствовало тому, что сформировавшийся в последние столетия социально-политический понятийный аппарат вытеснил понимание множественности на периферию публичной жизни. Однако в последнее время множество реабилитируется [Вирно, 2013]. Оно понимается теперь не как промежуточная форма и неорганизованная масса, а как динамичный носитель коммуникативного разума. Интерактивная медиасреда позволяет избегать иерархичности и воспроизводить эту хаотичную множественную публичность. Ценой этих трансформаций является виртуализация культуры — с характерными для этого процесса возможностями и угрозами. Система социального контроля так же перестраивается, ориентируясь на необходимость работы

не с иерархически организованным социумом, а с множеством. Цифровизация контроля, основывающегося на анализе больших данных, например, решает именно эту задачу.

В этих условиях привычные объяснительные функции универсального или даже относительного времени утрачивают своё значение. Модели описания множественного проявления культурных миров не могут опираться ни на воспроизводство порядка, ни на воспроизводство исторической последовательности состояний этого порядка. Теперь речь идёт об обнаружении и обозначивании потоков, задающих многообразие темпоральностей и взаимодействия между ними.

Темпоральный поворот, таким образом, непосредственно связан со становлением в современной культуре постнеклассического типа научной рациональности, в которой на уровне парадигмальных оснований науки фиксируется принципиальная множественность темпоральностей и их взаимодействие.

Конкретизация темпорального поворота в науках о культуре в контексте его взаимосвязи с другими методологическими поворотами

Рассмотрение динамики науки в логике серии методологических поворотов обладает определённой эвристичностью для исследования развития социально-гуманитарного знания в контексте современной культуры. Этот процесс характеризуется сосуществованием разнообразных оптик, в котором теории предшественников не отвергаются, а перерабатываются и интегрируются в новые подходы. Конкретизация темпорального поворота в его отношении к другим методологическим поворотам позволяет увидеть не столько дивергенцию различных научных парадигм и исследовательских программ, сколько конвергенцию знания, включая трансдисциплинарные переводы понятий, подходов и методологических установок.

Методологические повороты отражают смещение фокуса исследовательского внимания на новые сферы реальности

и предметные области, новые методологические подходы, категориальный аппарат и новые подходы к инструментарию исследования. Поворот считается состоявшимся, когда новый ракурс переходит с предмета исследования на уровень концептуальной модели, её операционализацию и методы. В научной литературе речь идёт о весьма разнообразных поворотах. В современной философии, например, выделяют онтологический поворот, номатериалистический поворот, «тёмный» поворот. Междисциплинарная интеграция социально-гуманитарных наук и синтез разнообразных подходов отражают такие постдисциплинарные повороты, как, например, рискологический поворот (У. Бек, Э. Гидденс, Н. Луман); материальный поворот (Б. Латур, Д. Пелс, К. Хезерингтон, Ф. Вандерберге); культуральный поворот (Дж. Александер) [Кравченко, 2014: 117].

Д. Бахманн-Медик описывает интерпретативный, перформативный, рефлексивный (или литературный), постколониальный, переводческий, пространственный, иконический повороты в науках о культуре, которые повлияли на развитие различных областей социально-гуманитарного знания. Эти повороты разворачиваются приблизительно с 1970-х гг. во взаимосвязи друг с другом.

Темпоральный поворот, так же, как и другие повороты в науках о культуре, очевидным образом восходит к одному из наиболее значимых метаповоротов — лингвистическому. В свою очередь, лингвистический поворот основывается на философии языка и аналитической философии. При этом важно отметить, что его влияние наиболее отчётливо обозначилось после выхода в 1967 г. сборника «Лингвистический поворот», изданного Р. Рорти [The Linguistic Turn, 1992]. Среди первых истоков лингвистического поворота наряду с аналитической философией Л. Витгенштейна следует назвать структурную лингвистику Ф. де Соссюра и его последователей. Хотя структурализм вытеснял проблематику времени на периферию своих интересов, потенциально он имел некие предпосылки, которые способствовали характерной для темпорального

поворота переориентации с диахронии на синхронию. Рассуждая о русско-советской версии структурализма, Б. Гройс обращает внимание на то, что ей изначально не была присуща методологическая чистота, за исключением методологического требования построения культурных типологий [Гройс, 2017: 224]. Это требование резонирует, по его мнению, с характерной чертой русской культуры, а точнее, русской литературы, которая не представляет человека в поиске и внутреннем изменении, а всегда рассматривает его как определённый тип, следствием чего «является хорошо известная «типичность» русских литературных героев, а также их хорошо известная бездеятельность», что является следствием не «русского характера», как иногда думают, а характерного литературного метода, который оказался близок структуралистскому мышлению (бездеятельность является следствием сохранения типичности героя). Распространение структурализма в условиях советской культуры способствовало утверждению представления о том, что структуры в разных типах культур инвариантны, и поэтому человек может, оставаясь самим собой, выбирать и погружаться в любой тип культуры, оставаясь «созерцателем всех культур и собственной культуры в том числе», что отражает «окончательное восстановление потока времени и окончательное выпадение из него» [Гройс, 2017: 241]. Иными словами, время перестаёт быть универсальным, оно не соединяет один тип культуры с другим, а является присущим конкретному культурному типу. Если разные типы, основанные на собственных структурах и системах кодирования, описываются в синхронии, то остается лишь шаг до рассмотрения различных темпоральностей как одновременных (поскольку временной код рассматривается как один из значимых кодов, который задаётся внутри каждой системы кодирования).

Б. Уорф, один из основоположников теории лингвистической относительности, утверждавшей, что разные языки создают разные картины мира, рассматривал обусловленность характерной объективации времени структурами языка. Сравнивая индоевропейские языки с языком хопи, он назвал несколько особенностей, ведущих к объективации времени в индоевропейских языках: использование одних и тех же числительных для реальной и воображаемой совокупности, наличие пространственных метафор времени (представления об «отрезках» времени, которые как бы имеют свою «длину»), употребление большого количества «временных» понятий («лето» или «утро», например), которые у хопи являются не существительными, а своеобразными временными наречиями⁵. Именно объективация времени позволяла поддерживать его универсализирующую роль в становлении культуры современных обществ. Если объективированное, универсальное, абсолютное, субстанциональное время как основание классического мышления (включая историзм в исторических науках) представляет собой лишь один из вариантов концептуализации времени, характерный всего лишь для определённого типа культуры, то возникает вопрос о других темпоральностях и их взаимодействии друг с другом, что закладывает существенные основания для темпорального поворота.

Хотя структурализм способствовал утверждению идеи опосредованности действительности языком, лингвистический поворот преодолевает структуралистский подход, переориентируется от языка к речи (от структуры к действию) [Остин, 2006: 263–281] и способствует движению социально-гуманитарного знания к конструктивизму. Концептуализация времени в языке рассматривается в современных исследованиях в отношении его влияния на конструирование событий [Evans, 2003].

⁵ Уорф Б. Отношение норм поведения и мышления к языку // Языки как образ мира. Антология. Москва: АСТ; Санкт-Петербург: Terra fantastica, 2003. С. 167. [Whorf, 1956].

Связь языка и времени интерпретируется в русле аналитической антропологии, исследующей формирование временных миров [Подорога, 2013], особое внимание уделяется роли языка в организации временных отношений смысла, памяти и опыта через семантику, синтактику и прагматику [Степанов, 2009]. Эти тенденции находят своё проявление и в темпоральном повороте, определяющем обращение исследований времени к проблематике темпоральных оснований конструирования культурных миров, способов их воспроизводства в языке, мышлении и деятельности.

Определённую роль в разворачивании темпорального поворота сыграли другие повороты в науках о культуре, прежде всего постколониальный. Перспектива темпорального поворота становится более очевидной, когда под влиянием постколониального поворота происходит включение в историю и культуру «народов без истории», которые обретают собственный дискурс — исторический, социальный, политический, культурный. Постколониальный поворот связан с актуализацией трансграничных и транскультурных отношений в целях достижения гармоничного взаимодействия многообразных традиций, преодоления унифицирующего воздействия глобального капитализма, нового американского империализма и евроцентричного понимания модерности [Cole 2004]. В результате возникает необходимость критического переосмысления тех концепций времени и темпоральности, которые ранее обеспечивали колониальное господство. Рассматривая структурный, релятивистский и когнитивный подходы к исследованию времени, Н. В. Ссорин-Чайков подвергает их критике с позиций постколониальных исследований, в рамках которых глобализации западного хронологического времени противопоставляется постколониальная борьба за публичную видимость множественности и разнообразия темпоральностей [Размышления об «антропологии времени»..., 2021]. Это, в свою очередь, актуализирует проблематику отношений между стандартизированным глобальным временем и локальными

темпоральностями, связанными с культурным многообразием современного мира. На смену таким классическим антиномиям, как «ориентация на опыт» или на «горизонт ожидания», «прогресс – регресс», «развитость – отсталость», «современность – традиция» приходит идея множественности миров, в которых современный человек существует синхронно, но как бы в разных временах.

Интерес представляет также анализ взаимосвязи темпорального поворота с другими методологическими поворотами — в философии (например, с темпорализацией бытия в результате провозглашённого М. Хайдеггером онтологического поворота) и в социально-гуманитарных науках (например, с актуализацией под влиянием переводческого поворота проблематики культурных трансферов, успешность или провал которых определяется перекодировкой смыслов, включая перевод с одного кода времени на другой). В результате такого анализа содержание темпорального поворота и его место в динамике современного научного знания могут быть конкретизированы, что позволит в большей степени раскрыть его потенциал в описании современных трансформаций культуры.

Заключение

Анализ культурных и интеллектуальных предпосылок темпорального поворота позволяет сделать вывод о его существенной роли в исследованиях как самой оптики, связанной с философией и теорией культуры, так и непосредственно антрополого-культурной проблематики, интегрированной в предметы различных социально-гуманитарных наук. Полагая, что темпоральный поворот в науках о культуре происходит под влиянием утраты универсального понимания времени, которое ранее выводилось за рамки предмета исследования, но играло роль основополагающей структуры, позволявшей выстраивать ключевые различия и типологии, мы тем самым реконструируем саму возможность иных способов времени (которые прекрасно существуют

в исторически и географически иных культурных мирах, но которые невероятно сложно транспонировать на бессознательную модель восприятия времени самим исследователем).

Обращение к проблеме темпоральности современных культур требует выявления не универсальных, а уникальных характеристик, что способствует росту интереса к методологическим тенденциям, связанным с темпоральным поворотом. В то же время, сохраняются признаки незавершенности темпорального поворота, которые проявляются как в противоречивом понимании его сущности и содержания, так и в различных подходах к концептуализации времени и его роли в социально-гуманитарных исследованиях.

Современные глобальные трансформации, связанные, в том числе, с глобализмом и его кризисом, цифровизацией и открытием множественных культурных миров — актуальных и потенциальных, реальных и виртуальных, — ставят проблему включения в предмет исследования идеи темпоральных различий, возможностей взаимодействия различных темпоральностей, относящихся не только к разным культурным мирам, но и к разным сферам и уровням социальной и культурной регуляции. Эти и другие аспекты современных социально-гуманитарных исследований, как предполагается, будут способствовать росту внимания к темпоральному повороту в качестве одной из тенденций развития наук о культуре и его междисциплинарному потенциалу.

Список литературы:

- Бахманн-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. — Москва: Новое литературное обозрение, 2017. — 504 с.
- Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Эпос и роман. — Санкт-Петербург: Азбука, 2000. — С. 9–193.
- Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2013. — 176 с.
- Гройс Б. Ранние тексты: 1976–1990. — Москва: Ад Маргинем Пресс, 2017. — 496 с.
- Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. — Москва: Новое литературное обозрение, 2010. — С. 21–33.
- Кравченко С. А. Стрела времени: современные вызовы социологическому знанию // Социологическая наука и социальная практика. — 2014. — № 1. — С. 110–124.
- Кун Т. Структура научных революций. — Москва: АСТ, Ермак, 2003. — 365 с.
- Лакатос И. Методология исследовательских программ. — Москва: АСТ, Ермак, 2003. — 380 с.
- Мещерякова Т. В. Memory-turn, или возврат к утерянному // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2012. — № 4. — С. 187–193.
- Олейников А. Время истории // Логос. — 2021. — Т. 31, № 4. — С. 5–30. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-4-5-27>
- Ольсевич, Ю. Я. Когнитивно-психологический сдвиг в аксиоматике экономической теории. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2012. — 224 с.
- Остин Д. Три способа пролить чернила: Философские работы. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2006. — 335 с.
- Подорога В. Kairos, критический момент. Актуальное произведение искусства на марше. — Москва: Grundrisse, 2013. — 180 с.
- Пятигорский А. М., Алексеев О. Б. Размышляя о политике. — Москва: Новое издательство, 2008. — 190 с.
- Размышления об «антропологии времени» и режимах темпоральности: реплики к дискуссии / М. Г. Агапов, З. С. Васильева, А. И. Карасева [и др.] // Этнографическое обозрение. — 2021. — № 6. — С. 104–128. <https://doi.org/10.31857/S086954150017937-0>

- Снежко Г. Е. Темпоральный поворот в современном социогуманитарном знании // Лосевские чтения. — Новочеркасск: НОК, 2024. — С. 126–129.
- Ссорин-Чайков Н. В. Антропология времени: очерк истории и современности // Этнографическое обозрение. — 2021. — № 6. — С. 83–103. <https://doi.org/10.31857/S086954150017934-7>
- Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. — Москва: URSS, 2009. — 331 с.
- Степин В. С. Философская антропология и философия науки. — Москва: Высшая школа, 1992. — 191 с.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — Санкт-Петербург: А-сэд., 1994. — 408 с.
- Хардт М., Негри А. Империя. — Москва: Праксис, 2004. — 434 с.
- Чеканцева З. А. Темпоральный поворот в исторической культуре XXI века // Историческая наука и образование в XXI веке. — Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 2023. — С. 321–329.
- Черепанова Е. Темпоральный поворот: случай Майнотта // Логос. — 2001. — Т. 31, № 6. — С. 193–216.
- Ярская-Смирнова В. Н. Темпоральность травмы (размышляя о книге Ж. Т. Тощенко) // Вестник Института социологии. — 2023. — Том 14. № 1. — С. 67–77. <https://doi.org/10.19181/vis.2023.14.1.4>
- Ярская-Смирнова В. Н., Ярская-Смирнова Е. П. Темпоральный поворот в исследованиях социокультурной реальности // Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. — 2023. — Т. 29, № 3. — С. 111–123. <https://doi.org/10.15826/izv1.2023.29.3.052>
- Cole M. US Imperialism, Transmodernism and Education: A Marxist Critique // Policy Futures in Education. — 2004. — Vol. 2, No 3-4. — P. 633–643. <https://doi.org/10.2304/pfie.2004.2.3.15>
- Evans V. The Structure of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition. — Amsterdam: John Benjamins, 2003. — 292 p.
- Freser N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy // Social Text. — 1990. — № 25/26. — P. 56–80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Molesworth J. Introduction: The Temporal Turn in Eighteenth-Century Studies // The Eighteenth Century. — 2019. — Vol. 60, № 2. — P. 129–138. <https://doi.org/10.1353/ecy.2019.0012>
- Negt O., Kluge A. Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. — Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1972. — 490 p.
- Pecile V. Rethinking Legal Time: The Temporal Turn in Socio-Legal Studies // Oñati Socio-Legal Series. — 2023. — Vol. 13, № S1. — P. 386–401. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl.1811>
- The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / ed. by R. Rorty. — Chicago: University of Chicago Press, 1992. — 407 p.
- Virtual History: Alternatives and Counterfactuals / ed. by N. Ferguson. — New York: Basic Books, 1999. — 560 p.
- Whorf B. The relation of habitual thought and behavior to language // Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf. — Cambridge: MIT Press, 1956. — P. 134–159.

References:

- Agapov, M. G. and et al (2021) 'Reflections on the "Anthropology of Time" and Regimes of Temporalities: Discussion Forum', *Etnograficheskoe obozrenie*, (6), pp. 104–128. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S086954150017937-0>
- Austin, J. L. (1979) *Philosophical papers*. Oxford: Oxford University Press. (Russ. ed.: (2006) *Tri sposoba prolit' chernila: Filosofskiye raboty*. Saint Petersburg: Aletheia Publ.).
- Bachmann-Medick, D. (2016) *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. Berlin Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110402988> (Russ. ed.: (2017) *Kul'turnyye povoroty. Novyye oriyyentiry v nauках o kul'ture*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).

- Bakhtin, M. M. (2000) 'Formy vremeni i khronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoy poetike [Forms of Time and Chronotope in the Novel. Essays on Historical Poetics]', in *Epos i roman [Epic and Novel]*. Saint Petersburg: Azbuka Publ., pp. 9–193. (In Russian).
- Chekantseva, Z. A. (2023) 'The Temporal Turn in Twenty-First Century historical Culture', in *Istoricheskaya nauka i obrazovaniye v XXI veke [Historical Science and Education in the 21st Century]*. Novosibirsk: Novosibirskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet Publ., pp. 321–329. (In Russian).
- Cherepanova, E. (2001) 'A Temporal Turn: The Case of Meinong', *Philosophical Literary Journal Logos*, (6), pp. 193–216. (In Russian).
- Cole, M. (2004) 'US Imperialism, Transmodernism and Education: A Marxist Critique', *Policy Futures in Education*, 2(3–4), pp. 633–643. <https://doi.org/10.2304/pfie.2004.2.3.15>.
- Evans, V. (2005) *The structure of time: language, meaning, and temporal cognition*. Amsterdam: Benjamins.
- Ferguson, N. (ed.) (1999) *Virtual history: alternatives and counterfactuals*. New York: Basic Books.
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*. Paris: Callimard. (Russ. ed.: (1994) *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk*. Saint Petersburg: A-cad Publ.).
- Fraser, N. (1990) 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', *Social Text*, (25/26), pp. 56–80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Groys, B. (2017) *Ranniye teksty: 1976–1990 [Early Texts: 1976–1990]*. Moscow: Ad Marginem Press. (In Russian).
- Hardt, M. and Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge: Harvard University Press. (Russ. ed.: (2004) *Imperiya*. Moscow: Praxis Publ.).
- Koselleck, R. (2002) 'Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels', in *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttingen: Wallstein-Verl., pp. 29–48. (Russ. ed.: (2010) 'K voprosu o temporal'nykh strukturakh v istoricheskom razvitii ponyatiy', in *Istoriya ponyatiy, istoriya diskursa, istoriya metafor*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye Publ., pp. 21–33.).
- Kravchenko, S. A. (2014) 'The Arrow of Time: Challenges for Sociological Knowledge', *Sociological Science and Social Practice*, (1), pp. 110–124. (In Russian).
- Kuhn, T. S. (1962) *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. (Russ. ed.: (2003) *Struktura nauchnykh revolyutsiy*. Moscow: AST, Yermak Publ.).
- Lakatos, I. (1978) *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621123> (Russ. ed.: (2003) *Metodologiya issledovatel'skikh programm*. Moscow: AST, Yermak Publ.).
- Mescheryakova, T. V. (2012) 'Memory-Turn or Return to the Lost', *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, (4), pp. 187–193. (In Russian).
- Molesworth, J. (2019) 'Introduction: The Temporal Turn in Eighteenth-Century Studies', *The Eighteenth Century*, 60(2), pp. 129–138. <https://doi.org/10.1353/ecy.2019.0012>
- Negt, O. and Kluge, A. (1972) *Öffentlichkeit und Erfahrung: zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- Oleynikov, A. (2021) 'History's Time', *Philosophical Literary Journal Logos*, 31(4), pp. 5–30. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-4-5-27>
- Olsevich, Yu. Y. (2012) *Kognitivno-psikhologicheskii sdvig v aksiomatike ekonomicheskoy teorii [Cognitive-psychological shift in the axiomatics of economic theory]*. Saint Petersburg: Aletheia Publ. (In Russian).
- Pecile, V. (2023) 'Rethinking legal time: The temporal turn in socio-legal studies', *Oñati Socio-Legal Series*, 13(S1), pp. S386–S401. <https://doi.org/10.35295/osls.iisl.1811>
- Podoroga, V. (2013) *Kairos, kriticheskiy moment. Aktual'noye proizvedeniye iskusstva na marshe [Kairos, Critical Moment. A Contemporary Work of Art on the March]*. Moscow: Grundrisse Publ. (In Russian).
- Pyatigorskiy, A. M. and Alekseev, O. B. (2008) *Razmyshlyaya o politike [Meditating on politics]*. Moscow: Novoye izdatel'stvo Publ. (In Russian).
- Rorty, R. (ed.) (1992) *The linguistic turn: essays in philosophical method; with two retrospective essays*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Snezhko, G. E. (2024) 'A Temporal Turn in Modern Socio-Humanitarian Knowledge', in *Losevskiye chteniya [Losev Readings]*. Novocherkassk: NOK Publ., pp. 126–129. (In Russian).

Ssorin-Chaikov, N. V. (2021) 'The Anthropology of Time: History and the State of the Art', *Etnograficheskoe obozrenie*, (6), pp. 83–103. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S086954150017934-7>

Stepanov, Yu. S. (2009) *V trekhmernom prostranstve yazyka: Semioticheskiye problemy lingvistiki, filosofii, iskusstva* [In the Three-Dimensional Space of Language: Semiotic Problems of Linguistics, Philosophy, and Art]. Moscow: URSS Publ. (In Russian).

Stepin, V. S. (1992) *Philosophische Anthropologie und Philosophie der Wissenschaft*. Moskau: Hochschulverl. (In Russian).

Virno, P. (2001) *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore. (Russ. ed.: (2013) *Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoy zhizni*. Moscow: Ad Marginem Press.).

Whorf, B. (1956) 'The relation of habitual thought and behavior to language', in *Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: MIT Press, pp. 134–159.

Yarskaya-Smirnova, V. (2023) 'Temporality of trauma (reflecting on the book by Zh. T. Toshchenko)', *Vestnik instituta sotziologii*, 14(1), pp. 67–77. (In Russian). <https://doi.org/10.19181/vis.2023.14.1.4>

Yarskaya-Smirnova, V. N. and Yarskaya-Smirnova, E. R. (2023) 'Temporality Turn in the Studies of Sociocultural Reality', *Izvestia Ural Federal University Journal Series 1. Issues in Education, Science and Culture*, 29(3), pp. 111–123. (In Russian). <https://doi.org/10.15826/izv1.2023.29.3.052>

Информация об авторе

Дмитрий Геннадьевич Горин — доктор философских наук, профессор кафедры политическо-го анализа и социально-психологических процессов Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова. 117997, Москва, Стремянный пер., 28, корп. 1, ауд. 340. (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Dmitry G. Gorin — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Political Analysis and Socio-Psychological Processes of Plekhanov Russian University of Economics, office 340, 28-1, Stremyanny lane, Moscow, Russia, 117997 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 20.03.2026; одобрена после рецензирования 08.05.2026; принята к публикации 03.06.2026.

The article was submitted 20.03.2026; approved after reviewing 08.05.2026; accepted for publication 03.06.2026.

«Наостас» («храмостав») как литургический маркер религиозной идентичности (на материале культовой архитектуры средневекового Пскова)

Иван Павлович Давыдов

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия
ioasaph@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-2512-0127>



Аннотация. В фокусе нашего внимания — церковное зодчество средневекового Пскова, а предметом выступает храмовый комплекс крома в пределах «храмовой горы» и Довмонтова города (классическим античным аналогом чему могли бы служить афинский акрополь и агора). Цель — выяснение иеротопики Довмонтова городища (т.е. логики очень тесной застройки кончанскими соборными и «поповскими» каменными церквями узкого пространства крутого северо-восточного склона псковского «акрополя») — определила круг промежуточных задач, а именно: а) уточнение археологических данных о возведении приходских церквей в пределах крепостных стен Пскова догрозненской поры XI – нач. XVI вв.; б) построение модели своеобразного «иконостаса», состоящего не из икон, а из главных алтарей и приделов, освященных в честь самых почитаемых православными псковичами христианских праздников, святых и святых, поклонение которым составляло ядро литургической жизни города (согласно принципу: «Где дом Святой Троицы — там и Псков»). Культовая архитектура при этом выступает не только пространственным контейнером литургии, но и медиатором её символических, социальных и идентификационных функций. Наша гипотеза, сформулированная в русле разрабатываемой нами теории урбанистики иконостаса, заключается в том, что храмовый комплекс псковского «акрополя» и «агоры» в пределах Довмонтова города служил не просто очередной трёхмерной архитектурной иконой «горнего Иерусалима», но был целым трёхъярусным «пространственным иконостасом» со своей сакральной логикой (иеротопикой) размещения алтарей, то есть искомым «храмоставом» (или «наостасом»), который зримо являл воспроизводимые в паралитургическом действе литургические маркеры религиозной идентичности, закреплённые в архитектурной форме и топонимике.

Благодарности: Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 25-28-00280 «Литургический маркер религиозной идентичности христиан России и Западной Европы доиндустриальной, индустриальной и постиндустриальной эпох»

Ключевые слова: литургия, иконология, иеротопика, потестарная имагология, русское средневековье, коллективная память, православие, история русской православной церкви, урбанистика, религиоведение, наостас

© Давыдов И. П., 2026

Для цитирования: Давыдов И. П. «Наостас» («храмостав») как литургический маркер религиозной идентичности (на материале культовой архитектуры средневекового Пскова) // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 26–42. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-26-42>

Research article

“Naostas” as a Liturgical Marker of Religious Identity (Based on the Religious Architecture of Medieval Pskov)

Ivan P. Davydov

Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

ioasaph@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2512-0127>

Abstract. This article examines the religious architecture of medieval Pskov as a material and symbolic expression of liturgical identity. The study focuses on the ecclesiastical complex situated within the Kremlin’s “church hill” and Dovmont’s Town (also known as Daumantas Town), an urban space distinguished by an unusually dense concentration of cathedral and parish churches. Combining imagological analysis with approaches derived from urban studies, the article investigates the logic underlying the placement of sacred buildings within this confined area and their role in shaping collective religious consciousness. Drawing on archaeological evidence relating to the construction and dedication of churches within the fortified centre of Pskov between the eleventh and early sixteenth centuries, the study seeks to elucidate the hierotopics of Dovmont’s Town (i.e. the logic of the exceptionally dense arrangement of konchan (end-quarter) cathedral-type and parish stone churches within the narrow space of the steep north-eastern slope of the Pskov “acropolis”). To achieve this aim, the study pursues two principal objectives: a) clarifying the archaeological data on the construction of parish churches within the fortress walls of Pskov during the pre-Ivan IV (Grozny) period (from the 11th to the early 16th centuries); b) constructing a model of a distinctive “iconostasis”, consisting not of icons but of the main altars and side chapels consecrated in honour of the Christian festivals, shrines and saints most revered by the Orthodox inhabitants of Pskov, the worship of whom formed the core of the city’s liturgical life (in accordance with the principle: “Where the House of the Holy Trinity is, there is Pskov”). As a result of the study, it was established that the Pskov churches, built according to a coherent urban design and tightly packed within the Kremlin, can be seen as a three-dimensional “iconostasis” composed of altars. In this context, religious architecture functioned not merely as a setting for worship but also as a medium through which liturgical memory, civic identity, and communal religious experience found expression and acquired permanence. Conclusions: Our hypothesis, formulated in line with our developing theory of iconostasis urbanism, is that the temple complex of the Pskov “acropolis” and “agora” within the boundaries of Dovmont’s Town served not merely as yet another three-dimensional architectonic icon of the “heavenly Jerusalem”, but constituted an entire three-tiered “spatial iconostasis” with its own sacred logic (hierotopy) of altar placement, that is, the sought-after “temple-stance” (or “naostas”). The term “naostas” is introduced herein to unequivocally identify a rare phenomenon of a visually distinct ensemble of religious architecture, which explicitly represented the liturgical markers of religious identity reproduced in the paraliturgical act, enshrined in architectural form and toponymy.

Keywords: liturgy, iconology, hierotopics, imagology, the Russian Middle Ages, collective memory, history of the Russian Orthodox Church, urban studies, religious studies, naostas

Acknowledgements: This research was supported by the Russian Science Foundation (Grant No. 25-28-00280), as part of the project "The Liturgical Marker of Religious Identity of Christians in Russia and Western Europe in the Pre-Industrial, Industrial, and Post-Industrial Era".

For citation: Davydov, I. P. (2026) "Naostas" as a Liturgical Marker of Religious Identity (Based on the Religious Architecture of Medieval Pskov), *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 26–42. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-26-42>

Актуальность исследования продиктована необходимостью комплексного историко-религиоведческого анализа идентитарных процессов, фиксируемых в российском обществе как в проспективном, так и в ретроспективном планах. Здесь нас будет интересовать преимущественно самоидентичность поселян средневекового Пскова (как прихожан «дома Святой Троицы»), особенно заметная на контрасте с самоидентичностью новгородцев (и их «Святой Софией», проблематике которой будет посвящена отдельная публикация). Новизна заключается в применении иконологических методов в решении вопросов, обычно относимых к компетенции урбанистики, потестарной имагологии и сакральной топографии (иеротопии, которую не следует отождествлять с *иеротопикой* [Давыдов, 2021: 293–398]).

Новеллой является введение в научный оборот термина «храмостав» («наостас»), который позволяет однозначно зафиксировать, маркировать и описать редкий феномен совершенно определённой — с точки зрения тектоники визуального образа [Кавтарадзе, 2016: 161–213; Таруашвили, 1998: 301–310] — композиции ансамбля сакральной архитектуры: *каскадно-ярусной с центростремительным восходящим вектором*. Самым зримым воплощением идеи храмостава, на наш взгляд, может служить билибинская иллюстрация к сказке «Царь Салтан» (1905 г., репродукцию см. ниже, рис. б) или же гуашь Константина И. Горбатова «Потонувший город Китеж» (1933 г.). К слову, знаменитая православная икона

XVIII в. «Видение старца Дорофея с планом Пскова» (см. рис. 1), ныне хранящаяся в Псковском государственном объединённом историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике, не отражает искомый топос храмостава, поскольку иконописцем тогда преследовались совершенно иные цели (о чём речь будет вестись нами в другой раз).



Рисунок 1. Видение старца Дорофея с планом Пскова¹

Figure 1. Vision of the elder Dorotheus with a plan of Pskov

Названная икона показывает сакральную топографию города в плоскостной развёртке, как, например, и карта Пскова для пешего туризма (см. рис. 2). Нам

¹ Источник: Иконография восточно-христианского искусства: проект научного отдела факультета церковных искусств Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <https://icons.pstgu.ru/icon/4232>

же важно здесь подчеркнуть: во-первых, не горизонтальную, а вертикальную ось видения «храмовой горы» как «горы храмов» (в силу чего целесообразно сблизить концепты Горнего Иерусалима, Святой горы Афон и афинского Акрополя); во-вторых, выраженную невербально (поэтому искать дескрипцию храмовства в псковских летописях бессмысленно); в-третьих, не иконографически («в краске»), а архитектурно («в камне»). Конечно, наша гипотеза является иеротопической реконструкцией символов и «мировоззренческого горизонта» их смыслов, а не некоего продуманного заранее и постепенно воплощённого в жизнь градостроительного проекта средневековых псковичей². Восходит она не к искусствоведческой иеротопии А. М. Лидова [Святые горы в иеротопии..., 2017; Новые Иерусалимы..., 2009; Пространственные иконы..., 2011], а к философско-религиоведческой *иеротопике* (конкретнее — к её разделу урбанистики иконостаса [Давыдов, 2021: 236–398]) и развивает оригинальную историко-архитектурную и семиотическую типологию древнерусских городов Г. Я. Мокеева [Псков: Памятники истории..., 2003: 365–382; Мокеев, 2017: 167–190]³. Как именно эта сакральная топология и её типология в ситуации «эпистемологических поворотов» (пространственного, но не только) корреспондирует с медиевистикой, историей и археологией, становится очевидно из нижеследующего методологического очерка.

Методология. Семиотика храмового зодчества (в т.ч. русского православного),

с одной стороны, является производной от общей семиотики⁴, а с другой — тяготеет к истории культовой архитектуры в контексте истории религии и культуры⁵. Одной из востребованных ныне в исторической науке остаётся методология, выработанная сравнительно молодой дисциплиной — новой культурной (*культуральной*) историей. Ещё в 2004 г. её корифей Питер Бёрк заострил читательское внимание на десяти эпистемологических «культуральных поворотах»⁶, а именно: антропологическом, телесном, конструктивистском, лингвистическом, перформативном, иконическом, географическом, переводческом, визуальном и спатальном [Бёрк, 2016: 53, 114, 121–123, 143–148, 171–176, 182–186, 208]. Британского медиевиста поддержал его немецкий коллега по историческому цеху Себастьян Конрад. Пересматривая в 2016 г. методологию классической парадигмы, он предложил подходить к изучению «глобальной истории» с оглядкой на лингвистический, постколониальный, пространственный, материальный, переводческий и антропологический повороты [Конрад, 2018: 55, 81, 92, 136, 150–153]. Бёрку вторит и немецкая переводчица, культуролог и литературовед Дорис Бахманн-Медик⁷. В своём обзорном труде «Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften» (2006) она насчитала как минимум семь «перефокусировок» конфигурации гуманитарных дисциплин: <текстуально-> интерпретативный (interpretive turn); перформативный (performative turn); рефлексивный / литературный (reflexive turn); постколониальный (postcolonial

² Псковский храмовый ансамбль Дóвмонтова городища тем и уникален, что «случился», то есть сложился совершенно неосознанно для самих жителей. Без философско-религиоведческой рефлексии и экспликации его былое значение и величие не заметно сегодняшнему посетителю старинных руин.

³ Думается, что в трудах представителей церковной иерархии (может быть, за редчайшим исключением митрополита Московского Макария [1482–1563], бывшего некогда архиепископом Новгородским, и патриарха Никона [1605–1681]), также успешного побывать до своей патриаршей хиротонии митрополитом Новгородским и Великолуцким) мы вряд ли найдём и намёка на масштабные градостроительные проекты, призванные изменить сакральную топографию и географию их «кафедр» (в смысле подомоформных территорий). Во всяком случае, Пскова такие «столичные веяния» не коснулись.

⁴ Лободанов А. П. Семиотика искусства. История и онтология: Учебное пособие. Москва: МГУ имени М. В. Ломоносова, 2013. С. 11–150; Зенкин С. Н. Семиотика культуры: учебное пособие. Москва: ВШЭ, 2025. С. 7–72. DOI: <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-4302-3>; Точнее — семиотики искусства: [Успенский, 1995; Прак, 2018: 7–83].

⁵ См. литературу в: Основы семиотики и прикладной лингвистики для религиоведов (учеб.-метод. комплекс) / авт.-сост.: И. П. Давыдов, О. В. Осипова. Москва: Филинь, 2025. 72 с.

⁶ Об их роли в современной исторической науке см. подр.: [Давыдов, 2023].

⁷ О которой нам уже доводилось писать. См., напр.: [Аникеев, Давыдов, Фадеев, 2023: 5–18].

turn); переводческий (translational turn); пространственный (spatial turn); иконический (iconic / pictorial turn) повороты; и это без учёта множества менее заметных, — но не менее важных для науки — ответвлений от мейнстрима, таких как, например, лингвистический, социально-конструкционистский, ново-историцистский,

театральный, риторический, антропологический, семиотический [Бахманн-Медик, 2017]. Совместив все три точки зрения, получим объёмную картину, наглядно демонстрирующую вариативность подходов разных авторов к решению одного и того же эпистемологического вопроса (см. таблицу 1):

Таблица 1. Сопоставление трех интерпретаций культуральных поворотов
Table 1. Comparison of three interpretations of cultural turns

<i>Burke Peter.</i> «What is Cultural History?» (2004)	<i>Bachmann-Medick Doris.</i> «Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften» (2006)	<i>Conrad Sebastian.</i> «What is Global History?» (2016)
антропологический	антропологический	антропологический
телесный		
конструктивистский	социально-конструкционистский	
лингвистический	лингвистический	лингвистический
перформативный	перформативный	
иконический	иконический	
географический		
переводческий	переводческий	переводческий
визуальный		
спатиальный	пространственный	пространственный
	постколониальный	постколониальный
		материальный
	интерпретативный	
	рефлексивный / литературный	
	риторический	
	ново-историцистский	
	театральный (theatrical turn)	
	семиотический	

Из вышеприведенной таблицы 1 с очевидностью следует, что все трое экспертов единодушны в экспликации четырёх культуральных поворотов: антропологического, лингвистического, переводческого и пространственного. Касательно других мнения расходятся: конструктивистский,

перформативный и иконический склонны выделять П. Бёрк и Д. Бахманн-Медик, а постколониальный — она же, но в паре с С. Конрадом. Другие повороты — среди которых и очень популярные сейчас у гуманитариев телесный, визуальный, семиотический, материальный⁸ — затрагиваются

⁸ Видимо, в контексте близящейся очередной смены научных парадигм уже раздаются голоса в пользу проспективного продумывания «постповоротной» ситуации в гуманитаристике XXI в. Так, в критическом ключе намечается дальнейшая судьба феминизма, психоанализа, правоведения, политики постколониализма, экономики гастрономии, цифровизации и, что особенно важно для нас, зарубежными эпистемологами обсуждаются проблемы «постповоротных» **<само-> идентичности, географии и религии** — в условиях медиатизации последней на фоне секуляризации общества (см. подр.: [Social Research..., 2012: 36–55, 73–92, 160–176]). Ср. с наблюдением П. Бёрка: «В последние годы особый интерес привлекли некоторые области культуральной истории, среди них *тело, национальная идентичность* и то, что можно было бы назвать *культуральной историей идей* <курсив наш. — И. Д.>» [Бёрк, 2016: 200]. Культурологи и обществоведы обращаются к новой культурной истории [Wopnell, Hunt, 1999: 35–120, 165–240] даже выходя за пределы культурального поворота (а на самом деле — целой их россыпи, ибо соавторами упоминаются конструктивистский, <пост->колониальный, телесный и проч.). Ведь,

названными исследователями спорадически. Нас же, в силу совмещения философско-религиоведческой и историко-искусствоведческой оптики, в первую очередь, здесь интересуют иконоический, географический, визуальный, семиотический и материальный ракурсы [Ferg, 2020; Northcott, 2015; Park, 1994; Mapping the Sacred, 2001; Stump, 2008; Swenson, 2024] исследования псковской архитектуры.

О Пскове и Новгороде за последние полвека написано внушительное количество археологических, археографических, исторических [Коваленко, 2016; Рыбина, 2009], историко-политических [Бернадский, 1961; Валеров, 2004; Янин, 1998], историко-архитектуроведческих⁹ [Каргер, 1961; Морозкина, 2007; Спегальский, 1972; Штендер, 2020], искусствоведческих [Древнерусское искусство..., 2008], музееведческих¹⁰ и проч. трудов¹¹ [Джаксон, 2015; Мусин, 2016], отдельный пласт которых составляют научно-популярные краеведческие справочники и паломнические / туристические путеводители¹².

Впору говорить о состоявшемся обособлении в исторической науке комплексного новгородоведения и пскововедения — настолько обширны, разнообразны по своему содержанию и методологии перечисленные выше издания (а также сотни им подобных, не вошедших в силу ограниченности объема в библиографический список к этой статье). В эту многоплановую панораму, по нашему убеждению, удачно вписывается и семиотика архитектуры (не в последнюю очередь культовой)¹³



Рисунок. 2. Карта Пскова для пешего туризма. (Фото автора 2025 г.)

Figure 2. Map of Pskov for hiking. (Photo by the author, 2025)

как убедительно показала Д. Бахманн-Медик, «культуральный поворот» — это зонтичный термин, охватывающий полтора – два десятка относительно самостоятельных течений в истории науки. Вследствие чего, на наш взгляд, целесообразнее было бы говорить о культуральных поворотах всегда во множественном числе. Их набор, представленный в книге Бахманн-Медик, пожалуй, можно считать эталонным и наиболее репрезентативным, хотя, разумеется, не исчерпывающим.

⁹ Архитектурное наследие Великого Новгорода и Новгородской области / К. Л. Буданцев, В. А. Дружинин, О. М. Иоаннисян и др. Санкт-Петербург: Лики России, 2014. 656 с.

¹⁰ Райков Г. П. Софийский собор Великого Новгорода: иллюстрированный путеводитель. Санкт-Петербург: Алаборг, 2007. 128 с.; Географика Новгорода: каталог выставки старых карт, планов, гравюр и литографий в музее художественной культуры Новгородской земли из коллекции Алексея Финикова. Москва: Бюро Маяк, 2020. 303 с.

¹¹ Янин В.Л. Очерки комплексного источниковедения. Средневековый Новгород. Учебн. пособ. Москва: Высш. школа, 1977. 240 с.; Великий Новгород. История и культура IX–XVII веков: энциклопедический словарь / отв. ред. В. Л. Янин. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2007. 551 с.; Культура древнего Пскова: Учеб. пособ. / сост. Н. Д. Федотова, Д. В. Яблочкин. Псков: Логос, 2008. 168 с.

¹² Бологов А. А. Псков: Путеводитель 3-е изд. Ленинград: Лениздат, 1988. 240 с.; Власов А. С., Элькин Г. Н. Древнерусские города Северо-Запада. Санкт-Петербург: Паритет, 2020. 512 с.; Власов А. С., Элькин Г. Н. Древнерусские крепости Северо-Запада. Санкт-Петербург: Паритет, 2019. 480 с.; Глушкова В.Г. Псковская земля. История. Монастыри. Усадьбы. Люди. Москва: Вече, 2009. 352 с.; Великий Новгород / сост.: Н. Гринев, Л. Николаева. Новгород: Новатор, 2013. 128 с.; Псков — дом Пресвятой Троицы: Путеводитель: Монастыри, храмы, святыни / сост. В. А. Салахова. Печоры: Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского м-ря, 2020. 232 с.

¹³ Лободанов, с. 450–502.

[Семиотика пространства, 1999: 69–170, 355–412, 443–486; Кавтарадзе, 2016: 161–230], поскольку умение «читать город» [Бёрк, 2016: 64], его сакральные локации¹⁴ [Таруашвили, 1998: 39–144], имеет в контексте визуальности [Даниловские чтения, 2018], урбанистики [Данилова, 2000; Галкова, 2015] и религиоведения¹⁵ весомый эвристический потенциал, необходимый, помимо прочего, для экспликации литургических маркеров этноконфессиональной идентичности [Давыдов, Фадеев: 2025: 51–72]. Культурная архитектура может быть рассмотрена как один из ключевых маркеров репрезентации литургических маркеров религиозной идентичности в христианских обществах. Предлагаемый нами подход позволяет анализировать их динамику в длительной исторической перспективе — от доиндустриальных форм к индустриальным и даже постиндустриальным трансформациям (в которых меняется как архитектурный язык, так и конфигурация литургических практик).

В подтверждение вышесказанного для начала обратимся к античности. Как известно, древнегреческое слово *ἡ ἀγορά* — полисемантический термин, которым можно назвать и собственно «народное собрание», и «место собрания», и «торговую площадь». В любом случае, это обозначение фокуса притяжения интересов всех обывателей (нередко благодаря выгодному расположению в непосредственной близости от архитектурной доминанты или в топографическом центре города). Яркий (и классический) пример тому — афинская агора (др.-греч. *Ἀγορά της Αθήνας*) на северо-западном (пологом) склоне скалистого холма афинского Акрополя (др.-греч. *Ἀκρόπολη Αθηνῶν*).

Христианский восток свою сакральную топографию заимствовал у великих античных цивилизаций или непосредственно (как, например, случилось с переосвящённым в честь Богородицы Парфеноном, служившим христианским храмом и грекам, и французам, и каталонцам, и итальянцам с сер. VI в. по сер. XV в.), или опосредованно — через влияние Палестины. Храмовая гора — это не только афинский Акрополь, но и Мория в Иерусалиме, и Святая гора Афон (греч. *Ἁγία Ὄρος Ἀθῶς*), и различные их эктипы (на Кавказе, в России и других странах и континентах¹⁶). К слову, о пространственных иконах Иерусалима говорили много А. М. Лидовым и сторонниками его теории иеротопии¹⁷. Здесь же хотелось заострить исследовательское внимание на обнаруживаемом нами феномене «**наостаса**» (или «**храмостава**»; термин наш и является производным от др.-греч. *οἶκος* — «храм» и *ἡ στάσις* — «стояние», «неподвижное положение». — И.Д.). Развиваемая нами теория иеротопики включает в себя, помимо прочего, и *урбанистику иконостаза*¹⁸, удачно сочетающая теменологию и орографию¹⁹ (сакральную географию гор).

Зрительно это удобно продемонстрировать на примере театральных декораций «Град» к балету Игоря Ф. Стравинского «Жар-птица» кисти Натальи С. Гончаровой (см. рис. 3). Фантастическое многоглавие волшебного города, выполненное художницей в иконописной традиции «обратной перспективы», невольно заставляет наблюдателя как-то упорядочивать все эти нарисованные луковичные купола, полуциркульные арки и оконные проёмы, создавая иллюзию пестрой стены, на фоне которой разворачивается театральное

¹⁴ Энциклопедия сакральной географии / сост. Д. В. Громов. Екатеринбург: Ультра-Культура, 2005. 648 с.

¹⁵ Указанные источники прямо не касаются истории архитектуры северо-западного порубежья средневековой Восточной Европы и Руси, однако их всё-таки допустимо учитывать в контексте обсуждаемой здесь проблематики, поскольку это позволяют делать «эластичные» хронологические рамки европейского и российского «долгого» средневековья III—XVI вв., а также включённость Новгорода и Пскова в торговлю и культурный обмен с Ганзейским союзом на Балтике, а через него — и с Генуэзским в Средиземноморье [Замятин, Замятина, Митин, 2008; Мусин, 2016; Рыбина, 2009; Семенова, 2004; Янин, 2011].

¹⁶ См., напр.: [Святые горы в иеротопии..., 2017].

¹⁷ См., напр.: [Пространственные иконы, 2011; Новые Иерусалимы, 2009].

¹⁸ См. подр.: [Давыдов, 2021: 308–335].

¹⁹ О ней см.: [Прак, 2018: 195].

действие, ровно так же, как на фоне иконостаса с аркатурно-колончатыми поясами темплов разворачивается богослужение.



Рисунок 3. Гончарова Н. С. Град. Театрально-декоративное панно. (Париж, 1926)²⁰
Figure 3. Goncharova N. S. Grad. Theatrical decorative panel. (Paris, 1926)

Псковско-новгородский кейс сподвиг нас применить эту оптику к псковскому кромю и по-новому взглянуть на «ожерелье» из 18 церквей (чьи фундаменты сохранились), некогда опоясывавших в несколько ярусов холм, на вершине которого поныне возвышается Троицкий собор, венчающий всю архитектурную композицию²¹. Благодаря усилиям историков, археологов, реставраторов псковского средневекового зодчества (Ю. П. Спегальскому²², Г. Я. Мокееву и их единомышленникам), сакральная топография «дома Святой Троицы» реконструирована достаточно скрупулёзно, во всех деталях²³ (см. рис. 4).



Рисунок 4. Большой макет Псковского кремля. (Фото из архива А. Г. Дерягина. 2014 г.)²⁴
Figure 4. Large model of the Pskov Kremlin. (Photo from the archive of A. G. Deryagin. 2014)

Ставший классическим пятиярусный «тябловый» иконостас русских православных церквей XVII в. — это результат многовековой эволюции²⁵. Во всяком случае, к XV в. на Руси практически повсеместно были известны трёхъярусные иконостасы с поместным и праздничным чинами, и «деисисом». Пядничный, пророческий и праотеческий чины, а тем более страстной и страстной апостольский — это роскошь, которую могли позволить себе только столичные кафедральные соборы и значительно позже (преимущественно при наличии в митрополии своей иконописной и столярно-резчицкой школ). Если высота свода не позволяла монтировать сложное навершие иконостаса в виде ангельского чина с килевидными кокошниками, мастера-резчики ограничивались центральной композицией Распятия с предстоящими апостолом Иоанном Богословом и Девой Марией, а остальные сюжеты при необходимости наносились фрескописью на оштукатуренные своды и подпружные арки²⁶. То есть среднестатистический прихожанин догрозненской

²⁰ Источник: Архив. URL: https://artchive.ru/nataliagoncharova/works/253208~Okonchatel'nyj_dizajn_zadnika_k_baletu_Zharptitsa_Igorja_Stravinskogo

²¹ Власов, Элькин, 2020, с. 188–201.

²² О нем см.: [Булкин, Овсянников, 1983].

²³ См. подр.: [Псков: Памятники истории..., 2003; Мокеев, 2017].

²⁴ Источник: Дерягин А. Г. Большой макет Псковского кремля (история создания) // БлагоПСКОВ. Информационно-краеведческий православный портал. 2016. URL: <http://www.blagopskov.ru/articles/668?ysclid=mi9cjn5l8d825815547>

²⁵ См. подр.: [Николаева, 2020; 2021].

²⁶ См. подр.: [Успенский, 1993: 7–33].

поры обычно встречал в русском храме преимущественно 3–4-ярусные иконостасы. Поэтому неудивительно, что псковский «храмостав» интуитивно похож именно на такой «скромный» иконостас, хотя о прямом заимствовании программы декора, разумеется, речи не идёт.

В Пскове XIV – нач. XVI вв. прослеживается даже определённая логика деления на «чины» или «лики»: двенадцать пригородов и шесть концов «Добмонтова города» (XIII в.) владели 12 зданиями изначально деревянных, а позже каменных «малых поповских» церквей «Добмонтовой стены»²⁷: Свт. Кирилла Иерусалимского на Гребле (1374 г.); св. Симеона Столпника (придел Софийской церкви; сер. XIV в. или 1416 г.?); Свт. Алексия, митр. Московского (1508 г.?); св. Георгия Каппадокийского (или Победоносца; 1269 г.); свв. Иоакима и Анны (придел церкви Входа Господня в Иерусалим; ок. 1380 г.?); Воскресения Христова (в дереве 1271 г. / в камне не позже 1395 г.?); Рождества Христова (1383–88 гг.); Рождества Богородицы (деревянная? полностью утрачена), св. Феодора Тирона (1385 г.?; вместо деревянной Федора Стратилата; 1272 г.); свв. Кира и Иоанна (придел Никольской церкви; ок. 1404 г.?); св. Тимофея Газского (1268 г.; будет перестроена и освящена в честь св. кн. Тимофея-Добмонта в 1373–1374 гг.); Свт. Афанасия Иерусалимского (1407 г.?; над которыми возвышались шесть «больших» каменных соборных церквей «верхнего города»: свв. жен Веры, Надежды, Любви и матери их Софии (1357 г.?); Свт. Николы на Гребле (2-я пол. XIV в.; перестроена в 1508–1538 гг.); св. Дмитрия Солунского (1138–1144 гг.; со Спасским приделом 1453 г.?); Покрова Богородицы (1352–1398 гг.); Сошествия Св. Духа (1383 г.); Входа Господа в Иерусалим (1380/1471 гг.?)). Они

сосуществовали уже с Персями — южной оградой Крома и Троицкого собора (1138 г., который был воссоздан из руин в 1365–1367 гг., а нынешний «московский» вид приобрёл в 1699 г., после того, как с 1468 г. «Псковское господарство» потеряло свою политическую самостоятельность и вошло в состав Московского государства).

Обновленный Троицкий собор (завершённый строительством и «благоукрашением» между 1421 и 1467 гг.), возвышающийся над всеми другими церквями как архитектурная доминанта псковского акрополя, соответствует в иконостасе центральной иконе праотеческого чина — к слову, верхнему средокрестию (как фокусу молитвенного внимания и апогея ритуальной драматургии) тяблового иконостаса — Св. Троице. Центральный алтарь фланкировали в разное время (до пожара 1362 г.; в 1543 г.; и не позднее 1689 г.) шесть приделов (Благовещения Пресвятой Богородицы; св. мц. Параскевы Пятницы; св. кн. Александра Невского и свв. кнн. Бориса и Глеба; иконы Знамени Пресвятой Богородицы и свв. мчч. Флора и Лавра). Это были алтари, освящённые в честь небесных заступников и покровителей всей Псковщины.

На «Персах» (т.е. на фоне южной стены Крома, см. рис. 5) располагались шесть «великих» кончанских соборных церквей. Из них три — Покрова Богородицы; Сошествия Св. Духа; Входа Господа в Иерусалим — соответствуют праздничному чину иконостаса; и ещё три — свв. жен Веры, Надежды, Любви и матери их Софии; Свт. Николы на Гребле; св. Дмитрия Солунского — поместному. Аналогично дело обстоит и с «малыми поповскими» приходскими церквями Добмонтова городища: храмы, освящённые в честь Рождества Богородицы; Рождества Христова;

²⁷ Их атрибуцию и хронологию строительства см. в: Культура древнего Пскова, с. 77–80; [Мокеев, 2017: 169–190, Морозкина, 2007: Т. 1.: 32–36, 52–57]. Наиболее осторожно-скептическую, сугубо документалистскую позицию занимает историк архитектуры Пскова Е. Н. Морозкина (она считает достоверными только 11 из обнаруженных археологами XX в. храмовых каменных фундаментов Добмонтова города), а самую оптимистичную, граничащую с теорией спатIALIZации, — реконструктор видов стародавнего Пскова Г. Я. Мокеев (его датировка 18 построек Добмонтова городища отмечена в нашем тексте знаком вопроса, поскольку не всегда подтверждается по другим учитываемым здесь источникам). Хотя оба исследователя опираются на данные экспедиций Г. Д. Гвоздилова и В. Д. Белецкого 1950–1980-х гг.



Рисунок 5. Макет центра Пскова XV в., выполненный в 2003 г. студентами Уральской архитектурно-художественной академии под руководством проф. Н. Н. Бугаевой. (Фото автора, 2025 г.)

Figure 5. Model of the center of Pskov in the 15th century, completed in 2003 by students of the Ural Academy of Architecture and Arts under the supervision of Professor N. N. Bugaeva. (Photo by the author, 2025)

Воскресения Христова — представляют собой кульминацию рождественских и пасхальных событий литургического года

(праздничный чин иконостаса), а остальные девять — Свт. Кирилла Иерусалимского на Гребле; св. Симеона Столпника; Свт. Алексия, митр. Московского; св. Георгия Каппадокийского; свв. Иоакима и Анны; св. Феодора Тирона; свв. Кира и Иоанна, св. кн. Тимофея-Довмонта; Свт. Афанасия Иерусалимского — поместный. Они очень тесно связаны с историей города, её мемориализацией и литургической коммеморацией (преимущественно через памятные даты битв и побед, а также судьбоносных для всех псковитян эпизодов из жизни «отцов-основателей», например, князя Довмонта и зодчего Кирилла). Здесь со всей очевидностью проявилось преимущество вертикального семантического членения, когда каждый ярус «храмового пояса» имеет свою аналогию и в среднем, и нижнем темплоне иконостаса.

А *агорой* эту псковскую «гору храмов» можно с уверенностью назвать потому, что именно на территории «старого застенья» располагалась Вечевая Степень — аналог зала заседаний палаты парламента под открытым небом. Только пред «лицом»-фасадом Троицкого собора вече псковской торговой республики не сидело, а предстояло (скамьи служили «стасидиями» только дряхлым старикам).

Первичный набросок сопоставления сакральной топографии Пскова (как «дома Св. Троицы») и Новгорода (как обители Св. Софии)²⁸ показало следующие результаты (см. ниже *табл. 2*):

Таблица 2. Сакральная топография Пскова и Новгорода (сопоставление)

Table 2. Sacred topography of Pskov and Novgorod (comparison)

Псков — «дом Св. Троицы»	Новгород — обитель Св. Софии
<ul style="list-style-type: none"> • Вертикальный вектор устремления: с равнины (подола) — на (а)гору — и далее в Небеса. • Анагогическое возведение мыслей и чаяний «горé». • Вручение попечения о городе Триединому Господу в акте предстояния вече собору Св. Троицы. 	<ul style="list-style-type: none"> • Горизонтальный веер экспансии — максимальный охват водных и земельных ресурсов (ради оживления внешней политики и международной торговли). • Мистическое сопричастие со Христом-Премудростью на земле. • Совещательность и «симфония» столичных властей, «софийность».

²⁸ Ограниченность формата статьи не позволяет нам привести здесь доказательства справедливости именно такой интерпретации иеротопики Новгорода (как обители Св. Софии). Это потребовало бы многочисленных отсылок к трудам таких корифеев как, например, Л. А. Секретарь. Поскольку наши исследования в ближайшее время будут продолжены, мы постараемся отдельно рассмотреть сакральный ландшафт средневекового Новгорода в последующих публикациях.

В нашем случае речь идёт о самой возможности сравнения пространственно-организованной системы литургических маркеров, обеспечивающих символическую интеграцию городской общины (с одной стороны — псковичей, а с другой — новгородцев) и воспроизводство её религиозной идентичности.

Выводы

Имеющиеся в нашем распоряжении схемы, архитектурные макеты и чертежи

средневекового Пскова, позволяют утверждать (с позиций урбанистики), что не только иконостас в интерьере храма являет собой зримый символ стены Небесного Иерусалима, но и россыпь псковских храмов, возведенных почти вплотную друг к другу внутри кремля, может рассматриваться как 3D-«иконостас» («храмостав»), только состоящий не из икон, а из алтарей, посвященных тем или иным библейским событиям священной истории или особо чтимым подвижникам благочестия (табл. 3).

Таблица 3. Семиотика храмового зодчества центра средневекового Пскова
Table 3. Semiotics of temple architecture in the center of medieval Pskov

Дом (собор) Св. Троицы		
<i>Мученический «чин»</i>	<i>Богородичный «чин»</i>	<i>Княжеский «чин»</i>
Приделы св. Параскевы Пятницы и свв. мчч. Флора и Лавра	Приделы Благовещения Пресвятой Богородицы и Знамения Пресвятой Богородицы	Приделы св. кн. Александра Невского и свв. кнн. Бориса и Глеба
Шесть соборных кончанских церквей Дóвмонтова города		
<i>Аналог праздничного ряда иконостаса</i>		
Храмы Покрова Богородицы; Сошествия Св. Духа; Входа Господня в Иерусалим		
<i>Аналог поместного ряда иконостаса</i>		
Храмы свв. жен Веры, Надежды, Любви и матери их Софии; Свт. Николы на Гребле; св. Дмитрия Солунского		
Двенадцать «поповских» приходских церквей Дóвмонтова города		
<i>Аналог праздничного ряда иконостаса</i>		
Храмы Рождества Богородицы; Рождества Христова; Воскресения Христова		
<i>Аналог поместного ряда иконостаса</i>		
Храмы Свт. Кирилла Иерусалимского на Гребле; св. Симеона Столпника; Свт. Алексия, митр. Московского; св. Георгия Каппадокийского; свв. Иоакима и Анны; св. Феодора Тирона; свв. Кира и Иоанна, св. кн. Тимофея-Довмонта; Свт. Афанасия Иерусалимского		

По нашему мнению, эта наглядно заданная «семиотическая матрица», точнее — уникальная конфигурация храмов псковской агоры («горы храмов»), запечатлевалась в сознании любого средневекового поселянина на Псковщине, позволяя ему «и на суше, и на море» ассоциировать себя именно с «Господином Псковом» (в пору расцвета боярско-вечевой республики), определяя иконическим, теменологическим, литургико-иерократическим способом его этно-конфессиональную принадлежность. К слову, у новгородцев была своя, не менее значимая, но иная по форме и содержанию

«семиотическая матрица» иеротопии «Господина Великого Новгорода», так же отличавшая их от москвитов, литовцев, ливонцев и других иноземцев, инославцев и иноверцев.

Отсюда следует, что такие «иеротопические слепки» родного, укромного, защищённого свыше места, вероятно, носимые в сердце каждым горожанином, могут детерминировать его поведение в публичном пространстве и являются достаточно надёжными маркерами его религиозной (само-)идентичности (как результата) и (само-)идентификации (как процесса самоопределения в социуме).



Рисунок 6. Билибин И. Я. «И дивясь, перед собой видит город он большой...»²⁹
 Figure 6. Bilibin I. Ya. "And, amazed, he sees a large city before him..."

²⁹ Источник: Иллюстрация к «Сказке о царе Салтане, о сыне его славном и могучем богатыре князе Гвидоне Салтановиче и о прекрасной царевне Лебеди» А. С. Пушкина (Семенов О. С. Иван Билибин (Рассказ о художнике-сказочнике): Очерк с послесл. Д. В. Сарабьянова. Москва: Детская литература, 1986. С. 51). Талант иллюстратора ещё в 1905 г. позволил И. Я. Билибину в свойственной ему декоративной манере визуализировать строки А. С. Пушкина и представить в цвете архетип «горы храмов». Его обобщённый образ стольного *города-на-горе*, вобравший в себя черты кремлей Москвы, Ростова Великого, островной архитектуры Соловецкого монастыря, и сейчас безошибочно прочитывается как старинный, патриархальный, русский, православный, каковым был и Псков — оплот и твердыня северо-западного порубежья. Дотошность художника в прорисовке деталей поощряет зрительское любопытство — не просто любоваться пейзажем вместе с героями сказочного повествования, но и оценивать фортификационную мощь городских стен и башен, выявлять архитектурные доминанты композиции ансамбля, искать глазами дворцы и сады, пытаться проследить маршрут заморского гостя от набережной по главной улице вдоль внутренней монастырской ограды к столичному собору, т.е. «обживать» городское пространство. Налицо все признаки сакральной топографии (пусть и вымышленного локуса).

Список литературы:

- Аникьев И. И., Давыдов И. П., Фадеев И. А. *Magnum Ignotum: Т. 7: Литургия. Икона. Идентичность*. — Москва: Т8 Издательские Технологии, 2023. — 212 с.
- Бахманн-Медик Д. *Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре*. — Москва: Новое литературное обозрение, 2017. — 504 с.
- Бёрк П. *Что такое культуральная история?* — Москва: ВШЭ, 2016. — 240 с.
- Бернадский В. Н. *Новгород и Новгородская земля в XV веке*. — Москва-Ленинград: АН СССР, 1961. — 396 с.
- Булкин В. А., Овсянников О. В. *Ученый, зодчий, каменщик: Памяти Ю. П. Спегальского*. — Ленинград: Лениздат, 1983. — 112 с.
- Валеров А. В. *Новгород и Псков: Очерки политической истории Северо-Западной Руси XI—XIV веков*. — Санкт-Петербург: Алетейя, 2004. — 315 с.
- Галкова И. Г. *Церкви и всадники: романские храмы Пуату и их заказчики*. — Москва: Новое литературное обозрение, 2015. — 394 с.
- Давыдов И. П. Роль «культуральных поворотов» в изучении истории религии и церкви // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. — 2023. — Т. 14, № 12-2. <https://doi.org/10.18254/S207987840029690-8>
- Давыдов И. П. *Храм и ритуал: социальные функции священного*. — Санкт-Петербург: РХГА, 2021. — 453 с.
- Давыдов И. П., Фадеев И. А. «Поклоняйтесь господу во благолепии святыни»: роль церковного здания в английской литургике середины XVI – начала XVII века // *Государство, религия, Церкви в России и за рубежом*. — 2025. — Т. 43, № 4. — С. 51-72.
- Данилова И. Е. *Итальянский город XV века: реальность, миф, образ*. — Москва: РГГУ, 2000. — 253 с.
- Даниловские чтения. *Античность — Средневековье — Ренессанс, Сборник 1 / под ред. Е. А. Савостиной, О. Е. Этингф.* — Москва: Новое литературное обозрение, 2018. — 357 с.
- Джаксон Т. Н. "Страна городов" и ее столица: Новгород в картине мира средневековых скандинавов // *Slověne*. — 2015. — Т. 4, № 1. — С. 170–179.
- Древнерусское искусство: Художественная жизнь Пскова и искусство поздневизантийской эпохи / отв. ред. М. А. Орлова*. — Москва: Северный паломник, 2008. — 535 с.
- Замятин Д. Н., Замятина Н. Ю., Митин И. И. *Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы*. — Москва: Ин-т Наследия, 2008. — 760 с.
- Кавтарадзе С. Ю. *Анатомия архитектуры. Семь книг о логике, форме и смысле*. — Москва: ВШЭ, 2016. — 472 с.
- Каргер М. К. *Новгород Великий*. — Ленинград; Москва: Искусство, 1961. — 310 с.
- Коваленко Г. М. *Великий Новгород в иностранных сочинениях. XV – начало XX века*. — Москва: Ломоносовъ, 2016. — 216 с.
- Конрад С. *Что такое глобальная история?* — Москва: Новое литературное обозрение, 2018. — 309 с.
- Мокеев Г. Я. *Русская цивилизация в памятниках архитектуры и градостроительства*. — Москва: Астрейя-центр, 2017. — 320 с.
- Морозкина Е. Н. *Церковное зодчество древнего Пскова: зодчество Пскова как наследие: в 2 т. Т. 1*. — Москва: Северный Паломник, 2007. — 424 с.
- Мусин А. Е. *Загадки дома Святой Софии: церковь Великого Новгорода в X–XVI вв.* — Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2016. — 232 с.
- Николаева М. В. *Иконостасное строительство последней трети XVII века: «столярство и резьба», золочение, иконописные работы: Новодевичий, Донской, Высоко-Петровский, Симонов монастыри*. — Москва: БукСМАрт, 2020. — 448 с.
- Николаева М. В. *Иконостасное строительство последней трети XVII века: «столярство и резьба», золочение, иконописные работы: Архангельский собор и дворцовые храмы Московского Кремля. Церкви подмосковных сел Измайлово, Алексеевское, Воробьево*. — Москва: БукСМАрт, 2021. — 488 с.

- Новые Иерусалимы: иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. — Москва: Индрик, 2009. — 910 с.
- Прак Н. Л. Язык архитектуры: очерки архитектурной теории. — Москва: Дело, 2018. — 282 с.
- Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. — Москва: Индрик, 2011. — 702 с.
- Псков: Памятники истории, культуры, архитектуры: В 2 т. Т. 1. Богатырская застава земли Русской / авт.-сост. Е. П. Матвеев. — Москва: ТЕРРА—Книжный клуб, 2003. — 384 с.
- Рыбина Е. А. Новгород и Ганза. — Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. — 320 с.
- Святые горы в иеротопии и иконографии христианского мира / отв. ред. А. М. Лидов. — Москва: Феория, 2017. — 132 с.
- Семенова З. Ф. «Правила красоты» (композиционные законы) русского каменного зодчества XI — середины XVIII веков. — Санкт-Петербург: РГО, 2004. — 74 с.
- Семиотика пространства / под ред. А. А. Барабанова. — Екатеринбург: Архитектон, 1999. — 687 с.
- Спегальский Ю. П. Жилище Северо-Западной Руси IX—XIII вв. — Ленинград: Наука. Ленингр. отделение, 1972. — 276 с.
- Таруашвили Л. И. Тектоника визуального образа в поэзии античности и христианской Европы: К вопросу о культурно-исторических предпосылках орденового зодчества. — Москва: Языки русской культуры, 1998. — 376 с.
- Успенский Б. А. Семиотика искусства. — Москва: Языки русской культуры, 1995. — 357 с.
- Успенский Л. А. Вопрос иконостаса // Хоругвь. Вып. 1. — Москва: Изд. храма Спаса Нерукотворного образа в Андроникове мон-ре, 1993. — С. 7–33.
- Штендер Г. М. Архитектура средневекового Новгорода. — Санкт-Петербург: Крига, 2020. — 448 с.
- Янин В. Л. Новгород и Литва: пограничные ситуации XIII—XV веков. — Москва: Издательство Московского государственного университета, 1998. — 216 с.
- Ferg E. Geography, Religion, and Sainthood in Eastern Mediterranean. — London: Routledge, 2020. — x, 287 p. <https://doi.org/10.4324/9780429060151>
- Mapping the Sacred: Religion, Geography and Postcolonial Literatures / Ed. by J. S. Scott, P. Simpson-Housley. — Leiden: Brill, 2001. — XXXIV, 486 p. <https://doi.org/10.1163/9789004490222>
- Northcott M. S. Place, Ecology and the Sacred: The Moral Geography of Sustainable Communities. — London: Bloomsbury Academic, 2015. — VIII, 233 p.
- Park C. Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion. — London: Routledge, 1994. — xiv, 332 p. <https://doi.org/10.4324/9780203421055>
- Social Research after the Cultural Turn / ed. by S. Roseneil, S. Frosh. — London: Palgrave Macmillan, 2012. — xi, 211 p.
- Stump R. W. The Geography of Religion: Faith, Place, and Space. — Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008. — xviii, 423 p.
- Swenson E. Infrastructures of Religion and Power: Archaeologies of Landscape, Ritual, and Semiotics. — London: Routledge, 2024. — xxvi, 404 p. <https://doi.org/10.4324/9780429356063>

References:

- Anikiev, I. I., Davydov, I. P. and Fadeyev, I. A. (2023) *Magnum Ignotum. Vol 7. Liturgy. Icon. Identity*. Moscow: T8 Izdatel'skiye Tekhnologii Publ. (In Russian).
- Bachmann-Medick, D. (2016) *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. Berlin Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110402988> (Russ. ed.: (2017) *Kul'turnyye povoroty. Novyye oriyentiry v nauках o kul'ture*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.)
- Barabanov, A. A. (ed.) (1999) *Semiotika prostranstva* [The Semiotics of Space]. Ekaterinburg: Architecton Publ. (In Russian).
- Bernadsky, V. N. (1961) *Novgorod i Novgorodskaya zemlya v XV veke*. [Novgorod and the Novgorod Region in the 15th Century]. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ. (In Russian).

Bulkin, V. A. and Ovsyannikov (1983) *Uchenyy, zodchiy, kamenshchik: Pamyati Yu.P. Spegal'skogo*. [Scholar, Architect, Mason: In Memory of Yu. P. Spegalsky]. Leningrad: Lenizdat Publ. (In Russian).

Burke, P. (2008) *What is cultural history?* Cambridge; Malden: Polity Press. (Russ. ed.: (2016) *Chto takoe kul'tural'naya istoriya?* Moscow: HSE Publ.).

Conrad, S. (2016) *What Is Global History?* Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc779r7> (Russ. ed.: (2018) *Chto takoe global'naya istoriya?* Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.).

Danilova, I. E. (2000) *Ital'yanskiy gorod XV veka: real'nost', mif, obraz*. [The Italian City of the 15th Century: Reality, Myth, Image]. Moscow: RSUH Publ. (In Russian).

Davydov, I. (2023) 'The Role of "Cultural Turns" in the Study of the History of Religion and Church History', *ISTORIYA*, 14(12–2). (In Russian). <https://doi.org/10.18254/S207987840029690-8>

Davydov, I. P. (2021) *Khram i ritual: sotsial'nye funktsii svyashchennogo* [The Church and Ritual: The Social Functions of the Sacred]. Saint Petersburg: RCHG Publ. (In Russian).

Davydov, I. P. and Fadeyev, I. A. (2025) "'Worship the Lord in the Beauty of Holiness": Church Architecture and English Liturgy, c. 1550–c. 1625', *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 43(4), pp. 51–72. (In Russian).

Ferg, E. (2020) *Geography, Religion, and Sainthood in Eastern Mediterranean*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429060151>

Galkova, I. G. (2015) *Tserkvi i vsadniki. Romanskie khramy Puatu i ikh zakazchiki* [Churches and Horsemen. Romanesque Churches of Poitou and Their Patrons]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ. (In Russian).

Jackson, T. N. (2015) 'Garðaríki and Its Capital: Novgorod on the Mental Map of Medieval Scandinavians', *Slověne*, 4(1), pp. 170–179. (In Russian).

Karger, M. K. (1961) *Novgorod Velikiy* [Novgorod the Great]. Leningrad; Moscow: Iskusstvo Publ. (In Russian).

Kavtaradze, S. Yu. (2016) *Anatomiya arkhitektury. Sem' knig o logike, forme i smysle*. [The Anatomy of Architecture. Seven Books on Logic, Form and Meaning]. Moscow: HSE Publ. (In Russian).

Kovalenko, G. M. (2016) *Velikiy Novgorod v inostrannykh sochineniyakh. XV – nachalo XX veka* [Veliky Novgorod in Foreign Writings. 15th – early 20th centuries]. Moscow: Lomonosov Publ. (In Russian).

Lidov, A. M. (ed.) (2009) *New Jerusalems*. Moscow: Indrik Publ. (In Russian).

Lidov, A. M. (ed.) (2011) *Spatial icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia*. Moscow: Indrik. (In Russian).

Lidov, A. M. (ed.) (2017) *Holy Mountains in the Hierotopy and Iconography of the Christian World*. Moscow: Feoria Publ. (In Russian).

Matveev, E. P. (ed.) (2003) *Pskov: Pamyatniki istorii, kul'tury, konstruksii: V 2 t. T. 1. Bogatyrskaya zastava zemli Russkoy* [Pskov: Monuments of history, culture, architecture: In 2 vol. Vol. 1. The Bogatyr Outpost of the Russian Land]. Moscow: TERRA—Knizhnyy klub Publ. (In Russian).

Mokeev, G. J. (2017) *Russkaja civilizatsiya v pamjatnikach arkhitektury i gradostroitel'stva* [Russian Civilisation in Architectural and Urban Planning Monuments]. Moscow: Astreja-centr Publ. (In Russian).

Morozkina, E. N. (2007) *Tserkovnoye zodchestvo drevnego Pskova: zodchestvo Pskova kak naslediye* [Church architecture of ancient Pskov: Pskov architecture as a heritage: in 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Severny Palomnik Publ. (In Russian).

Musin, A. E. (2016) *The secrets of the house of holy wisdom: the church of Novgorod the Great in 10th–16th centuries*. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ. (In Russian).

Nikolaeva, M. V. (2020) *Ikonostasnoe stroitel'stvo posledney treti XVII veka: «stolyarstvo i rez'ba», zolochenie, ikonopisnye raboty: Novodevichiy, Donskoy, Vysoko-Petrovskiy, Simonov monastiri* [Iconostasis Construction in the Last Third of the 17th Century: "Carpentry and Woodcarving", Gilding, and Icon Painting: Novodevichy, Donskoy, Vysoko-Petrovsky, and Simonov Monasteries]. Moscow: BuksMArt Publ. (In Russian).

Nikolaeva, M. V. (2021) *Ikonostasnoe stroitel'stvo posledney treti XVII veka: «stolyarstvo i rez'ba», zolochenie, ikonopisnye raboty: Arkhangel'skiy sobor i dvortsove khramy Moskovskogo Kremlya. Tserkvi podmoskovnykh sel Izmaylovo, Alekseevskoe, Vorob'ëvo*. [Iconostasis Construction in the Last Third of the 17th Century: "Carpentry and Woodcarving", Gilding, and Icon Painting: The Archangel Cathedral and the Palace Churches of the Moscow Kremlin. Churches in the Moscow Suburbs of Izmailovo, Alekseevskoye, and Vorobyovo]. Moscow: BuksMArt Publ. (In Russian).

- Northcott, M. S. (2015) *Place, ecology, and the sacred: the moral geography of sustainable communities*. London: Bloomsbury Academic.
- Orlova, M. A. (ed.) (2008) *Drevnerusskoe iskusstvo: chudozhestvennaja zhizn' Pskova i iskusstvo pozdnevizantijskoj epoki* [Old Russian Art: The Artistic Life of Pskov and the Art of the Late Byzantine Period]. Moscow: Severnyj Palomnik Publ. (In Russian).
- Park, C. (1994) *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203421055>
- Prak, N. (1968) *The language of architecture. A contribution to architectural theory*. Berlin; Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111502915> (Russ. ed.: (2018) *Yazyk arkhitektury. Oчерki arkhitekturnoy teorii*. Moscow: Delo Publ.).
- Roseneil, S. and Frosh, S. (eds) (2012) *Social Research after the Cultural Turn*. London: Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/9780230360839>
- Rybina, E. A. (2009) *Novgorod i Ganza* [Novgorod and the Hanseatic League]. Moskva: Rukopisnye Pamjatniki Drevnej Rusi Publ. (Velikij Novgorod 1150). (In Russian).
- Savostina, E. A. and Etingof, O. E. (eds) (2018) *Danilovskie chteniya. Antichnost' — Srednevekovje — Rennans. Sb. 1.* [Danilov's Readings. Antiquity — Middle Ages — Renaissance. Vol. 1]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. Publ. (In Russian).
- Scott, J. S. and Simpson-Housley, P. (2001) *Mapping the Sacred: Religion, Geography and Postcolonial Literatures*. Leiden: BRILL. <https://doi.org/10.1163/9789004490222>
- Semenova, Z. F. (2004) «Pravila krasoty» (kompozitsionnye zakony) russkogo kamennogo zodchestva XI – serediny XVIII veka. [“Rules of Beauty” (Compositional Laws) of Russian Stone Architecture from the 11th to the Mid-18th Centuries]. Saint Petersburg: RGO Publ. (In Russian).
- Shtender, G. M. (2020) *Arhitektura srednevekovogo Novgoroda* [The Architecture of Medieval Novgorod]. Saint Petersburg: Kriga Publ. (In Russian).
- Spegalsky, Yu. P. (1972) *Zhilishche Severo-Zapadnoy Rusi IX – XIII vv.* [Dwellings of North-Western Rus' in the 9th – 13th Centuries]. Leningrad: Nauka Publ. (In Russian).
- Stump, R. W. (2008) *The geography of religion: faith, place, and space*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Swenson, E. (2024) *Infrastructures of Religion and Power: Archaeologies of Landscape, Ritual, and Semiotics*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429356063>
- Taruashvili, L. I. (1998) *Tektonika vizual'nogo obraza v poezii antichnosti i khristianskoj Evropy: k voprosu o kul'turno-istoricheskikh predposylkakh ordennogo zodchestva* [[Tectonics of Visual Image in the Poetry of Classical Antiquity and Christian Europe: Apropos of the Question of Culturally-Historical Premises of Order Architecture]. Moscow: YAzyki russkoy kul'tury Publ. (In Russian).
- Uspensky, B. A. (1995) *Semiotika iskusstva* [Semiotics of Art]. Moscow: YAzyki russkoy kul'tury Publ. (In Russian).
- Uspensky, L. A. (1993) 'Vopros ikonostasa [The Question of the Iconostasis]', *Horugv. Issue 1*. Moscow: Andronikov Monastery Publ., pp 7–33. (In Russian).
- Valerov, A. V. (2004) *Novgorod i Pskov: Oчерki politicheskoy istorii Severo-Zapadnoy Rusi XI — XIV vekov* [Novgorod and Pskov: Essays on the Political History of North-Western Rus' in the 11th–14th Centuries]. Saint Petersburg. (In Russian).
- Yanin, V. L. (1998) *Novgorod i Litva: pograničnye situacii XIII – XV vekov* [Novgorod and Lithuania: Borderline Situations of the 13th – 15th Centuries]. Moscow: Izd. Moskovskogo Universiteta Publ. (In Russian).
- Zamiatin, D., Zamiatina, N. and Mitin, I. (2008) *Modelirovanie obrazov istoriko-kul'turnoy territorii: metodologicheskie i teoreticheskie podkhody* [Modelling the Images of a Historical and Cultural Territory: Methodological and Theoretical Approaches]. Moscow: In-t Naslediya Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Иван Павлович Давыдов — доктор философских наук, старший научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д. 32а (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Ivan P. Davydov — Doctor of Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, 32a, Leninsky avenue, Moscow, 119334 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 17.03.2026; одобрена после рецензирования 24.04.2026; принята к публикации 31.05.2026.

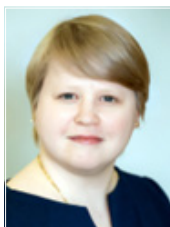
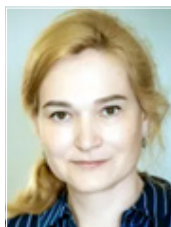
The article was submitted 17.03.2026; approved after reviewing 24.04.2026; accepted for publication 31.05.2026.

Исследовательская статья
УДК 2-9: 2-472: 81`42
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-43-60>

Церковь и школа в уральских православных приходах второй половины XIX в. (по материалам церковно-приходских летописей)

Александра Анатольевна Миронова¹, Ирина Александровна Чуносова²

^{1,2} Южно-Уральский государственный университет, Челябинск, Россия
¹ mironovaaa@susu.ru <https://orcid.org/0000-0001-5910-8567>
² chunosovaia@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-5618-0563>



Аннотация. Актуальность обращения к истории становления школьного образования в контексте культуры Южного Урала обусловлена тем значением, которое имеют сегодня вопросы развития региона, в том числе — в аспекте взаимодействия школы и Церкви. Цель данного исследования — проследить специфику такого взаимодействия в горнозаводской зоне южноуральского региона на примере уникальных летописных источников: двух церковно-приходских летописей второй половины XIX в., созданных в Миасском (Петропавловско-Миасском медеплавильном) заводе и его окрестностях.

Соответственно, материалами исследования послужили летопись Миасского завода и Кундровинская летопись. В задачи исследования входило: (1) описать уникальные летописные своды с точки зрения их особенностей, (2) установить на их основе динамику развития школьного образования подотчётных территорий; (3) охарактеризовать конкретные виды участия Церкви в решении задач образования и просвещения; (4) выявить роль священников в развитии образования, проследить их личный вклад в обучение учащихся как церковных, так и светских школ; (5) уточнить особенности интерпретации в летописях лексики, связанной с образованием. Теоретико-методологическую основу работы составляет комплексный подход, сочетающий приёмы религиоведения и семиотики и опирающийся на принципы системности и историзма. Используются дискурс-анализ, биографический метод и приёмы интеллектуальной истории (истории понятий). В результате на материале названных летописей установлены основные направления деятельности священников в развитии школьного и профессионального образования. Выводы. (1) Своеобразие летописей связано с такими особенностями, как наличие статистических данных, приведённых в текстах по годам и наличием оценок, которые давал этим изменениям (рост или уменьшение числа школ, численности учеников и учителей) летописец; более того, составители летописей имели прямое отношение к церковным структурам; (2) установлено наличие в целом положительной динамики развития школьного образования в изучаемом регионе исследуемого периода; (3) Церковь принимала активное участие в работе

не только в церковно-приходских школах, но и школах иных типов; (4) священники руководили учебными заведениями, проводили беседы с учащимися и их родителями, участвовали в организации библиотек и иных центров культурной жизни; (5) образовательная лексика, присутствующая в летописях, более дифференцирована по сравнению с современной.

Ключевые слова: история образования, историография, лингвокультурные исследования, церковно-приходские летописи, Южный Урал

Благодарности: работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 25-28-03276 «Оценочно-смысловой компонент церковно-приходских летописей XIX века».

Для цитирования: Миронова А. А., Чуносова И. А. Церковь и школа в уральских православных приходах второй половины XIX в. (по материалам церковно-приходских летописей) // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 43–60. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-43-60>

Research article

Church and School in the Ural Orthodox Parishes of the Second Half of the 19th Century (Based on Church Parish Chronicles)

Aleksandra A. Mironova¹, Irina A. Chunosova²

^{1,2} South Ural State University, Chelyabinsk, Russia

¹ mironovaaa@susu.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5910-8567>

² chunosovaia@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5618-0563>

Abstract. The importance of regional development issues today, including in terms of interaction between schools and the Church, determines the relevance of turning to the history of the development of school education in the context of the culture of the Southern Urals. This study aims to trace the specificities of such interaction in the region's mining and metallurgical zone using the example of unique chronicle sources: two church parish chronicles from the second half of the 19th century, created at the Miass (Petropavlovsk-Miass) copper smelter and its environs. Thus, the research materials included the Miass smelter chronicle and the Kundravino Chronicle. The objectives of the study were as follows: (1) to describe the unique chronicle collections in terms of their specific features; (2) to establish on the basis of these sources the dynamics of the development of school education in the given territories; (3) to characterize the specific types of participation of the Church in addressing issues of education and enlightenment; (4) to identify the role of priests in the development of education, and to trace their personal contribution to the education of students in both parochial and secular schools; (5) to clarify the features of the interpretation of education-related vocabulary in the chronicles. The theoretical and methodological framework of the study is based on the principles of historicism and systematicity, and applies an integrated approach that combines religious studies and semiotics. The research uses discourse analysis, the biographical method, and the techniques of intellectual history (history of concepts). As a result of studying the chronicles, the main directions of priests' activities in the development of school and professional education are identified. Conclusions: 1. The chronicles are unique because the compilers had a direct relationship with church structures: statistical data are given in the texts on a systematic year-by-year basis, along with the chronicler's (appointed scribe's) assessments of the reasons for changes in certain indicators (growth or decrease in the number of schools, students, and teachers); 2. Positive dynamics in the development of school and vocational education during the studied period

is established; 3. The Church actively participated in the work not only of parochial schools but also of other types of schools; 4. Priests managed educational institutions, held discussions with students and their parents, participated in the organization of libraries and other centers of cultural life; 5. The educational vocabulary present in the chronicles is more differentiated compared to modern vocabulary.

Keywords: history of education, historiography, linguacultural studies, church parish chronicles, Southern Urals

Acknowledgements: the research was carried out with the financial support of the RSF, within the framework of project № 25-28-03276 "The evaluative and semantic component of the parish chronicles of the 19th century".

For citation: Mironova, A. A., Chunosova, I. A. (2026) 'Church and School in the Ural Orthodox Parishes of the Second Half of the 19th Century (Based on Church Parish Chronicle)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 43–60. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-43-60>

Введение

Теме образования и обучения на Урале посвящена достаточно объёмная исследовательская литература, причём внимание к этой проблематике фиксируется ещё в работах историографов конца XIX – начала XX вв.¹ В исторических исследованиях советского периода вопросы развития образования на Урале рассматривались на примере разных губерний региона [Ганелин, 1954; Кузьмин, 1971, Рушанин, Конев, Чуприн, 1994]. Далее, в начале XXI в., наблюдается важный для нашего исследования всплеск интереса к взаимодействию церкви и школы, а также к «инородческим» школам [Агеева, 2000; Гизатуллин, 2018; Кругликова, Цысь, 2024; Спичак, 2017, Болодурин, 2001, Мирсайтова, 2000]. В частности, в статье С. О. Шмидта обоснована идея привлечь церковно-приходские летописи в качестве источника знаний о жизни православного прихода [Шмидт, 1997]. Помимо этой ценной теоретико-методологической идеи, статья содержит обращение к анализу социокультурных реалий, — например, в тексте летописей выделены факты поддержки учителей, учеников и самих помещений школ за счёт пожертвований.

Особенности горнозаводских школ на Урале прослеживает в своих работах Э. А. Черноухов. По его мнению, «ориентация подавляющей части их воспитанников на службу при горных заводах не может служить основанием для отнесения этих заведений к специальным (профессиональным) учебным заведениям» [Черноухов, 2017: 22]. Тщательно изучив данные о квалификации учителей в горнозаводских школах Среднего Урала, Э. А. Черноухов выдвинул тезис о несоответствии знаний священников требованиям к уровню обучения в училищах при заводах. Развивая тему горнозаводских школ, А. М. Сафронова описала деятельность таких учебных заведений при Алапаевском и Уктусском заводах; она отмечает, что профессиональные школы функционируют здесь параллельно с церковными [Сафронова, 2022]. Особое внимание в этих работах уделяется именно церковно-религиозной составляющей деятельности исследуемых образовательных структур.

Отметим: анализ *исследовательской литературы* показывает, что подробное описание системы образования на территории заводов в трудах историков касается в основном Екатеринбургской и Пермской губернии, не захватывая часть заводской

¹ Белов В. Д. Исторический очерк Уральских горных заводов. Санкт-Петербург: Тип. Исидора Гольдберга, 1896. 179 с.; Игнатъев В. Е. Исторический очерк народного образования в Оренбургском учебном округе за первое 20-летие его существования (1875-1899 гг.). Вып. 1. Оренбург, 1901. 301 с.

зоны на Южном Урале. Однако нами обнаружены подробные *историко-краеведческие* очерки «Из истории Южноуральских горных заводов XVIII–XIX веков». Они характеризуют быт рабочих южноуральских предприятий медеплавильного, железоделательного и чугуноделательного профилей, среди прочего касаясь упоминания сопутствующих учебных учреждений: «По данным 1870 года, в Златоусте было 1847 дворов и проживало там 7995 мужчин и 8432 женщины. В городе работали 3 православных, 1 единоверческая и 1 протестантская церкви. Размещалось Окружное горное училище, две заводские школы, из них одна мужская и вторая — женская, единоверческая школа, немецкая школа, два частных училища, больница и шесть заводов: 1 — свечной, 2 — мыловаренных, 2 — кожевенных, 1 — железоделательный, 1 — кирпичный; торговых общественных лавок было 138» [Гудков, Гудкова, 1993: 316]. Обратим внимание: детальный анализ деятельности названных учебных заведений в очерках отсутствует. В то же время, встречаются работы, косвенно включающие мнения оценки, связанные с этой темой. Например, в одной из статей 2018 г. автор рассматривает уровень образованности горнозаводских рабочих в качестве одного из оснований революционной деятельности на Урале: «Рост в пореформенный период культурного и образовательного уровня рабочих и, следовательно, их материальных и духовных потребностей увеличивал разрыв между получаемой рабочими зарплатой и необходимым для удовлетворения их потребностей уровнем расходов» [Гаврилов, 2018: 45].

Определённый интерес для нашего исследования представляют также исследования в области филологии, которые обращаются к теме истории образования на примере характеристики базовых концептов данной сферы жизни человека в диахронии. Эти работы позволяют проследить, как применялись приёмы интеллектуальной истории в процессе анализа словоупотребления ряда понятий, связанных с образованием, в ходе их исторического дрейфа и соответствующих семантических изменений. В частности, мы

опирались на монографию Е. А. Баженовой и В. И. Шенкман, в которой показаны репрезентации понятия «школа» в русском языке в свете «динамических сдвигов в семантике» [Баженова, Шенкман, 2022: 59]. В свою очередь, С. Л. Смылова на материале архивных документов Государственного архива Тюменской области конца XIX – начала XX вв. анализирует концепт «учитель» в церковно-приходских школах и женском училище Тобольской епархии [Смылова, 2009]. Предложенная ею методологическая рамка также представляла интерес для анализа соответствующего словоупотребления, обнаруженного нами в исследуемых документах.

Как видим, интерес к исследованию развития образования в Уральском регионе присутствует в работах специалистов разных профилей. Однако, несмотря на обилие приведённых работ, тема регионального образования Урала второй половины XIX в. освещена в исследовательской литературе недостаточно полно. Информация о ней разрозненна, источники описывают не весь регион, а само образование в приходских школах долгое время рассматривалось как сугубо религиозное. Обращаясь к исследованию данной темы, следуем уточнить некоторые важные моменты.

Чем интересны города-заводы и почему важны церковно-приходские летописи?

Начнём с географии. Урал и сегодня с полным правом можно назвать обширнейшим регионом. К началу XIX в. его административное деление, помимо Пермской и Вятской, включало также более южную Оренбургскую губернию. В то время Оренбургская губерния охватывала земли, протяжённые с запада на восток значительно больше, чем в современных очертаниях области, объединяя города, сегодня принадлежащие разным регионам Российской Федерации: Оренбург, Орск, Верхнеуральск, Миасс, Челябинск. Во второй половине XIX в., по итогам административной реформы 1865 г., была сформирована новая административная единица — Уфимская губерния, куда вошли горнозаводские

поселения — «города-заводы» Южного Урала (Аша-Балашевский, Симский, Усть-Катавский, Миасский и др. заводы, а также г. Златоуст). Наше исследование географически ограничено одним горнозаводским поселением Южного Урала — речь идёт о Миасском (Петропавловско-Миасском медеплавильном) заводе и его окрестностях. В конце 1865 г. Миасский завод (селение) снова зачислено в Оренбургскую губернию в Троицкий уезд, о чем имеется запись в летописи. До 1810 г. Петропавловско-Миасский завод был медеплавильным, а с 1811 г. переключен на золотопромышленное предприятие. С одной стороны, образовательные процессы на этой территории ещё не получили достаточного освещения в научной литературе; с другой — это поселение играли заметную роль не только в экономической, но и в социокультурной структуре региона. Поэтому мы полагаем, что проанализированные нами исторические материалы выходят за рамки рассмотрения единичного примера, проливая дополнительный свет на обстоятельства религиозной и социокультурной динамики развития всего Южного Урала. Новые детали позволяют более полно реконструировать картину жизни региона и проследить эволюционный путь его развития.

Следующий пункт — источники. Документами эпохи, которая нас интересует, являются выделенные в заглавии нашей статьи церковно-приходские летописи (два новых источника, относящиеся к приходу Миасского завода, впервые вводятся нами в научный оборот в серии наших публикаций), которые содержат годовые отчёты, документы школ, а также иные данные, содержащие ценную статистику. Все эти сведения можно рассматривать как свидетельства актуального на тот момент положения дел. При этом условный «субъективизм» оценочных суждений летописца дополняет сухую статистику, позволяя реконструировать основные

черты исторического периода с учётом его дифференцированного социокультурного содержания. Отметим также, что сопоставление данных, почерпнутых в разных источниках, позволяет уточнять и перекрестно проверять имеющуюся информацию.

Интересующие нас летописные источники в тот период были заново запущены архивными комиссиями с целью сбора и передачи информации о регионе, централизованно и с уже подсчитанной статистикой. Эти требования были заложены Указом Святейшего Синода 1866 г. № 1881: «Заведение в церквях Оренбургской епархии церковных летописей, с предложением прочим епархиальным Преосвященным, не признают ли они возможным завести в епархиях подобные летописи, которые, при ведении их надлежащим образом, могли бы послужить, с течением времени, материалом для истории церкви и отечества»². Такие летописные своды подчинялись жёсткому регламенту описания жизни прихода, а потому во многих аспектах (статистическом, хронологическом, географическом) и представляют развёрнутую картину существования местности.

Объединение собранных нами материалов исследования по хронологическому и географическому признакам как раз и позволяет составить более подробную панораму развития образования на Южном Урале в XIX в. И, как уже говорилось, поиск и анализ данных, имеющихся в текстах церковно-приходских летописей второй половины XIX в., созданных в Миасском заводе и его окрестностях, видится важной вехой в раскрытии целостной картины развития образования и культуры региона. В то же время мы отдаём себе отчёт, что результаты нашего анализа не могут претендовать на исчерпывающую характеристику образования всего Южного Урала, но лишь позволяют выявить некоторые тенденции и модели, характерные для развития этой территории.

² Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Святейшего правительствующего Синода (1721–1901 г. включительно) и гражданских законов, относящихся к Духовному ведомству православного исповедания / Сост. С.В. Калашников. — Санкт-Петербург: Изд. кн. прод. И.Л. Тузова, 1902. — 592 с.

Миасские летописи

Выбор данного источника обусловлен сочетанием нескольких факторов: его сохранностью, наличием краеведческого интереса в обществе, сравнительно небольшим отдалением во времени и связанной с этим возможностью дополнительной проверки сведений путём сравнения с другими сохранившимися источниками, а также поэтапным последовательным рассмотрением текста в нескольких уже опубликованных нами работах.

Приведём некоторые дополнительные сведения о характере формирования летописи. Беловая книга летописного свода должна была формироваться только по итогам уже выверенных священником черновиков, записи обязаны были исполнять все члены церковного причта. Исполнение этой обязанности также включало подписи, которые ставились всеми причастными на последней странице летописной книги. Благочинный скреплял том, вносил необходимые, на его взгляд, правки, просматривал общий вид издания. Так как распоряжение о восстановлении ведения летописных сводов было официальным, до общего сведения был доведён проект предполагаемой летописи. В неё обязательно должны были быть включены такие категории как: описание церковного владения и здания храма, общие сведения о местности, известные исторические данные о религиозной и общественной жизни. Среди заслуживающих упоминания событий были сведения о местном населении, в том числе статистика по различным основаниям (количество последователей каждой религии, демографические подсчёты смертей и рождений, статистика гендерного распределения населения); события причта и прихода, с упоминанием полноформатной даты (год, месяц, день), «явления необыкновенные в природе», населённом пункте, в жизни общества. Образование и его статистика также подпадали в сферу

интересов архивных комиссий, поэтому в конце каждого календарного года уделялось место общим выводам по динамике школьных дел. Кроме того, в конце года подводились итоги финансовых документов, исповедных росписей, других внутренних документов — формировалась и приобретала конкретные черты общая картина³. Как утверждает один из исследователей темы: «Процесс обязательного ведения летописей был непростым и развивался в разных епархиях по-своему» [Монякова, 2014: 8–9]. Тем интереснее изучить тему образования, касающуюся описания просветительской работы в двух доступных для исследования летописных сводах Южного Урала: ранее — Оренбургской губернии, а сегодня — Челябинской области (летопись Миасского завода и Кундравинская летопись).

Включение в эти летописные своды данных статистики (количество школ, учителей, размеры окладов, материальной помощи, уровень успеваемости и др.), как проведённый анализ оценки писцом роста или уменьшения одного из показателей образования, дополняют друг друга и позволяют сделать более аргументированные выводы о функционировании системы обучения.

Церковь и школа в православных приходах Оренбургской епархии Троицкого уезда: структура школьного образования и динамика роста

В XIX в. такая важная сфера жизни общества, как образование и просвещение, тесно смыкалась с религиозной деятельностью. В текстах церковно-приходских летописей необходимо было «фиксировать «открытие какого-либо общественно-благотворительного учреждения, степень умственного и нравственного развития прихожан, грамотность и расположение к ней»⁴, поэтому в сводах церковно-приходских оригинальных рукописных книг: «Летопись

³ Проект церковно-приходских летописей // Владимирские епархиальные ведомости. 1868. Приложение к официальной части № 6. С. 255–257.

⁴ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882 – 1897. Т. 1. Л. 9.

Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода» в 3-х частях, которую вели священники Петро-Павловской церкви с 1882 по 1897 гг. и «Приходская летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Параскевиевской церкви Кундравинской станицы, заведенная в 1865 году до января 1876 года» (далее КЛ) записям о школе отведено много места. Помимо этого,

в краеведческом музее г. Миасса хранится ещё одна уникальная летопись — «Летопись Миасской двухклассной церковно-приходской школы», которая осталась за пределами нашего исследования.

Анализ сообщений писца, посвящённых теме образования и школ, позволил представить приведённую статистику по годам в единой таблице (табл/ 1).

Таблица 1. Анализ сообщений писца по теме образования и школьной жизни в «Летописи Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода»

Table 1. Analysis of the scribe's messages on the topic of education and school life in the «Chronicle of the Orenburg Diocese of the Troitsk District of the Miassky Plant»

Миасское 1-е сельское начальное училище (количество учеников)	Миасское 2-е училище (количество учеников)	Сыростанская школа (количество учеников)	Тургойская школа (количество учеников)	Миасская женская школа (количество учеников)	Школа Бурдуковой (количество учеников)	Церковно-приходское училище (открыто 15 сентября 1887 г.) (количество учеников)	Ново-Андреевская школа (количество учеников)
май 1882							
15	16	11					
май 1883							
24	16	8	6				
май 1884							
21	16	9	5	20			
май 1885							
24	12			6	2		
апрель 1886							
36	14			8			
1887, 1888							
1889							
25	12	8	5				
1891							
До 100 человек всего							
1892							
						15 (второй выпуск)	
1893							
						18	
1895							
			3			20 (учится всего 140)	4
1896							
24	8			10		24	6

Казённая школа в Миасском заводе существовала с 1823 г. (300 человек). В 1897 г. она из горнозаводского ведомства передана в ведомство народного просвещения. Наблюдение за качеством обучения осуществлялось инспекторами народных училищ Троицкого района. Все учителя имели свидетельства сельского учителя. Заводская школа размещалась в одном из лучших каменных зданий «завода». На содержание школ использовались доходы от питейных заведений.

В 1860 г. по личной инициативе открывается первая школа для девочек, также называемая «женской», она располагается в доме инициатора, священника Агафонова. Кроме уникальности учебного заведения поводом для описания события в летописи становится также присутствие на церемонии архиепископа Оренбургского, благословившего замысел и давшего высокую оценку появлению данной школы как обретшему форму женскому образованию на Южном Урале. Преподаванием всех предметов в этой школе посвятили себя дочь местного дьячка Белова Мария и сам священник Агафонов.

В 1861 г. открыты две сельские школы — мужская и женская. Эти школы размещались в частных квартирах, оплачивались за счёт общественных сумм. Руководства и учебный материал ученики приобретали сами. По словам летописца, здесь изучали следующие предметы: закон Божий, арифметика, славяно-русское чтение и чистописание; в женской школе добавлено рукоделие. Учились всего 3 года, по окончании выпускники получали льготы на воинскую повинность (сокращение службы на 2 года)⁵. К 1865 г. грамотных обоёго пола было 1011.

В 1887 г. с помощью попечителя Василия Кузнецова и при непосредственном участии будущего заведующего школой Николая Сементовского и учителя диакона Гавриила Аманацкого открывается первая церковно-приходская школа при Петропавловском храме. Первый поток учеников включал всего 34 мальчика.

Под руководством Н. Сементовского школа росла и развивалась, а являющийся много лет учителем диакон Г. Аманацкий получил поощрения от высокого начальства: окружные школьные проверяющие остались довольны его работой. Всего через три года, в 1890 г., школа расширилась уже до двухклассной системы, принимая и обучая более 100 человек в учениках. Расписание предметов также претерпело изменения, в нём появился урок пения, по поводу чего в школьный штат был оформлен учитель пения Никита Ильин. Обучение, рассчитанное на четыре года, вмещало в себя такие дисциплины, как Закон Божий, русский язык, пение, арифметику; с разрастанием учебного заведения и пополнением штата сотрудников этот перечень дополнили черчением, рисованием, геометрией. Постепенное расширение учебного заведения заставило школу переехать из первоначально закреплённого за ней здания одной из заводских контор в оборудованное собственное здание, специально построенное для школы. Отметим: Миасская церковно-приходская школа считалась одной из лучших в Оренбургской епархии. Также в 1802 г. была открыта малая горная школа при казённом Миасском заводе.

В 1896 г. открывается ещё одна школа, тоже «женская», для девочек, куда набирается класс из 35 учениц. Преподаёт им Нина Боголюбова, девушка из священнической семьи. Статус новооткрытой школе присваивается церковно-приходской. Впоследствии, уже в конце XIX в., открывается другая церковно-приходская школа, действующая при Александро-Невском соборе. Поскольку в связи с развитием производства увеличивалась потребность в квалифицированных рабочих, в 1899 г. была также открыта низшая ремесленная школа. Находилась она в здании на ул. Ремесленной, выстроенном на средства казны и частных лиц — Симонова и Малышева. Обучалось в школе сначала 14 человек, затем до 50. Преподавали Закон Божий, русский язык, арифметику, счетоводство, геометрию, технологию металлов и черчение.

⁵ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 1. Л. 66 об.

Учились в школе четыре года, последний год были на практике на заводе. При школе была своя Георгиевская церковь, построенная на средства Е. М. Симонова, куда ученики должны были ходить в обязательном порядке.

Не все дети обучались в общественных заводских школах или церковно-приходских. Также работала частная дозволенная школа (от 2 до 5 р. в месяц) для детей из богатых семей — подготовка к 1–2 классу гимназий. Всего в ней обучалось ежегодно до 25 учеников. Школой занималась жена дворянина Анна П. Бурдукова.

Спецификой Миасского завода было наличие большого количества «раскольников»: «Здѣсь распространены секты: поповщина, извѣстная под именем “Австрийского священства”... , безпоповщинская секта “поморцев” и молоканская»⁶. Их дети учились дома «у особыхъ учителей и учительницъ изъ мѣщанъ, солдатъ и мастеровыхъ по старопечатнымъ часослову и псалтирю; эти народные педагоги, занимающіеся и чтеніемъ псалтири по умѣршимъ, имѣють болѣ популярности, нежели официальные педагоги»⁷.

Наиболее востребованной оказалась профессиональная школа на территории Миасского завода. 4 марта 1890 г. открыта миасская заводская школа, 30 учеников от 13 до 50 лет, предварительно обучившихся грамоте. Эта школа получила название воскресной из-за учебного дня в воскресенье. Главная цель — ознакомление рабочих механической мастерской с теорией техники. Обучение велось в здании местной женской школы. Главный механик компании Ф. Л. Гендрикс выступил в роли учителя. В январе 1894 г. миасская золотопромышленная компания закрыла свою воскресную школу. Деньги, тратящиеся на школу, переведены на оплату труда учителей в 1 и 2 училищах.

Роль священников в руководстве школами: воскресные беседы

В Миасском заводе школьным образованием долгое время руководили именно священнослужители. Регулярные воскресные беседы проводились по определённом плану, часто корректируемому в связи со злободневными событиями (разговор о грехе самоубийства после подозрительной гибели жительницы прихода, просветительские темы о литературе перед открытием «Общественной библиотеки», о ревности и прощении — после трагических случаев гибели в семье). Беседы имели религиозное наполнение, спланировали прихожан, разъясняли церковные и бытовые понятия. Укоренению образованности в приходе способствовали не только приходские школы, но и беседы, имеющие просветительский характер, рассматривающие как новые буклеты, журналы, книжицы, так и притчи, случаи из житийной литературы, фрагменты церковной истории. Кроме того, в рамках таких встреч решались и общественные вопросы, на них приглашались прибывшие миссионеры сект или других конфессий — ради возможности теологической беседы с привлечением большого количества слушателей. Эти беседы прекращались в конце мая — на время посевных работ — и возобновлялись только с окончанием уборочных работ, в конце сентября или начале октября, от года к году, когда прихожане могли себе позволить оторваться от хозяйствования без потерь и убытков, грозящих голодом или безденежьем. Из года в год беседы возобновлялись. Если проследить в тексте летописи периодичность, то видно чёткое следование выстроенному графику — раз в неделю такая беседа обязательно состоялась. В записях, относящихся к ним,

⁶ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 1. Л. 63.

⁷ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 1. Л. 67.

отражён порядковый номер беседы, план, по которому она должна проходить, разделы знания, освещаемые в пунктах, иногда упоминается имя священника, например, запись от 1 декабря 1885 г: «VIII-я бесѣда. 1., Объясненіе евангелія на 7 нед. по пятид.; 2., жизнь сыновей св.кн. Владиміра: Бориса и Глѣба [продолж. по исторіи Русск. церкви]; 3., Грѣхи [продолж.] противъ 1-й заповѣди: суевѣрія, заговоры и заклинанія, изъ журн. «Рук. Для Сельск. Паст.» 1874 г, №45; 4., Статя изъ журн. «Душ. Чт.» 1866 года: «Совѣтъ не вѣрять въ колдуновъ и знахарей». За тѣмъ, устная бесѣда съ раскольницею Юркиною о поклонахъ за богослуженіями [журн. «Истина». Кн. 61 и др.]»⁸.

Писец отводит много места описанию трагедий, случившихся в 1892 г. из-за сильного голода. Оренбургский Епархиальный

училищный Совет присылает голодающим ученикам Миасского церковно-приходского училища по 15 р. в феврале, марте, апреле.

Динамика числа учащихся и учителей; предметное наполнение обучения на фоне религиозного фактора

Данные таблицы 1 демонстрируют ежегодный рост школ и учеников в приходе. С гордостью летописец отмечает, что по отчётам ревизующих миасское церковное двухклассное училище занимает первое место среди церковных школ.

Анализ записей об образовании и процессе обучения в КЛ позволил представить воедино статистические данные по годам (табл. 2).

Таблица 2. Количественные показатели, касающиеся образования, в Кундравинской летописи

Table 2. Quantitative indicators related to education in the Kundrava Chronicle

год	Кундравинская станица			Отряд Устиновский			Филимоновская станица			Темирский отряд			Бологовский отряд			Уштаганский	Черный
	Количество школ	Маль.	Девоч.	Количество школ	Маль.	Девоч.	Количество школ	Маль.	Девоч.	Количество школ	Маль.	Девоч.	Количество школ	Маль.	Девоч.		
1865	2	5	8	1		5	1		3	1	0	7	1	4			
П.п. 1866	2	5	8	1	1	5	1	3		1	0	7	1	4			
В.п. 1866	1	0	5	2	5	4											
П.п.																	
1867	1	0	5	2	5	3											
В.п. 1867	1	0	12	1	5	4											
П.п. 1868	1	0	18	1	5	4											
В.п. 1868	1	0	12	1	3	4											
1869																	
1870	2	3	17	0, так как нет учителя													

⁸ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 2. Л. 47–48.

1871	2	35	24	2						2							
1872	2	54	40	2	24	13											2
	Общее количество школ в приходе	Мужские школы	Женские школы	смешанные	мальчиков	девочек											
1874	12	5	5	2	187	117											
1875	10	4	3	3	157	93											

Мы видим, что количество церковно-приходских школ и тут неуклонно растёт, проходят собрания учителей: «Съ 15го Июня по сіе число [29 июня Прим.ред.] былъ въ станице Кундравинской съезд учителей и учительницъ станичныхъ и поселковыхъ школъ Зго Отдела для ознакомленія ихъ съ современными и легчайшими способами обученія въ начальныхъ народныхъ школахъ»⁹. Съезд, который принимает именно Кундравинская станица — заметное событие в сфере образования губернии. Кундравинская станица ежегодно прирастает в количестве школ, возможно, это послужило причиной сбора учителей и учительниц именно тут.

Анализ «Кундравинской летописи...» показывает, насколько тесно образование было связано с религиозной жизнью. В частности, здесь приводится рассказ о том, как учительница повела родителей с детьми на всенощную службу, проводимую в здании школы: «... въ 4 часа пополудни, по церковномъ благовестѣ, Учительница школы со всеми ученицами, родители ученицъ и многіе изъ прихожанъ собрались

въ приходскую церковь. Отъ сюда дети, принявъ отъ Попечителя школы Священника Льва Емельянова Св. Икону Знаменія Пресвятыя Богородицы, со всемъ приходскимъ Духовенствомъ, въ преднесеніи свѣтильниковъ, пришли въ зданіе школы, — где въ то же время отправлено было всенощное бденіе»¹⁰. За участие в этом мероприятии все ученицы на следующий день были награждены книгами духовно-нравственного содержания.

Данные летописей позволяют заключить, что религиозная составляющая образовательного процесса была не просто велика, она предстаёт значимее прочих составляющих и требует от священнослужителей всеобъемлющей отдачи. Так, диакон Афанасий Бурдуков, который с большим старанием иллюстрировал Кундравинскую летопись, даже проходит процедуру официально-расстрижения из сана, отказываясь от карьеры духовной в пользу педагогической — редкий и небывалый случай. В то же время эти школы в некоторые годы страдают от неуккомплектованности кадров: поиски учительницы в женскую

⁹ Приходская летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Параскевиевской церкви Кундравинской станицы, заведенная в 1865 году до января 1876 года. Л. 244.

¹⁰ Приходская летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Параскевиевской церкви Кундравинской станицы, заведенная в 1865 году до января 1876 года. Л. 226.

школу продолжают около года, один из заслуженных педагогов прихода умирает.

Интересно, что в противовес «Летописи Миасского завода ...», «Кундравинская летопись» далеко не так часто имеет отсылки на центральный ориентир — Завод. Относительная близость тому причиной или другой фактор, но Завод упоминается только один раз, в связи с высочайшим монаршим визитом: Николай Максимилианович Романовский, герцог Лейхтенбергский, его императорское высочество, следует по своему маршруту. Великий князь проехал с проверкой и визитом по заводам, попутно посетив Кундравы. Подтвердить фактологическую точность записи писцов помогают документы по Параскевинской церкви села Кундравы 1777–1795 гг., хранящиеся в Государственном архиве Челябинской области 1777–1795 гг.¹¹

В Кундравинском приходе первая станичная школа была открыта 31 мая 1845 г., в ней преподавались арифметика, Закон Божий, чтение, чистописание и воинские артикулы. Обучалось в ней ежегодно по 30 мальчиков, а с 1858 г. по 50. Церковно-общественная школа для девочек открыта 27 ноября 1862 г. Здесь уже преподавали не только Закон Божий, чистописание и арифметику, но и чтение «гражданской печати», «рукодѣліе». Также девочек обучали пению церковных молитв. С 1 марта 1863 г. начала работать общественная школа для девочек, где учили только читать и писать.

В 1865 г. отмечено сокращение учеников. Писец объясняет это участием отцов в командировках «для усмирения польских мятежников» в 1863–1865 гг.; сыновья вынуждены помогать матерям, а так как мало учеников, то и учителя не нанимаются работать; в-третьих, случилась «повальная горячка». При этом писец акцентирует внимание на более значимой причине резкого уменьшения учеников — слух, что

после уничтожения полкового правления¹² грамотные люди и школы станут не нужны. Поворотным событием к улучшению ситуации в январе 1866 г. стало то, что дом вдовы Евдокии Семеновы-Шутовой был пожертвован на приходское женское училище. Уже в октябре новое женское училище было освящено.

В июне 1871 г. в станичной школе вводятся новые предметы, география и русская грамматика. С 1872 г. в новых школах учебной программой признана «Русская начальная школа» барона Корфа. При каждой школе есть учитель и учительница, один попечитель, особый законоучитель.

Школьные библиотеки, книгохранилища и другие центры культуры Завода

Первые библиотеки и книгохранилища в Миассе формировались также при храмах и комплектовались духовной литературой. Но к концу XIX в. успешно соседствовали наряду с церковными и светскими центрами культуры, науки, образования, переплетаясь иногда невидимыми нитями. Так, братья Сементовские собрали и открыли в здании заводской конторы публичную библиотеку с литературой светского содержания. Бесплатной библиотекой могли пользоваться все жители города. Существовала «в заводе» и изба-читальня, где частенько проводились беседы на религиозные и литературные темы. Была библиотека общества трезвости, причём в пропаганде трезвого образа жизни не последнюю роль играли священники. Общественной библиотекой заведовал священник Николай Сементовский. Благодаря деятельности Александра Малышева, Николая Сементовского, Петра Сементовского, Гавриила Аманацкого в Миасском заводе в конце XIX в. было открыто три

¹¹ Документы Челябинского духовного правления последней четверти XVIII века в Объединенном государственном архиве Челябинской области: справ.-путеводитель: Фонд И-33 «Челябинское духовное правление». Опись 1. Дела 1–560. 1774–1792 гг. / сост. Е. Н. Воронкова; науч. ред. Н. А. Антипин; Гос. ком. по делам арх. Челяб. обл., Объедин. гос. арх. Челяб. обл. Челябинск, 2022. С. 31.

¹² С 1840 г. в Кундравах размещалось Правление 9-го полкового округа Оренбургского казачьего войска и было упразднено в 1865 г.

церковно-приходских школы, которые делали образование доступным для всех сословий. Просветительская работа позволяла простым рабочим людям приобщиться к миру литературы: в школах читали и комментировали произведения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. А. Некрасова, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова и др.

Согласно данным летописи, мы наблюдаем картину постепенного развития образования и в прямой связи с ним — работу священнослужителей, приобщение молодёжи к знаниям, прирост просветительски-духовной деятельности в приходе. Подобная прямая корреляция существовала не в каждой местности, однако в Миасе и Кундравах роль священнослужителя органично сочеталась с выполнением роли своего рода лидера общественного мнения. Завод принимает участие в развитии образования: отдельные школы строятся на его территории, специалисты предприятия занимаются подготовкой кадров для работы на рудниках. Для освоения профессионального курса слушателям требуется показать входной порог знаний. Количество школ от года к году прирастает, хотя бывают и «откаты» численности по объективным причинам; с помощью священнослужителей проводятся специализированные мероприятия для учителей и учительниц приходских школ.

Лексическая репрезентация понятий «образование» и «школа» в текстах летописей

Анализ летописей потребовал от нас более фундаментально подойти к тому словоупотреблению, которое имеет место в тексте. В частности, потребовалось разобраться с тем, как понимали их составители те слова и выражения, которые можно отнести к тезаурусу «образование».

Лексика, относящаяся к сфере образования в текстах обеих летописей, разнообразна. Наблюдается стабильность базовой концептуальной модели образования при полном изменении её формальных обозначений. Лексика охватывает все явления образовательного процесса, которые можно найти и в нынешнее время.

Однако на уровне конкретной лексики (номенклатуры) — названий должностей, учебных заведений и предметов — усматривается ярко выраженная историческая специфика и архаика. Так, используются названия учебных учреждений и их персонала по спецификации:

- Частные школы, не государственные, самобытные и неподведомственные проверкам благочинных: *народные педагоги, доморощенный учитель и ученикъ.*
- Государственное образование, подразумевающее процедуры проверки и имеющее отдельные именованные: *цифры образования и грамотности, церковно-общественная школа, общественная школа, официальные школы, официальные педагоги, выпускная комиссия, экзамены выпускнымъ ученикамъ, державшие экзамены ученики, инспекторъ народныхъ училищ, удостоены выпуска, церковно-приходскія школы учащіяся сельскихъ и частныхъ миасскихъ школ, мужскихъ и женскихъ.*
- Описания предметов и лексика, представляющая сам учебный процесс: *предмѣты ученія въ школахъ, курс ученія, классныя комнаты, школьная скамья, учебные пособия, обмелбелировка школы, ученики и ученицы, столы для учениц;* манера обращения педагога с обучаемыми: *выказаль много педагогического такта, ласковое обращеніе с учениками.*
- Определённый набор должностей, педагогических и духовных кадров, которые вовлечены в жизнь школы: *инспекторъ народныхъ училищ, предсѣдатель испытательной комиссіи, попечители школ, министр народнаго просвѣщенія.*
- Процесс экзаменационных испытаний: *испытания выпускнымъ ученикамъ, свидѣтельство объ окончаніи курса ученія, выпускная комиссіа, экзамены выпускнымъ ученикамъ, державшие экзамены ученики.*

- Названия учебных предметов, которые преподавались в то время в школах: *Законъ Божій, чтеніе, чистописаніе, арифметика, воинские артикулы.*

С образовательным тезаурусом переплетается религиозная лексика. Её выявление анализ помимо прочего показывает, что религиозное состояние поселения при Миасском заводе явно отличается от состояния в местах, где труднее развивалось образование и где не было золотодобывающего предприятия. Например, соответствующая лексика (*суеверія, сектантские учения, материальный соблазн*; ранее нами уже упоминались *раскольники*) прослеживается в следующих фрагментах: «Не смотря на нѣкоторыя, присущія русскому простолудью, суевѣрія, привившіеся и къ Миасскимъ жителямъ, здѣсь не придается особеннаго суевѣрнаго значенія ни Дню Ивана-Купала, ни семику¹³ и т.д.»¹⁴, «хотя отсутствие суеверий при большом материальном соблазне оборачивается активностью сектантских учений, по крайней мере, четырёх выявленных, при этом горный завод не может позволить себе подвергнуться большой опасности разорения: Къ сектантамъ принадлежатъ люди изъ всѣхъ сословій, кромѣ чиновниковъ»¹⁵. Грамотность жителей «при заводе», как отмечает летописец, «представляет значительный процентъ по числу населенія», что одновременно затрудняет и упрощает просветительскую работу Церкви: грамотному и читающему населению доступны книги, именно этим пользуются сектанты и раскольники, распространяющие постулаты своих учений в брошюрованном виде. Необходимость в грамотных работниках обуславливает открытие профессионально-ориентированных образовательных учреждений, однако Церковь не может оставить своих чад без своего попечения на пути приобретения знаний. При этом стоит отметить: те же термины *сектант, суеверія и раскольник* очевидно

не несут в себе дополнительной оценочной нагрузки, но скорее предполагают номенклатурную принадлежность человека к иной по отношению к православию вероисповедной практике. Точнее, оценочный характер этих терминов задан ранее; использующих их писец не вкладывает в них свою *собственную* оценку.

В скобках заметим: распространение брошюр, периодических изданий, регулярные воскресные беседы — всё это говорит о высоком среднем уровне образованности населения. В летописи к концу календарного года приурочивается статистика не только метрических книг или движения церковных сумм, здесь выводятся таблицы успеваемости, статистика оценок, отмечаются успехи отдельных обучаемых. В библиотеку выписываются издания; темы, поднимаемые в воскресных беседах, широки, относятся не только к истории Церкви, но вместе с тем и к истории государства. Однако и эта сфера жизни прихода тесно связана с Миасским заводом: «На просьбу местнаго причта объ уступке земли на площади, около Александровской церкви, подъ зданіе для церковно-приходской школы, последоваль отъ Главной Конторы Златоустовскихъ заводовъ отказъ: “Что касается до ходатайства причта Петропавловской церкви объ уступке 500 квадрат. саженой подъ постройку церковно-приходской школы, то Главный Начальник не можетъ согласиться, потому-что площадь эта, въ случае обратнаго перехода миасскихъ золотыхъ промысловъ въ казну, можетъ понадобится заводоуправленію”»¹⁶. Нужды прихода подчинены заводу во всех областях, его благополучие — первейшая задача, и даже религиозные чины не могут потребовать землю для своих и общественных нужд.

Примечательно, что в тексте летописей нет записей с осуждением неблагоприятных поступков священников. Фиксируются факты передачи благочинными личных денег, домов, учебников, книг, лекарств

¹³ Семик — Зелёные святки, отмечается на 7 четверг после Пасхи, за три дня до Троицы.

¹⁴ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 1. Л. 57.

¹⁵ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 1. Л. 61.

¹⁶ Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода. 1882–1897. Т. 2. Л. 203.

в пользу малоимущих и больных. Положительно оценивается распоряжение о выборе благочинных в России, писец подчёркивает, что «этой мѣрою лучше всего устраняются разныя злоупотребления, в какихъ молва и частныя жалобы обвиняли некоторых благочинныхъ»¹⁷. Комплиментарные высказывания о роли священников в обыденной жизни прихода присутствуют в поздравительных адресах, приводимых полностью в текстах (Н. Сементовскому, протоиерия Н. Кречетова, священнику Л. Емельянову и др.): «Вы внушали намъ честность службы, Вы учили насъ ложь и были всегда добры»¹⁸; «вследствие постоянныхъ пастырскихъ внушений, въ приходанахъ проявилось сильное расположение къ обученію детей обоого пола к грамоте»¹⁹. Отсутствие критической позиции поведения, уровня образования священников у авторов записей, на наш взгляд, обусловлено самим жанром церковно-приходской летописи.

Итак, понятия «образование» и «школа» охватывают полный процесс обучения и оформления его в номенклатурном ключе. Наряду с событиями, происходящими «в заводе», подробно описываются явления, касающиеся сферы образования, трудоустройства в школы, визита высоких гостей и награждения лучших учеников. Результатом продолжительной ежегодной работы одновременно и Завода, и школ становится повышение уровня просвещения населения, что облегчает поиск квалифицированных кадров для работы на промышленном предприятии, однако делает более трудоёмкой духовно-ценностную работу с населением. Миасский завод служит центром притяжения людей и явлений, что во многом связано с повышением уровня образования в регионе.

Заключение

Летописи представляют собой уникальный и одновременно универсальный источник объективной информации по различным аспектам жизни обывателя XIX в., давая наиболее полное описание статистических данных по такой важной сфере жизни, как образование. Современные полипарадигмальные исследования открывают возможности для многоаспектного анализа явлений, ранее рассматриваемых только в рамках одного направления. Расширение рабочего инструментария для исследования делает реальным выявление новых закономерностей. Сухие цифры статистики сообщают объективные факты: количество школ растёт, количество учеников тоже, в редких случаях оказываясь меньше ожидаемого (из-за отсутствия учителя, командировка отцов на усмирение мятежей, эпидемий, из-за слухов о ненужности образованных специалистов для нового руководства завода). Статистические данные говорят и в пользу того, что женское образование на Южном Урале востребовано, и перечень предметов, изучаемых девочками, во многом совпадает с перечнем предметов для мальчиков (у девочек иногда на предмет больше, добавляется «рукоделие»). Своеобразный прообраз «вечерних школ» или курсов повышения квалификации — профессиональная школа на территории Миасского завода, предъявлявшая входные квалификационные требования для поступающих (освоенная грамота), чтобы сразу обращаться к вопросам повышенной трудности. Вопросы теории техники и в XIX в., и в современности требуют базовых знаний от кандидатов на обучение по такой специальности.

¹⁷ Приходская летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Параскевиевской церкви Кундравинской станицы, заведённая в 1865 году до января 1876 года. Л. 115.

¹⁸ Приходская летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Параскевиевской церкви Кундравинской станицы, заведённая в 1865 году до января 1876 года. Л. 65.

¹⁹ Приходская летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Параскевиевской церкви Кундравинской станицы, заведённая в 1865 году до января 1876 года. Л. 15.

Примечательно, что в данном случае за партой могли оказаться люди от 13 до 50 лет, что описывает возрастной спектр имевшегося на заводе контингента, способного к данному обучению (от самых молодых до состоявшихся мастеров).

Сфера образования оказывается на особом контроле Оренбургского Епархиального училищного Совета, что подтверждается пересылкой материальной помощи в голодные годы. Кроме материальной поддержки этот контроль и интерес просвечивает в проведении масштабных мероприятий, касающихся сферы образования, именно в Кундравинской станице (Съезд учителей и учительниц станичных и поселковых школ).

Несомненна и подчёркнуто важна религиозная составляющая обучения южноуральских школьников второй половины XIX в. Библиотеки и книгохранилища, появившиеся тоже из религиозного основания, постепенно превратились в центры культуры, как мы понимаем их сейчас, в современности. Связь с религиозным знанием и началом, однако, не была до конца утеряна, так как наиболее видными общественными деятелями в сферах культуры и образования были люди духовного звания.

Лексическое наполнение того, что касается сферы образования, во многом переключается с современным тезаурусом педагогической работы, однако отличается большим количеством подклассовых определений и уточнений внутри термина (*экзамены выпускным ученикам, державшие*

экзамен ученики — данные термины описательны, они тяготеют к полнословным обстоятельным определениям, которые кажутся непривычными для русского языка, пережившего эпоху советского новояза, а вместе с этим и получившим дополнительную динамику формы).

Обширное и развивающееся образование, которое являлось необходимым фактором для развития всего региона, особенно его заводских территорий, послужило также дополнительным обстоятельством, усложняющим борьбу за умы населения. В приходе регулярно выявлялись «сектанты», арестовывались их книги, проводились просветительские беседы с населением, которое приобрело любопытство к получению знаний и могло обращаться за ними и к не легитимным источникам.

Однако религиозные власти не отказывались от работы на ниве образования, так как интересы Завода в тот момент ставились превыше других сфер интересов в этой местности. Эти интересы требовали развития образования и просвещения даже ценой возможного «развращения умов». Обращение к истории образования в регионе также позволяет рассмотреть связи, ранее лишь намеченные общим направлением: социальная жизнь, религиозная жизнь и школьная жизнь во многом подчинены целям градообразующего предприятия. На Южном Урале XIX в. такой идеей и таким стремлением является производство и его олицетворение, вошедшее и в «сказовую мифологию» П. П. Бажова, С. К. Власовой — Завод.

Список литературы:

- Агеева Е. А. Церковная жизнь и повседневный быт русского села по приходским летописям XIX – начала XX века // Исторический вестник. — 2000. — № 3–4. — С. 166–195.
- Баженова Е. А., Шенкман В. И. Понятие школа и его дискурсивные реализации. — Пермь: ПГНИУ, 2022. — 192 с.
- Болодурин В. С. Образование и педагогическая мысль в Оренбуржье: страницы истории (1735–1940 годы). — Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2001. — 320 с.
- Ганелин Ш. И. Очерки по истории средней школы в России второй половины XIX века. — Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1954. — 302 с.
- Гаврилов Д. В. Горнозаводский Урал 1861–1900 гг.: власти, предприниматели, рабочие: От согласия — к конфронтации. — Москва; Санкт-Петербург: Нестор-История, 2018. — 464 с.

- Гизатуллин Р. Н. От солдатской школы до классической гимназии: История учебных заведений дореволюционного Троицка. — Челябинск: Край Ра, 2018. — 392 с.
- Гудков Г. Ф., Гудкова З. И. Из истории южноуральских горных заводов XVIII-XIX вв.: историко-краеведческие очерки: в 2 ч. Ч.2. — Уфа: Башк. кн. изд-во, 1993. — 475 с.
- Кругликова А. С., Цысь В. В. Деятельность приходских попечительств Тобольской епархии во второй трети XIX – начале XX веков // Научный диалог. — 2024. — Т. 13, № 3. — С. 463–487. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2024-13-3-463-487>
- Кузьмин Н. Н. Низшее и среднее специальное образование в дореволюционной России. — Челябинск: Юж.-Урал. кн. изд-во, 1971. — 280 с.
- Мирсаитова С. Г. Народное образование на Южном Урале в первой половине XIX в.: в 2 ч. Ч. 2. — Екатеринбург: УралНАУКА, 2000. — 91 с.
- Монякова О. А. Участие православной церкви и земства в формировании коммуникативно-информационной составляющей культурно-образовательного пространства российской провинции // Наука. Общество. Государство. — 2014. — № 2. — С. 42–57.
- Рушанин В. Я., Конев Л. М., Чуприн В. В. Из истории среднего образования на Урале (1861 – 1917). — Магнитогорск: МГТУ им. Г.И. Носова, 1994. — 46 с.
- Сафронова А. М. Словесная школа при Алапаевском заводе (1735-1744) // Научный диалог. — 2022. — Т. 11, № 8. — С. 420–435. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2022-11-8-420-435>
- Смылова С. Л. Свой или чужой? (Об одной метафорической модели, репрезентирующей концепт «учитель» в текстах рубежа XIX – XX вв.) // Филологический дискурс. — 2009. — № 7. — С. 195–199.
- Спичак А. В. Документы приходских церквей Тобольской епархии XVIII – начала XX вв.: основные разновидности и эволюция форм. — Нижневартовск: Нижневартовский государственный университет, 2017. — 205 с.
- Черноухов Э. А. Горнозаводские школы России XIXв.: общеобразовательные и/или специальные учебные заведения // Педагогическое образование в России. — 2017. — № 12. — С. 20–24. <https://doi.org/10.26170/по17-12-03>
- Шмидт С. О. Сельские церковно-приходские летописи как историко-краеведческий материал // Путь историка: Избранные труды по источниковедению и историографии. — Москва: РГГУ, 1997. — С. 136–153.

References:

- Ageeva, E. A. (2000) 'Tserkovnaia zhizn i povsednevnyi byt russkogo sela po prikhodskim letopisiam XIX – nachala XX veka [Church life and everyday existence of a Russian village according to the parish chronicles of the 19th – early 20th century]', *Istorichesky vestnik*, (3–4), pp. 166–195. (In Russian).
- Bazhenova, E. A. and Shenkman, V. I. (2022) *Poniatie shkoly i ego diskursivnye realizatsii* [The concept of school and its discursive implementations]. Perm: PGIU Publ. (In Russian).
- Bolodurin, V. S. (2001) *Obrazovanie i pedagogicheskaya mysl' v Orenburzh'e: stranitsy istorii, 1735–1940 gody* [Education and pedagogical thought in Orenburg region. Pages of history (1735–1940)]. Orenburg: Orenburgskoe knizhnoe izd-vo. Publ. (In Russian).
- Chernoukhov, E. A. (2017) 'Mining Schools of Russia of the XIX Century: General and/or Special Educational Institutions', *Pedagogical Education in Russia*, (12), pp. 20–24. (In Russian). <https://doi.org/10.26170/по17-12-03>
- Ganelin, S. I. (1954) *Ocherki po istorii srednei shkoly v Rossii vtoroi poloviny XIX veka* [Essays on the history of secondary schools in Russia in the second half of the 19th century]. Moscow: Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatelstvo ministerstva prosveshcheniia RSFSR Publ. (In Russian).
- Gavrilov, D. V. (2018) *Gornozavodskiy Ural 1861–1900 gg: vlasti, predprinimateli, rabochie: ot soglasiya k konfrontatsii* [Mining Urals 1861–1900: authorities, entrepreneurs, workers. From agreement to confrontation]. Moscow; Saint Petersburg: Nestor-Istoriya Publ. (In Russian).
- Gizatullin, R. N. (2018) *Ot soldatskoi shkoly do klassicheskoi gimnazii: Istorii uchebnykh zavedenii dorevoliutsionnogo Troitska* [From a soldier's school to a classical gymnasium: The history of educational institutions of pre-revolutionary Troitsk]. Chelyabinsk: Kray Ra Publ. (In Russian).
- Gudkov, G. F. and Gudkova, Z. I. (1993) *Iz istorii yuzhnoural'skikh gornykh zavodov XVIII-XIX vv.: Istoriko-kraevedcheskiye ocherki* [From the history of the South Ural mining plants of the 18th–19th centuries: historical and local history essays]. Ufa: Bashkir. kn. izd-vo Publ. (In Russian).

Kruglikov, A. S. and Tsys, V. V. (2024) 'Activities of Parish Guardianships of Tobolsk Diocese in Second Third of 19th – Early 20th Centuries', *Nauchnyi dialog*, 13(3), pp. 463–487. (In Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2024-13-3-463-487>

Kuzmin, N. N. (1971) *Nizshee i srednee spetsialnoe obrazovanie v dorevoliutsionnoi Rossii* [Lower and secondary specialized education in pre-revolutionary Russia]. Chelyabinsk: Iuzhno-Uralskoe knizhnoe izdatelstvo Publ. (In Russian).

Mirsaitova, S. G. (2000) *Narodnoe obrazovanie na Iuzhnom Urale v pervoi polovine XIX v.* [Public education in the Southern Urals in the first half of the 19th century]. Ekaterinburg: UralNAUKA Publ. (In Russian).

Monyakova, O. A. (2014) 'Participation of the Orthodox Church and the Zemstvo in the Formation of Communicative Information Component of Cultural and Educational Space of the Russian Province', *Science. Society. State*, (2), pp. 42–57. (In Russian).

Rushanin, V. I., Konev, L. M. and Chuprin, V. V. (1994) *Iz istorii srednego obrazovaniia na Urale (1861 – 1917)* [From the history of secondary education in the Urals (1861-1917)]. Magnitogorsk: MGТУ im. Nosova Publ. (In Russian).

Safronova, A. M. (2022) 'Verbal School at Alapaevsky Plant (1735–1744)', *Nauchnyi dialog*, 11(8), pp. 420–435. (In Russian). <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2022-11-8-420-435>

Shmidt, S. O. (1997) 'Selskie tserkovno-prikhodskie letopisi kak istoriko-kraevedcheskii material [Rural parish chronicles as historical and local history material]', *Put' istorika: Izbrannyye trudy po istochnikovedeniyu i istoriografii* [The Historian's Path: Selected Works on Source Studies and Historiography]. Moscow: RGGU Publ., pp. 136–153. (In Russian).

Smyslova, S. L. (2009) 'Svoy ili chuzhoy? (Ob odnoy metaforycheskoy modeli, reprezentiruyushchey kontsept «uchitel'» v tekstakh rubezha XIX – XX vv.) [Ours or a Stranger? (On a Metaphorical Model Representing the Concept of "Teacher" in Texts from the Turn of the 19th and 20th Centuries)]', *Filologicheskii diskurs*, (7), pp. 195–199. (In Russian).

Spichak, A. V. (2017) *Dokumenty prikhodskikh tserkvei Tobolskoi eparkhii XVIII – nachala XX vv.: osnovnye raznovidnosti i evoliutsiia form* [Documents of parish churches of the Tobolsk diocese of the 18th – early 20th centuries: main varieties and evolution of forms]. Nizhnevartovsk: Nizhnevartovskiy gosudarstvenniy universitet Publ. (In Russian).

Информация об авторах

Александра Анатольевна Миронова — доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой русского языка как иностранного, Южно-Уральский государственный университет (научно-исследовательский университет), 454080, Челябинск, пр-т Ленина, 76, (Россия)

Ирина Александровна Чуносова — старший преподаватель кафедры русского языка как иностранного Южно-Уральский государственный университет (научно-исследовательский университет), 454080, Челябинск, пр-т Ленина, 76, (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Aleksandra A. Mironova — Doctor of Philology, Docent, Head of the Department of Russian as a Foreign Language, South Ural State University, 76, Lenin avenue, Chelyabinsk, Russia, 454080 (Russia)

Irina A. Chunosova — Senior Lecturer, Department of Russian as a Foreign Language, South Ural State University, 76, Lenin avenue, Chelyabinsk, Russia, 454080 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 09.03.2026; одобрена после рецензирования 10.04.2026; принята к публикации 27.05.2026.

The article was submitted 09.03.2026; approved after reviewing 10.04.2026; accepted for publication 27.05.2026.

Формирование и проявления культы реликвий в армянской среде (на примере почитания мощей Святого Стефана)

Лиана Гагиковна Аветисян

Институт археологии и этнографии НАН РА, Ереван, Армения
lavetisyang@gmail.com <https://orcid.org/0009-0009-8316-7976>



Аннотация. Актуальность обращения к вопросам, связанным с культурной спецификой культовых практик, обусловлена той ролью, которую они играли и продолжают играть в среде самих верующих, а также в практиках коммеморации, связывающих те или иные сообщества смысловыми и ценностными нитями. Цель исследования — реконструировать особенности и культурное значение процесса формирования культа реликвий в армянской среде на примере почитания мощей Святого Перво­мученика Стефана (Πρωτομάρτυρας Στέφανος, St. Stephen the Protomartyr, Стефан Перво­мученик, Святой Стефан). Для достижения этой цели потребовалось:

1) выявить исторические истоки данного культа; 2) проследить географию его распространения; 3) описать литургические и паломнические формы; 4) установить характер взаимодействия его религиозных, социальных и культурных функций; 5) показать, каким образом почитание реликвий влияло на поведение верующих и формирование общинной идентичности. Материалами исследования послужили такие письменные источники как жития, исторические и полемические сочинения, полевые материалы, а также устные традиции, отражающие почитание мощей святого Стефана в армянской культурной и религиозной среде. В работе применяется комплексный методологический подход, объединяющий биографический метод, историко-документальный анализ, сравнительно-контекстуальное исследование и культурно-религиозную интерпретацию. В результате на примере почитания реликвий Святого Стефана прослеживаются основные черты почитания святых мощей в армянской среде, где культ реликвий стал важным элементом религиозной и культурной жизни в качестве фактора национальной консолидации. Выводы. (1) Перенесение культа Святого Стефана в Армению состоялось в IV в., сразу после принятия армянами христианства, о чём свидетельствует наличие соответствующих храмовых построек. (2) Культ распространён как в Восточной, так и в Западной Армении. (3) Литургические и паломнические формы почитания Святого Стефана связаны с традиционными молитвенными практиками, общими для христианства, а также с обычаями народной религиозности (просьбы об исцелении и даровании чадородия). (4) Религиозные, социальные и культурные функции культа находились в тесной взаимосвязи. (5) Наиболее активное распространение этого культа приходится на XVI–XVIII вв., заметно преобладают «контактные зоны»

взаимодействия с инокультурными и инорелигиозными соседями, что соответствует предположению о защитной роли монастырей во имя Святого Стефана как центров консолидации армянского населения.

Ключевые слова: Св. Стефан, христианство, святые мощи, Лукиан, архидиакон, Армянская Апостольская Церковь, чудотворец

Благодарности: Исследование осуществлялось при финансовой поддержке Комитета по высшему образованию и науке РА «Ритуальные проявления Армянской Апостольской Церкви в народном христианстве» научный проект № 24SSAH-6A005.

Для цитирования: Аветисян Л. Г. Формирование и проявления культа реликвий в армянской среде (на примере почитания мощей Святого Стефана) // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 61–76. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-61-76>

Research article

Formation and Manifestations of the Cult of Relics in the Armenian Context (The Case of the Veneration of the Relics of Saint Stephen)

Liana G. Avetisyan

Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA, Yerevan, Armenia

lavetisyan@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-8316-7976>

Abstract. The relevance of addressing questions related to the cultural specificity of cultic practices stems from the significant role they play within faith communities and in commemorative practices that bind these communities through shared meanings and values. The aim of this study is to reconstruct the characteristics and cultural significance of the formation of the cult of relics in the Armenian milieu, focusing on the example of the veneration of the relics of Saint Stephen the Protomartyr (Πρωτομάρτυρας Στέφανος). To achieve this goal, the following objectives were set: 1) to identify the historical origins of this cult; 2) to trace its geographical distribution; 3) to describe its liturgical and pilgrimage forms; 4) to establish the nature of the interaction between its religious, social, and cultural functions; and 5) to demonstrate how the veneration of relics influenced the behavior of believers and the formation of communal identity. The research materials include written sources such as hagiographies, historical and polemical works, field materials, as well as oral traditions reflecting the veneration of St. Stephen's relics in the Armenian cultural and religious environment. The study employs an integrated methodological approach combining the biographical method, historical-documentary analysis, comparative-contextual research, and cultural-religious interpretation. As a result of the case study of St. Stephen's relics, the research identifies the fundamental features of the veneration of holy remains in the Armenian context, where the cult of relics emerged as a vital element of religious and cultural life and a factor in national consolidation. Conclusions: 1) The transfer of the cult of Saint Stephen to Armenia occurred in the 4th century, immediately following the Armenian conversion to Christianity, as evidenced by the existence of corresponding church structures. 2) The cult is widespread in both Eastern and Western Armenia. 3) The liturgical and pilgrimage forms of the veneration of Saint Stephen are linked to traditional prayer practices common to Christianity, as well as customs of folk piety (supplications for healing and fertility).

4) The religious, social, and cultural functions of the cult were closely intertwined. 5) The most active expansion of this cult occurred during the 16th–18th centuries, predominantly in "contact zones" with different cultural and religious neighbors; this supports the hypothesis regarding the protective role of monasteries dedicated to St. Stephen as centers for the consolidation of the Armenian population.

Keywords: St. Stephen, Christianity, holy relic, Lucian, archdeacon, Armenian Apostolic Church, miracle-working saint

Acknowledgements: The research was conducted with the financial support of the Higher Education and Science Committee of RA "The Ritual and Doctrinal Manifestations of the Armenian Apostolic Church in Popular Christianity" project No. 24SSAH-6A005.

For citation: Avetisyan, L. G. (2026) 'Formation and Manifestations of the Cult of Relics in the Armenian Context (The Case of the Veneration of the Relics of Saint Stephen)', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 61–76. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-61-76>

Введение

Внимание к особенностям тех или иных культовых практик, связанным с конкретными историческими периодами и рассматриваемым в конкретном страновом/региональном/локальном контексте, предполагает попытку выделения значимых для данных времени и места идей и действий, оказывающих влияние на поведение как минимум последователей культа, а иногда и на более широкие слои населения (если такие последователи не составляют сколько-нибудь заметную его часть).

В научной литературе давно и прочно утвердился интерес к исследованиям оснований идентичности различных религиозных сообществ, и к настоящему времени написано достаточное количество работ обобщающего свойства [Крылов, 2012]; по понятным причинам среди них немало исследований посвящены христианству и различным его деноминациям [Ивановская 2011; Нечаева 2016].

Дополнительный ракурс изучению данной темы открывает оптика, позволяющая соотнести универсалистский импульс христианства как мировой религии с национально-культурной спецификой его вероисповедных практик и этнокультурной спецификой его восприятия [Smith, 2003; Geertz, 1993; Яковов, 2022], ведь жизнь общины всегда конкретна,

происходит здесь и сейчас, хотя и ориентирована на вневременные вечные ценности. С этой точки зрения высокая теория философии и богословия, нередко уходящая от задач анализа в сторону проповеди, непременно должна быть соотнесена с теми данными, которые получены «на земле» [Александрова, 2015]. В этом смысле «люди книги» всегда зависимы в понимании Слова Божия от своих «культурных очков», позволяющих слышать то, что они слышат [Харитонов-Таневский, 2026]. Практическая сторона христианского культа «развёрнута» в сторону аудитории так, чтобы помочь восприятию священных для христианства смыслов не только иллюстративным образом, но и через принятие тех или иных символов, органично входящих в жизнь их последователей и становящихся отнюдь не абстрактными реалиями этой жизни [Колесник, 2021; Золотухин, 2023]. К таким сторонам относится культ христианских святых, где Стефана почитают как первого мученика, претерпевшего смерть за веру. Тщательному анализу причин повышенного внимания к этому культу, в том числе в разных культурных, страновых и географических контекстах посвящено множество исследовательских работ, например [Лурье, 2013; Ritcheson, 2021] и др. Они разбирают подвиг Святого Стефана, убитого у стен Иерусалима (возможно, из-за разногласий внутри самой христианской общины); анализируют культурное

значение его канонизации, а также влияние этой фигуры на ценностные лекала сообществ, где практикуется его активное почитание. Значимой вехой активизации интереса к святому стала книга «Культе Стефана в Иерусалиме. Изобретение святого мученика-покровителя» [Méndez, 2022], а также многочисленные рецензии на неё, опубликованные в 2024 – 2025 гг. ведущими теологическими журналами [Labadie, 2022; Woods, 2025]. Так или иначе, интерес к историческому распространению культа Святого Стефана, как и к его значению для процессов в современном мире, в настоящее время не угасает.

Исследованию культурной специфики армянского христианства к настоящему времени посвящено немало научных работ [Арутюнова-Фиданян, 2016; Мирумян, 2022; Егорян, 2021; Van Lint, 2009; Antonyan, 2011; Adzhemian, Petrova, 2020; Մահալյան, 2017; 2019].

Тем не менее, отдельных исследований, касающихся рецепции культа Стефана Первомученика в армянском христианстве до сих пор проведено не было. Данная статья восполняет эту лауну.

Почитание мощей в армянском христианстве: историческая справка

В армянской традиции термин «масунк» (մասնիկ) или «ншхар» (նշխար) обозначает реликвии святого. Согласно определению, приведённому в словаре Г. Саакян-Зарбханалаяна, «масунк, или мощи святых, называем частью их тела, костей, одежд, а также всего иного, что имело соприкосновение с их телом или было ими использовано»¹. Это определение требует уточнения: на практике имеется в виду как всё тело, так и его отдельные части: кости, волосы, зубы, кровь, а также предметы, связанные с жизнью святого — его одежду,

личные вещи, всё, что соприкасалось с его телом. В первые века распространения христианства почитание реликвий стало для верующих не только выражением религиозного благоговения перед свидетелями веры — мучениками и духовными лицами, павшими за исповедание Христа, — но и оформилось в особую форму культа.

В Армении почитание реликвий наблюдалось уже в начале IV в., когда страна приняла христианство в качестве государственной религии. Для этого периода характерно как обретение новых реликвий (например, обретение мощей Григория Просветителя — «Обретение мощей» и др.), так и перенесение святых из других христианских стран².

Параллельно в IV–V вв. складываются нарративы о «чудесной силе» святых реликвий. Так, Езник Кохбаци в V в. свидетельствует о традиции обращения к помощи мощей святых: «Иногда такие мучения посылаются за собственные грехи, а иногда случаются случайно; и когда люди, прибегая к мощам святых мучеников, избавляются от подобных страданий, тогда становится явной сила Божия, пребывающая в святых»³. Этот фрагмент этого полемиического богословского сочинения отражает раннехристианское осмысление реликвий как посредников между Божественной благодатью и верующими, а также утверждает сакральное значение материального как вместилища духовной силы.

Формами почитания и выражениями благоговения перед мощами в Армении, как и в других христианских странах, являлись молитва, поклонение, преклонение колен, поцелуй и каждение⁴. Вероятно, достаточно рано возникли также шествия с мощами и совершение различных обрядов с их участием. Размещение и хранение реликвий в монастырях и церквях придавало этим учреждениям особый сакральный

¹ Մահալյան Լ. Գ. Յարազի բարեխօսութեան սրբոց եւ զնշխարիս նոցա եւ զպատկերս մեծարելոյ. Վենետիկ, 1852. Էջ 274. [Саакян Г. О ходатайстве святых и о почитании их мощей и икон. Венеция, 1852. С. 274].

² Կաղանկատվացի Մ. Պատմութիւն Աղվանից Աշխարհի. Երևան, 1969, Էջ 218–219. [Каганкатвацци М. История страны Алуанк. Ереван, 1969. С. 218–219].

³ Կողբացի Ե. Եղծ Աղանոցոց. Վենետիկ, 1826. Էջ 84 [Кохбаци Е. Опровержение ересей. Венеция, 1826. С. 84].

⁴ Հաղուկի Վ. Կիր. Սրբոց նշխարները // Բազմապետ. 1906. № 12. 543–546 Էջ [Хацунци вардапет В. Мощи святых // Базмавеп. 1906. № 12. С. 543–546].

статус и усиливало их религиозное значение. Нередко принесение новой реликвии становилось основанием для повторного освящения или переименования храма либо монастыря. Так, церковь Св. Богородицы — Св. Иоанна в Мастаре — была заново освящена после перенесения туда в VII в. мощей Иоанна Крестителя [Մանուշարյան, Աղաջանյան, 2019: 67]. Аналогичный процесс наблюдается в монастыре Св. Акоба в Колатаке (бывш. Мецираниц), где в основание главной церкви были положены мощи св. Иакова Нисибийского⁵. Показательный пример переименования храмов зафиксирован в Сюнике в XVII в., когда во время возвращения похищенных мощей святых дев Рипсимян местные церкви начали получать посвящение св. Рипсимэ⁶.

Мощи святых или предметы, имевшие к ним отношение, помещались как в гробницах-маририях, так и в реликвариях, созданных армянскими мастерами — ювелирами и резчиками по дереву. Эти реликварии могли иметь форму деревянных или металлических ковчегов, крестов, десниц, раки (реликвария в форме саркофага), шкатулок и других предметов сакрального назначения. Иногда мощи хранились также в крестообразных углублениях в стенах храмов (например, так устроен реликварий в церкви Св. Аствацнгал в селе Хартван, Апаранский район). Реликварии украшались золотом, серебром, драгоценными и полудрагоценными камнями, что подчёркивало их сакральное и эстетическое значение. Архиепископ Магакия Орманиян отмечает, что поначалу «не существовало обычая помещать мощи в переносные коробки; даже когда переносились небольшие фрагменты костей, сооружались отдельные гробницы и надгробия, и части

мощей помещались под ними. Поэтому у одного и того же святого, например у Святого Карапета, можно найти множество могил в разных местах. Когда же начали использовать реликварии, первоначальная форма их создавалась по подобию части тела — головы, правой руки, ноги; в них помещался небольшой фрагмент мощей, а реликварий назывался именем всего святого: “правая рука этого святого”, “голова этого святого”. При этом в таких реликвариях никогда не содержались кости одного и того же органа, а лишь небольшой фрагмент, иногда даже осколок»⁷.

Напомним: формы почитания мучеников в христианской традиции имели своим прообразом отношение к телу Иисуса Христа и к первому христианскому мученику — святому Стефану Первомученику. Об этом, в частности, свидетельствует текст V в., приписываемый Аврааму Исповеднику: «Если меч осквернит нашу шею, уподобимся телу Иоанна Крестителя. И если нас забросают камнями, уподобимся телу Стефана, первого свидетеля»⁸ Таким образом, почитание мощей в армянской традиции выступало не только выражением веры в чудотворную силу святых, но и символическим продолжением евангельского представления о святости тела как вместилища Божественной благодати.

Святой Стафан Первомученик: предварительные заметки

Рассмотрение процессов формирования и проявления культа реликвий в армянской христианской традиции на примере почитания мощей святого первомученика Стефана (Πρωτομάρτυρας Στέφανος, St. Stephen the Protomartyr, Стефан Первомученик)

⁵ Բարխուդարյանց Մ. Արցախ. Բազու, 1895. Էջ. 172 [Бархударянц М. Арцах. Баку, 1895. С. 172].

⁶ Դիվանի հայ վիճագրության, Դ. 2. Գորիսի, Սիսիանի և Ղափանի շրջաններ / Գլխ. խմբ.: Հ. Ա. Օրբելի, հասորի խմբ. Բ. Մ. Առաքելյան: ՀՍՍՌ ԳԱ; Հնագիտ. և ազգագր. ին-տ. Երևան: ՀՍՍՌ ԳԱ հրատ., 1960. Էջ. 63, 75–76, 78–82, 140–142 [Свод армянской эпиграфики. Т. 2. Районы Гориса, Сисиана и Кафана / Гл. ред. Х. А. Орбели; ред. тома Б. Н. Аракелян // Ереван: АН Армянской ССР, 1960. С. 63, 75–76, 78–82, 140–142].

⁷ Օրմանեան Մ. Արք Ծիսական Բարձրան. Անթիլիաս, 1979. Էջ 156. [Орманиян М. арх. Литургический словарь. Антилиас, 1979. С. 156].

⁸ Արքաիսանու Խոստովանողի Վկայք արեւելից / թարգմանութիւն յառարականէն. աշխատասիրութեամբ Գ. Տէր-Սկրտչեանի 1897-1900. Էջմիածին, «Գիտական ինստիտուտի» տպ. 1921. Էջ 78. [Свидетельство Авраама Исповедника с Востока / пер. с сирийского; подготовлено Г. Тер-Мкртчяном, 1897–1900 гг. – Эчмиадзин: типография «Научного института», 1921. С. 78]

предполагает уточнение некоторых агиографических деталей, что в свою очередь требует некоторого усреднения различных агиографических традиций. В самом общем виде сведения о Святом Стефане сводятся к следующему. Согласно раннехристианской традиции, святой Стефан был одним из семи диаконов, избранных апостолами для служения христианской общине в Иерусалиме (Деян. 6:1–6). Он прославился как проповедник и защитник новой веры, «исполненный веры и силы», совершавший чудеса и знамения среди народа. Его выступления против представителей иудейских религиозных кругов привели к обвинению в богохульстве и суду синедриона. Во время суда Стефан произнёс пространную речь, в которой изложил историю народа Израиля и обвинил судей в противлении Богу (Деян. 7:2–53). После этого он был выведен за пределы города и побит камнями, став первым мучеником христианской церкви. Согласно преданию, при его казни присутствовал Савл — будущий апостол Павел (Деян. 7:54–60). Итак, Святой Стефан принадлежит к числу святых Вселенской Церкви, являясь первым из всех мучеников и первым диаконом, принявшим мученическую смерть за Христа. Обретение мощей Святого Стефана состоялось в 415 г. по инициативе пресвитера Лукиана из селения Капаргамала (Кафаргамала, или деревня Гамалиил).

Методология, позволившая реконструировать особенности культа Святого, имплантированного на почву армянской культуры, предполагала выход за рамки агиографии и тем более биографии Стефана. Отталкиваясь от событий церковного календаря, мы попробовали применить сравнительно-контекстуальный анализ, чтобы сопоставлять практики почитания мощей в различных регионах Армении. При этом было важно учесть исторические обстоятельства, сопровождавшие обретение, перенос и экспонирование реликвий, — по нашему мнению, это выявляет как региональные особенности культа и одновременно динамику его развития.

В рамках культурно-религиозной интерпретации в исследовании рассмотрены формы почитания мощей, включая

молитву, поклонение, крестные ходы и использование реликвий в обрядах освящения, а также их символическое значение как посредников божественной благодати, обеспечивающих сакральное взаимодействие верующих с объектами культа.

Историко-географическая привязка исследования позволяет точно определить монастыри и храмы, где хранились мощи, с указанием региона и периода, что делает возможным реконструировать географию распространения культа, выявить процессы его централизации и проследить пространственные и временные особенности практик почитания.

Армянская версия повествования об обретении мощей Святого Стефана Первоученика

Как известно, Иерусалим в христианстве не просто считается духовным центром, но выступает как важный религиозный символ. Однако для армян этот символ воспринимается в свете *византийского* культурного влияния. Это влияние, как известно, охватывало литургические, архитектурные и иконографические нормы, которые распространились в средние века на армянские территории. Рецепция этого влияния, тем не менее, имела свои особенности: армянские религиозные и обрядовые практики — как литературные, так и литургические — воспроизводились таким образом, чтобы сохранить значение Иерусалима как духовного «центра», одновременно сочетаясь с культурными и общинными требованиями. Такое сочетание демонстрирует динамическую адаптивность средневековой армянской культуры, интеграцию византийского влияния в локальный контекст, что важно для изучения армянской религиозной идентичности и культурного самоопределения.

Христианский праздничный год в Армянской церкви, формировавшийся в 420-х гг. V в. как по структуре, так и по содержанию опирался на литургическую систему, используемую в Иерусалиме. После раздела Армении между Персией и Византией в 387 г. церкви западной части страны, перешедшей под византийское

покровительство, имели возможность ознакомиться с обычаями святого города, а после изобретения алфавита могли перевести на армянский язык «Лекционарий»⁹. Он должен был служить основой для разработки армянского церковного календаря, что позволило армянской церкви освободиться от влияния (а точнее, зависимости) от византийской и ассирийской церквей [Ռժնլ, 1987: 32–33].

Согласно церковной традиции, обретение мощей Святого Стефана Первомученика произошло в 415 г. [Vanderlinden, 1946: 178]. По армянскому преданию, священник Гукианос из села Гамагиель (Капаргамаха) обнаружил в амбаре мощи Гамагиеля, его сына Абибаса, Никодима¹⁰ и самого Святого Стефана [Vanderlinden, 1946: 178–179]. О своём открытии Гукианос сообщил патриарху Иоанну Иерусалимскому, а также христианам Востока и Запада, которые с радостью восприняли эту весть. С великим торжеством мощи святого были перенесены в Сион, в церковь Вознесения, где Стефан некогда был рукоположен в диаконский сан. Впоследствии на этом месте была воздвигнута Сионская соборная церковь во имя Святого Стефана. Также упоминаются гробницы Святого Стефана и Гамагиеля, ставшие объектами паломничества¹¹.

В армянском Житии святых праздник 2 августа (отмечаемый как «Возвращение мощей Святого Стефана Первомученика Христова») связан с известным по христианской традиции событием. После того, как Стефан был побит камнями и умер, Гамагиель и Никодим погребли его тело в амбаре (Деян. 1:2), однако точное место его погребения долгое время оставалось

неизвестным. Согласно армянскому «Житию святых», при императоре Феодосии и патриархе Атикосе мощи Святого Стефана были перевезены в Константинополь и погребены в церкви, возведённой на площади, названной именем императора Константина¹². В память этого события 15 сентября отмечается праздник перенесения мощей Святого Стефана из Иерусалима в Константинополь. В монастырях Сис, Айриванк и Татев в этот день также праздновалось обретение мощей Святого Первомученика Стефана [Անտիոքի, 2018b: 131–134].

В более поздние времена гроб и мощи Святого Стефана были перевезены в Венецию, где они были помещены в главный храм острова Святого Георгия¹³. Там ежегодно совершается богослужбное поминовение святого. Армянское повествование об обретении и перенесении мощей Святого Стефана представляется одним из наиболее ранних переводов или парафразов латинского текста *Revelatio Sancti Stephani* [Méndez, 2022: 84–85], отражая глубокую вовлечённость армянской традиции в общехристианскую систему почитания первомученика.

Армянские монастыри, в которых хранились мощи святого Стефана: литургические традиции и церковная обыденность

В армянской церковной традиции почитание мощей Святого Стефана Первомученика занимало особое место. В храмах, посвящённых святому, его

⁹ «Лекционарий» — богослужбная книга, содержащая чтения из Священного Писания, распределённые по дням церковного года и предназначенные для чтения во время литургии и других служб.

¹⁰ Гамалиил — почитаемый в христианской традиции иудейский законоучитель, упоминаемый в Деян. 5:34 в том числе как учитель апостола Павла (Деян. 22:3); согласно позднему преданию, тайно принял христианство. Абибас (Авив) считался его сыном, а Никодим — фарисеем, упомянутым в Евангелии от Иоанна (Ин. 3:1–21; 19:39), участвовавшим в погребении Христа. Согласно агиографической традиции V в., их мощи были обнаружены вместе с мощами св. Стефана.

¹¹ Աղավաղուհի Ս. Հայկական հին վանքեր եւ եկեղեցիներ Սուրբ երկրին մէջ. Երուսաղեմ, 1931. Էջ 13, 18. [Агавнуни М. Древние армянские монастыри и церкви на Святой Земле. Иерусалим, 1931. С. 13, 18].

¹² Համարաբար Յայմավորք. Շ. Օգոստոս. Ս. Էջմիածին, 2010. [Житие святых, 2010. Август. Эчмиадзин, 2010]

¹³ Սուրբերու կեանքը / Աջխարհաբարի վերածուած գրքեր «Վարդ Սրբոց»Էւ. ՊԵՂՈՒՅ, «Հայ առաքելական եկեղեցւոյ հոգեւորական երաշխակցութեան» հրատ., 1994. Էջ 127 [Жизнь святых / адаптировано с классического армянского «Варк Сурбоц». — Бейрут: Братство исследователей Армянской Апостольской Церкви, 1994. С. 127].

реликвии — прежде всего десница (мощи правой руки) — помещались на престол или в непосредственной близости от алтаря, что подчёркивало их литургическую значимость и сакральный статус. Во время богослужения верующие совершали поклонение мощам, а также получали благословение посредством крестного знамения, совершаемого десницей святого, что сохраняется в литургической практике до настоящего времени. Кроме того, реликварий с десницей Стефана Первомученика используется в обряде мироварения в Армянской Апостольской Церкви, который совершается с определённой периодичностью (раз в семь лет), что придаёт реликвии дополнительное символично-литургическое значение в контексте освящения мира. Согласно письменным и устным источникам, реликвии святого — правая рука, локоть, череп и другие части тела — сохранялись в ряде храмов и монастырей как в Западной, так и в Восточной Армении.

В Западной Армении мощи святого почитались в нескольких святынях. В монастыре Святой Аствацацин Хндракатар в Багеше (Битлис) хранилась верхушка или череп святого [Ոսկերի, 1947: 937]; в монастыре Святого Стефана в Ципне, называемом также Дастак («локоть»), — локоть святого [Ոսկերի, 1940: 136]; в монастыре Святого Карапета в Муше — реликвия

Стефана и гробница Смбага Мамиконяна¹⁴; в монастыре Глак — мощи Святого Карапета, Святой Атаджине и Святого Стефана, включая тыльную часть левой стопы последнего¹⁵.

В Восточной Армении почитание мощей этого святого также было широко распространено. В монастыре Санахин в реликварии северной стены малого придела находилась одна реликвия святого [Չիլիշյան, 2016: 59]. В Святом Эчмиадзине хранился ковчег, покрытый золотом и серебром, на его нижней части были помещены изображения Григория Просветителя и Иакова Мцбнеци, а на внешней стороне — Успение Богородицы, Снятие Господа с Креста, а также образы Рипсиме, Фаддея, Иоанна Крестителя, первомученика Стефана и Анании. Согласно надписи, ковчег был дарован Святому Эчмиадзину в 1775 г.¹⁶ По свидетельству Г. Шахатунянца, в числе прочих реликвий в ковчеге находилась также часть мощей первомученика Стефана¹⁷. В Татеве сохранялись мощи Иоанна Крестителя, Святого Стефана, одиннадцати апостолов, святого Григория и правая рука святой Рипсиме¹⁸. В монастыре Сурб Ованаванк (Арагацотн) находилась правая рука Первомученика¹⁹. О её утрате во время разорений, совершённых джалали²⁰, свидетельствует Аракел Даврижеци²¹, в Пухуванке²² — реликвия,

¹⁴ Տրվրլէ Ա., Փիսոն Գ. Ուղեորութիւն ի Փոքր Ասիա. Վիեննա, 1892. Էջ 53–54. [Тевеле А.; Писон Г. Путешествие по Малой Азии. Вена, 1892. С. 53–54].

¹⁵ Ալիշան Դ. Տեղագիր Հայոց Մեծաց. Վենետիկ, 1855. Էջ 46 [Алишан Г. Топограф армян. Венеция, 1855. С. 46].

¹⁶ На одном из реликвариев, хранящихся в Эчмиадзине, изображён стоящий юноша; по обе стороны от его головы помещена надпись «Տեփաւնոս». Левая часть надписи (со стороны зрителя), где, по всей вероятности, должна была находиться буква «Ս» и тем самым завершаться имя «Ստեփանոս», утрачена. Стефан изображён в длинном простом одеянии; на левом плече у него — крестообразный орарь, в той же руке он держит ковчег, а в правой — кадило. На поясе повязан шнур. Ниже колен помещено овальное отшлифованное стекло, покрывающее реликвию и закреплённое в серебряной оправе. На реликварии имеется дата 1302 г., обозначающая год его реставрации [Տեր -Ղեկոնյան 1962: 48].

¹⁷ Շահխաթունեանց, Յ. Ստորագրութիւն Կաթողիկէ Էջմիածնի և հինգ զաւանանց Արարատայ. հատոր Ա. Էջմիածին, 1842. Էջ 73. [Шахатунянц Й. Подпись Католикоса Эчмиадзина и пяти уездов Арарат. Т.1. Эчмиадзин, 1842. С. 73].

¹⁸ Ալիշան Դ. Սիսական. Տեղագրութիւն Սիսեաց աշխարհի. Վենետիկ: ս. Ղազար, 1893. Էջ 226. [Алишан Г. Сисакан: География области Сюник. Венеция: изд-во С. Газар, 1893. С. 226].

¹⁹ Աշխարհագիր Կ. Աշխարացոյց. Կ. Պոլիս: «Մարտիրոս Սարգսյանի տպարան», 1728, Էջ 506 [Ашхарагир В. Ашхарацоиц. Константинополь: типография «Мартiros Саргсян», 1728. С. 506].

²⁰ Изначально термин связан с именем Джелал ад-Дина, лидера одного из ранних восстаний, однако в армянских и османских источниках XVII века «джалали» стало обобщённым обозначением названием вооружённых разбойничьих групп, действовавших в восточных районах Османской империи в конце XVI – начале XVII вв., которые в армянских источниках часто рассматриваются как одна из причин массовых разрушений и разорения населённых пунктов.

²¹ Դավրիժեցի Ա. Պատմություն. Երևան: «Հայկական ԽՍՀ ԳԱԱ» հրատ., 1990. Էջ 27 [Даврижеци А. История. Ереван: АН Армянской ССР, 1990. С. 27].

привезённая из Иерусалима отшельником Мхитаром из Тандзика²³. По свидетельству Стефаноса Орбеляна, епископ Саркис приобрёл у иерусалимских владык-франков правую руку Святого Стефана с надписями на французском, греческом и арамейском языках и перевёз её в Нораванк²⁴ (Рис.1).

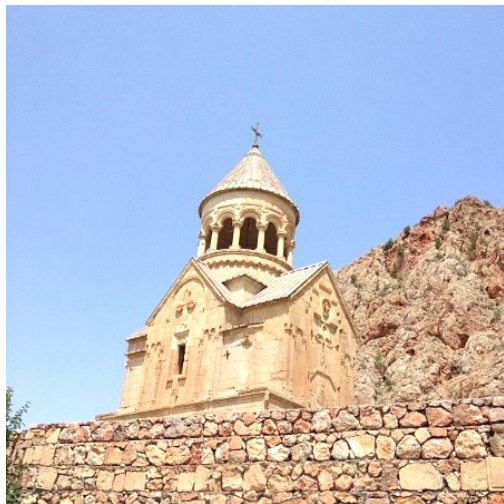


Рисунок 1. Монастырский комплекс Нораванк, главная церковь Сурб Степанос Нахавка (Первомученик), XIII в. / 1216-1223 гг. (фото автора)
Figure: 1. Monastery complex Noravank, main church Surb Stepanos Nahavka (Pervomuchenik), XIII century. / 1216-1223 (photo by the author)

В Арцахе реликвии святого хранились в монастырях Хадай (Хтраванк) [Սուխայի, 1953: 78]. В Гардманском уезде Арцаха находится монастырь Таргманчац, где хранилась реликвия св. Стефана Первомученика, подаренная монастырю епископом Игнатием в 1558 г.²⁵ В одной из надписей церкви городского поселения Вачар²⁶ в Арцахе отмечается, что здесь в 1229 г. также находилась реликвия святого Стефана Первомученика²⁷ (Рис.2). В церкви Святого Стефана в Агулисе хранилась десница святого, украшенная перстнями²⁸ (Рис.3).



Рисунок 2. Церковь Сурб Степанос монастырского комплекса Вачар, Мартакертский район, XIII век. (Фото Г. Петросяна)²⁹
Figure 2. Church of Surb Stepanos, Vachar Monastery Complex, Martakert District, 13th century. (Photo by G. Petrosyan).

²² Поскольку приведённое в первоисточнике повествование относится к VI–VII вв., название «Пуху» может относиться к монастырю или церкви, существовавшим в тот период. Можно предположить, что так называлась полуразрушенная церковь, расположенная вблизи города Гавара, известная в наши дни как церковь Святого Стефана. Это наименование, вероятно, было получено после перенесения туда мощей святого первомученика Стефана. Не исключено также, что упомянутый Каганкателвацци монастырь Пуху соответствует ныне разрушенному монастырю Шохага.

²³ Շաղակաթուղի, էջ 223. А «Тандзик» вероятнее всего отождествляется с селом Тандзик, расположенным в Вайоц Дзоре (Даралагязе), которое существует и поныне.

²⁴ Օրբելյան Ս. Սյունիքի պատմություն. Երևան, 1986. էջ 252 [Орбелян С. История Сюника. Ереван, 1986, с. 252].

²⁵ Էփրիկեան, Ս. Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան. հատոր 2. Վենետիկ: Ս. Ղազար, 1903. էջ 19. [Эприкян С. Иллюстрированный энциклопедический словарь. Т. 2. Венеция: Сан-Ладзаро, 1903. С. 19].

²⁶ Вачар — посёлок городского типа, расположенный к востоку от Гандзасара, в восточной части села Цмакахох, на левом берегу одноимённого ручья. Руины представляют собой остатки средневекового городского поселения, включающие основания жилищ, мастерских, торговых лавок и церквей.

²⁷ Բարխուդարյանց, էջ 184–185.

²⁸ Լալայեան Ե. Գողթն, Ընտանեկան բարք. Ամուսնություն և հարսանիքի սովորություններ // ԱՀ. 1904. գ. XII. էջ 134–135 [Лалаян Е. Гохтн: Семейный быт. Брак и свадебные обычаи // АГ. 1904. Т. XII. С. 134–135].

²⁹ Источник: Monument Watch: независимая академическая площадка по мониторингу культурного наследия Арцаха. URL: <https://monumentwatch.org/hy/>



Рисунок 3. Церковь Сурб Степанос в Агулисе, XII–XIII вв. (фото № 36)³⁰.

Figure 3. Church of Surb Stepanos in Agulis, XII–XIII centuries. (photo № 36).

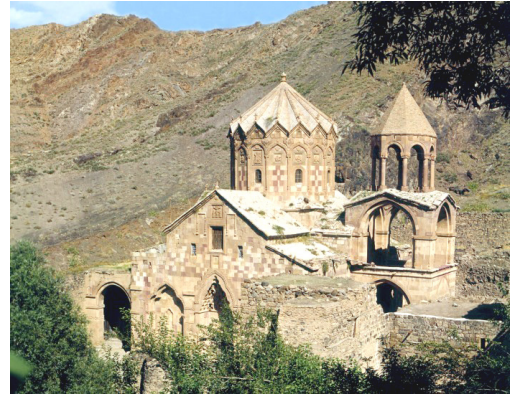


Рисунок 4. Монастырь Сурб Степанос (Магардаванк) в Дарашамбе, X в. (фото № 31)³⁶.

Figure 4. Surb Stepanos Monastery (Magardavank) in Darashambe, X century. (photo #31).

В Нахичевани, в монастыре Святого Стефана (Красном монастыре) в селе Астапат, находилась серебряная правая рука святого с крестом, помещённая в золотой ковчег³¹ [Ոսկեան, 1942: 506–527]. Монастырь Махарда был крупным местом паломничества и хранил множество святых мощей, включая десну Святого Стефана (Рис.4). Паломники, особенно бездетные, приходили сюда босиком, молясь о даровании ребёнка, принося щедрые дары монастырю³². Мощи святого Стефана находились в Ернджаке³³, в селе Сагян близ Шамахи³⁴ и в Новом Джуге (Исфахан), где донныне совершается литургия с использованием правой руки святого при освящении воды³⁵.

Приведённый выше обзор показывает: в основном церкви, где хранились мощи Святого Стефана, относятся к постройкам X–XIII вв., и только шесть из них находятся на территории современной Республики Армения. В их число входит Ованаванк — единственный монастырь, основание которого относится к IV в.

**Паломнические традиции
и политическая повседневность:
драматические процессы
«контактных зон»
взаимодействующих культур**

Известно, что при обретении мощей святого храмы часто переименовывались в его честь, это подчёркивало их престиж и усиливало паломническое значение. Мощи использовались двояко: их выставляли для поклонения во время праздников и процессий, а также применяли в обрядах освящения. В народном христианстве мощам приписывались исцеляющие и чудотворные свойства.

Армяне совершали паломничества в те монастыри и церкви, где хранились мощи того или иного святого либо священные предметы, связанные с ним. Молясь и зажигая свечи, они надеялись

³⁰ Источник: Արզամ Այվազյան, Նախիջևան. քնաշխարհիկ պատկերագրող հանրագիտակ, Երևան, «Հուշարձան», 1995. 368 (+ 48 էջ նկարներ) էջ. [Айвазян А, Нахиджеван: Иллюстрированная энциклопедия естественной истории. Ереван: Издательство «Ушардзан» и «Гитутюн» НАН РА, 1995. 368 (+ 48 с иллюстрациями) с.]

³¹ Լալայեան Ե. Նախիջևանի ոստիկանական շրջան կամ Նախնավան // ԱՀ. 1907.–q. XV. էջ 153 [Лалаян Е. Нахичеванский полицейский округ или Нахджаван // АГ. 1907. Т. XV. С. 153.

³² Ալիշան, 1893, էջ 521–522.

³³ Վանանդեցույ Թովմա վարդ. 'ի իսկորոյ Սահակայ եւ Ասլանի բան չափեալ 'ի սրբազան տեղիս աշխարհիկ չայոց. Ծոարաղ. 1860. հատոր Ը. էջ 121 – 122; շարունակությունը հատոր Թ. էջ 135–137. [Ванандеци Т. По просьбе Сахакяна и Аслана о священных местах Армении. Т. 8. Джракаг, 1860. С. 121–122; продолжение: Т. 9. с. 135–137].

³⁴ Բարխուդարյանց, էջ 95.

³⁵ Ազգային Առաջնորդարան Սպահանի Հայոց Թեմի, Նոր Ջուղա [Исфаханская епархия Армянской апостольской церкви в Иране]. URL: <https://www.norjughha.ir>

³⁶ Հախնևագարյան Ա. Արտագի երեք վանքերը. Երևան, ՀՃՈՒՀ, 2012. 351 էջ [Ахназарян А. Три монастыря Артаза, Ереван: изд-во RAA (Изучение армянской архитектуры), 2012. 351 с.]

обрести духовное и телесное здоровье или добиться исполнения своих желаний. Особенно большое уважение и авторитет приобретали святые, связанные с преданиями о чудотворных свойствах мощей.

Традиция паломничества и крестных ходов с мощами продолжается и в наши дни, как, например, в монастыре Лмбат (Ширакская область), куда ежегодно привозят для поклонения мощи Святого Стефана из Эчмиадзина [Սլփնիսի, 2018a].

Учёт того, что четыре монастыря, хранящие мощи Святого Стефана, находились в Западной Армении, где население вело относительно спокойную жизнь в составе Османской империи, а пятнадцать — в Восточной Армении, преимущественно в приграничных с нынешней Республикой Азербайджан регионах и в армянонаселённых территориях того же государства, а также тот факт, что большинство монастырей было построено в XVI–XVIII вв., позволяет сделать определённые выводы, экстраполирующие этот факт на политическую ситуацию того времени. Возможно, высокая концентрация таких монастырей, объясняется наличием христианско-мусульманской контактной зоны, где соседство могло способствовать в том числе принудительным обращениям в ислам и многочисленным мученическим смертям армянского населения в указанный период.

Выделим также церкви Святого Стефана в Урбниси, Хирси и Сигнахи, расположенные в регионах Грузии (Картли и Кахети) [Khachidze, 2016]. Эти регионы в XVI–XVIII вв. подвергались периодическим набегам горских племенных объединений Дагестана («леки») на Восточную Грузию (в грузинской историографии этот феномен носит название «Лекианоба» (ლეკიანობა)). Эти набеги упоминаются в грузинских летописях как источник социально-экономических разрушений, похищений людей и нестабильности на границе [აღიძვრამჭვილი, 2015]. Здесь храмовые сооружения — церкви Святого Стефана — представляли собой не только культовые сооружения, но и важные объекты, обеспечивавшие жизнеспособность религиозной жизни на пограничных территориях. В условиях «Лекианобы» эти сооружения вы-

полняли функции духовных (а иногда и оборонительных) центров, сохраняя христианскую идентичность в условиях политической и военной нестабильности: Святой Стефан как пример первого мученика служил для армян ориентиром, к которому они обращались, чтобы свободно выражать свои религиозные чувства. При этом, находясь под властью мусульманского Ирана, армяне, вероятно, не имели возможности основывать церкви с именами армян, непосредственно пострадавших от столкновений между исламом и христианством.

Вероятно, именно в этом кроется ответ на вопрос: почему несмотря на то, что Святой Стефан не имел прямой связи с армянской территорией, его культ активно поддерживался официальной церковью. Армянская церковь стремилась иметь его мощи в Армении, публично демонстрировала их и интегрировала в локальные паломнические традиции, демонстрируя тем самым приверженность сохранению религиозной традиции, выступавшей важнейшей частью механизма трансляции культурного наследия. По существу, почитание мощей Святого Стефана в армянской среде выступало не только выражением веры в чудотворную силу святых, но и способом формирования и укрепления религиозной идентичности, поддержания взаимодействия сакрального пространства и народных обрядовых практик, направленных на прощение грехов, обеспечение благополучия и исцеление. Места хранения мощей Святого Стефана становились центрами духовной жизни, объединяя официальные и народные формы религиозной практики и обеспечивая долговременную устойчивость его культа в армянской традиции.

Заключение

Реконструкция процесса формирования и особенностей культа реликвий в армянской среде на примере почитания мощей Святого Стефана позволила уточнить значение этого культа как комплексного феномена. Исследование показало, что культ реликвий выполняет не только богословскую функцию, связанную с иде-

ей святости и заступничества, но и важную социально-культурную роль, способствуя консолидации общины, сохранению исторической памяти и передаче традиции. Почитание мощей выражалось не только в возведении храмов и монастырей, связанных с именем святого, но также в живых богослужбных и паломнических практиках, объединяющих христианское вероисповедание с народными формами почитания святых. При этом наличие мощей в том или ином храме придавало ему особый авторитет и «повышало» сакральный статус, а соперничество за обладание реликвиями отражало более широкий процесс

утверждения христианской идентичности. Вера в чудотворную силу мощей Святого Стефана вдохновляла многочисленных паломников, обращавшихся к нему с молитвами о духовном и телесном исцелении.

Один из важных методологических выводов нашего исследования состоит в том, что культ реликвий должен быть рассмотрен как целостная система, включающая не только исторические и агиографические данные, но и живую традицию, а также синхронные по времени формы паломничества, увязывающие символические и смысловые аспекты с культурой повседневности.

Список литературы:

Александрова Е. А. Религиозная идентичность в российских культурно-антропологических исследованиях // *Культура и цивилизация*. — 2015. — № 6. — С. 10–22.

Арутюнова-Фиданян В. А. Христианизация на цивилизационном пути Армении // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология*. — 2016. — № 4. — С. 9–23. <https://doi.org/10.15382/sturlll201649.9-23>

Егорян Т. Г. Социальные предпосылки формирования V "Золотого века" культуры в Армении // *Социально-гуманитарные знания*. — 2021. — № 6. — С. 350–355. <https://doi.org/10.34823/SZ.2021.6.517738>

Золотухин В. В. Теология и государственно-религиозные отношения: к вопросу о теориях среднего уровня // *Вопросы теологии*. — 2023. — Т. 5, № 4. — С. 530–548. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.401>

Ивановская О. В. Религиозный ренессанс и поиск новой идентичности // *Обсерватория культуры*. — 2011. — № 4. — С. 93–98.

Колесник М. В. Транспарентность культуры современности // *Визуальные образы современной культуры: цвет в культуре и религии*. — Омск: ОмГУ, 2021. — С. 25–28.

Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. — Москва: Икар, 2012. — 303 с.

Лурье З. А. Первомученик Стефан в агиографической традиции Средневековья и раннего Нового времени // *Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии*. — 2013. — № 2. — С. 185–206.

Мирумян Р. А. Армянская модель "христианской инкультурации" (к вопросу об истории принятия христианства в Армении) // *Христианство на Ближнем Востоке*. — 2022. — Т. 6, № 2. — С. 5–24. <https://doi.org/10.24412/2587-9316-2022-00080>

Нечаева С. А. Влияние религиозной идентичности на культовую и внекультовую деятельность православного человека // *Научная мысль*. — 2016. — № 3. — С. 74–79.

Харитонов-Таневский А. Д. Религиозные традиции авраамических религий в парадигме обыденности // *Общество: философия, история, культура*. — 2026. — № 2. — С. 73–78. <https://doi.org/10.24158/fik.2026.2.8>

Яковов Д. В. Христианство и национальная идентичность ненцев // *Вопросы теологии*. — 2022. — Т. 4, № 2. — С. 299–308. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.209>

Adzhemian M., Petrova Yu. Features of Cultural and Religious Traditions of the Armenian People // *Science Almanac of Black Sea Region Countries*. — 2020. — No 3. — P. 102–106. <https://doi.org/10.23947/2414-1143-2020-23-3-102-106>

Antonyan Y. Religiosity and religious identity in Armenia: Some current models and developments // *Acta Ethnographica Hungarica*. — 2011. — Vol. 56, No 2. — P. 315–332. <https://doi.org/10.1556/AEthn.56.2011.2.4>.

Geertz C. Religion as a cultural system // *The interpretation of cultures*. — London: Fontana Press, 1993. — P. 87–125.

Khachidze L. Stephen, the First Martyr, and Georgian Christian Culture // *The Kartvelologist - A Bilingual Peer-Reviewed, Academic Journal of Georgian Studies*. — 2016. — Vol. 25. — P. 151–172.

Labadie D. The cult of Stephen in Jerusalem. Inventing a patron martyr. By Hugo Méndez. (Early Christian Studies.) Pp. xiv + 175 incl. 2 maps. Oxford–New York: Oxford University Press, 2022. £70. 978 0 19 284699 0 // *The Journal of Ecclesiastical History*. — 2024. — Vol. 75, No 2. — P. 360–362. <https://doi.org/10.1017/S0022046924000186>

Méndez H. Cult of Stephen in Jerusalem: inventing a patron martyr. — Oxford: Oxford university press, 2022. — XIV, 175 p.

Ritcheson C. D. Saint Stephen: A Window on the Past and Future of God’s Plan // *Diligence: Journal of the Liberty University Online Religion Capstone in Research and Scholarship*. — 2021. — Vol. 8. — P. 7. — URL: <https://digitalcommons.liberty.edu/djrc/vol8/iss1/7>

Smith A. D. Chosen peoples. Sacred Sources of National Identity. — Oxford: Oxford University Press, 2003. — 330 p.

Van Lint T. M. The Formation of Armenian Identity in the First Millenium // *Church History and Religious Culture*. — 2009. — Vol. 89, No 1. — P. 251–278. <https://doi.org/10.1163/187124109X407925>

Vanderlinden S. Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850-6) // *Revue des études byzantines*. — 1946. — No 4. — P. 178–217.

Woods D. The Cult of Stephen in Jerusalem: Inventing a Patron Martyr. By Hugo Méndez // *The Journal of Theological Studies*. — 2025. — Vol. 76, No 1. — P. 307–308. <https://doi.org/10.1093/jts/flae078>

Ավետիսյան Լ. Լմբատավանք (Լմպատի վանքի սբ. Ստեփանոս եկեղեցի) // Աստվածաբանության ֆակուլտետ, տարեգիրք 2017. — Երևան: ԵՊՀ, 2018a. Էջ 217–224. — [Аветисян Л. Лмбатаванк (церковь св. Степаноса Лмбата // Ежегодник Факультета богословия 2017. — Ереван: ЕГУ, 2018a. — С. 217–224).

Աւետիսեան Լ. Ստեփանոս Նախավկայի կերպարը հայ միջնադարեան գրականութեան եւ քանակագրութեան մէջ // Շայկազեան հայագիտական հանդէս. — 2018b. — Vol 38. — Էջ 131–142. [Avetisyan L. St. Stephanos: The Protomartyr’s Image in Medieval Armenian Literature and Folklore // *Haigazian Armenological Review*. — 2018b. — Vol 38. — P. 131–142.

Մանուչարյան Ա., Աղաջանյան Լ. Մաստարայի Ս. Հովհաննես եկեղեցի. — Երևան: «Հեղինակային» հրատ., 2019. — 67 էջ. [Манучарян А., Агаджанян, Л. Церковь Святого Иоанна в Мастара. — Ереван: Изд-во авторское, 2019. — 67 с.]

Ոսկեան Հ. Վասպուրական - Վանի վանքերը. հատոր Ա. — Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1940. — 383 էջ. [Oskian H. Die armenischen kloster in Vaspowrakan – Van. Teil 1. — Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei, 1940. — 383 s.]

Ոսկեան Հ. Վասպուրական - Վանի վանքերը. հատոր Բ. — Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1942. — 742 էջ. [Oskian H. Die armenischen kloster in Vaspowrakan – Van. Teil 2. — Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei, 1942. — 742 s.]

Ոսկեան Հ. Վասպուրական - Վանի վանքերը. հատոր Գ. — Վիեննա: Մխիթարեան տպարան, 1947. — 1130 էջ. [Oskian H. Die armenischen kloster in Vaspowrakan – Van. Teil 3. — Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei, 1947. — 1130 s.]

Ոսկեան Հ., Արցախի վանքերը. — Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1953. — 256 էջ. [Oskian H. Die kloster von Artzakh. — Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei, 1953. — 256 s.]

Ջալալյանց Ս. Ծանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան. հատոր Ա. — Երևան, «Դալլ» հրատ., 2016. — 694 էջ. [Джалалянц С. Путешествие в Великую Армению. Т. 1. — Ереван: Далл, 2016. — 694 с.]

Ռընու, Շ. Ծառոց գրքի ծագումն ու զարգացումը // Պատմա-բանասիրական հանդէս. — 1987. — Vol. 2. — Էջ. 28–45. [Рену Ш. Происхождение и эволюция книги «Чашоц» // *Historical-Philological Journal*. — 1987. — Т. 2. — С. 28–45.]

Սահակյան Ա. Հայ միջնադարյան ժողովրդական մշակույթի ինդիկներ. հեքիաթ, խաչքար. Գիրք 1–2. — Երևան: Մատենադարան, 2017. — 292 էջ. [Саакян А. Проблемы армянской средневековой народной культуры: 1. сказка, 2. Хачкар (крест-камень). — Ереван: Матенадаран, 2017. — 292 с.]

- Labadie, D. (2024) 'The cult of Stephen in Jerusalem. Inventing a patron martyr. By Hugo Méndez. (Early Christian Studies.) Pp. xiv + 175 incl. 2 maps. Oxford–New York: Oxford University Press, 2022. £70. 978 0 19 284699 0', *The Journal of Ecclesiastical History*, 75(2), pp. 360–362. <https://doi.org/10.1017/S0022046924000186>
- Lurye, Z. I. (2013) 'The Martyrdom of St. Stephan in Medieval and Early Modern Hagiography', *Religion. Church. Society. Research and Publications in the Field of Theology and Religious Studies*, pp. 185–206. (In Russian). <https://doi.org/10.24411/2308-0698-2013-00001>
- Manucharyan, A. G. and Aghajanyan, L. (2019) *Mastarayi S. Hovhannes ekeghets'i* [The Church of St. John of Mastara]. Yerevan: Heghinakayin hratarakut'yun. (In Armenian).
- Méndez, H. (2022) *Cult of Stephen in Jerusalem: inventing a patron martyr*. Oxford: Oxford university press.
- Nechaeva, S. A. (2016) 'The Influence of Religious Identity on the Cult and Non-Cult Activities of the Orthodox Person', *Scientific Thought*, (3), pp. 74–79. (In Russian).
- Oskian, H. (1940) *Die armenischen kloster in Vaspowrakan – Van. Teil 1*. Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei. (In Armenian).
- Oskian, H. (1942) *Die armenischen kloster in Vaspowrakan – Van. Teil 2*. Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei. (In Armenian).
- Oskian, H. (1947) *Die armenischen kloster in Vaspowrakan – Van. Teil 3*. Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei. (In Armenian).
- Oskian, H. (1953) *Die kloster von Artzakh*. Wien: Mechitaristen-Buchdruckerei. (In Armenian).
- Renoux, Ch. (1987) 'The Origin and Evolution of „Chashots“', *Historical-Philological Journal*, 2, pp. 28–45. (In Armenian).
- Ritcheson, C. D. (2021) 'Saint Stephen: A Window on the Past and Future of God's Plan', *Diligence: Journal of the Liberty University Online Religion Capstone in Research and Scholarship*, 8, p. 7. URL: <https://digitalcommons.liberty.edu/djrc/vol8/iss1/7>
- Sahakyan, A. (2017) *Medieval Armenian Folk Culture Issues: 1. Folk Tale 2. Khachkar (Cross Stone)*. Yerevan: Matenadaran Publ. (In Armenian).
- Sahakyan, A. (2019) *From antiquity to the Middle Ages: tracing back folkloric and literary texts*. Erevan: Van Aryan. (In Armenian).
- Smith, A. D. (2003) *Chosen peoples. Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ter-Ghevondyan, H. (1962). 'Haykakan artsat'ya masnatup'eri yerku hin nmushner [Two Ancient Samples of Armenian Silver Pyxes]', *"Etchmiadzin" Journal of Religious and Armenological Studies*, (4), p. 46–50. (In Armenian).
- Van Lint, T. M. (2009) 'The Formation of Armenian Identity in the First Millenium', *Church History and Religious Culture*, 89(1), pp. 251–278. <https://doi.org/10.1163/187124109X407925>
- Vanderlinden, S. (1946) 'Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850-6)', *Revue des études byzantines*, (4), pp. 178–217.
- Woods, D. (2025) 'The Cult of Stephen in Jerusalem: Inventing a Patron Martyr. By Hugo Méndez', *The Journal of Theological Studies*, 76(1), pp. 307–308. <https://doi.org/10.1093/jts/flae078>
- Yegoryan, T. G. (2022) 'Social prerequisites for the formation of the V "Golden Age" of culture in Armenia', *Social and humanitarian knowledge*, (6), pp. 350–355. (In Russian). <https://doi.org/10.34823/SGZ.2021.6.517738>
- Zolotukhin, V. V. (2023) 'Theology and religion-state relations: Theorising on the middle range', *Issues of Theology*, 5(4), pp. 530–548. (In Russian). <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.401>

Информация об авторе

Лиана Гагиковна Аветисян — аспирант, научный сотрудник и архивариус Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения, 0025, Ереван, ул. Чаренца, 15 (Армения)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Liana G. Avetisyan — PhD Student, Researcher and Archivist, Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA, 15, Charents Str., Yerevan, Armenia, 0025 (Armenia)

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

Статья поступила в редакцию 02.04.2026; одобрена после рецензирования 18.05.2026; принята к публикации 12.06.2026.

The article was submitted 02.04.2026; approved after reviewing 18.05.2026; accepted for publication 12.06.2026.

Традиция и модернизация буддизма в современной России: от этнической консолидации до постсекулярных вызовов

Татьяна Владимировна Бернюкевич

Национальный исследовательский Московский государственный строительный университет, Москва, Россия;
Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия
bernyukevich@inbox.ru <https://orcid.org/0000-0003-4471-0381>



Аннотация. Актуальность исследования текущего состояния буддизма в России определяется тем местом, которое он занимает в ряду традиционных конфессий России. Цель работы — выявить особенности сосуществования разных форм российского буддизма в аспекте соотношения традиции и модернизации. Для достижения этой цели потребовалось: 1) установить основные направления активизации социальной составляющей деятельности буддийских организаций; 2) систематизировать информацию о влиянии цифровых технологий на российский буддизм; 3) уточнить различия между понятиями «секулярный буддизм» и «буддийский модернизм»; 4) определить особенности развития соответствующих п. 3 феноменов на российском материале; 5) выделить специфические черты развития «городского буддизма». Материалами исследования послужили сайты буддийских организаций и центров России, опыт личного участия в проектах развития буддийского образования, исследования российских и зарубежных специалистов по вопросам развития буддизма. Работа опирается на феноменологический подход; использованы категориальный анализ, метод включённого наблюдения, дескриптивный метод и метод случайной выборки. В результате проведённого исследования конкретизированы данные о том, за счёт чего буддизм приобрёл в России сложный и многослойный характер, сочетающий векторы поддержания сложившихся форм соответствующих практик с импульсом модернизации. Выводы: 1. Динамика развития буддизма в России сочетает традиционный вектор этнической консолидации с решением национально-государственных задач. 2. Различные формы буддизма активно присутствуют в виртуальном мире, наблюдается процесс интеграции информационных технологий в религиозные практики и расширение влияния ценностей буддизма на общество. 3. Понятия «секулярный буддизм» и «буддийский модернизм» можно рассматривать как пересекающиеся феномены, в рамках которых происходит, с одной стороны адаптация и рационализация традиционного буддизма, с другой, стирание границ буддизма как религии и, по сути, отказ от буддийской метафизики. 4. Названные явления находят своё отражение в российской культуре (прежде всего, в создании организаций, ориентированных

на развитие оздоровительных методик и на тесную связь с наукой и образованием). 5. В рамках городского социокультурного пространства сосуществуют традиционные для России буддийские организации и организации, институционально связанные с зарубежными буддийскими центрами. Вместе с тем, в городском пространстве широко представлены процессы модернизации и секуляризации буддизма. Таким образом, модернизацию буддизма в России, с одной стороны, можно рассматривать как изменение роли и функций традиционных для России буддийских организаций, отражающие их востребованность и развитие в современных социокультурных процессах; с другой, в рамках модернизации происходит также закрепление и распространение в России феноменов буддийского модернизма и секулярного буддизма, которые актуализируют внеконфессиональную адаптацию буддийского наследия к современным запросам личности и общества. Ряд форм подобной адаптации порождают вопросы о границах явления: где, к примеру, находится грань между современным восприятием буддизма и успешным маркетинговым ходом, использующим «буддийский бренд». Есть и более широкий вопрос: действительно ли перед нами формы современной адаптации к новым социокультурным реалиям — или имеет место эволюция буддизма как мировой религии в период постсекуляризма.

Ключевые слова: буддизм в России, рецепции буддизма, буддийская философия, современный буддизм, секулярный буддизм, Буддийская Традиционная Сангха России.

Благодарности: Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства просвещения Российской Федерации (тема № 125070407935-3 «Разработка системы информационных и организационных мер противодействия и профилактики идеологии терроризма и экстремизма в общеобразовательных организациях»).

Для цитирования: Бернюкевич Т. В. Традиция и модернизация буддизма в современной России: от этнической консолидации до постсекулярных вызовов // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 77–92. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-77-92>

Research article

Traditions and Modernization of Buddhism in Russia: from Ethnic Consolidation to Postsecular Challenges

Tatiana V. Bernyukevich

Moscow State University of Civil Engineering (National Research University), Moscow, Russia; Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia
bernyukevich@inbox.ru <https://orcid.org/0000-0003-4471-0381>

Abstract. The relevance of studying contemporary Russian Buddhism is determined by its position among traditional religious denominations in Russia. The goal is to identify the specificities of coexistence of various forms of Russian Buddhism from the perspective of the balance between tradition and modernization. To achieve this goal the following objectives were set: (1) to establish the main directions for activating the social component of the activities of Buddhist organizations; (2) to systematize information on the influence of digital technologies on Russian Buddhism; (3) to clarify the differences between the concepts of *secular Buddhism* and *Buddhist modernism*; (4) to determine the development features of *secular Buddhism* and *Buddhist modernism* using Russian materials; (5) to highlight the specific features of the development of *urban Buddhism*. Research materials included the websites of

Buddhist organizations and centers in Russia, personal experience in the development of Buddhist education, and research by Russian and foreign specialists on issues of Buddhist development. The research methodology is based on the phenomenological approach and employs categorical analysis, participant observation, descriptive methods, and random sampling. The study provided data on how Buddhism in Russia acquired a complex and multilayered character, combining tradition and modernization. Conclusions: 1. The dynamics of the development of Buddhism in Russia combines the traditional vector of ethnic consolidation with the solution of national and state problems. 2. Various forms of Buddhism are actively present in the virtual world, there is a process of integration of information technologies into religious practices and an expanding influence of Buddhist values on society. 3. The concepts of *secular Buddhism* and *Buddhist modernism* can be considered as intersecting phenomena, which combine the adaptation and rationalization of traditional Buddhism with a *de facto* rejection of Buddhist religious metaphysics. 4. These phenomena are reflected in Russian culture (primarily in the creation of health organizations and in the establishment of close ties with science and education). 5. Buddhist organizations traditional for Russia and organizations institutionally linked to foreign Buddhist centers coexist in the urban socio-cultural space characterized by the processes of modernization and secularization. Thus, the modernization of Buddhism in Russia can be viewed on the one hand, as a shift in the role and functions of traditional Buddhist organizations within contemporary sociocultural processes. On the other hand, this modernization also actualizes the non-denominational adaptation of the Buddhist heritage to the contemporary needs of individuals and society. The study raises questions about the boundaries of the phenomenon (e.g. the line between a modern perception of Buddhism and the "Buddhist brand") and a wider question of how to distinguish between forms of modern adaptation to new realities and an evolution of Buddhism as a world religion in the post-secular era.

Keywords: Buddhism in Russia, receptions of Buddhism, Buddhist philosophy, contemporary Buddhism, secular Buddhism, Buddhist Traditional Sangha of Russia

Acknowledgements: The research was carried out within the framework of the state assignment of the Ministry of Education of the Russian Federation (topic No. 125070407935-3 "Development of a system of information and organizational measures to counter and prevent the ideology of terrorism and extremism in general education organizations").

For citation: Bernyukevich, T. V. (2026) 'Traditions and Modernization of Buddhism in Russia: from Ethnic Consolidation to Postsecular Challenges', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 77–92. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-77-92>

Введение

Обращение к проблематике модернизации буддизма как одного из конструктивных элементов идентичности конкретных сообществ (этноконфессиональных, национальных, региональных, государственных и т.д.) призвано расширить и углубить знания об этой мировой религии, тем более что её влияние в современном мире выходит далеко за рамки отдельных сообществ. Как известно, институциональное становление этой формы религиозного мировоззрения изначально во многом зависело от политической ситуации в регионах его распространения, от его востребованности элитами и населением в целом, наконец

от геополитической ситуации [Бернюкевич, 2020]. И в наши дни рассмотрение буддизма в контексте социокультурной динамики позволяет учитывать позиции его сторонников при решении актуальных культурных, социально-экономических и политических задач государствами, на территории которых буддизм получал заметное распространение.

Несмотря на многообразие направлений и школ буддизма в современной России, опираясь на историческую укоренённость определённых школ буддизма в культуре ряда народов России (бурят, калмыков, тувинцев, части алтайцев) и историческую институционализацию этих школ и направлений в рамках российских государственно-конфессиональных

отношений, принято выделять традиционный российский буддизм. Безусловно, процессы изменения (модернизации) касаются и данного, традиционного для России, буддизма. Например, в настоящее время актуализируется социальная составляющая деятельности буддийских организаций в Бурятии, Калмыкии, Забайкальском крае, Туве; её основными векторами являются: образование, экономика, экология, работа с конкретными социальными институтами и т.д.

При этом важно различать понятия «модернизация буддизма» и «буддийский модернизм». *Модернизация буддизма* — это объективный исторический процесс изменения буддизма под влиянием социокультурных, социально-экономических и политических факторов. В контексте проблематики данной статьи, модернизация российского традиционного буддизма — это ответ буддизма на вызовы современности на основе традиционной метафизики и этики буддизма, реализующийся в деятельности традиционных буддийских организаций. *Буддийский модернизм* в приспособлении к новым условиям существования и социальным изменениям опирается на активную рационализацию философии и практик традиционного буддизма, представляя собой итог встречи буддизма с западной модерностью. Буддийский модернизм связан и пересекается в современном обществе с *секулярным буддизмом*, который актуализирует внеконфессиональную адаптацию буддийского наследия к современным запросам личности и общества. В настоящее время в России наблюдается как становление форм секулярного буддизма, так и разнообразные проявления буддийского модернизма. Данная ситуация требует серьёзных религиоведческих исследований.

В российской науке особую роль в актуализации интереса к особенностям динамики российского буддизма сыграла монография Е. С. Сафроновой «Буддизм в России», изданная в конце XX в. Эта тема получила развитие в ряде работ [Уланов, Бадмаев, 2023; Бернюкевич, 2020], посвящённых многоаспектной роли буддизма в российских социокультурных реалиях.

Особую роль буддизма в культуре народов России, традиционно его исповедующих, подчёркивают специалисты по истории буддизма в Бурятии [Абаева, 2011; Ванчикова, Чимитдоржин, 2006] и др. Множество исследований посвящены изучению места и значения буддизма в современной культуре калмыков и тувинцев [Бадмаев, Долгорсурэн, Уланов, 2018; Бакаева, 2022; Бичелдей, 2020; Религиозная ситуация..., 2021; Тарбастаева, 2019; Хомушку, 2024; Эрендженова, 2023] и др. В работах Н. В. Цыремпилова и И. Р. Гарри выявлены исторические особенности развития буддизма в российском государстве и современные тенденции его развития [Цыремпилов, Гарри, 2020]. Стоит выделить также исследования социальных и социально-экономических практик традиционных буддийских организаций [Марзаева, 2012; Атанов, Цыренов, 2024] и др.

Отдельную группу составляют работы, посвящённые вопросам влияния современных технологий на развитие российского буддизма. Среди них можно выделить труды учёных из Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН) — Б. В. Базарова, О. С. Ринчинова, А. А. Базарова [Базаров, Ринчинов, Базаров, 2022], которые анализируют технологии и опыт цифровизации буддийских рукописей на тибетском языке. Для нашей темы важны социологические исследования места буддизма в медиaprостранстве и роли сетевых технологий в развитии буддийских организаций [Островская, Бадмацыренов, 2024a], а также работы, посвящённые особенностям присутствия буддизма в пространстве Интернет [Доржигушаева, Дондуков, 2016].

Определение важного для нашего исследования термина «секулярный буддизм» и популяризацию самого явления специалисты связывают с трудами С. Бэчелора [Batchelor, 2012], бывшего буддийского монаха, а сейчас — буддийского писателя. Секулярному буддизму и процессам модернизации западного буддизма посвящены также работы Д. Макмэхана [McMahan, 2008].

В целом современный российский буддизм исследователи характеризуют как сложное сочетание традиции и модернизации [Цыремпилов, Гарри, 2020]. Однако серьёзные исследования о сосуществовании в российском социокультурном пространстве явлений модернизации традиционного российского буддизма, секулярного буддизма и буддийского модернизма, специфике их развития в городской среде в настоящее время практически отсутствуют. Данная статья — попытка определить векторы изучения данного вопроса.

Активизация социальной составляющей деятельности буддийских организаций

Если несколько лет назад российских учёных больше интересовал исторический аспект развития буддизма в России, то сегодня исследователи выделяют влияние буддизма на современную социальную жизнь, на потенциал буддизма в сфере экономики, образования, развития технологий, медицины, здорового образа жизни и т.п. [Эрендженова, Бадмаев, Уланов, 2025; Эрендженова, 2023]. Эти же тенденции можно проследить на примере дискуссий в рамках широко проводимых в нашей стране Международных буддийских форумов. Так, на III Международном буддийском форуме, состоявшемся в Элисте осенью 2025 г., доклады участников фиксировали внимание именно на перспективах развития буддизма, рассмотренных в контексте различных процессов современной культуры, от проблем этических реверсов до новых научных открытий и искусственно-го интеллекта. Отдельная дискуссия была посвящена буддийской экономике. Всё это позволяет задать вопрос о специфике социальных аспектов развития буддизма, многослойно связанным с его мировоззрением и практиками.

В развитии буддизма в России в начале XXI в., наряду с транслированием общих идей и ценностей буддизма как мировой религии и сохранением связей с ведущими буддийскими центрами и буддийскими лидерами, можно выделить отчётливые тенденции сохранения этнических традиций и реализации национально-государственных задач [Тарбастаева, 2019]. Отметим ряд направлений развития российского буддизма, в которых эти особенности проявляются наиболее заметным образом.

Так, в Буддийской Традиционной Сангхе России в связи с идеей *самостоятельного развития буддийской церкви* в России в начале 2000-х гг. оформилась тенденция подчёркивать значимость института Пандито Хамбо Лам¹. Говоря о специфике этого института в России XX–XXI вв., исследователи указывают на феномен Хамбо Ламы Итигэлова [Бадмацыренов, Родионов, 2020]. Значительную роль этого руководителя в развитии российского буддизма особенно ярко оттеняет тот факт, что в 2024 г. исполнилось 260 лет утверждения данного института Пандито Хамбо Лам. Эта дата широко отмечалась Сангхой. В частности, на территории Иволгинского дацана установлена скульптурная композиция к 260-летию учреждения института Пандито Хамбо Лам, где изображены Екатерина Великая, держащая свиток с указом об учреждении института, и первый Пандито Хамбо Лама Дамба-Даржа Заяев с хадаком² в руках. Памятник высотой 4,5 метра выполнен в бронзе.

В настоящее время в рамках деятельности Сангхи в **Бурятии** активно развиваются социальные практики, связанные с *сохранением и воспроизводством этнических традиций*. Примером такого рода может служить проект «социальная отара», который был инициирован Буддийской Традиционной Сангхой России в 2009 г. при финансовой поддержке тогдашнего

¹ Титул главы буддийского духовенства Восточной Сибири, Институт Пандито Хамбо-лам, установленный в 1764 г. указом императрицы Екатерины II.

² Хадак (монг. хадаг; бур. Хадаг) — традиционный церемониальный шарф, который подносят в знак глубокого уважения, благопожелания или приветствия

Президента РФ Д. Медведева. Исследователи отмечают, что социальный характер данного проекта раскрывается через выполнение им трёх основных задач: создание новых рабочих мест в животноводстве, обеспечение минимизации оттока трудоспособного сельского населения, возрождение традиционного бурятского хозяйственного уклада, а также повышение потребительского потенциала Бурятии [Атанов, Цыренов, 2024: 7]. В 2020 г. Сангха начала реализовывать новую социально значимую программу по разведению и распространению аборигенной бурятской породы крупного рогатого скота, финансово поддерживаемую правительством Российской Федерации. Следует подчеркнуть, что всё это не только социальные, но именно этно-социальные проекты, направленные на сохранение этнических традиций.

Также ещё в 2013 г. Сангха России заявила о начале своей работы по сохранению бурятского языка. В рамках этого направления в Иволгинском дацане ежемесячно проводится Межрегиональный детский конкурс по сохранению и развитию бурятского языка, осуществлены два проекта — созданы национальное Буряад FM-радио и телеканал «Селенга-TV» с круглосуточным вещанием на всех диалектах бурятского языка. Специальные выпуски республиканской национальной газеты «БуряадҮнэн» также издаются на диалектах бурятского языка.

Помимо выполнения этно-национальных задач, в Сангхе развивается международное сотрудничество, в рамках которого буддийская культура выступает как часть российской культуры. Иволгинский дацан — резиденция Пандито Хамбо Ламы Дамба Аюшеева — является местом приёма международных делегаций.

Особые государственные российские функции связаны с деятельностью представителей Сангхи в российской армии. Для духовной поддержки российских буддистов в армии введена официальная

должность — помощник командира отдельной гвардейской мотострелковой бригады по работе с верующими военнослужащими.

Буддизм Калмыкии определяется в ряде исследований как форма русского буддизма, в наибольшей степени связанная с глобальными современными тенденциями развития тибетского буддизма [Тарбастаева, 2019]. Однако вопросам развития этнической культуры и традиций калмыцкого народа в дацанах Калмыкии уделяется значительное внимание. В частности, решаются вопросы сохранения калмыцкого языка. С 2010 г. в Центральном хуруле (главном буддийском храме Республики Калмыкия)³ Калмыкии ежегодно проводятся курсы калмыцкого языка и калмыцкой письменности «Тодо бичиг». Также в Центральном хуруле Калмыкии организовываются кружки, занятия по изучению национальной письменности (особое внимание уделяется преподаванию «Тодо бичиг»); при поддержке хурула издаются книги на калмыцком языке, проводятся конкурсы детских рисунков и сочинений, конкурсы национальных костюмов и знаменитостей калмыцкого фольклора [Марзаева, 2012: 91–93].

Большой популярностью пользуются буддийские воскресные школы, открытые не только в Элисте, но и в Юстинском, Яшкульском, Малодербетовском районах Калмыкии на базе хурулов этих районов. В 2025 г. слушателями буддийских воскресных школ в регионе стали 146 обучающихся. Исследователи отмечают, что представители калмыцкого буддийского духовенства активно занимаются не только религиозным просвещением, но и «благотворительностью, оказывают социальную помощь населению. Они регулярно посещают республиканский центр реабилитации детей-инвалидов, Элистинский дом ребёнка, дом престарелых» [Марзаева, 2011: 129]. Следует отметить, что не только Центральный хурул, но и другие хурулы Калмыкии (например, Малодербетовский)

³ Хурул (калм. хурул, монгольское хурэ (монг. хүрээ / хурэ) восходят к общему монгольскому корню со значением «ограда», «круг») — буддийский храм (монастырь, обитель) в калмыцком (монголо-ойратском) буддизме.

традиционно помогают людям, которые оказались в трудной жизненной ситуации, инвалидам и пожилым.

Не менее актуальны для Калмыкии экологические проекты, инициированные буддийским духовенством. Для примера рассмотрим проект создания «зелёного пояса» вокруг Аршанского хурула. В данном проекте использовался опыт посадки с 2011 г. деревьев вокруг хурула Геден Шеддуп Чойкорлинг. А в 2019 г. во время своего визита в Калмыкию при посещении хурула Кунделинг известный тибетский буддийский учитель Кунделинг Тацак Джедун Ринпоче поддержал идею создания «зелёного пояса» вокруг Аршанского хурула, расположенного в степной местности [Дондуков, 2022: 64]. Его идея была поддержана руководством Центрального хурула, Правительством Республики Калмыкии, различными государственными и общественными организациями. Они совместно реализовали данный проект, превратив его в широкую общественную акцию, в которой приняло участие около трёх тысячи человек, посадивших шесть тысяч деревьев.

Сохраняются традиционные связи между буддийским духовенством и Калмыцким казачьим округом Всевеликого войска Донского. В настоящее время ламой казачьего войска является представитель буддийской традиционной сангхи России по Астраханской и Волгоградской областям настоятель хурула «Алдр Диилрин Сюме» («Буддийский Храм Великой Победы») Октябрьского района Калмыкии Джигме-Лама (Санал Манжииков).

В **Республике Тува** централизованное управление Камбы-ламы уделяет значительное внимание социальным проектам, активно сотрудничает в этом направлении с Правительством республики, общественными организациями. [Уланов, Бадмаев, 2023: 146]. Буддисты Тувы активно сотрудничают с Культурным фондом им. Кужугета

Шойгу, основной задачей которого является содействие возрождению и сохранению тувинского культурного наследия, ведут патриотическое и духовно-нравственное воспитание [Уланов, Бадмаев, 2023: 146]. Исследователи отмечают, что принятое в буддизме посещение сакральных мест верующие Тувы связывают с этническими традициями и культурной идентичностью [Религиозная ситуация..., 2021: 27].

Значимым для социально-образовательной среды региона в аспекте духовного становления молодёжи стало открытие в 2025 г. Российского Буддийского университета в г. Кызыл. Инициатива нашла поддержку у Культурного фонда им. Кужугета Шойгу и Фонда развития буддийского образования и исследований. Открытие Университета — важный этап развития системы высшего буддийского духовного образования в России. Также, говоря о развитии буддийского образования в целом, нельзя не упомянуть, что в октябре 2025 г. в Центральном тувинском буддийском монастыре «Тубтен Шедруб Линг» в Кызыле состоялся Республиканский форум «Буддизм в современной системе школьного и дополнительного образования: точки пересечения». Задачей данного форума, собравшего представителей буддийского духовенства, учителей, психологов, преподавателей вузов и учёных, стала реализация диалога духовных традиций буддизма и современного светского образования⁴.

Эти и другие примеры убедительно показывают, что внимание к социальным проектам в рамках буддийских организаций представляет собой системный процесс, сосредоточенный на усилиях поддержки этнокультурной составляющей, вписанной в общероссийскую идентичность и развивающейся в условиях цивилизационно ориентированной традиции, уважающей принадлежность к ценностям буддизма как мировой религии. «Модернизация» как системное обновление

⁴ В Туве проходит Республиканский форум «Буддизм в современной системе школьного и дополнительного образования: точки пересечения» // Фонд содействия сохранению культурных и философских традиций Древней Индии и Тибета «Наланда». 2025. 23 окт. URL: <https://nalanda.news/2025/10/23/tuva-pedagogical-forum.html> Дата обращения 03.11.2025

динамичного процесса развития тем самым предстаёт одной из существенных черт российского буддизма с момента его появления на территориях традиционного распространения.

Буддизм в цифровом измерении

Цифровизация в настоящее время всё шире охватывает различные сферы жизни человека и общества; не является исключением и религиозная сфера, в том числе деятельность буддийских организаций и жизнь буддистов. Информационные технологии используются для сохранения буддийского наследия, создания новых форм религиозной коммуникации, привлечения внимания к буддизму, выступают одной из миссионерских тактик и т.п.

Наибольший интерес с научной точки зрения представляет тема использования цифровых технологий для сохранения письменных памятников буддизма. Ещё с 2021 г. в Центре восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ЦВРК ИМБТ СО РАН) начался процесс внедрения методов искусственного интеллекта для изучения памятников буддийского письменного наследия. С этой целью была создана коллаборация с участием ИМБТ СО РАН; индустриальным партнёром выступило подразделение корпорации Мобильные телесистемы (МТС) «Центр искусственного интеллекта МТС» (МТС-ИИ), технологическим партнёром стал Новосибирский государственный университет. Итог их совместной деятельности — исследование «Подготовка датасета для обучения baseline моделей оптического распознавания символов тибетского языка», результаты которого опубликованы в ряде статей [Базаров, Ринчинов, Базаров, 2022]. По мнению учёных ИМБТ СО РАН, сегодня в области цифровизации письменного наследия тибетского буддизма особенно остро стоит проблема применения «таких технологий искусственного интеллекта, как метод “глубокого обучения”, которые позволяют существенно интенсифицировать и автоматизировать работы по цифровизации

памятников тибетской книжности» [Базаров, Ринчинов, Базаров, 2022: 748]. Буддологи считают, что в ближайшее время это направление станет в востоковедении приоритетным; кроме того, цифровая трансформация буддийских письменных и литературных традиций открывает для них новые формы функционирования и возможности развития [Базаров, Ринчинов, Базаров, 2022: 748].

Буддийское сообщество достаточно активно использует Интернет-пространство для внутренней коммуникации: создаются сайты, буддисты присутствуют в социальных сетях. Исследователи справедливо отмечают, что «перенос буддийских практик в онлайн-плоскость зависит от множества факторов, как внутренних, так и внешних» [Дондуков, Дондукова, 2021: 153]. В этом контексте показательна статья Б. Ц. Дондукова и Г. П. Дондуковой, в которой представлены результаты исследования отношения к цифровой миссии и цифровой коммуникации в таких традициях буддизма, как тибетский буддизм, дзен-буддизм и тхеравада. Авторы пришли к выводу об отсутствии единой позиции буддийских лидеров и самих буддистов по данному вопросу [Дондуков, Дондукова, 2021: 153]; они отмечают, что активная виртуализация буддийских практик и коммуникации связана с ситуацией пандемии COVID-19, ведь именно тогда стали использоваться не только онлайн-трансляции, но и онлайн-посвящения [Дондуков, Дондукова, 2021: 153].

Анализ места буддизма в современной медиасфере нередко связывается с вопросом о том, какие буддийские сообщества — традиционные для России или нет — наиболее активны в медиапространстве? Приведём мнение на этот счёт известных российских социологов Е. А. Островской и Т. Б. Бадмацыренова, которые занимаются изучением русскоязычного цифрового буддизма с 2019 г.: «Парадоксальным образом традиционные для России буддийские монастырские организации приняли новаторскую стратегию, оказались весьма креативны в привлечении новых медиа и самопрезентации в публичном пространстве. А направления буддизма,

институционализированные за истекшие 30 лет, наоборот — консервативны» [Островская, Бадмацыренов, 2024b: 84]. При этом анализ «буддийского» пространства социальных сетей с точки зрения его структурирования, выполненное в рамках проекта «цифровое картографирование буддийской ниши ВК», показывает: в соц-сетях к 2024 г. (по активности) преобладают бурятские, калмыцкие и тувинские онлайн-сообщества — ветки школы гелугпа и онлайн-группы российской Ассоциации общин, входящих в состав Международной организации Карма-кагью. Российская часть Международной Дзогчен-общины и русскоязычной Тхеравады в этом плане уступают вышеназванным [Островская, Бадмацыренов, 2024a: 99].

Не менее важным для понимания современных процессов приобщения к буддизму через Интернет является обоснованный теми же исследователями вывод о том, что цифровые коммуникации могут мотивировать интересующих буддизмом к личной преемственности учения [Островская, Бадмацыренов, 2024b: 221].

Итак, информационные технологии используются для сохранения буддийского наследия, создания новых форм религиозной коммуникации, привлечения интереса к буддизму и т.п. Разные формы буддизма активно присутствуют в виртуальном мире, создавая пространство интеграции информационных технологий в религиозные функции.

«Секулярный буддизм» и «буддийский модернизм»: содержание и особенности развития в России

Значимое для нашего исследования понятие «секулярный буддизм» изначально применялось к описанию форм адаптации и развития буддизма на Западе [Аякова, 2020], где оно обозначает специфическое использование буддийских практик (прежде всего, медитации), выходящее за рамки чётко очерченного конфессионального пространства. По существу понятие «секулярного буддизма» включает в себя сепарированную из буддийских практик

устремлённость к индивидуальному благу, личностному совершенствованию и гармоничному образованию; последователи секулярного буддизма провозглашают особой ценностью связь этих практик с наукой и внимание к экологическим вопросам.

Подобная «сепарация» прослеживается, например, в работах С. Бэтчелора, который выделяет психолого-социальную самоценность буддийских практик и предлагает «вместо того, чтобы рассматривать пробуждение в терминах “истин”, которые необходимо понять, рассматривать его в терминах “задач”, которые необходимо выполнить» [Batchelor, 2012: 87]. По его мнению, такой «прагматический подход» открывает возможность выхода за рамки религиозной метафизики буддизма к «постметафизическому видению дхармы», непосредственно связанному с практикой [Batchelor, 2012: 87]. При этом Бэтчелор подчёркивает отличие описываемого им секулярного буддизма, основанием которого является «реконфигурация» основных элементов дхармы [Batchelor, 2012: 87], от буддийского модернизма, связанного с тенденциями изменения традиционных буддийских практик в контексте современности. Однако в реальности секулярный буддизм в его обобщённом понимании всё же оказывается весьма близок интерпретациям буддийской модернизации.

Не вдаваясь в историю буддийского модернизма, который связан и с «новейшими движениями» в традиционном буддизме, и с развитием европейского необуддизма, обратимся к тем результатам модернизации буддизма, которые описывает известный исследователь этого феномена Давид МакМахан. В своей книге «Создание буддийского модернизма» он утверждает, что современные представления о буддизме не только изменили *понимание* традиции, но и породили *новые формы* реального буддизма — демифологизированного, дестрадиционализированного и деинституционализированного [McMahan, 2008: 3–5]. Говоря о трансформации буддизма в условиях Запада и глобализированного мира, МакМахан напоминает историкам религии: «ничто не стоит на месте», это необходимо услышать и принять тем учёным,

кто стремится осуждать те или иные практики как «неподлинные» или неканонические, — тем более, когда речь идёт об «учении, основанном на непостоянстве» [McMahan, 2008: 179].

Комментируя позицию МакМахана, Джон Мерфи предлагает учесть, как Запад и Восток интерпретируют дхарму для современной аудитории — воспитанной в абстрактном мышлении, выросшей в условиях потребительского капитализма и участвующей в глобализирующихся медиа [Murphy, 2010: 42–43]. В книге «Переосмысление медитации: буддийская медитативная практика в древнем и современном мирах» (это сочинение по сути является продолжением идей «Создания буддистского модернизма») на примере трансформации медитации МакМахан приходит к следующему выводу: когда традиция лишается привычных культурных контекстов — в результате радикальных внутренних изменений, контакта с другой культурой или экспорта в другой культурно-географический регион, т.е. происходит деконтекстуализация и реконтекстуализация, — она может претерпеть значительную перестройку, не теряя своего смыслового ядра [McMahan, 2023: 250–260].

Анализируя феномены секулярного и социально-ангажированного буддизма, российский исследователь Ж. Аякова в свою очередь отмечает, что «...эти влиятельные движения, зародившиеся преимущественно в среде мирян, возникают в ответ на противоречивость буддийского модернизма, вобравшего элементы, далёкие от традиционного буддизма, но использующего буддийский бренд» [Аякова, 2020: 83]. Напротив, Д. Лопес указывает на возможности буддизма выполнить задачи «новой религии», совместимой с наукой и основанной на индивидуальном чувстве единства [Lopez, 2008: 1–3].

Вместе с тем, в настоящее время активное распространение буддийских практик осознанности на Западе подвергается там критике, и порой весьма резкой. Например, негативная оценка секулярного буддизма звучит в книге Рональда Э. Пурсера с ярким

названием «“МакМайндфулнесс”: как осознанность стала новой капиталистической духовностью». По мнению автора, медитации и другие практики осознанности, взятые в отрыве от целостности буддийского учения, становятся чем-то вроде фастфуда для широких масс; причём продажа программ обучения медитациям — прибыльный бизнес на огромном рынке и, более того, эти методы работы с сознанием в условиях современного капитализма становятся методами социального контроля и одновременно самоуспокоения [Purser, 2019: 125–127]. В своей рецензии на эту книгу Джесси Баркер отмечает: Пурсер убеждён, что осознанность стала инструментом неолиберальной идеологии, направленной на разрушение коллективных структур и реформатирование общества в совокупность изолированных индивидов. Когда этическая основа дхармы забыта, буддийское наставление может быть использовано как призыв к пассивному принятию структур социальных и экономических отношений [Barker, 2021: 253–254].

Многие из описанных явлений, связанных с буддийским модернизмом и секулярным буддизмом, мы наблюдаем и в российском религиозном пространстве. Например, в настоящее время достаточно широко распространена популяризация медитативной практики без обязательной связи с принятием буддизма и следования буддийскому пути. Цель таких медитаций — самопознание, достижение комфортного психологического состояния, улучшение когнитивных способностей и т.п. Помимо разных оздоровительных центров йоги, такие направления присутствуют и в деятельности организаций, зарегистрированных как религиозные. Например, информация о такого рода деятельности размещена на сайте Местной Религиозной Организации Буддистов «Центр Тергар» (г. Москва): «Программа центра разработана Мингьюром Ринпоче — выдающимся мастером тибетской медитации и автором бестселлера “Будда, мозг и нейрофизиология счастья”, который всемирно известен своей ясной и доступной манерой изложения созерцательных

практик»⁵. На семинарах под названием «Радость жизни» даются практические советы относительно применения техник медитации. Этим же учредителем по этому же адресу зарегистрирована АНО «Радость Жизни», связанная с деятельностью в сфере культуры.

В разделе «Часто задаваемые вопросы» на вопрос о том, «должен ли я быть буддистом, чтобы медитировать», даётся следующий ответ: «Медитировать может каждый. Практика медитации — это процесс обращения внутрь, чтобы познакомиться с работой ума, и узнать, как мысли и эмоции формируют наше восприятие. Медитация не требует веры в какую-либо религиозную доктрину»⁶.

В рамках определения особенностей секулярного буддизма в России целесообразно обратиться к анализу деятельности ряда психотерапевтических центров, руководители которых позиционируют связь с буддизмом (поездки в буддийские центры, встречи с буддийскими лидерами, участие в буддийских учениях и т.п.), указывают на связь с традиционными духовными практиками буддизма и т.д. Такие центры обычно вполне комплементарно сосуществуют и взаимодействуют с буддийскими религиозными организациями, причём не только в мегаполисах, но и в так называемых буддийских регионах.

В работе таких центров могут сочетаться привычные для терапевтической практики методы (трансперсональная терапия, регрессивный гипноз, психоанализ, телесно-ориентированная терапия и т.д.) и особые «духовные практики», которые врачи данных центров связывают с буддизмом. Достаточно часто их руководители и работники регистрируют организации, связанные с образовательной или культурной деятельностью, читают лекции о буддизме и его влиянии на личностную

трансформацию, в рамках таких занятий часто предполагаются «практические упражнения и медитации».

В настоящее время в разных странах активно распространяется образовательная программа SEEL (Social, Emotional and Ethical Learning, SEE Learning). SEEL является продуктом сотрудничества, начавшегося в 1998 г. между Университетом Эмори (США) и Далай-ламой XIV. Программа рассчитана на международную аудиторию учащихся, начиная с детского сада и заканчивая 12 классом. На портале программы размещена информация о том, что «руководствуясь общим видением воспитания сердца и ума, программа предлагает универсальный, неконфессиональный и научно обоснованный подход к всестороннему этическому развитию ребёнка в системе образования — подход, который давно пропагандирует Далай-лама»⁷. Несмотря на то, что на сайте данной программы Россия не указана как страна её распространения, близкая по содержанию программа (либо аналог) достаточно активно интегрируется в образовательное пространство Санкт-Петербурга и других городов России. На это указывают данные портала «Мир людей», где представлено «педагогическое сообщество социально-эмоционально-этического образования» с пометкой: «в англоязычных странах эта область называется SEEL»⁸.

«Городской буддизм» в России как пример буддийского модернизма

Особой средой развития современного буддизма в России является городское пространство. Буддизм в современном городе — это значимая и активная часть городской экосистемы. Он выполняет целый ряд функций: личностных (адаптация, развитие, идентичность и др.), социальных (этические ориентиры, создание

⁵ Часто задаваемые вопросы // Центр медитации Тергар. URL: <https://tergar.ru/chasto-zadavaemye-voprosy/>

⁶ Там же.

⁷ SEE Learning® (Social, Emotional, and Ethical Learning) // Emory University. URL: <https://compassion.emory.edu/see-learning/>

⁸ Педагогическое социально-эмоционально-этического образования «Мир людей». URL: <https://mir-ludey.ru/>

сообществ, консолидация и др.), культурных (влияние на образ жизни, искусство и т.п.). Буддизм в современном городе — пространство сочетания духовного поиска, стремления к психологическому благополучию и городской культуры.

В России развитие «городского буддизма» имеет свои особенности, которые определяются как историей российского буддизма и сложившейся системой государственно-религиозных отношений, так и современными тенденциями развития российского общества и культуры; не менее важную роль играет позиция российского буддизма в международных отношениях. К таким особенностям относятся различия между глобализированной повесткой современного (секулярного) буддизма и формами национальных традиций буддизма в России: в городах присутствует буддизм, связанный с традициями буддийских регионов и этнического буддизма, и развиваются различные формы секулярного буддизма.

Не менее значимая черта «городского буддизма» — наличие зарубежных центров влияния: это и центры, связанные с традициями буддизма школы Гелуг и деятельностью Далай Ламы XIV, и центры тех направлений буддизма, которые пришли в Россию в последние 30 лет. Можно также выделить социальную атомизированность и индивидуализированность ряда городских буддийских организаций, однако при этом предпринимаются попытки преодоления этих явлений путём интеграции в более широкие объединения и сообщества буддистов. Примером подобной интеграции может служить Ассоциация буддийских общин «Арья Сангха» в г. Москве. Для «городского буддизма» в России характерны такие формы деятельности, как разработка инновационных проектов, связанных с образованием: открытие буддийских конфессиональных образовательных центров и проекты реализации буддийских идей в рамках светского образования (например, дополнительного).

В современном городе наблюдается яркое многообразие форм буддизма: от этнических до секулярных, практики которых предназначены для «небуддистов».

В рамках различных программ оздоровления, фитнеса, йога-практик и пр. наблюдается активная коммерческая деятельность, реализуются бизнес-проекты с использованием буддийского бренда. Данная противоречивая картина дополняется присутствием в городском пространстве нео-ориенталистских новых религиозных движений, ценностный посыл которых нередко представляет собой сложную смесь идей, заимствованных из различных версий буддизма и личного опыта их лидеров.

Таким образом, с одной стороны, происходит адаптация буддийского наследия к современным запросам, предлагающая ответы на вызовы развития общества (духовный поиск, стресс, потребность в сообществе, практики личностного развития). С другой, ряд форм этой адаптации порождают вопросы о границах между современным восприятием буддизма и успешными маркетинговыми ходами. Есть и более широкий вопрос о выражении в формах адаптации буддизма к новым социальным и социально-экономическим реалиям, потребностям конкретного этапа развития общества, запросам личности очередного этапа эволюции буддизма в целом.

Заключение

Подводя итог, необходимо ещё раз подчеркнуть, что традиции и модернизации в российском буддизме создают сложную (и часто плохо дифференцируемую) картину динамичных изменений, связанных с новыми запросами социума и новыми возможностями трактовки и адаптации буддийских ценностей в быстро меняющейся социокультурной среде. В то же время проведённое исследование подтверждает вывод о том, что многомерная природа современной стадии развития буддизма в России связана с его историей и особенностями российских государственно-религиозных отношений, внутривластных факторами и геополитическими обстоятельствами, социокультурными и социально-политическими особенностями российского пространства, а также изменением роли буддизма в глобализированном мире,

тенденциями секуляризации и модернизации буддизма в обществе.

С одной стороны, буддизм в России сохраняет свою этноконфессиональную основу, связан с выполнением государственно-национальной роли, что наглядно проявляется в деятельности традиционных буддийских институтов, ориентированных на сохранение языка, осуществление культурных и социальных проектов, укрепляющих этническую идентичность ряда этнорелигиозных групп как значимый элемент общероссийского национального пространства. В этом случае модернизация связана с необходимостью деятельного ответа на новые социокультурные вызовы за счёт расширения социальных функций традиционного буддизма, активном применении новых информационных технологий и т.д. С другой стороны, всё более заметными, особенно в городском пространстве, становятся феномены секулярного буддизма и буддийского модернизма, которые проявляются в популяризации медитативных практик, интеграции буддийских принципов в психотерапию, образование и коммерческую сферу.

Для описания тенденций модернизации буддизма в наши дни используется разветвлённый научный аппарат. Сосредоточив своё внимание на таких понятиях, как «буддийский модернизм»,

«секулярный буддизм» и «городской буддизм», мы показали, что их экстраполяция на ситуацию в современной России является уместной и открывает новые эвристические возможности (в частности, позволяет строго описать ризоматическую структуру процесса адаптации буддизма к социальным вызовам).

Предметное рассмотрение процесса модернизации буддизма закономерно вызывает всё новые вопросы о разграничении и сочетании аутентичной религиозной традиции и её современных интерпретаций. Один из таких вопросов касается связи многофункциональности и изменений современного буддизма (от роли духовной опоры в этнической культуре до инструмента личностного роста в городском пространстве) с жизнеспособностью буддизма в целом и в частности в России.

Дальнейшие исследования особенностей сосуществования разных форм российского буддизма в отдельных секторах и регионах потребуют применения комплексного подхода, объединяющего силы российских религиоведов, востоковедов, философов, социологов и других специалистов, готовых работать с материалом, сочетающим преемственность и обновление в постоянной трансляции традиции, создающим условия для её переосмысления в феноменах модернизации.

Список литературы:

Абаева Л. Л. Этническая культура монгольских народов в контексте буддийских традиций и современной науки // Вестник Бурятского государственного университета. — 2011. — № 6. — С. 249–254.

Атанов Н. И., Цыренов Д. Д. Адаптация принципов буддийской экономики в республике Бурятия: первые итоги // Вестник Бурятского государственного университета. Экономика и менеджмент. — 2024. — № 2. — С. 3–9. <https://doi.org/10.18101/2304-4446-2024-2-3-9>

Аякова Ж. А. Секуляризация буддизма в контексте западной культуры // Буддологические исследования: религиоведческий альманах. Том 3. — Улан-Удэ: Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, 2020. — С. 83–94.

Бадмаев В. Н., Долгорсурэн Ж., Уланов М. С. Калмыцкий этнос: культурные традиции и цивилизационные вызовы. — Элиста: Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова, 2018. — 120 с.

Бадмацыренов Т., Родионов В. Буддийское возрождение и конструирование буддийского сообщества в современной Бурятии. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 1. — С. 62–85. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-62-85>

Базаров Б. В., Ринчинов О. С., Базаров А. А. Цифровая трансформация письменного наследия тибетского буддизма: состояние и перспективы // Oriental Studies. — 2022. — Т. 15, № 4. — С. 740–750. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2022-62-4-740-750>

Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии (вторая половина XX – начало XXI в.): Историко-этнографическое исследование. — Элиста: Калмыцкий научный центр РАН, 2022. — 384 с.

Бернюкевич Т. В. Рецепции буддизма в России и «русское азиофильство» конца XIX – начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 1. — С. 37–61. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-37-61>

Бичелдей У. П. Буддийская традиция в Туве: некоторые вопросы истории, современное состояние и перспективы развития // Буддизм Ваджраяны в России: Актуальная история и социокультурная аналитика. — Санкт-Петербург: Алмазный путь, 2020. — С. 201–209.

Ванчикова Ц. П., Чимитдоржин Д. Г. История буддизма в Бурятии: 1945–2000 гг. — Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. — 132 с.

Дондуков Б. Ц. Инициативы Центрального хурула, направленные на улучшение экологической ситуации в Республике Калмыкия // Кунсткамера. — 2022. — Т. 18, № 4. — С. 58–66. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4\(18\)-58-66](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4(18)-58-66)

Дондуков Б. Ц., Дондукова Г. П. Буддизм в Интернете: возможности и препятствия // Новые исследования Тувы. — 2021. — № 2. — С. 145–155. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.12>

Доржигушаева О. В., Дондуков Б. Ц. Влияние информационных технологий на развитие буддийских сообществ России // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. — 2016. — № 3. — С. 110–114.

Марзаева М. Б. Деятельность буддийских организаций Калмыкии по формированию ценностных ориентаций молодежи // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. — 2012. — Т. 5, № 3. — С. 90–94.

Марзаева М. М. О роли буддийской конфессии в развитии современной калмыцкой культуры // Научная мысль Кавказа. — 2011. — № 1-2. — С. 126–130.

Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б. Российский традиционный буддизм в публичных медиа-сферах // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. — 2024b. — № 6. — С. 204–225. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2024.6.2680>

Островская Е. А., Бадмацыренов Т. Б. Сетевые технологии как инструмент само-презентации малых религиозных групп (кейс новых для России направлений буддизма) // Вестник Института социологии. — 2024a. — Том 15. № 3. — С. 79–106. <https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.3.6>

Религиозная ситуация в Республике Тыва (по результатам социологического исследования) / П. К. Дашковский, Е. А. Шершнева, У. П. Бичелдей, А. В. Монгуш // Новые исследования Тувы. — 2021. — № 2. — С. 18–34. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.2.2>

Тарбастаева И. С. Социальный институт буддизма в современной России: Бурятия, Калмыкия, Тува // Сибирский философский журнал. — 2019. — Т. 17, № 4. — С. 144–156. <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2019-17-4-144-156>

Уланов М. С., Бадмаев В. Н. Феномен социально вовлеченного буддизма в современном мире // Новые исследования Тувы. — 2023. — № 3. — С. 138–150. <https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.9>

Хомушку О. М. Религии в Туве: история и современность. — Новосибирск: Наука, 2024. — 176 с.

Цыремпилов Н., Гарри И. Буддизм в эпоху модерна: предисловие // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — Т. 38, № 1. — С. 7–12. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-7-12>

Эрендженова Ю. Ю. Целесообразность дискуссий ученых и буддистов в контексте поиска решений глобальных проблем // Век глобализации. — 2023. — № 4. — С. 116–127. <https://doi.org/10.30884/vglob/2023.04.09>

Эрендженова Ю. Ю., Бадмаев В. Н., Уланов М. С. Буддийская идея «упая-праджня» в контексте стратегии развития современного общества // Новые исследования Тувы. — 2025. — № 1. — С. 212–223. <https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.16>

Barker J. McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality, by Ronald E. Purser // Journal of Global Buddhism. — 2021. — Vol. 22, No 1. — P. 251–257. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4727641>

Batchelor S. A Secular Buddhism // Journal of Global Buddhism. — 2012. — Vol. 13. — P. 87–107. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1306529>

Lopez D. S. Buddhism and science: a guide for the perplexed. — Chicago: University of Chicago press, 2008. — xiii, 264 p.

McMahan D. L. *Rethinking Meditation: Buddhist Meditative Practice in Ancient and Modern Worlds*. — New York: Oxford University Press, 2023. — 246 p.

McMahan D. L. *The Making of Buddhist Modernism*. — Cary: Oxford University Press, 2008. — 320 p.

Murphy J. L. Review: Buddhist Modernism // *Journal of Buddhist Ethics*. — 2010. — Vol. 17. — P. 41–49.

Purser R. E. *McMindfulness: how mindfulness became the new capitalist spirituality*. — London: Repeater, 2019. — 296 p.

References:

Abaeva, L. L. (2011) 'The Ethnical Culture of the Mongolian Peoples in the Context of the Buddhist Traditions and Modern Science', *Bulletin of Buryat State University. Philosophy*, (6), pp. 249–254. (In Russian).

Aiakova, Zh. A. (2020) 'Secularization of Buddhism in the context of Western culture', *Buddhist Studies Almanac. Vol. 3*. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of SB RAS Press, pp. 83–94. (In Russian).

Atanov, N. I. and Tsyrenov, D. D. (2024) 'Adaptation of the Principles of Buddhist Economy in the Republic of Buryatia: First Results', *Bulletin of the Buryat State University. Economics and Management*, (2), pp. 3–9. (In Russian). <https://doi.org/10.18101/2304-4446-2024-2-3-9>

Badmaev, V. N., Dolgorsuren, Zh. and Ulanov, M. S. (2018) *Kalmykij etnos: kul'turnye tradicii i civilizacionnye vyzovy* [Kalmyk ethnos: cultural traditions and civilizational challenges]. Elista: Kalmykij gosudarstvennyj universitet im. B.B. Gorodovikova Publ. (In Russian).

Badmatsyrenov, T. and Rodionov, V. (2020) 'Buddhist Revival and Buddhist Community Construction in Contemporary Buryatia', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(1), pp. 62–85. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-62-85>

Bakaeva, E. P. (2022) *Buddizm v Kalmykii: (vtoraya polovina XX – nachalo XXI v.): istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Buddhism in Kalmykia (second half of the 20th – early 21st century): Historical and ethnographic study]. Elista: KalmNTs RAN Publ. (In Russian).

Barker, J. (2021) 'McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality, by Ronald E. Purser', *Journal of Global Buddhism*, 22(1), pp. 251–257. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.4727641>

Batchelor, S. (2012) 'A Secular Buddhism', *Journal of Global Buddhism*, 13, pp. 87–107. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.1306529>

Bazarov, B. V., Rinchinov, O. S. and Bazarov, A. A. (2022) 'Digital Transformation of Written Heritage of Tibetan Buddhism: State of the Art and Prospects', *Oriental studies*, 15(4), pp. 740–750. (In Russian). <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2022-62-4-740-750>

Bernyukevich, T. (2020) 'The Reception of Buddhism in Russia and the "Russian Asiaphiles" in the Late 19th – early 20th Century', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(1), pp. 37–61. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-37-61>

Bicheldey, U. P. (2020) 'Buddhist tradition in Tyva: Some historical issues, modern state, and perspectives of development', *Vajrayana Buddhism in Russia: Topical Issues of History and Sociocultural Analytics*. Moscow: Almazny Put Publ., pp. 201–209. (In Russian).

Dashkovskiy, P. K. et al. (2021) 'Religious Situation in the Republic of Tuva (Based on the Results of a Sociological Study)', *The New Research of Tuva*, (2), pp. 18–34. (In Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.2>

Dondukov, B. (2022) 'Initiatives of the Central Khurul Aimed at Improving the Environmental Situation in the Republic of Kalmykia', *Kunstkamera*, 18(4), pp. 58–66. (In Russian). [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4\(18\)-58-66](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4(18)-58-66)

Dondukov, B. and Dondukova, G. (2021) 'Buddhism on the Internet: Opportunities and Obstacles', *The New Research of Tuva*, (2), pp. 145–155. <https://doi.org/10.25178/nit.2021.2.12>

Dorzhigushaeva, O. and Dondukov, B. (2016) 'The Impact of Information Technologies on the Development of Buddhist Communities in Russia', *Belgorod State University. Scientific Bulletin. Series: Philosophy. Sociology. Law*, (3), pp. 110–114. (In Russian).

Erendzhenova, Yu. Yu. (2023) 'The Expediency of Discussions between Scientists and Buddhists in the Context of Searching for Solutions to Global Problems', *Vek globalizatsii*, (4), pp. 116–127. <https://doi.org/10.30884/vglob/2023.04.09>

Erendzhenova, Yu. Yu., Badmaev, V. N. and Ulanov (2025) 'Buddhist idea of "upaya-prajnya" in the context of development strategy of modern society', *The New Research of Tuva*, (1), pp. 212–223. (In Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2025.1.16>

Khomushku, O. M. (2024) *Religions in Tuva History and Modernity*. Novosibirsk: Nauka Publ. (In Russian).

Lopez, D. S. (2008) *Buddhism and science: a guide for the perplexed*. Chicago: University of Chicago press.

Marzaeva, M. (2011) 'About a Role of Buddhist Faith in Development of Modern Kalmyk Culture', *Naučnââ mysl' Kavkaza*, (1–2), pp. 126–130. (In Russian).

Marzaeva, M. (2012) 'The Activity of Buddhist Organizations of Kalmykia on the Formation of Value Orientations of Young People', *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the RAS*, 5(3), pp. 90–94. (In Russian).

McMahan, D. L. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. Cary: Oxford University Press.

McMahan, D. L. (2023) *Rethinking meditation: Buddhist meditative practices in ancient and modern worlds*. New York: Oxford university press.

Murphy, J. L. (2010) 'Review: Buddhist Modernism', *Journal of Buddhist Ethics*, 17, pp. 41–49.

Ostrovskaya, E. and Badmatsyrenov, T. (2024a) 'Network technologies as a tool for self-presentation of small religious groups (the case of Buddhism new for Russia)', *Vestnik instituta sotziologii*, 15(3), pp. 79–106. (In Russian). <https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.3.6>

Ostrovskaya, E. and Badmatsyrenov, T. (2024b) 'Russian Traditional Buddhism in Mediatized Public Spheres', *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes*, (6), pp. 204–225. (In Russian). <https://doi.org/10.14515/monitoring.2024.6.2680>

Purser, R. E. (2019) *McMindfulness: how mindfulness became the new capitalist spirituality*. London: Repeater.

Tsyrempilov, N. and Garri, I. (2020) 'Buddhism in the Modern Age: Introduction', *State Religion and Church in Russia and Worldwide*, 38(1), pp. 7–12. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-7-12>

Ulanov, M. S. and Badmaev, V. N. (2023) 'The phenomenon of socially engaged Buddhism in the contemporary world', *The New Research of Tuva*, (3), pp. 138–150. (In Russian). <https://doi.org/10.25178/nit.2023.3.9>

Vanchikova, T. P. and Chimitdorzhin, D. G. (2006) *Istoriya buddizma v Buryatii: 1945–2000 gg* [History of Buddhism in Buryatia: 1945–2000]. Ulan-Ude: BNTS SO RAN. (In Russian).

Информация об авторе

Татьяна Владимировна Бернюкевич — доктор философских наук, профессор, профессор, Национальный исследовательский Московский государственный строительный университет, 129337, г. Москва, Ярославское ш., д. 26; профессор Московский педагогический государственный университет, 119992, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д.1 (Россия)

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Tatiana V. Bernyukevich — Doctor of Philosophy, Professor, Professor at Moscow State University of Civil Engineering (National Research University), 26, Yaroslavskoe highway, Moscow, 129337; Professor at Moscow Pedagogical State University, 1, Malaya Pirogovskaya street, Moscow, 119992 (Russia)

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

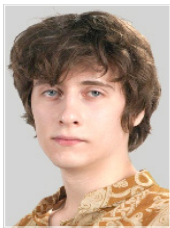
Статья поступила в редакцию 17.03.2026; одобрена после рецензирования 30.04.2026; принята к публикации 08.05.2026.

The article was submitted 17.03.2026; approved after reviewing 30.04.2026; accepted for publication 08.05.2026.

Полемика Томаса и Генриха Маннов как отражение германского общественного дискурса Первой мировой войны

Константин Станиславович Антоневиц

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



Аннотация. На фоне роста кризисных процессов взаимной стигматизации и дистанцирования политических сил, культур и поколений дополнительную актуальность приобретает анализ их многослойной рефлексии в сочинениях деятелей культуры. Цель данного исследования — установить специфику ключевых аспектов спора братьев Томаса и Генриха Маннов в годы Первой мировой войны с учётом историко-культурного контекста и семейной истории. Для достижения этой цели были поставлены следующие задачи: (1) выявить преемственность идейного базиса полемики по отношению к более ранним вариантам литературно-философских концепций поляризации европейских культур и особой роли Германии; (2) уточнить терминологию и композиционные принципы их полемики, выявить сходства и различия в интерпретации Маннами стигм языка вражды; (3) определить место полемики братьев в общеевропейском общественном дискурсе на примере международной публицистической реакции на осаду бельгийского города Лёвена. Материалами исследования послужили тексты Томаса и Генриха Маннов, письма и публицистические источники. С методологической точки зрения работа опиралась на имагологический подход, позволивший выявить образы «своего» и «чужого» в столкновениях культурных общностей. В качестве основных приёмов использовались структурный, интертекстуальный и тезаурусный анализ. В результате установлено, что идеологическое столкновение Томаса и Генриха Маннов, осуществлённое на стыке личного и публичного, оказалось репрезентативной миниатюрой европейского общественного дискурса, наполненной образами и концептами, объединяющими публицистику толстых журналов и агитационные плакаты. Основные выводы: (1) Идейный базис полемики составила политическая теория Ф. М. Достоевского, переработанная Томасом Манном, — скрупулёзно, но избирательно и провокативно. (2) Верификация изменений рассмотренных концептов показала, что они встроились в «язык вражды» 1914–1918 гг. Композиционные принципы «публично-личного» спора Томаса и Генриха Маннов построены на взаимной рефлексии и оборачивании составляющих его тезисов и отдельных концептов с учётом целеполагания, т.е. работают по принципу идеологизированного «доказательства». (3) Вместе с тем, примеры их публицистической реакции на осаду Лёвена показал высокую степень сходства текстов на уровне образов, стигм и их комбинаций.

Это позволяет говорить об обнаружении общих паттернов поэтики «западника» Генриха и «аполитичного» Томаса Маннов, пацифиста Роллана и милитариста Гауптмана. Определение границ и системных сбоев этой ценностной парадигмы, динамика изменений и возможные инварианты — область дальнейших поисков.

Ключевые слова: политическая мифология, цивилизационный подход, стигматизация, концепт свой/чужой, имагологический анализ, достоевичка

Для цитирования: Антоневиц К. С. Полемика Томаса и Генриха Маннов как отражение германского общественного дискурса Первой мировой войны // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 93–115. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-93-115>

Research article

The Polemics between Thomas and Heinrich Mann as a Reflection of German Public Discourse during World War I

Konstantin S. Antonevich

MGIMO University, Moscow, Russia
antonevich.k.s@my.mgimo.ru

<https://orcid.org/0009-0005-9207-1504>

Abstract. Against the backdrop of increasing crises of mutual stigmatization and distancing of political forces, cultures, and generations, the analysis of their multi-layered reflection in the writings of cultural figures acquires additional relevance. This study aims to analyze the specificities of key controversies in the dispute between Thomas and Heinrich Mann during World War I, considering the historical and cultural context as well as their family history. To achieve this goal, the following objectives were set: 1) to identify the continuity of the ideological basis of the dispute in relation to earlier versions of literary and philosophical concepts concerning the polarization of European cultures and the special role of Germany; 2) to clarify the terminology and compositional principles of their dispute, to identify similarities and differences in the Manns' interpretation of the stigmas of hate speech; 3) to determine the place of the brothers' polemic within both German and the wider European public discourse using the example of the international journalistic reaction to the siege of the Belgian city of Leuven. The research materials include articles by Thomas and Heinrich Mann, letters, and journalistic sources. The methodology of the research is based on the imagological approach, which allows for the identification of the images of *Self* and *Other* in the clash of different cultures. The key methods employed are structural analysis, intertextual analysis and thesaurus analysis. As a result, it has been established that the ideological confrontation of the brothers, which occurred at the intersection of the personal and the public, represents a miniature of European public discourse filled with images and concepts common both to major literary journals and to propaganda posters. Conclusions: 1) The polemic was based on Dostoevsky's political theory, adapted by Thomas Mann thoroughly, yet partially and in a provocative manner. 2) The verification of transformations in the studied concepts showed their integration into the hate speech of 1914–1918. The structure of the Mann brothers' public-private polemic is built on mutual reflexive argumentation, where theses and concepts are systematically inverted and reconfigured to serve ideological justification. 3) The brothers' reactions to the siege of Leuven showed significant similarities in the choice and combination of images and stigmas. This allows us to identify

common patterns in the poetics of Heinrich Mann, the “German Westerner,” and Thomas Mann, the “apolitical” writer, as well as the pacifist Rolland and the militarist Hauptmann. Defining its boundaries and systemic failures, as well as tracing its dynamics and constants, remains a task for further research.

Keywords: political mythology, civilizational approach, stigmatization, Self and Other, imagological analysis, Dostoyevsky studies

For citation: Antonevich, K. S. (2026) ‘Controversy between Thomas and Heinrich Mann as a Reflection of German Public Discourse during World War I’, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 93–115. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-93-115>

Введение

Эпистолярный и публицистика Томаса и Генриха Маннов, ограниченный и разнородный перечень их писем, статей и интервью, написанных с 1914 по 1918 гг., — на первый взгляд, подобный материал для анализа не может претендовать на исчерпывающую репрезентативность, отражать все аспекты провоенной и пацифистской, панъевропейской и националистической риторики немецких публицистов. Однако цепочка интертекстуальных связей в личной переписке и публичной полемике, которая была обнаружена и исследована автором в рамках данной статьи, позволяет полноправно говорить о некоторых общих тенденциях, ходовых концептах и мультижанровой, гибридной природе публицистического политико-философского высказывания тех лет как такового.

Предыдущая статья на смежную тему [Антоневич, 2024] охватывала более обширный период, однако оставалась в узких рамках работы с одним образным рядом (варвары и цивилизация). Данная работа продолжает исследование публицистики и политической философии кайзеровской Германии. На этот раз естественным ограничителем объекта исследования послужила не только узкая тема, но и ещё более узкий круг лиц: анализу был подвергнут ряд взаимосвязанных текстов за авторством Томаса и Генриха Маннов (в дальнейшем Т. и Г. соответственно), а также, в рамках поиска историко-культурного контекста и в качестве побочного иллюстративного

материала — статьи и письма их немецких, французских и русских современников. Единственный «анахронизм» в перечне — статьи Ф. М. Достоевского на тему немецкого национального духа и «протестантской идеи», принципиально важные для понимания риторики Т.

Предметом исследования стала дискуссия о прусском милитаризме вообще и событиях Первой мировой войны в частности в вышеупомянутых письмах и статьях. В рамках имагологического подхода (и с помощью интертекстуального анализа) появилась возможность медленно прочитать разрозненные, разделённые годами и форматами тексты братьев как монолитный текст, обладающий внутренней динамикой, сопоставить подходы Т. и Г. к вопросам *Volksgestirnis* (национальный дух), *Sonderweg* (особый путь Германии), демократических институтов, власти кайзера и войны, а также их риторические приёмы, поэтику вражды, чтобы на фоне современной им публицистики и пропаганды выявить отличительные черты и некоторые общие закономерности, приёмы как творчеству Маннов, так и другим артефактам эпохи.

Напомним: имагологический метод подразумевает не исследование культурных артефактов как таковых, а анализ конфликтующих оптик, преломление «чужого» в призме «своего», и как результат — деконструкцию этой бинарной оппозиции. Он позволяет деавтоматизировать образ, разграничить субъект и привычное представление о субъекте: будь то ориентальная [Wagner, 2022] или европейская [Vlasta,

2022] экзотика в восприятии писателя-путешественника или пропаганда в детской литературе [O'Sullivan, 2011]. Специфика Первой мировой (интенсивный диалог культур, рефлексия различий, агрессивная стигматизация инородного) располагает исследователей к применению имагологического подхода [Marti Monterde, 2016; Галкина, 2019]. По этой причине он был выбран для анализа и систематизации общественного дискурса времён Великой войны с фокусом на полярно противоположных позициях братьев Маннов: рецепция и переосмысление французской и русской литературы в рамках битвы национальных идей, детерминированная вильгельминистским нарративом, остракизм «немецкого западника» в собственной семье, деконцептуализация понятий, связанных с гуманизмом и гражданскими правами, многослойность международного обсуждения разрушения Лёвена — требует культурологической компаративистики на стыке художественной, агитационной и философской литературы. Это же жанровое, языковое, идеологическое разнообразие вкпе с межтекстовыми связями (общие инфоповоды, образы, концепты: Генрих Манн иронически ссылается на недавнюю статью брата и включается в цепочку дискуссии pro и contra немецкого милитаризма и истории немецкой исключительности, параллельно споря о том же с матерью, а работы Томаса Манна, Марселя Пруста и Александра Блока оказываются объединены специфическим семантическим пучком бинарных оппозиций, таких как музыка и литература, культура и цивилизация, рефлексия и протест), в свою очередь, говорит о перспективе применения интертекстуального анализа.

Идеологически-творческому конфликту Томаса и Генриха Маннов, их довоенным отношениям, прервавшейся переписке и заочной журнальной полемике,

посвящены как главы их биографий [Flügge, 2006: 104–120], [Наyman, 1995: 110–133], в том числе — сдвоенных биографий [Коорmann, 2005: 67–155], так и специализированные исследования: идеологической радикальности юных лет [Беркович, 2018], сравнение поэтик [Balta, 2025] и т. д. 19 декабря 2025 г. в ВШЭ прошла тематическая конференция «Великие романы Томаса Манна: между гуманизмом и антифашизмом», где, в частности, с докладом «Об антифашизме Томаса Манна» выступил Е. В. Казарцев¹.

Отметим также, что о связях Томаса Манна и русской литературы, (в том числе, о восприятии политической философии Достоевского) написано множество монографий и статей филологического², политологического³, культурологического [Леман, 2018: 81–85, 140–150] характера. Такая разработанность темы позволяет выйти на более глобальный уровень: заняться исследованием и верификацией закономерностей устройства политико-литературного жзнетворчества писателей-публицистов в годы Первой мировой войны.

«Дневник писателя» как базис дискуссии Маннов

Ф. М. Достоевский в статье «Германский мировой вопрос. Германия — страна протестующая» из «Дневника писателя» писал: «...существеннейшая черта этого великого, гордого и особого народа, с самой первой минуты его появления в историческом мире, состояла в том, что он никогда не хотел соединиться, в признании своём и в началах своих, с *крайнезападным европейским миром* [здесь и далее курсив в цитатах мой — К. С.], то есть со всеми *преемниками древнеримского* призвания... Он бился с римским миром ещё во времена Арминия, затем во времена римского

¹ Научная конференция «Великие романы Томаса Манна: между гуманизмом и антифашизмом» // НИУ ВШЭ. 2025. URL: <https://reid.hse.ru/announcements/1090945693.html>

² Новое в жизни, науке, технике. Подписная научно-популярная серия "Литература": Томас Манн и русская литература : 1975, № 1: (к 100-летию со дня рождения) / Т. Л. Мотылева. Москва: Знание, 1975. 64 с.

³ Лаптева М. П. Томас Манн и политическая культура Германии // Опыт двух демократий и современная Россия. Москва, 1998. С. 135-139.

христианства... Наконец... он провозгласил свободу исследования и воздвиг знамя Лютера. Разрыв был страшный и мировой, *формула протеста* нашлась и восполнилась, — хотя всё ещё *отрицательная*, хотя всё ещё новое и положительное слово сказано еще не было...»⁴. Связь «Рассуждений аполитичного» и публицистики Достоевского многогранна и разноуровневна: Томас Манн называет Достоевского «первым психологом мировой литературы»⁵ (не за психологизм прозы, а именно за «диагноз», поставленный Германии и Франции); многократно цитирует главы из «Дневника писателя» за 1877 г.: «Три идеи», «Германский мировой вопрос. Германия — страна протестующая», «Один гениально-мнительный человек»; использует кальку с русского, «*der deutsche Sapadnik*» (немецкий западник) для стигматизации брата Генриха.

Для него Первая мировая стала очередным воплощением битвы двух «идей» Достоевского: институционализирующей, рациональной, «католической» (демократическое, вербальное начало, «крайнезападный» политический полюс в рассуждениях Т.) против ищущей альтернативу, иррациональной «протестантской» (бунтующее невербальное начало, «западный» политический полюс в рассуждениях Т.) — очередным бунтом духа против буквы. Очередным, потому что история Германии представляется Т. сплошным пульсирующим бунтом: Армия против Квинтилия Вара, Лютера против папы Льва X, Бисмарка против Наполеона III. Для него Битва в Тевтобургском Лесу, сожжение папской буллы, осада Парижа и Верденская мясорубка — явления одного порядка и одной природы.

Подобный взгляд на европейскую конфронтацию нельзя назвать универсальным или приписать исключительно

цивилизационному подходу. Противопоставленные в монографии Т. начала — не просто «культурно-исторические типы» Данилевского (стоит напомнить, что Данилевский вообще не делил «романо-германский тип» на антитетичную пару, тем более — не рассматривал «римский тип» как предшествующую парадигму «романского»⁶), это надчеловеческие потоки, божества-идеи прямоком из «Дневника писателя». Неудивительна концептуальная близость рассуждений Т. о бескомпромиссности их борьбы рассуждениям Шатова из «Бесов» бога — синтетических личностей народов: «Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особенно бог»⁷.

Говоря как раз о личности «бога» германского, о немецком этосе, Манн напоминает о его немоте, изящно превращая её в иконизацию: «*Es ist nicht wohlumzirkelt, es hat so «schlechte Grenzen» wie Deutschland selbst*» («Он плохо очерчен; у него столь же *«плохие границы» как и у самой Германии»*)⁸. Так он ужал в одну строку пассаж Достоевского о бессловесности протестантской идеи (пассаж, который Т. счёл должным буквально процитировать, в сокращении в эпиграфе к главе), софистически соединив его с агитационной концепцией кайзеровской Германии — так называемым поиском жизненного пространства (*Lebensraum*). Расплывчатость формулировок, законов, политических институтов становится контекстуальным синонимом к расплывчатости контуров на карте, принципиальная апофатичность самоопределения (мы — это не латинский мир, а как-то иначе) — апофатичностью национальных интересов (наши территории — это не как сейчас).

⁴ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 14. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 179.

⁵ Здесь и далее «Рассуждения аполитичного» цитируются по версии Mann T. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: S. Fischer Verlag, 1920. Цитаты на русском, если не указано обратное, даны с сохранением нумерации оригинала в переводе Н. Л. Елисеева, опубликованном в № 24 журнала «Вестник Европы» за 2008 г. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2008/24/rassuzhdeniya-apolitichnogo.html>

⁶ Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. 6-е изд. Санкт-Петербург: СПбГУ; Глаголь, 1995. С. 77, 404.

⁷ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 7. Ленинград: Наука, 1990. С. 239.

⁸ Mann T., 1920. S. XXXXI.

«Аполитичный» нарратор Т. выбрал нетривиальную цель: преподнести авторитарность как более человечную и честную альтернативу демократии; «лицемерным гуманистическим» лозунгам противопоставить культ жестокости и дисциплины, доказать себе и «немецкому западнику», что это «великая, глубоко порядочная, даже торжественная народная война»⁹.

В этом отношении «Рассуждения» едва ли отличаются от более ранних публицистических работ Т., посвящённых Первой мировой войне («Мысли во время войны» 1914 г., «Фридрих и большая коалиция» и «Мысли о войне. Через год» 1915 г.). Принципиально по-новому Т. работает с культурологическим фундаментом, жонглируя многочисленными разнородными аллюзиями: находит обоснование «особого пути» немцев в трудах Достоевского, Ницше, Шопенгауэра, в собственных «Будденброках» и, что особенно важно при противопоставлении «литературного» Запада и «немой» Германии, — в операх Вагнера и Пффинцера.

Если сопоставить представления о враждующих сторонах в «Рассуждениях аполитичного» с более ранними статьями Манна, окажется, что и без ссылки на Достоевского Т. подразумевает всё те же дихотомии, пусть в несколько иных формулировках: милитаризм против цивилизации, железную волю против «бессмертных принципов»¹⁰. Концепция Достоевского идеально легла на написанное в 1914–1915 гг., предоставила удобные готовые формулировки. Легко представить, что нижеследующие строки в статье «Мысли о войне» написал не Т., а безымянный радикальный персонаж, персонификация «протестантской идеи» из полифонии голосов Достоевского: «Воля старых империй, желающих соединёнными силами сдержать и задушить самую современную, отмеченную историческим призванием державу

Европы, была исторической виной уже тогда, когда эта их воля была слепой и неразумной»¹¹.

Необходимо отметить, что у «Размышлений» было одно более существенное отличие от предыдущих политико-филологических работ Т., связанное с актуальностью публикации: результат многолетнего размышления о сущности войны и исключительности кайзеровского милитаризма был завершён в феврале и напечатан в октябре 1918 г., буквально за месяц до ноябрьской революции¹². Отречение Вильгельма сделало социально-психологический портрет органично-народной Германской империи посмертной маской.

О причинах, побудивших его начать работу над «Рассуждениями аполитичного», Т. впоследствии напишет в автобиографическом очерке: «...Я был «призван» не государством и не военным командованием, а самим временем...»¹³. Вероятно, признание немецким правительством в начале октября «14 пунктов Вильсона» [История первой мировой..., 1975: 505] дало Манну понять, что он нравственно «демобилизирован». Этим, а также радикальным переосмыслением своей позиции после войны, объясняется два обстоятельства: «Рассуждения» ни разу не были переведены прижизненно, а в переизданиях после примирения с братом текст подвергался постепенной авторской редактуре и сокращению [Weichmann, 2015: 242].

Говоря о материалах для культурологического фундамента, необходимо упомянуть, что не все они удобно резонируют с мировоззрением «аполитичного»: деромантизирующий рационализирующий взгляд, не упрощённый до соломенного чучела, регулярно напоминает о себе. И тогда Т. бравирует проигрышностью своей позиции. Как Лебедеву из «Идиота» (вдохновенно сочинявшему адвокатскую

⁹ Манн Г. Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество. Переписка. Статьи. Москва: Прогресс, 1988. С. 158

¹⁰ Mann T. Gedanken zum Kriege // Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Frankfurt a. M.: Hg. von Heinrich Detering. 2002. S. 137. / Пер. с нем. яз. Г. Е. Потаповой.

¹¹ ИВІD.

¹² Новое в жизни, науке, технике. Подписная научно-популярная серия "Литература": Томас Манн и русская литература : 1975, № 1: (к 100-летию со дня рождения) / Т. Л. Мотылева. Москва: Знание, 1975. С. 21.

¹³ Манн. Т. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9, 1960. С. 125.

речь в защиту средневекового каннибала¹⁴), ему доставляет удовольствие категорическая неочевидность его постулатов, их несовпадение с «гуманным, цивилизационным» нарративом, в частности — со взглядами Генриха Манна и Романа Роллана. «Цепному» интертекстуальному характеру полемики будет отведено своё место в следующих главах, пока же ограничимся одним примером.

«Ромен Роллан в своей военной книге пишет о моей статье... де, я напоминаю бешеного быка, со склонённой башкой мчащегося на шпагу матадора; ибо все обвинения по адресу Германии я восприимаю как германские титулы славы, чем предоставляю нашим врагам идейное оружие, — попросту говоря, совершенно неожиданно соглашаюсь с ними...»¹⁵. Так, в духе «подпольного человека» Т. отвечает на то недоумение, которое Роллан в статье «Pro aris»¹⁶ выражает по отношению к его позиции и аргументации.

Роллана в «чудовищной статье Томаса Манна» в равной степени поражают и сама концепция: дихотомия немецкой культуры и остальной цивилизации, милитаризм как неотъемлемая часть культурного кода немца — и демонстративное превращение обвинений в титулы, и апелляция к стихам, которые Т. «берёт вместо знамени». Стихи эти — отрывок из трагедии Шиллера «Мессинская невеста, или Братья-враги», половина реплики Манфреда, персонажа из хора, но в качестве отрывка, обретшего новую жизнь в новом контексте, где отрывок действительно звучит как ритмизированный и зарифмованный монолог «Парадоксалиста» Достоевского: ср. «Но лишь в войне проявляется сила / Всё вышает она сверх мерила...»¹⁷ и «Война освежает людей. Человеколюбие всего более развивается лишь на поле битвы...»¹⁸.

Т. последовательно создаёт лоскутное одеяло из аллюзий, Достоевским и Шиллером всё не ограничится.

Удивительная, этически недопустимая для Роллана, апология жестокости, демонстративная антигуманность для Манна естественна, опричинена временем и Volksgeist'ом. Более того, само удивление Роллана становится в этой перспективе симптоматичным, типично «латинским». Так в оптике «аполитичного» и проявляется двойственность «крайнезападного» отношения к войне: «Реальность этой войны и есть сама война, а именно безымянная беда, и было бы наглým кошунством лгать об этой мерзкой действительности, приукрашивать её, внося в беду и бойню всемирно-исторический смысл»¹⁹.

Логика здесь та же, что и в отношении демократических институтов: героизировать войну как осмысленное и полезное явление кажется Т. более лицемерно и менее достоверно, чем назвать её прямо «европейкой братской войной» и воспевать жестокость без прикрас. Правда, самому Манну это не мешает героизировать войну, внося в её оправдание не «всемирно-», а, в терминах Манна, локально-исторический смысл и противопоставляя гуманистическому пафосу чистосердечность. Получается двухслойное умозрительное построение, замкнутое и внутренне противоречивое, однако допускающее бесконечную рекурсию: Франция в нём хочет вести «лицемерную» войну за жизнь, рассчитывает сохранить перчаточную белизну своих девизов-шаблонов, немцы, в свою очередь, «честно» воюют за смерть и за нацию, а не за интересы мира.

На фоне многочисленных сходств «Трёх идей» и «Рассуждений аполитичного» примечательны и различия в концепциях, ведь Томас Манн, восхищаясь Достоевским,

¹⁴ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 6. Ленинград: Наука, 1989. С. 377-379.

¹⁵ Mann, 1920. S. 7.

¹⁶ Роллан Р. Собрание сочинений, т. XVIII, / Пер. с франц. Е. П. Казанович. Ленинград: ГИХЛ, 1935. URL: http://az.lib.ru/r/rollan_r/text_0060.shtml

¹⁷ Перевод К. Р. Цит. по: Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей. Т. III. / Под ред. С. А. Венгерова. Санкт-Петербург, 1901. С. 29.

¹⁸ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 13. Санкт-Петербург: Наука, 1994. С. 145.

¹⁹ Mann T., 1920. S. 5.

не забывает уточнить, что их разделяют тысячи миль и десятки лет. В главе «Протест» он уточняет, что выводы Достоевского о роли Германии «не столько верны, сколько остроумны» («nicht weniger wahr, weil sie geistreich ist») ²⁰, если распространять их на реалии 1910-х гг. Как на исторически недооцененные, проигнорированные Достоевским Т. указывает на два аспекта «истории немецкого духа»: итальянское путешествие Гёте (как кратковременный синтез двух непримиримых идей в одном носителе) и роль христианства в Великой Французской революции, «что спутала и сама революция». По Манну, революция была естественным следствием христианства как такового, надконфессионального, и никакого отношения к духу «католическому» не имела. Правда, из-за этой оговорки Манн как будто забывает собственные выводы о Руссо (ср. «Уже больше чем столетие всё то, что можно понимать под словом политика в духовном смысле, возвращается к Жан-Жаку Руссо» ²¹ и «...в основе революции, настолько насколько она несёт на себе отпечаток духа Руссо, лежит лучшая часть христианства» ²²) и заведомой «германофобии» любой республиканской, «демократизирующей» перемены.

Из очевидных расхождений в концепциях самая важная — роль России и «третьей идеи»: о ней Т. не пишет вовсе. Тому, что у Достоевского предвосхищается как альтернатива альтернативам, самобытный синтез лучшего из «идей»-соседей и гипотетической чаемой народной правды, в бинарной системе «аполитичного» потомка из Германии не находится места. Россия либо вливается в латинский мир, либо примыкает к бунтующему ядру.

Первое Т. вынужден констатировать во внешней политике Николая II, второе считает органичным, свойственным русской культуре, но ещё не реализовавшимся. В главе «Протест» «аполитичный» сетует, что Россия вступила в Антанту и безнадежно вестернизируется, в контексте

«Трёх идей» — отдаёт свою, потенциальную, независимую идею в угоду признания столь презираемой, буржуазно-пустой идеей «католической». Иронично, что в тенденциозной формулировке Достоевского, приложенной к оптике Т., можно было бы сказать, что сама Россия заразилась «до потери личности своей европейскими формами» ²³: под категорию европейских форм попадают и Антанта, и Дума, и Учредительное Собрание. Манн использует почти идентичную формулировку: «...сегодня, к сожалению, следует принимать во внимание, насколько она (Россия) либерализуется на западный лад, — как раз таки в качестве члена Антанты, в которую она вступила не столько в политическом, сколько в духовном смысле...» ²⁴.

Главу «Ирония и радикализм» Т. завершает в радостном настроении: до него доходят слухи о начале мирных переговоров с Россией. Как этот (Брестский) мир будет подписан, на каких условиях и с какими последствиями для претерпевающей радикальные изменения России, он на момент написания главы не знает: «...Сбылось долгое, лелеемое ещё с начала войны желание моего сердца: мир с Россией! Мир прежде всего с ней! И война, если она ещё будет идти, будет идти против одного только Запада, против «trios pays libres» («три свободных стран» — Британии, Франции и Соединённых Штатов), против «цивилизации», «литературы», политики, риторической буржуазии...»).

От писем к статьям и обратно: вариативность и интертекстуальность текстов дискуссии

Как явствует из вышеприведенных фрагментов, Т. взял на вооружение дихотомию Достоевского, уточнив специфику обеих идей и превратив антитезу Рим/Антирим в следующий перечень антитез (схема составлена на материале пролога и главы «Нелитературная страна»):

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid, S. XXXI.

²² Ibid, S. 5.

²³ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 14. Санкт-Петербург: Наука, 1995. С. 355.

²⁴ Mann T., 1920. S. 8.

Запад-Германия (бюргер)	/	Крайний Запад (буржуа)
Аполитичность(ирония)	/	Активная гражданская позиция
Музыка	/	Политика
Бессловесность (немота)	/	Литература
Консерватизм	/	Радикализм
Культура	/	Цивилизация

Некоторые из антитетичных пар требуют расширения.

Лучшим государственным устройством для бюргера Манн считает «чиновничье полицейское государство» (ироническое цитирование стигматизирующей формулировки с сохранением кавычек²⁵ как бы дестигматизирует кайзеровскую Германию во взгляде «аполитичного»), а лучшей политикой — Realpolitik Бисмарка, идеологию «антиидеологии». Отстраненному наблюдателю это мировоззрение представляется парадоксальным (в том числе — и самому Т., спустя годы осудившему своё «диалектическое гусарство»²⁶), неотличимым от пародии на самое себя. Вот описание аморального обывателя-бюргера из письма Михаила Бакунина времён франко-прусской войны в мировосприятии «аполитичного»: «...она (Германия) утратила последние проблески инстинкта свободы ещё в времена Меланхтона и Лютера... покорность и послушание обратились у неё в привычку...привели к созданию суеверного культа всемогущества Государства...»²⁷. С 1914 по 1918 г. Манн искренне хочет быть адептом этого «культа» и считает, что подобное самописание требует смелости, и эта смелость у немцев есть.

Немецкой природе, по Манну, чужда имитация жизни, в том числе —

политической, и потому любому виду представительства, опосредованию он должен предпочитать прямое подчинение: «Любовь», «Дух», «Демократия» — сегодня трудно без отвращения слышать весь этот жаргон»²⁸. «Крайнезападная» вербализация явлений на уровне политических лозунгов превращает стремление к прогрессу в стремление к изображению прогресса.

Здесь снова можно было бы указать на философскую преемственность Т. и Достоевского, части голосов его беллетристическо-публицистической полифонии: разница между активной гражданской позицией (в негативной коннотации) и аполитичностью (в позитивной коннотации) базируется на том же контрасте малого конкретного дела и глобального абстрактного слова, что и разница между любовью к человечеству и любовью к человеку в статье «Влас»²⁹, не говоря о сходстве с максимальной «Формулы чести — это смерть чести» из вышеупомянутого «Парадоксалиста»³⁰. Однако достоверно известно, что созвучную мысль Т. выписал из драмы Рихарда Демеля 1917 г. «Друзья человека»: «Немножко человеческой доброты лучше, чем вся любовь к человечеству»³¹. Сам Демель, идеальный пример экзальтированной имморалистской лирики в манновской бинарной оппозиции «западное — крайнезападное»,

²⁵ В оригинале «der vielverschriene «Obrigkeitsstaat»» - «пресловутое / печально известное «авторитарное государство»». Mann T., 1920. S. XXXII.

²⁶ Манн Т. Письма / изд. подг. С. К. Апт. М: Наукаб 1975. С. 161.

²⁷ Бакунин М. А. Философия, социология, политика. Москва: Правда, 1989. С. 271.

²⁸ Mann T., 1920. S. XXII.

²⁹ Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1873. V. Влас // Собрание сочинений: в 15 т. Т. 12. Санкт-Петербург: Наука, 1994. С. 37–49.

³⁰ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 13. Санкт-Петербург: Наука, 1994. С. 143

³¹ Манн Г. Манн Т. Эпоха. Жизнь. Творчество. Переписка. Статьи. Москва: Прогресс, 1988. С. 161.

в начале войны пошёл в немецкую армию добровольцем³² [Седельник, 2017].

Можно было бы задаться вопросом, почему же в Германии, если её *Volksggeist* настолько отторгает демократические институты, а аполитичность — его неприемлимая политическая позиция, вообще имеет место такое «предательство национального духа», как выборы в рейхстаг? Манн предупреждает подобные возражения, создавая каждому своему понятию точку опоры в соседнем, своеобразный кольцевой коридор: «Немецкая демократия не настоящая демократия, поскольку она не политика». Получается, лучшее качество немецкой демократии — её формальность, пока она «в большей степени «немецкая», чем «демократия»»³³.

Вывод, как и многие другие выводы в «Рассуждениях», получается парадоксальным, но внутренне логичным: чтобы «тлетворный дух» католической институционализации реальности не уничтожил немецкий дух, слившись с ним, нужно ограничить его проявление лишь внешней атрибутикой, по принципу двойного отрицания бережно поддерживать имитацию имитации жизни, держать демократию дома, чтобы вакуум её отсутствия не заполнила демократия «крайнезападного» образца.

Дихотомия немоты и литературы

Почему же в «Рассуждениях» существует дихотомия «немота/литература»? Кто и когда считал родину Гуттенберга и Гёте бессловесной? Как соотносятся эта антитеза и упоминание в этой же книге А. Штифтера, Теодора Фонтане (представителей «бюргерской» литературы, вдохновителей Манна)? Наконец, как может литератор Томас Манн, отсылающийся к собственным художественным текстам в этой же работе, называть литературу антинемецкой?

Безусловно, при противопоставлении «немоты» и «литературы» Манн всецело

придерживается «Трёх идей» и, даже в большей степени, «Германского мирового вопроса». Метафору великой вековой немоты, бесконечного поиска собственного слова он распространяет на Германию в той же степени, в которой крайнезападные страны предстают рабами буквы закона, педантами и схоластами.

Термин «литературность» стоит воспринимать не буквально, а как и в случае с «католичеством» у Достоевского, как свойство характера и мышления, в большей или меньшей степени присущее нации, как ярлык-символ. Поскольку Манн убеждён, что проявления немецкого и латинского духа отличаются некой внутренней подлинностью, он использует своего рода мимикрирующие термины, отличающиеся на полтона не по словарному значению, а только в инструментарии «аполитичного». Поэтому контекстными антонимами, как бы странно это не выглядело при цитировании отдельных фрагментов, становятся германская гуманность и французская гуманистичность, германская космополитичность и французская интернациональность. Контекстным антонимом литературы и определением рода собственной деятельности для Манна становится «поэзия», и ни одно академическое определение поэзии здесь ни при чём.

Немецкая литература, по Манну, нелитературна (если экстраполировать его же определение немецкой демократии, «больше немецкая, чем литература»), и легко могла быть лишена таких «литературных» свойств, как «литературная гуманность, наследие Рима, *классический жест, классический разум*, роскошное слово, соединённое с роскошным жестом, прекрасные, волнующие человеческие сердца, славящие красоту и достоинство человека *фразы*, академическая риторика *во имя рода человеческого*»³⁴. Все вышеперечисленные качества «крайнезападного» мира, разумеется, контекстом превращены в стигмы.

³² Седельник В. Д. Взлет и падение Рихарда Демеля // Prosodia. 2017. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/prosodia/2017/6/vzlet-i-padenie-riharda-demelya.html>

³³ Mann T., 1920. S. XXXX.

³⁴ Mann T., 1920. S. 11.

Подобные представления об этике и эстетике, казалось бы, «подпольно»-субъективные, неприменимые в ином контексте и ином политическом лагере, устаревшие на сорок лет, оказались в достаточной степени универсальными и жизнеспособными, чтобы, как будет показано ниже, резонировать с другими документами эпохи. Но в первую очередь это разоблачение литературы как инородного, неорганичного придатка немецкой культуры направлено на одного конкретного литератора, того самого «немецкого западника» Генриха Манна, пацифиста, ещё до войны обретшего статус врага германского милитаризма благодаря роману «Верноподданный».

Доказательством актуальности «Верноподданного» в европейском политико-философском дискурсе Великой войны должны были бы послужить и рекордные для Генриха Манна тиражи первого отдельного издания (100 тысяч копий меньше чем за два месяца [Betz, 1992: 11]), и критические статьи более поздних лет, называющие Манна обличителем фашизма до того, как это слово появилось (в том числе, самокомментарий³⁵). Но в контексте статьи примечательнее читательский комментарий современника. В письме С. А. Жебуневу от 4 февраля 1916 г. Владимир Короленко оставил следующий отзыв: «Есть превосходный немецкий роман Генриха Манна “Верноподданный”, где автор немец рисует культ Вильгельма и прусское “верноподданничество” удивительно яркими и сильными чертами... Это всё-таки должно напоминать нам и о другой стороне “немецкого духа”, который в лице Маннов и Либкнехтов умеет бороться за другие, общечеловеческие идеалы»³⁶. Из-за традиционного для русской критики приёма (метонимического превращения имени собственного в типаж), у Короленко получилась, вероятно, незапланированная ироничная ошибка: «Манны»

борются за «общечеловеческое» лишь наполовину, вторая же половина по имени Томас это общечеловеческое презирает.

Короленко, боящийся, что Германия «проглотит Европу»³⁷, но признающий общую вину всех стран-участниц за развязывание войны и критикующий милитаризацию французского и российского образования, рассуждает о немецком духе в тех же терминах, что и прогерманский публицист. Просто Короленко выступает защитником «альтернативной немецкости», антиавторитарной, пацифистской и демократической, тогда как Т. рассматривает её как зловредную аномалию.

В 1915 г. в швейцарской газете «Weiße Blätter» была опубликована статья Генриха Манна об Эмиле Золя, ставшая для Т. серьёзным ударом. В письме Г. от 3 января 1918 г. (первом с 1914 г., после трёхлетнего бойкота: разные взгляды на войну поссорят братьев на многие годы, полноценно переписка возобновится лишь в 1922 г.³⁸) Т. с укоризной припоминает брату именно «Золя»: «Но вещи, которые ты в своей статье о Золя позволил своим нервам и преподнёс моим, — нет, такого я никогда себе не позволял и не преподносил никому»³⁹.

«Непозволительность вещей» заключалась в том, что статья Генриха во всём противоречила взглядам Томаса на народный характер войны, природное желание немцев быть вне политики, противопоставленность литературы политике, «право восходящей силы». Если в биографическом очерке о Золя заменить Вторую Империю на Второй Рейх, станет очевидно, что так разозлило «аполитичного» брата (цитируется по речи Г. о Золя в Праге, созданной на материале статьи): «Но ведь ни с того, ни с сего Империи не рушатся, для этого на их совести должно быть много грехов, много несправедливости и много лжи... Французская революция [завуалировано,

³⁵ Манн Г. Молодые годы короля Генриха IV / Пер. с нем. В. Станевич. Вступит. статья Г. Знаменской. Москва: Правда, 1988. С. 10.

³⁶ Короленко В. Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. Письма 1879—1921. Москва: ГИХЛ, 1956. С. 268.

³⁷ Там же.

³⁸ Манн Г. Манн Т., 1988. С. 171.

³⁹ Там же: С. 166.

но очевидно в контексте — объединение Германии — К. А.] давно позади, во всех сердцах уже давно созрело требование демократии, а между тем империя продолжала оставаться военным и классовым государством, в котором воля народа проявлялась лишь в извращенном виде. Империя, стало быть, существовала вопреки совести эпохи, вопреки её разумению... войны французской Второй империи — сейчас нам трудно это себе представить [очевидный в 1916 г. сарказм — К. А.] — были войнами власть имущих и капитала, войнами, к которым народ удавалось склонить лишь с помощью самой грубой и беззастенчивой лжи...»⁴⁰. Генрих Манн отказывал немецкому (как, впрочем, и любому иному) духу во всех тех качествах, которые обладали для Томаса особым значением, более того — он отказывал ему в исключительности и, как следствие, в исключительном праве на государственное насилие.

Это может показаться несвойственным защитнику авторитарного государственного устройства, однако Т. помимо идей брата ненавистна та дидактичность, та назидательность, с которой тот говорит о гражданском сознании и которую хвалит в Золя-писателе. В своей апологии аполитичности и немецкого порядка Т. не стремится подогнать свои представления о народном духе под все внешние и внутренние политические решения императора или кайзера: колониальные амбиции Вильгельма вовсе кажутся ему несвоевременными, инородными (что прямо произносится во вступительной главе «Рассуждений»). Столь же инородной, «литературно-гуманистической» кажется ему и воспитательная функция искусства или, если быть точным, провозглашённая воспитательность, не столько положительные примеры и диагностика общественных проблем, сколько ореол сеятеля «добротого, разумного и вечного», возникающий во круг фигуры «литератора».

Т. сформулирует эту антипатию следующим образом в том же письме брату

от 3 января 1918 г.: «Большой бюргерский художник [обязательная для Томаса опора на авторитет «германского» писателя, австрийца Штифтера, для более выразительного противопоставления поэтике Генриха], Адальберт Штифтер, сказал в одном письме: «Мои книги — это не только поэтические произведения: как нравственные откровения, как свидетельства серьёзного и строго хранимого человеческого достоинства, они обладают ценностью более долговечной, чем поэтическая». Я имею право повторять это вслед за ним, и тысячи людей, которым я помогал жить, — хотя и не рекламировал contract social, приложив одну руку к сердцу, а другую воздев горе, — видят его, это право...»⁴¹. Иными словами, Манну претит не душеспасительная миссия, а проповедническая поза, «латинская» же идея, как и «латинские» литераторы, в частности — Г., подменяет миссию позой, культуру цивилизацией. Политический массовый путь преобразования человечества кажется ему, адепту «Трёх идей», индивидуального христианского самоанализа Достоевского и эстетического воспитания Шиллера, формальным и бесперспективным.

Музыка и политика

Почему музыку Томас Манн считает противоположностью политики? Тут он цитирует и вольно интерпретирует уже не Достоевского, а Ницше и Вагнера. Музыка, бессловесная и потому многолика, тёмная и пассивная и потому сильнодействующая, прекрасна в своей безответственности, лукавости, неуловимости. Без прагматичного подхода и самоотчёта, упорядоченная внутри и хаотичная в выводах и восприятии, музыка для Манна — самое немецкое явление.

Из работ Ницше, посвящённых музыке, в контексте «Рассуждений» достойны упоминания две. В «Казус Вагнер», статье, совершенно не комплиментарной по отношению к Вагнеру, «возбудителю больных

⁴⁰ Манн Г. Соч.: в 8 т. Т. 8. Литературная критика и публицистика с. 102-104.

⁴¹ Манн Г. Манн Т., 1988. С. 166-167.

нервов», посвящённой иррациональной силе его музыки, Ницше изображает его воплощением декаданса, деструктивным духом имморализма и упрощения: «Вагнер почти открыл, сколько магического можно совершить даже *разложённой* и как бы сделанной элементарною музыкой»⁴².

Однако Т. предпочитает цитировать и интерпретировать другой очерк, точнее — черновую формулировку, не вошедшую в итоговую версию «Рихарда Вагнера в Байрете: «Мейстерзингеры (опера Вагнера) — противоположность цивилизации, немецкое против французского» [Scheiffele, 2001: 273]. Немецкое, исходя из этой формулировки, оказывается антицивилизационным в той же степени, в какой и антифранцузским и музыкальным. Лучшего совпадения всех пунктов «Deutschtum» (германства) в одной фразе, Т. не мог и желать.

Противопоставление аморально-музыкальной Германии и рефлексивно-литературной Франции в годы Первой мировой не ограничивается творчеством Т. и немецким дискурсом. В статье В. П. Трыкова «Марсель Пруст: отношение к России» приводится следующий отрывок из письма Пруста Полю Судэ от 11 апреля 1915 г. (примерно в то же время писались первые главы «Рассуждений»): «Современная немецкая литература так ничтожна, что этот режим сосредоточился на одной музыке (если бы Россия выступила в этой войне против нас, сколько удобнейших тем представили бы Толстой и Достоевский проповедникам от журналистики и философам от фельетона!)» [Трыков, 2008].

Удивительное, но не единственное совпадение: и Томас Манн, и Марсель Пруст представляют Достоевского своеобразным философским соучастником, а Россию — страной, которая ближе по духу к ним, чем к их политическому противнику. В случае Манна — по принципу антизападности, тёмного духовного родства, в случае Пруста — по принципу литературности.

Пруст, для которого высшее проявление литературности — утончённая рефлексия и мотивировка событий, осмысление в периоде, вербальное воплощение всего, что только можно воплотить вербально, мог бы послужить для Манна идеальным примером того самого Запада, который «насквозь литературен» и «политизирован». Если духовный лик Германии подобен её границам тем, что «плохо очерчен», Пруст и Франция в его лице — пример самой скрупулёзной очерченности.

Приведём два примера из русской художественной публицистики, чтобы продемонстрировать неслучайный характер противопоставления «музыкальных» немцев и «литературных» французов. Первый — из статьи Николая Гумилёва «Наследие символизма и акмеизм», напечатанной в январском номере журнала «Аполлон» за 1913 г. Статья, позиционирующая как манифест акмеизма (именно так она и воспринималась современниками⁴³), казалось бы, едва ли может быть семантически связана с германо-французской конфронтацией. Однако политическая образность настолько интегрировалась в общественный дискурс предвоенной Европы, настолько неразрывно была связана с осмыслением фольклора, литературных течений и даже роли отдельных авторов, что именно несходством двух «народных духов» Гумилёв объясняет кризис символизма в России. В его концепции дух Франции слишком вербален и очерчен, чтобы в ней мог самопроизвольно зародиться расплывчатый символизм, прямой вывод из этого — немецкая природа символизма, попавшая в чужеродную почву волей случая: «Романский дух слишком любит стихию света, разделяющего предметы, чётко вырисовывающего линии; эта же символическая слиянность всех образов и вещей, изменчивость их облика, могла родиться только в туманной мгле германских лесов»⁴⁴.

Гумилёв, как впоследствии Манн, субъективно сопрягает конкретное

⁴² Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1990. С. 540.

⁴³ Брюсов В. Я. Среди стихов. 1894–1924. Манифесты. Статьи. Рецензии. Москва: Советский писатель, 1990. С. 394–398.

⁴⁴ Гумилёв Н. С. Наследие символизма и акмеизм // Аполлон. 1913. №1. С. 42.

и абстрактное, использует метафору как доказательство. Разница незначительна: где Манн говорил о неопределённости «особого пути» как о размытости границ, Гумилёв в поисках вдохновения обращается не к политическому, а к климатическому атласу, оправдывая таинственность германского духа погодой в Шварцвальде и Харце.

Дихотомия оказалась настолько адаптивной, распространённой и жизнеспособной, что пережила саму Великую войну. В журнале Знамя в 1921 г. была напечатана статья Александра Блока «Крушение гуманизма», написанная в 1919 г. Рассуждения Блока в этой статье вообще по многим установкам поразительно близки работе Манна годовалой давности: те же апелляции к операм Вагнера⁴⁵, то же противопоставление индивидуалистической, западной, «гуманной», цивилизации и новых, тёмных, величественно-жестоких сил, смывающих старый мир, крушащих гуманизм и предвосхищающих эру человека-артиста⁴⁶. Словам старого мира будет дан ответ «на варварском языке бунтов и кровавых расправ».

Столь многостороннее сходство семантики манновских «варваров» и блоковских «скифов» заставляет сделать предположение об общем генезисе двух образов: немецкого образа «гуннов-варваров» и русского образа восточных орд, жестоко обновляющих человечество (к этой же традиции, помимо «Скифов» Блока можно отнести и более ранние тексты: «Грядущих гуннов» Брюсова и «Панмонголизм» Соловьёва). Усиливается это сходство и тем обстоятельством, что для обоих гунн-варварскиф, новый человек — это переходное звено к человеку-артисту, человеку-художнику. Не читавший Блока Манн в 1917 г. в статье «Мир во всём мире?» пишет, что счастливое будущее Европы подразумевает стирание понятий «демократический»

и «аристократический» и наступление эры «аполитичной и художнической»⁴⁷.

Правильнее было бы назвать этот текст, напечатанный в «Берлинер Тагеblatt», не статьёй, а комментарием приглашённого эксперта или анкетой с развёрнутым ответом на один единственный вопрос: какое будущее ожидает Германию после войны (на тот момент ещё не завершившейся). Двумя днями ранее в той же газете напечатали ответ Г. на этот вопрос: статью «Жизнь, не разрушение»⁴⁸. В очередной раз публицистика Т. становится не только личным политическим высказыванием, но также ответом, контрвыпадом на слово брата. Притом, перечень тем, образов и взаимных претензий почти не претерпевает изменений, если сравнить эту пару текстов с двумя последующими письмами и двумя предшествующими публикациями («Золя» и 6-я глава «Рассуждений аполитичного»). Как и для Т., для Блока культура имеет свойство вырождаться в цивилизацию, становиться её старческой стадией (так же, как ранее у Руссо⁴⁹, а впоследствии — у Шпенглера в «Закате Европы» (концептуальная и образная близость работ Блока и Манна уже становилась предметом филологического исследования [Магомедова, 2017: 144]). Так же, как и Манн, Блок видит зачинателями нового мира немцев и русских. Правда, уже в контексте «мирового пожара в крови», ведь роль крушителя гуманизма Блок уготовливает не кайзеру в отставке и не расстрелянному царю, а социалистической революции. Однако в том, что касается жизни Volksgeist'ов в прошедшем столетии, авторы сходятся, — только Блок, не прописывая их различия в мелочах, ограничивается генеральным противопоставлением, основополагающим, по его мнению: гуманизм индивида против музыки масс. Это противостояние видится ему наднациональным, мировым (что позволяет не думать о таких

⁴⁵ Блок А. А. Крушение гуманизма. Strelbytskyy Multimedia Publishing. 2017. С. 33.

⁴⁶ Там же: С. 38.

⁴⁷ Манн Г. Манн Т., 1988. С. 162.

⁴⁸ Там же: С. 159.

⁴⁹ Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о науках и искусствах // Избранные сочинения: в 3-х т. Т. 1. Москва, 1961. С. 45.

исключениях, отступлениях от правила, как немцы-писатели и французы-композиторы): «Я различаю ещё в той борьбе, которой наполнен XIX век, как будто преобладание работы рас германской и отчасти славянской — и, наоборот, — молчание рас романской и англосаксонской. Это естественно, так как у англичан и французов музыкальная память слабее, и потому в великой битве против гуманизма, против безмузыкальной цивилизации они более сэкономили свою кровь, чем германцы⁵⁰».

Культурологически контринтуитивное сейчас, но ходовое в начале «некалендарного двадцатого века», деление Европы на музыкальных варваров и словесную цивилизацию служит ключом к пониманию другой статьи Т.: «Фридрих и большая коалиция». «Капральская палка»⁵¹ (задающая ритм дирижёрская палочка) Фридриха Великого — милитаристская дисциплинированная молодая Пруссия, «литература в шёлковом шлафроке» — сонный стареющий западный мир, окружающий Пруссию.

«Фридрих и большая коалиция» позволяет лучше понять «Рассуждения аполитичного», и наоборот, ведь вольный пересказ правления Фридриха, превратившийся в недвусмысленную аллегория на актуальные события. К примеру, представление о Германии как о «стрелке на весах» европейского равновесия⁵², выводит её из ряда остальных держав, делает исключительной. А наивный вопрос Чарльза-Этьена Йордана: «Почему, в конце концов, газеты к нам так неблагоприятны...»⁵³, — не только приобретает в выстроенной Манном композиции ироническую интонацию, но и располагает к ответу «аполитичного» — газеты неблагоприятны по своей цивилизационно-литературной, вербальной природе и никогда не будут благоприятны

(в частности — в 1915 г.). «Аполитичный» объясняет, что газеты созданы для продвижения гуманистической повестки, а пруссаки — её разительная противоположность. Об антиримской натуре Фридриха напоминает и то, что «во Франции... его сочли просто дикарём — его называли там не иначе как «варваром» и «чудовищем Севера». О государственной молодости, свежести Пруссии на фоне стареющей Европы напоминает словосочетание «право восходящей силы». О внутреннем несходстве двух миров — фраза «цивилизованные государства должны были вытравить прусский дух»⁵⁴ и т.д.

Немецкий правитель как «просвещённый деспот», которого смогли «вынудить к нападению, навязать ему формальную роль агрессора», («Россию подбивали присоединиться») — эти и вышеприведенные пассажи в комплексе создают медиаторы для контаминирующего тропа, своеобразной метаболы, метаболитами [Эпштейн, 1989: 77] которой служат семилетняя война и Великая война. Главный же объединяющий образ — Германия как осаждённая крепость, одна против мироздания: ср. фрагменты из «Фридриха» («Против нас... все европейское общественное мнение!», «...если копнуть чуть глубже, это была война оборонительная — ведь Пруссия была «окружена»⁵⁵), — и из «Рассуждений»: «...она [Германия] без колебаний бросается в бой с обступившим её миром, римским Западом, который сегодня повсюду, на востоке, на юге, даже на севере...»⁵⁶.

«Запад», разлившийся по компасу, органично вписывается в перечень «антиэмфаз» Достоевского (термин М. Л. Гаспарова, обозначающий художественный приём расширения семантики, деконкретизацию⁵⁷). Его «католический» мир

⁵⁰ Блок, с. 38.

⁵¹ Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / Пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др. Москва: Культурная революция, 2009. С. 13.

⁵² Там же: С. 17.

⁵³ Там же, с. 18.

⁵⁴ Там же, с. 48.

⁵⁵ Mann T., 1920. S. 10.

⁵⁶ Русская поэзия «серебряного века», 1890-1917: Антология / под ред. М. Л. Гаспарова. Москва: Наука, 1993. С. 16.

⁵⁷ Mann T. Betrachtungen eines Unpolitischen. S. Fischer Verlag. Berlin. 1920. S. 10.

включает в себя такие маргиналии, как языческий Рим, протестантская Америка, робеспьеровский культ Верховного Существа и атеизм якобинцев — «Запад» Т. обнаруживается «даже за океаном, где стоит новый Капитолий...»⁵⁸.

Ключевые параллели с актуальными событиями, которые Т. стремится констатировать, которым ищет подтверждение как исторической закономерности — это якобы фальшивая нейтральность страны, через которую прошли немецкие войска (Саксония против Фридриха и Бельгия против Вильгельма), и якобы вынужденный, оборонительный характер захватнической войны.

Т. в 1915 г. убеждён, что Бельгия (как Саксония при Фридрихе Августе II) сама виновата в том, что «усачи» прошли через неё: «Если Фридрих и был не прав по букве закона, нарушив нейтралитет, который был записан на бумаге [не плеоназм, а очередная констатация словесной природы институционализирующего «крайнезападного мира» — К. А.], но отступничество от которого на бумаге записано не было, то действовал он так в крайнем случае необходимой самообороны. Ему пришлось взвалить на себя вину, чтобы вывести на свет Божий вину своих противников»⁵⁹.

Историческое величие оправдывает в глазах «аполитичного» сиюминутные обвинения, он полагает, что в долгосрочной перспективе про Вильгельма можно будет сказать, как про Фридриха: «Как-то позабылись его преступления, *прегрешения против международного права*»⁶⁰. Сама система международных отношений, что Вестфальская, что Венская, по мнению «аполитичного» — игра в благородство, жонглирование «жаргонизмами» «Дух»,

«Свобода», «Демократия» (в реалиях Фридриха и эпохи просвещения их можно заменить «цивилизованностью, справедливостью, человеколюбием»⁶¹). В этом отношении Манн радикальнее других прогрессивных публицистов: те предпочитали не оправдывать «формальные» правонарушения духовной правотой дела, а опровергать их.

Личное и публичное как звенья полемики

Разберём одно из подобных «прегрешений против международного права», освещённое с нескольких ракурсов: разрушение в августе 1914 г. бельгийского города Лёвена (в большинстве русскоязычных источников и переводов с немецкого и французского город на французский манер называется Лувеном), «бельгийского Оксфорда», депортация и убийство мирных жителей, разрушение памятников архитектуры (остались не только фотографии разбомблённой университетской библиотеки и руин кафедрального собора⁶², но также кадры кинохроники⁶³).

Выбор риторики английских и французских газет очевиден: немецкие «гунны» вторглись на территорию нейтральной страны и оправдывают своё прозвище сполна. Примечательно, что союзники стигматизируют немцев не только как антицивилизационную, но и как антикатолическую силу, правда, совершенно в отрыве от политической философии Достоевского: на британских агитационных плакатах, рассчитанных на католическое ирландское население, изображён ирландец на одном берегу реки и обугленные руины домов и соборов на другом, женщина

⁵⁸ Манн Т. Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе / Пер. с нем. С. Апта, В. Бакусева и др. — М.: Культурная революция, 2009. С. 44.

⁵⁹ Там же, с. 56.

⁶⁰ Там же, с. 45.

⁶¹ A Photographic Review of the War: Consisting of a Carefully Selected Series of the Best Pictures of the War Printed in Rotogravure // The New York Times Current History of the European War. 1915. Vol. 1, No 5. P. 870-872. URL: <http://www.jstor.org/stable/45467987>

⁶² Кадры хроники First World War — Sack of Louvain — Louvain, 1914. URL: <https://www.firstworldwar.com/video/sackoflouvain.htm>

⁶³ WWI: Poster, 1915. / N'For The Glory Of Ireland. Will You Go Or Must I?' Lithograph, 1915.

с винтовкой указывает на них и призывает ирландца вступить в войну: «Ради славы Ирландии / Пойдешь ты, или придется мне?»⁶⁴.

Лёвен становится именем нарицательным, синонимом тотального, жестокого и бессмысленного разрушения: в польских газетах (в газетах Царства Польского в составе Российской империи) разрушение города Калиша называли «Польским Лувеном» [Woźniak, 1995: 20].

2 сентября 1914 г. в «Journal de Geneve» было опубликовано открытое письмо Романа Роллана Герхарду Гауптману. Авторский комментарий к публикации объясняет, почему письмо написано 29 августа: в тот день в «Gazette de Lausanne» появились новости об оккупированном бельгийском городе: «Старинный город Лувен, богатый произведениями искусства, более не существует»⁶⁵.

Спор Гауптмана и Роллана в контексте спора Т. и Г. примечателен не только интертекстуальной связью с последним, но и общностью тем и образов: оппоненты формально отвергают миф о противостоянии варваров и цивилизации и вместе с тем в своих рассуждениях отталкиваются от этой взаимной стигматизации, усложняя и видоизменяя её. Так Гауптман писал: «Мы предпочитаем быть и оставаться немецкими варварами, для которых женщины и дети наших противников священны... мы никогда не дойдем до такой низости, чтобы избивать и мучить бельгийских женщин и детей»⁶⁶. С одной стороны, очевидное иронизирование над пропагандой англичан и французов в логике Гауптмана — подмена терминов в ответ на подмену понятий. С другой стороны, понятия как раз-таки сохраняются, происходит их внутренняя метаморфоза, превращение в собственную противоположность:

появляются «варвары»-рыцари и «цивилизация»-разрушение.

В свою очередь, Роллан начинает своё письмо с отказа от деления на варваров и неварваров, что не помешает ему закончить письмо тем же противопоставлением: «Я не из тех французов, Гергарт Гауптман, которые *Германию считают варваром...*»⁶⁷. Это утверждение — способ отделить и не затрагивать национальный фактор, осудить государство, дистанцируясь от понятия народного духа (Манн, как мы помним, напротив, принципиально связывал национальность и государственное устройство).

«Варвар» и «гунн» в письме Роллана не немец и не метонимическая Германия, а немецкий милитаризм. Его Роллан обвиняет, без негодования и удивления, в нападении на нейтральную страну. Без удивления, поскольку считает давно известным немецким качеством — совершить подобное: это «входит в политическую традицию ваших прусских королей». Авторского комментария по поводу этой фразы Роллан не оставляет, однако контекст делает очевидным, что «пруссский король» в «нейтральной стране» — это Фридрих в Саксонии. Это вскрывает дополнительный контекстуальный пласт «Фридриха и большой коалиции»: превращает его в ответ Т. на ответ Роллана Гауптману, двойную апологию Германии в дискуссии с общим набором примеров и исторических иллюстраций. (Здесь будет уместно констатировать многослойную интертекстуальность дискуссии: статья Гауптмана тоже не является отправной точкой — это ответ Бергману и Метерлинку⁶⁸).

Но некоторые действия немцев Роллан всё же критикует с удивлением и откровенным негодованием. Захваты городов и убийства вписываются в его оптику —

⁶⁴ Роллан. URL: http://az.lib.ru/r/rollan_r/text_0060.shtml.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ «Der oberflächliche Feuilletonist Bergson in Paris mag uns immerhin Barbaren nennen, der große Dichter und verblendete Gallomanne Mäterlinck uns mit ähnlichen hübschen Titeln belegen, nachdem er uns früher „das Gewissen Europas“ genannt hat.» Цит. по: „Wer schweigt, wird schuldig!“ Offene Briefe von Martin Luther bis Ulrike Meinhof. Wallstein, Göttingen 2007, S. 94.

⁶⁸ Там же.

это часть логики войны, циничной и негуманной, но понимаемой; разрушение исторических памятников — её алогичность: «Вы бомбардируете Малин, вы сжигаете Рубенса. Лувен уже не больше, как куча пепла, — Лувен, с его сокровищами искусства, науки, — священный город! Но кто же вы такие? и каким же именем, Гауптман, называть вас после этого, вас, отвергающих имя варваров? Чьи внуки вы — Гёте или Атиллы?»⁶⁹.

Провозглашая в начале письма отказ от стереотипов национального характера, Роллан, по сути, с помощью риторического вопроса предлагает немцам самостоятельно выбрать, какому из них они больше хотят соответствовать. Дихотомия «варвары-цивилизация» оказалась достаточно гибкой, чтобы войти в инструментарий настолько несогласных друг с другом авторов, как Роллан и Гауптман или тот же Т. Однако, если Т. пишет о блистательном противостоянии лицемерным судьям, сговору «остального мира», описывает изолированность Германии как акт стоицизма, Роллан подчёркивает эту же изолированность как следствие преступных и жестоких мер и видит тот же «остальной мир» вокруг Германии её судьёй, в его интерпретации — судьёй справедливым: «...и тогда [если немцы не осудят тех «гуннов», которые ими руководят — К. А.] пусть раздавит вас приговор всего мира!»⁷⁰.

Немецкая общественная мысль не оставляет эти упреки без внимания: в октябре того же года в десятках немецких газет был опубликован «Манифест Девяноста трёх»⁷¹. Подробный анализ этого обращения «к культурному миру», проведённый в статье на смежную тему [Антоневиц, 2024: 37–38], в достаточной степени раскрыл роль концепта варварства и его семантики в тексте. Сейчас обратимся к его апологическим качествам в контексте

непосредственного обмена мнениями и обвинениями, рассмотрим его как звено в полемической цепочке.

Т. среди подписавших не значителен, но коллективному нарратору присущи те же парадоксализм и радикальность: «Каждый немец будет оплакивать все произведения искусства, которые уже разрушены, как и те произведения искусства, которые ещё *должны будут быть разрушены*. Однако... мы отказываемся купить сохранение произведения искусства ценой немецкого поражения...»⁷².

Авторам текста свойственны избирательность при поиске материала, аппликационный характер собранного («Знаменитая ратуша стоит цела и невредима», «Большая часть Лувена уцелела», что не касается библиотеки, собора и более чем тысячи других зданий) и убеждённости в априорности правоты, когда требуется опровергнуть немецкие военные преступления: «Неправда, что наши войска зверски свирепствовали в Лувене. Против бешеных обывателей, которые коварно нападали на них в квартирах, они с тяжёлым сердцем были вынуждены в возмездие применить обстрел части города»⁷³ (ср с «Ему пришлось взвалить на себя вину» в «Фридрихе...»⁷⁴ Т.). Иными словами, это не столько опровержение фактов, сколько поиск их более подходящей для немецкого нарратива интерпретации.

Похожим образом авторы манифеста объясняют интервенцию в Бельгию в целом: «Неправда, что мы нагло нарушили нейтралитет Бельгии. Доказано, что Франция и Англия сговорились об этом нарушении. Доказано, что Бельгия на это согласилась»⁷⁵. Нападение легитимировано тем фактом, что Бельгия якобы стала союзницей Антанты до того, как немцы ввели войска на её территорию. Однако в контексте статьи важно не то, что утверждение

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Цит. по Пуанкаре Р. На службе Франции 1915–1916. Москва: АСТ, 2002. С. 578.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

⁷³ Манн Т., 2009. С. 44.

⁷⁴ Пуанкаре, с. 578.

⁷⁵ Искьердо А. Планк. Квантовая теория. Революция в микромире. Москва: Де Агостини, 2015. С. 56–58.

антиисторично, что план Шлиффена за годы до начала войны подразумевал нападение на Францию через Бельгию [Первая мировая война..., 2014: 48], что немецкая нота Бельгии, полученная 2 августа, содержала ультимативное требование королю Альберту пропустить немецкие войска под предлогом защиты Бельгии от якобы уже напавшей на неё Франции, чего не происходило [Первая мировая война..., 2014: 48]. Важно восприятие современников и их принципы работы с информацией. Рефрен текста — «Доказано», и это не доказательство факта, это доказательство мотивированности действий, для воодушевлённых граждан Германии летом и осенью 1914 г. — доказательство исчерпывающее.

Несмотря на существование телеграфных сетей, военных корреспондентов и представителей неправительственных организаций, средства массовой информации враждующих сторон оставались в значительной степени изолированными, а в немецких газетах фотографии сгоревшей библиотеки и разрушенного собора не публиковались. Этим отчасти объясняется, что с течением времени некоторые из подписавшихся, по собственной инициативе, к примеру, Макс Планк, признали своё участие в публикации ошибкой⁷⁶. Один из указанных среди подписавших манифест, Вильгельм Фёрстер, вообще не давал согласия на подпись и вскоре после публикации подписал, уже по собственной воле, антивоенный манифест⁷⁷.

Если посмотреть на номер газеты «Berliner Tageblatt» (в ней, напомним, братья Манн в 1917 г. опубликуют свои эссе о послевоенном будущем), за 29 августа 1914 г., там можно найти статью военного корреспондента Генриха Биндера о Лёвене «Разрушение Лёвена» с кратким содержанием в подзаголовке: «Вероломное нападение на немецких офицеров — Уличные бои длятся сутки»⁷⁸. В статье сообщается, что

в городе царил покойствие, пока вероломные бельгийцы не напали на немецких офицеров, что привело к уличным боям и воспламенению бензина. Бои приобрели непредсказуемый характер. Пожар распространился на несколько домов, и ситуацию спасли немецкие штурмовики (отдельно подчёркивается, что в большинстве своём они — семейные люди). Произошедшее стало «для бельгийского правительства и горожан Лёвена, инициировавших это организованное нападение, суровым, но справедливым наказанием»⁷⁹.

Сравнив тексты манифеста и статьи, можно констатировать, что вне зависимости от читателя («весь культурный мир» или берлинский горожанин) и статуса автора (военный корреспондент или учёный-лауреат), в сводке с фронта и в манифесте прослеживаются те политико-философские тенденции, которые определяют представления бюргеров о собственной исключительности. Набор стигм почти идентичен у Деяноста трёх, Биндера и Т.: коварный враг, ратующий за соблюдение правил и бесконечно их нарушающий, «клеймо» варвара-гунна, которым стоит гордиться, солидарность всего мира в ненависти к Германии, требующее солидарности, духовного единения всего немецкого народа (как следствие — остракизм «инородных» элементов, немцев-пацифистов).

Есть один удачный пример, позволяющий понять, насколько тезисы немецких провоенных интеллектуалов созвучны газетным лозунгам и не расходятся с более простой риторикой в восприятии современника. Это переписка Джулии да Силвы-Брунс (также известной как Юлия Манн), матери братьев Манн, дочери бразильянки и немецкого фермера, до 7 лет не умевшей говорить на немецком, с сыном Генрихом.

В письме Г. (единственному в семье, кто занимал антивоенную позицию) от 1 октября 1914 г.⁸⁰, Юлия умоляет сына

⁷⁶ Беркович Е. М. Антиподы. Альберт Эйнштейн и другие люди в контексте физики и истории. Семь искусств. Ганновер, 2014. С. 62.

⁷⁷ Binder H. Die Zerstörung von Löwen. Berliner Tageblatt und Handelszeitung. S. 1.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Манн Г. Манн Т., 1988. С. 431-432.

⁸⁰ Там же, с. 431

«не высказываться против своей Родины» или, в более домашнем, материнском формате родительского наставления, «не говорить с чужими людьми дурно о Германии». Позиция матери Маннов зиждется на четырёх убеждениях и лишь в одном второстепенном вопросе расходится с государственной (расходится, но не противоречит).

Во-первых, Германия — последний сторонник мирного урегулирования (ср. со словами о кайзере в «Манифесте девяносто трёх»).

Во-вторых, Германия воюет по правилам, тогда как её враги постоянно их нарушают. О французских или английских пулях «дум-дум» она не вспоминает, зато подчёркивает, что «германское командование точно знает, что соответствует международному праву, а что нет». Что же касается вторжения в Бельгию, то у неё нет сомнений, что эта страна была плацдармом для нападения на Германию: «И куда девался нейтралитет Бельгии, когда французы вышли на её землю и свершили все свои преступления?»⁸¹.

В-третьих, Германию нельзя называть агрессором, потому что виноваты все: все наращивали вооружения, даже социал-демократы всех стран допустили начало войны, не говоря уже о том, что Германия выполняет союзнические обязательства.

Наконец, в-четвёртых, на Германию напали из-за её величия, она вынуждена защищаться, потому что Франции, Англии и России невыгодна, чревата угрозами её независимость: «...мы могли бы стать добрыми друзьями этих стран, если бы подошли на скандинавские государства... самостоятельные, но всегда пребывающие в страхе перед великими державами»⁸². В этом вопросе мать целиком и полностью разделяет позицию сына Томаса: мирное слияние с остальной Европой означает утрату величия (Томас добавил бы, что и потерю идентичности, национального духа).

В последнем абзаце письма есть наивное и симптоматичное риторическое восклицание: «О, как было бы хорошо, если бы весь мир принадлежал германцам!»⁸³.

Заключение

Анализ статей и писем братьев Манн как интертекста позволил не только уточнить их взаимную обусловленность, сходства и различия подходов, но и обнаружить ряд характерных черт общественно-политического дискурса (немецкого, а в ряде аспектов — общеевропейского) в годы Первой мировой. Суммируя наблюдения и выводы, можно сформулировать четыре основные особенности.

Первая особенность — большая роль и сильное взаимное влияние художественной и философской публицистики, политической идеологии и хроники событий. Рассуждая о событиях на фронте, Томас Манн, Пруст и Блок апеллируют к эстетическим, культурологическим концепциям, а материалы газет и журналов, военные корреспонденции и очерки не только обуславливают появление материала для их рассуждений, но также сами эстетизируются, в упрощённом виде перенимают эти концепции.

Вторая особенность — рефлексия опыта Франко-прусской войны и возвращение к образности сорокалетней давности, а точнее — накопительный эффект и постоянное постулирование, позволившее не воспринимать эту старую образность устаревшей. При моделировании мифологического прошлого публицисты и аналитики использовали итоги Франко-прусской войны как новую точку опоры, как доказательную базу для героического прошлого, мученического в случае Франции и триумфального — в случае Германии. Ни Т. Манн, ни кто бы то ни было ещё не «переоткрыл» концепцию Достоевского из «Трёх идей», скорее, она органично включилась в повестку дня, как и другие «наработки» 1870-х гг.

⁸¹ Там же, с. 432.

⁸² Там же.

Третья особенность, актуальная для всего периода между двумя войнами, — мультизадачность культурологических концепций, простота их адаптации к военным реалиям и, в значительной степени, детерминированность военными реалиями. Сформулированная Достоевским и Томасом Манном цепочка антитез, конфронтация «идей» в совокупности с романтическим поиском народного духа, национальной идентичности, позволяет комплексно интерпретировать десятилетия политической истории Европы. В этой концепции логично, что в проигравшей «варварам» «старой цивилизационной» Франции Второй Империи появляются представления о «конце века», старости самого времени, последней и уточненной стадии в истории человечества, «проклятые поэты» и декадентство, мироощущение разлагающихся людей, живущих на руинах разлагающейся империи, от Гюте до Гюисманса. Столь же логичен в рамках этой концепции немецкий милитаризм, радикальное противопоставления нации и державы

всему остальному миру, возродившийся интерес к бидермайеру и бюргерской литературе, лирика Демеля и Гейма.

Наконец, четвёртая особенность — многоступенчатая полемичность, заимствование и переосмысление образов, метафор, тезисов противника. Ссылки на ссылки, ответы на ответы в статьях и открытых письмах — рядовое явление. «Рассуждения аполитичного» — это, в том числе, ответ на статьи Ромена Роллана из цикла «Над схваткой», на швейцарскую статью Генриха Манна о Золя и на опосредованную переписку братьев с помощью статей годом ранее. Генрих Манн ссылаясь о Золя, в свою очередь, отвечал на статью Томаса Фридрихе, а Роллан — на первую провоенную статью Манна и на статью Гауптмана, который отвечает бельгийцу Метерлику. Развитие дискуссии в такой ситуации не располагает к делению на «риторов» и «трансляторов», законодателей мысли и опровергающих. Это не информационные каскады, а круговорот заимствований, отсылок и обращений.

Список литературы:

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

Беркович Е. М. Братья Манна в "Двадцатом веке". Страница биографии, о которой писатели предпочитали не вспоминать // Вопросы литературы. — 2018. — № 2. — С. 218–246. <https://doi.org/10.31425/0042-8795-2018-2-218-246>

Галкина О. И. Пропагандистское русофобство и прагматичное русофильство: британская пресса о русской армии (вторая половина XIX - начало XX вв.) // "Свой" / "Чужой" в кросс-культурных коммуникациях стран Запада и России. — Санкт-Петербург: Алетей, 2019. — С. 368–389.

История первой мировой войны 1914–1918 гг.: в 2 т. Т. 2. / под ред. И. И. Ростунова. — Москва: Наука, 1975. — 541 с.

Леман Ю. Русская литература в Германии: восприятие русской литературы в художественном творчестве и литературной критике немецкоязычных писателей с XVIII в. до настоящего времени. — Москва: ЯСК, 2018. — 480 с.

Первая Мировая война и судьбы европейской цивилизации / Под ред. Л. С. Белоусова, А. С. Манькина. — Москва: Издательство Московского университета, 2014. — 815 с.

Трыков В. П. Марсель Пруст: отношение к России // Электронный журнал Знание. Понимание. Умение. — 2008. — № 5. — С. 41. URL: https://zpu-journal.ru/e-zpu/2008/5/Trykov_Proust/

Эпштейн М. Что такое метабола? // Стилистика и поэтика. Вып. 2. — Москва: Институт русского языка АН СССР, 1989. — С. 75–80.

- Balta S. A comparative view of the literary worlds of the Heinrich Mann and Thomas Mann brothers // *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBIAD)*. — 2025. — Vol. 15, No 3. — P. 1719–1739. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1647570>
- Betz F. Mencken and the «Patrioteers»: On the History of a Word // *Menckeniana*. — 1992. — No 122. — P. 12–15.
- Flügge M. Heinrich Mann: eine Biographie. — Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006. — 511 s.
- Hayman R. Thomas Mann: a biography. — New York: Scribner, 1995. — 672 p.
- Koopmann H. Thomas Mann – Heinrich Mann: die ungleichen Brüder. — München: Beck, 2005. — 531 s.
- Martí Monterde A. Literatura comparada i imagologia en la Primera Guerra Mundial: Fernand Baldensperger i Jean-Marie Carré // *Estudis Romànics*. — 2016. — No 38. — P. 239–265. <https://doi.org/10.2436/20.2500.01.198>
- O'Sullivan E. Imagology Meets Children's Literature // *International Research in Children's Literature*. — 2011. — Vol. 4, No 1. — P. 1–14. <https://doi.org/10.3366/ircl.2011.0003>
- Scheiffele E. Nietzsche über Deutschland und die Deutschen: ein eklatantes Beispiel für seine kritische Hermeneutik // *Deutschlandforschung*. — 2001. — Vol. 10. — P. 262–285. URL: <https://hdl.handle.net/10371/85388>
- Vlasta S. Imagology and the Analysis of Identity Discourses in Late Eighteenth- and Nineteenth-Century European Travel Writing by Charles Dickens and Karl Philipp Moritz // *New Perspectives on Imagology*. — Leiden: BRILL, 2022. — P. 112–127. https://doi.org/10.1163/9789004513150_006
- Wagner W. The Myth of the Orient in Flaubert's Voyage en Égypte and Bachmann's Das Buch Franza // *New Perspectives on Imagology*. — Leiden: BRILL, 2022. — P. 257–273. https://doi.org/10.1163/9789004513150_014
- Weichmann M. »In hochachtungsvoller Ergebenheit an... den Bolschewismus«: Thomas Manns Kampf für Meinungsfreiheit und Humanität im Schulterschluss mit der Roten Hilfe // *Thomas Mann Jahrbuch*. — 2015. — Vol. 28. — P. 231–252.
- Woźniak M. A. Kalisz –1914: pogrom miasta. — Kalisz: Kaliskie Towarz. Przyjaciół Nauk, 1995. — 190 s.

References:

- Baranov, N. N. (2005) 'The "Hun Speech" of Kaiser William II in the Intellectual Context of the Epoch', *Imagines mundi*, 5(3), pp. 262–268. (In Russian).
- Antonevich, K. S. (2024) 'Evolution of the Concept of Barbarism within the Context of the Franco-German Confrontation in the 1870s–1910s', *Concept: philosophy, religion, culture*, 8(1), pp. 25–43. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2024-1-29-25-43>
- Balta, S. (2025) 'A comparative view of the literary worlds of the Heinrich Mann and Thomas Mann brothers', *ODÜ Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (ODÜSOBIAD)*, 15(3), pp. 1719–1739. <https://doi.org/10.48146/odusobiad.1647570>
- Belousov, L. S. and Manykin, A. S. (eds) (2014) *Pervaya mirovaya vojna i sud'by yevropeyskoy tsivilizatsii* [The First World War and the Fate of European Civilization]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta Publ. (In Russian).
- Berkovich, E. (2018) 'Brothers Mann in the Twentieth Century. Fragments of Their Biography the Writers Preferred to Forget', *Voprosy literatury*, (2), pp. 218–246. (In Russian). <https://doi.org/10.31425/0042-8795-2018-2-218-246>
- Betz, F. (1992) 'Mencken and the "Patrioteers": On the History of a Word', *Menckeniana*, (122), pp. 12–15.
- Epstein, M. (1989) 'Chto takoye metabola? [What is metabola?]', *Stilistika i poetika*. [Stylistics and poetics. Issue 2.]. Moscow: Institut russkogo yazyka AN SSSR Publ., pp. 75–80. (In Russian).
- Flügge, M. (2006) *Heinrich Mann: eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Galkina, O. I. (2019) 'Propagandistskoye rusofobstvo i pragmatichnoye rusofil'stvo: britanskaya pressa o russkoy armii (vtoraya polovina XIX - nachalo XX vv.) [Propaganda Russophobia and Pragmatic Russophilia: The British Press on the Russian Army (Second Half of the 19th – Early 20th Centuries)]', «Svoy» / «Chuzhoy» v kross-kul'turnykh kommunikatsiyakh stran Zapada i Rossii [Ours/Alien in cross-cultural communications between Western countries and Russia]. Saint Petersburg: Aletheia Publ., pp. 368–389. (In Russian).
- Hayman, R. (1995) *Thomas Mann: a biography*. New York: Scribner.

- Koopmann, H. (2005) *Thomas Mann – Heinrich Mann: die ungleichen Brüder*. München: Beck.
- Lehmann, J. (2015) *Russische Literatur in Deutschland*. Stuttgart: J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05373-2> (Russ. ed.: (2018) *Russkaya literatura v Germanii: usvoyeniye russkoy literatury v khudozhestvennom tvorchestve i literaturnoy kritike nemetskoyazychnykh pisateley XVIII v. do nastoyashchego vremeni*. Moscow: ASK Publ.).
- Martí Monterde, A. (2016) 'Literatura comparada i imagologia en la Primera Guerra Mundial: Fernand Baldensperger i Jean-Marie Carré', *Estudis Romànics*, (38), pp. 239–265. <https://doi.org/10.2436/20.2500.01.198>
- O'Sullivan, E. (2011) 'Imagology Meets Children's Literature', *International Research in Children's Literature*, 4(1), pp. 1–14. <https://doi.org/10.3366/ircl.2011.0003>
- Rostunov, I. I. (ed.) (1975) *Istoriya pervoy mirovoy voyny 1914–1918 gg.* [History of the First World War 1914–1918: in 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Scheffele, E. (2001) 'Nietzsche über Deutschland und die Deutschen: ein eklatantes Beispiel für seine kritische Hermeneutik', *Deutschlandforschung*, 10, pp. 262–285. URL: <https://hdl.handle.net/10371/85388>
- Trykov, V. P. (2008) 'Marsel' Prust: otnosheniye k Rossii [Marcel Proust's attitude toward Russia]', *Knowledge. Understanding. Skill*, (5), p. 41. (In Russian). URL: https://zpu-journal.ru/e-zpu/2008/5/Trykov_Proust/
- Vlasta, S. (2022) 'Imagology and the Analysis of Identity Discourses in Late Eighteenth- and Nineteenth-Century European Travel Writing by Charles Dickens and Karl Philipp Moritz', *New Perspectives on Imagology*. Leiden: BRILL, pp. 112–127. https://doi.org/https://doi.org/10.1163/9789004513150_006
- Wagner, W. (2022) 'The Myth of the Orient in Flaubert's Voyage en Égypte and Bachmann's Das Buch Franza', *New Perspectives on Imagology*. Leiden: BRILL, pp. 257–273. https://doi.org/0.1163/9789004513150_014
- Weichmann, M. (2015) '»In hochachtungsvoller Ergebenheit an... den Bolschewismus«: Thomas Manns Kampf für Meinungsfreiheit und Humanität im Schulterschluss mit der Roten Hilfe', *Thomas Mann Jahrbuch*, 28, pp. 231–252.
- Woźniak, M. A. (1995) Kalisz – 1914: pogrom miasta. *Kalisz: Kaliskie Towarz. Przyjaciół Nauk*.

Информация об авторе

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

Конфликт интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

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

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

Статья поступила в редакцию 26.02.2026; одобрена после рецензирования 15.04.2026; принята к публикации 21.05.2026.

The article was submitted 26.02.2026; approved after reviewing 15.04.2026; accepted for publication 21.05.2026.



Исследовательская статья

УДК 130.2

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-116-134>

Между культурами: философские размышления о личностных трансформациях российских студентов в Китае

Анастасия Владимировна Кобылкина¹, Марина Николаевна Фомина²

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

¹ mk_medved@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3208-7887>

² marf_05@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5744-9402>



Аннотация. В условиях формирования новой парадигмы российско-китайского образовательного сотрудничества, основанного на цивилизационном диалоге, наблюдается парадоксальная ситуация: при систематическом росте числа российских студентов в китайских университетах и расширении межгосударственного взаимодействия в образовательной сфере обостряются проблемы ресоциализации, вызванные дисгармонией двойной идентичности данной категории обучающихся. Цель данного

исследования — проследить особенности личностной трансформации российских студентов в инокультурном поле китайской академии. В связи с этим были поставлены следующие задачи: 1) предложить оригинальную концепцию ресоциализации в контексте теорий межкультурной коммуникации; 2) уточнить возможности и границы практики ресоциализации российских студентов в Китае; 3) выявить эвристический потенциал философии культуры при анализе ресоциализации, сделать акцент на вкладе китайских исследователей в разработку этой оптики; 4) проследить структуру ресоциализации российских студентов в Китае; 5) описать её «ментальную» и «телесную» составляющие. Материалами исследования послужили полевые исследования, проведённые в Тяньцзиньском педагогическом университете в течение трёх лет с 2016 г., а также обширный пласт исследовательской литературы, посвящённой проблемам ресоциализации и межкультурной коммуникации. В работе использован комплексный методологический подход, сочетающий метаанализ полилингвальных научных источников и междисциплинарной литературы для построения многомерной аналитической модели ресоциализации российской студенческой аудитории в китайской социокультурной и академической среде и эмпирические исследования автора, объединяющие личный опыт ресоциализации в Китае с академическими наблюдениями и развивающие парадигму партисипаторного исследования. Данный подход в исследовании позволил создать механизм двусторонней теоретико-эмпирической валидации. В результате разработана модель ресоциализации российских студентов в Китае, описанная как многоуровневая трансформация личности. Выводы: 1) ресоциализация в условиях

© Кобылкина А. В., Фомина М. Н., 2026

межкультурного диалога представляет собой сложный процесс формирования бикультурной идентичности в ходе развития диалогизма мышления; 2) базовые составляющие ресоциализации российских студентов в китайских университетах (язык, образовательные нормы, доступ к ресурсам) дополняются ценностями конфуцианской морали (уважение к старшим, коллективизм); 3) в основе такой ресоциализации лежит принцип культурного релятивизма и взаимного признания культурных различий; 4) ресоциализация сочетает три измерения: индивидуальную когнитивную реконструкцию, реконструкцию сети социальных отношений и физическое представление культурных практик; 5) структурно она состоит из ментальных и телесных практик, предполагающих наличие персональных траекторий выбора негативного и позитивного сценария её реализации. Дальнейшее исследование способно обогатить понимание философских оснований процесса антропологической трансформации субъектов образования и метаморфоз их культурной идентичности в контексте диалогичного бытия в би- и поли- культурной среде.

Ключевые слова: ресоциализация, адаптация, интеграция, межкультурный диалог, культурный релятивизм, бикультурализм, билингвизм, полиидентичность

Для цитирования: Кобылкина А. В., Фомина М. Н. Между культурами: философские размышления о личностных трансформациях российских студентов в Китае // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 116–134. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-116-134>

Research article

Between Cultures: Philosophical Reflections on the Personal Transformations of Russian Students in China

Anastasiia V. Kobylkina¹, Marina N. Fomina²

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

¹ mk_medved@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3208-7887>

² marf_05@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5744-9402>

Abstract. The relevance of the study is determined by the fact that in the context of the formation of a new paradigm of Russian-Chinese educational cooperation, based on civilizational dialogue, a paradoxical situation is observed: with the expansion of interstate cooperation in the educational sphere and a systematic increase in the number of Russian students in Chinese universities, the problems of their resocialization, caused by the disharmony of the dual identity of this special group of international migrants, are becoming more acute. The goal of this study is to trace the characteristics of the personal transformation of Russian students in the foreign cultural field of the Chinese academy. In this regard, the following tasks were set: 1) to suggest an original concept of resocialization in the framework of theories of intercultural communication; 2) to clarify the possibilities and limits of the practice of resocialization of Russian students in China; 3) to identify the heuristic potential of the philosophy of culture in the analysis of resocialization, emphasizing the contribution of Chinese researchers to the development of this optics; 4) to trace the structure of resocialization of Russian students in China; 5) to describe its mental and physical components. The materials included fieldwork conducted at Tianjin Normal University over three years from 2016, as well as extensive research literature on the issues of resocialization and intercultural communication. This study utilizes a comprehensive methodological approach, combining a meta-analysis of multilingual academic sources and interdisciplinary

literature to construct a multidimensional analytical model of Russian student resocialization in the Chinese sociocultural and academic environment. This approach also leverages the author's empirical research, which combines personal experience of resocialization in China with academic observations and develops a participatory research paradigm. This approach enabled the creation of a mechanism for two-way theoretical and empirical validation. As a result, a model of resocialization (defined as a multi-level transformation of personality) of Russian students in China was developed. Conclusions: 1) in the context of intercultural dialogue, resocialization is a complex process of bicultural identity formation through dialogical consciousness development; 2) the basic components of the resocialization of Russian students in Chinese universities (language, educational standards, access to resources) are complemented by Confucian moral values (respect for elders, collectivism); 3) the basis of such resocialization is the principle of cultural relativism and mutual recognition of cultural differences; 4) resocialization combines three dimensions: individual cognitive reconstruction, reconstruction of the network of social relations, and physical representation of cultural practices; 5) structurally, it consists of mental and physical practices reflecting personal trajectories involving the choice between positive and negative scenarios of resocialization. Further research can enrich the understanding of the philosophical foundations of students' anthropological transformation and the metamorphosis of their cultural identity in the context of dialogical existence in a multicultural environment.

Keywords: resocialization, adaptation, integration, intercultural dialogue, cultural relativism, biculturalism, bilingualism, polyidentity

For citation: Kobylkina, A. V., Fomina, M. N. (2026) 'Between Cultures: Philosophical Reflections on the Personal Transformations of Russian Students in China', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 116–134. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-116-134>

Введение

Актуальность обращения к теме личностных трансформаций, переживаемых особой группой современных мигрантов — студентами, обусловлена интенсификацией академических обменов и необходимостью обеспечения их грамотного социокультурного сопровождения. Несовпадение ожиданий, рисующих культурно-«нейтральные» зоны университетов с тем, чем они по сути являются, создаёт множество трудностей, которые можно преодолеть с помощью своевременного информирования — как о самих этих трудностях, так и о путях их преодоления.

В последние годы между Россией и Китаем наблюдается систематическое расширение образовательного обмена, что проявляется в увеличении числа российских студентов, получающих образование в китайских университетах. Российские студенты, находясь в Китае, сталкиваются с новыми культурными практиками, новыми ценностями и смыслами. Вступая в диалог с представителями китайского общества,

они знакомятся с элементами культур разных регионов и этнических групп Китая. Взаимодействуя с другими иностранными студентами, они на практике знакомятся с культурными особенностями их стран. Уникальное мультикультурное пространство китайского университета создаёт условия для личностной трансформации, которая выражается в реконструкции символического универсума и перестройке «поля узнавания», что является необходимым условием достижения социального признания в новой социокультурной среде. Всё это предполагает не просто адаптацию, но и ресоциализацию студентов в новой для себя культурной среде.

Отметим: ресоциализация иностранных студентов сегодня — не только теоретическая проблема, но и практическая задача межкультурной коммуникации. При обсуждении проблем перемещения иностранных студентов, современные исследователи обычно фокусируются на таких темах, как «языковые барьеры», «культурный шок» и «межкультурная адаптация», однако крайне редко затрагивают вопрос

о структурных трансформациях личности, вовлечённой в данный процесс.

В статье исследуется процесс ресоциализации российских студентов в контексте постепенного вхождения в социокультурное и образовательное пространство Китая. Новизна подхода заключается в интеграции философско-антропологического и культурологического дискурсов при изучении процессов ресоциализации/реконструкции¹ [Kennedy, Kerber, 1973; Ковалева, Перинская, 2016; Банных, Костина, 2021; Смирнов, 2025; Khan, 2021] российских студентов в Китае. В качестве теоретических инструментов используются концепция «третьей культуры», объясняющая создание новых коммуникативных норм [Useem, Useem, Donoghue, 1963], и концепция «культурной гибридизации», описывающая смешение культурных элементов².

Реализация поставленных задач стала возможной благодаря обращению к теоретическим работам, посвящённым проблематике ресоциализации личности и межкультурной коммуникации [Bennett, 1986]. В исследовании применён комплексный теоретический инструментарий, позволяющий проанализировать ключевые механизмы трансформации ментальности от монокультурного к поликультурному типу в условиях бiculturalной среды [Schwartz, Unger, 2010].

Эффективность процесса ресоциализации российских студентов детерминирована имплементацией модели межкультурного диалога, базирующейся на принципах культурного релятивизма [Bennett, 2013; 董小萌, 2020]. В ходе исследования проведён анализ соответствующих концептов практик китайскими авторами³ [苏振甲, 2023; 高慧, 高巍, 2021], изучены особенности межкультурного диалога в контексте современной академической среды [Malota, Mucsi, 2025; Выстропова,

Подуруева-Милоевич, 2023; 杨军红, 2019]. Важная для нас призма культурного релятивизма предоставляет непредвзятое методологическое руководство для анализа культурных различий. Она предлагает оптику, нацеленную на преодоление культуроцентричных предубеждений; создание пространства для равноправного диалога в области культурного познания; содействие эффективности социокультурной адаптации и интеграции в процессе ресоциализации [Rehman, Saleem, Gabr, 2024; Леденёва, Абдуллаев, Гусейнова, 2022]. Данная теоретическая предпосылка напрямую влияет на эффективность формирования мультикультурной осведомленности. Для углубления теоретической части исследования далее нами проведён более детальный обзор научной литературы, посвящённой культурному релятивизму и его роли в процессах межкультурной коммуникации.

Концептуализация ресоциализации в призме теорий межкультурной коммуникации

Термин «ресоциализация» преимущественно употребляется в значении изменения ранее социализированной личности через разрушение ранее принятых ценностей и моделей поведения личности с последующим усвоением ценностей, радикально отличающихся от предыдущих⁴. Общее определение ресоциализации как процесса вторичного вхождения индивида в социокультурную среду в результате личностного кризиса, дефекта социализации или смены социокультурного окружения [Kennedy, Kerber, 1973: 31] сформулировали Д. Б. Кеннеди и А. Кербер. Среди отечественных авторов можно выделить А. И. Ковалеву и Н. А. Перинскую, которые дали объединительное определение

¹ Гидденс Э. Социология: учебник для высшей школы. Москва: Эдиториал УРСС, 1999. 703 с.

² Питерсе Я. Н. Глобализация и культура: три парадигмы // Этнос и политика: Хрестоматия. Москва: Издательство УРАО, 2000. С. 319–325.

³ 董小萌. 文化相对主义视角下的《食盐者》解读. 宁夏大学, 2020. [Дун Сяомэн. Интерпретация романа «Едоки соли» с точки зрения культурного релятивизма // Университет Нинся. — 2020]. (На китайском) URL: <https://xueshu.baidu.com/ndsolar/browse/detail?paperid=172h0rr0rq370vd0f30p04y0b1696630>

⁴ Гидденс, с. 67.

ресоциализации как процесса освоения индивидом социальных норм и культурных ценностей, не освоенных или недостаточно освоенных ранее, или обновлённых на новом этапе общественного развития [Ковалева, Перинская, 2016: 297].

Как отмечают Г. А. Банных и С. Н. Костина, ресоциализация становится актуальной в момент, когда индивид оказывается в ситуации социальной дезадаптации и сталкивается с серьёзными жизненными трудностями, что приводит к переосмыслению его мировоззрения. Наиболее ярко этот процесс проявляется в случаях кардинальной смены жизненного уклада. В подобных ситуациях механизм ресоциализации во многом напоминает первичную социализацию, так как индивиду необходимо полностью переосмыслить и заново расставить приоритеты в восприятии окружающего мира. Происходит фундаментальная перестройка системы ценностей и социальных ориентиров личности [Банных, Костина, 2021: 121]. В. А. Смирнов, рассматривая ресоциализацию студенческой молодёжи новых российских регионов, отмечал, что ресоциализация представляет собой процесс личностного изменения, который обладает двойственной природой: с одной стороны, он обусловлен кардинальными трансформациями общественной жизни, с другой — связан с переходом личности на качественно новый этап индивидуального развития [Смирнов, 2025: 89].

По мнению А. Хан, ресоциализация — это процесс, в ходе которого индивид усваивает нормы, убеждения и ценности новой среды или социальной группы и стремится применять их в своей жизни [Khan, 2021: 516]. В. Д. Финн, исследуя правовой статус мигрантов в процессе их ресоциализации, отмечал, что ресоциализация представляет собой процесс когнитивного обучения, в ходе которого люди сохраняют или корректируют политические установки, ценности и поведение на основе

индивидуальных и институциональных агентов в новом контексте. Для взрослых мигрантов процесс их политической ресоциализации запускается тогда, когда у них заканчивается первоначальная политическая социализация при переезде в другую страну⁵. По мнению Дж. Вандал, ресоциализация относится к процессу адаптации политических интересов, убеждений, поведения и ценностей к новой политической обстановке⁶.

Несмотря на различия в трактовках, большинство исследователей сходятся во мнении, что ресоциализация представляет собой особую форму социализации, проблемы которой заключаются в восстановлении утраченных, освоении новых или корректировке первоначальных мировоззренческих ориентаций, ценностей, навыков, моделей поведения и образа жизни социализированного индивида для создания нового социального статуса личности, соответствующего новой социокультурной ситуации [Кобылкина, 2024: 61].

В контексте настоящего исследования процесса ресоциализации российской студенческой молодёжи в китайской академической среде с её социокультурной спецификой представляется методологически обоснованным обратиться к феномену *ресоциализации в инокультурной среде* как к преобразующему опыту, который полностью пронизывает жизнь студентов и влияет на их физические, биологические, политические, экономические, культурные и социальные изменения [Кобылкина, 2025b: 4]. В оптике теорий межкультурной коммуникации процесс их ресоциализации, а также адаптации и интеграции, предстаёт как фундаментальная антропологическая трансформация личности, вынужденной переосмыслить и переопределить собственные культурные паттерны, ценностные ориентиры и поведенческие модели в условиях радикально иного социокультурного и академического пространства.

⁵ Finn V. J. Migrant rights, voting, and resocialization: suffrage in Chile and Ecuador, 1925–2020: dissertation. Leiden: Leiden University, 2021. URL: <https://hdl.handle.net/1887/3210897>

⁶ Vandal J. New political horizons: Social identity and political resocialization of immigrants in Canada: Master of Arts Thesis. Montréal: McGill University, 2023. URL: <https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/xw42nf389>

Следует иметь в виду, что феномен социокультурной адаптации иностранных студентов сегодня активно изучается, — возможно потому, что социокультурная адаптация является важнейшим прямым и косвенным фактором, влияющим на удовлетворённость и лояльность иностранных студентов [Malota, Mucsi, 2025]. Выделяют различные подходы к этому феномену, разделяя культурную адаптацию, которая относится к скорости, с которой индивид интегрируется в культурную среду, и межкультурную адаптацию, которая представляет собой процесс адаптации индивида к новым культурным контекстам [Rehman, Saleem, Gabr, 2024: 3]. В свою очередь, социокультурная адаптация определяется как процесс приспособления к новой среде и освоения в этом контексте определённых навыков на основе изучения языка, традиций, ценностей, культуры, правил поведения принимающего общества [Леденёва, Абдуллаев, Гусейнова, 2022: 122].

Некоторые исследователи переосмысливают традиционные подходы к интеграции иностранных студентов, смещая акцент с адаптационных механизмов на процесс их социализации. Например, О. С. Выстропова и В. Ю. Подуруева-Милоевич отмечают, что социализация иностранных студентов в период их обучения в вузах России обусловлена особенностями организации учёбы и культурно-языковыми особенностями субъектов межкультурной коммуникации [Выстропова, Подуруева-Милоевич, 2023: 6].

Китайский исследователь Ян Цзюньхун, исследуя межкультурную адаптацию российских студентов в Китае отмечал, что российские студенты в целом хорошо адаптируются в Китае. Основными проблемами жизни в Китае он называет климат и питание, а основной академической проблемой — изучение китайского языка на уровне, необходимом для освоения основных учебных дисциплин. Жизнь студента в Китае, по мнению учёного, ведёт к изменению стереотипов негативного восприятия Китая, укрепляет позитивное отношение к китайской культуре [杨军红, 2019: 68].

Мы рассматриваем ресоциализацию в инокультурной среде как процесс, более значимый по сравнению с адаптацией: адаптация — односторонний культурный компромисс, тогда как ресоциализация всегда предполагает межкультурный диалог. В этом смысле ресоциализация российских студентов предстаёт не просто адаптацией (а по существу, имитация ожидаемого «адекватного» поведения), но системная интеграция. Такая интеграция охватывает когнитивную интеграцию — реструктуризацию структур знаний; интеграцию ценностей — построение нового мира смыслов; интеграцию навыков — творческое сочетание имеющейся профессиональной компетентности с социально-культурным опытом принимающей страны; поведенческую интеграцию — развитие практической рациональности, соответствующей межкультурному контексту; экзистенциальную интеграцию — формирование личной «меж» культурной оптики.

Социокультурная адаптация фокусируется на пассивной, поверхностной адаптации российских студентов и корректировке их поведенческих паттернов. Она обеспечивает исключительно функциональную координацию и удовлетворяет только базовые потребности выживания. Ресоциализация же требует от студентов выхода из зоны комфорта и расширения социального круга, создания социальных сетей. Это участие не функциональное (например, завершение учёбы), а экзистенциальное, связанное с пониманием глубинной логики принимающей культуры через повседневное взаимодействие и достижение культурной интеграции.

Необходимо также подчеркнуть, что социокультурная адаптация реализует логику инструментальной рациональности, поскольку рассматривает культурные различия как препятствия, которые необходимо преодолеть. Ресоциализация, напротив, отражает стремление к ценностной рациональности, рассматривая культурные взаимодействия как возможности для саморазвития и обогащения культурного опыта.

Таким образом, можно сделать вывод, что ресоциализация российских студентов представляет собой двустороннюю деятельность. Она включает в себя профессиональное развитие и социокультурную интеграцию, которые связаны во взаимоусиливающую динамическую систему, где профессиональное развитие предоставляет когнитивные инструменты для социокультурной интеграции, а социокультурная интеграция в свою очередь создаёт практический контекст для профессионального развития. С этой точки зрения ресоциализацию можно рассматривать в качестве прорывной реконструкции когнитивных структур посредством итеративного обновления систем знаний.

Ресоциализация российских студентов в Китае: возможности и границы

С учётом сказанного успешность ресоциализации российских студентов в Китае имеет смысл описывать не просто как адаптационный этап, но как системный фактор, определяющий три ключевых результата их пребывания: качество образования, глубину интеграции в среду и личностное становление.

Таким образом, понятая ресоциализация напрямую влияет на академическую эффективность через приобретение языковой компетентности, углубление понимания образовательных норм, овладение навыками доступа к ресурсам. Без адаптации к китайскому языковому и коммуникативному контексту затруднено понимание лекций, участие в семинарах, работа с первоисточниками. Успешная ресоциализация предполагает развитие языковой компетенции, что повышает качество усвоения материала.

Китайская система высшего образования имеет свои особенности, в их числе — иерархичность взаимоотношений с преподавателями, акцент на коллективную работу, специфические форматы оценивания. Студент, прошедший ресоциализацию, быстрее осваивает эти нормы и избегает конфликтных ситуаций. Так, например, интегрированный студент эффективнее

использует библиотечные фонды, научные лаборатории, стажировки и сетевые возможности университета, так как знает, как взаимодействовать с административными и академическими структурами.

Без ресоциализации даже высокий исходный уровень подготовки не гарантирует качественного образования. Таким образом, именно ресоциализация выступает мостом между «своим» и «чужим» контекстом, обеспечивая культурную компетентность, включение в сеть социальных отношений, усиление академической интеграции. Стоит отметить, что в Китае понимание конфуцианских ценностей (уважение к старшим, коллективизм), ритуалов общения, невербальных кодов снижает риск культурных ошибок и повышает доверие со стороны местных.

Успешно адаптированный студент продуктивно выстраивает отношения с однокурсниками, преподавателями и местными жителями, что открывает доступ к неформальному обмену знаниями, совместным проектам и поддержке в сложных ситуациях. Однако участие в студенческих организациях, научных клубах, межкультурных мероприятиях становится возможным только при преодолении психологического барьера и освоении локальных норм взаимодействия.

Ещё раз подчеркнём: глубокое погружение невозможно без ресоциализации, так как оно требует не поверхностного знакомства, а внутреннего принятия правил новой среды. Тем не менее, ресоциализацию не следует путать с поглощением: это — не стирание идентичности, а её расширение через диалог культур, в котором происходит развитие гибкости мышления, укрепление резилентности, формирование мультикультурной идентичности, осознание собственной уникальности. Понятно, что данная модель выглядит идеализированной схемой желаемых действий. Ведь не всегда столкновение с альтернативными ценностными системами стимулирует рефлексию о собственных установках и формирование более сложной картины мира; возможно и «нисходящее развитие», когда вызовы инокультурной среды могут привести к пассивной

агрессии, либо полностью перестроить личностные качества. В положительном сценарии преодоление трудностей адаптации, напротив, развивает стрессоустойчивость, автономность и способность к саморегуляции. В этом случае студент перестаёт воспринимать себя исключительно через призму национальной принадлежности, обретая способность переключаться между культурными кодами. Это становится ресурсом для возможной будущей карьеры в мультикультурной среде, что особенно важно для российских студентов в связи с текущим «поворотом на Восток», в рамках которого активно развивается сотрудничество России и Китая.

Ресоциализация как академический проект ставит перед собой задачу превратить опыт пребывания в Китае в катализатор личностного роста, а не просто в период приспособления к новым требованиям, не только академическим, но и более широким социокультурным, выходящим за границы кампуса. В этом опыте через сравнение с иной культурной моделью студент яснее видит свои собственные ценности и границы, что способствует осознанному самоопределению.

Таким образом, ресоциализация российских студентов в Китае — это многоуровневый процесс, который обеспечивает академическую результативность через преодоление языковых и институциональных барьеров, создаёт условия для полноценной интеграции в социокультурную среду, служит фундаментом для эволюции личности, формируя гибкость, резилентность и межкультурную компетентность. Без успешной ресоциализации пребывание в Китае рискует остаться поверхностным опытом, не реализующим ни образовательного, ни личностного потенциала студента. При этом студенты одновременно являются бенефициарами ресоциализации в рамках академической мобильности и носителями её рисков. С одной стороны, переключение модулей способствует снижению интенсивности «культурного шока», стимулирует креативное мышление, расширяет культурные возможности. С другой стороны, постоянный мониторинг ситуативных сигналов вызывает усталость

от принятия решений, чрезмерное переключение модулей приводит к фрагментации самоидентичности, а ситуативный компромисс различных систем ценностей порождает внутренний конфликт и психологическое истощение.

**Межкультурный диалог
как философско-антропологическое
основание ресоциализации:
культурный релятивизм,
аккультурация, вторичный
бикультуризм**

Ключевым фактором, определяющим эффективную ресоциализацию российских студентов, выступает межкультурный диалог, благодаря которому студенты могут преодолеть ограничения монокультурного познания, развить чуткость и толерантность к различиям и, таким образом, достичь эффективной коммуникации в китайской мультикультурной среде.

Диалог, по мнению Су Чжэньцзя, восстанавливает изначальное греческое значение диалектики и предоставляет важный способ раскрытия истины существования [苏振甲, 2023: 59]. Диалог — это соприкосновение культур, как в широком, так и в узком смысле. Диалог культур — это диалог, в том числе, культурных кодов, смыслов. Как отмечала С. В. Михельсон, диалог представляет собой активную форму трансляции культурных кодов, а язык в процессе этой трансляции выступает и посредником, и «стимулом» вхождения в другую культуру [Михельсон, 2023: 51]. Также стоит упомянуть, что основная роль диалога заключается в раскрытии двойственности экзистенциального и онтологического состояния студентов. По мнению китайского исследователя Линь Цзылинь, экзистенциализм помогает индивиду напрямую сталкиваться с одиночеством и неопределённостью, переосмысливать свою самооценку, социальные обязанности, а также смысл жизни и суть существования в сложном и динамичном обществе [林子霖, 2024: 116].

В то же время, с практической точки зрения межкультурный диалог представляет собой процесс установления

контактов, взаимодействия и обмена мнениями на основе равенства, уважения и взаимопонимания между отдельными людьми или группами, принадлежащими к разным культурам [Mansouri, Elias, 2021: 411]. В данной связи успешный межкультурный диалог между российскими студентами и представителями китайского общества возможен при интериоризации студентами принципа *культурного релятивизма*, который подчёркивает уникальность, равенство и взаимное уважение между всеми этническими группами.

С точки зрения современных китайских авторов, культурный релятивизм — это концепция, согласно которой люди «понимают» свои действия или убеждения, исходя из своих культурных терминов и ценностей⁷; для того, чтобы заметить (а тем более принять) другие «культурные очки» требуется большая дополнительная работа. Основной сутью культурного релятивизма, по мнению Гао Хуэй и Гао Вэй, является решение проблемы культурного непонимания между странами [高慧, 高巍, 2021: 217]. Согласно исследованию Юань Синь, основные идеологические характеристики культурного релятивизма — это подчёркивание уникальности и отличия национальной культуры, а также отрицание монистического взгляда на культурную эволюцию и исторический прогресс, а также отрицание универсальных общих правил и законов развития человеческой культуры и отрицание универсальной меры ценности среди различных национальных культур⁸.

Межкультурный диалог, построенный на уважении и признании культурных аспектов, позволяет ресоциализирующимся российским студентам выйти за рамки собственных культурных предпосылок, чтобы увидеть мир глазами представителя иной культуры для совместного «постижения реальности». Он способствует глубоким изменениям в осмыслении

мира и своего существования в нём, а также создаёт условия для формирования уникальной бикультурной идентичности, синтезирующей аспекты наследственной и принимающей культур [Кобылкина, 2025а: 341].

Напомним: бикультурализм — это стратегия аккультурации, предполагающая сильную ориентацию как на наследие, так и на доминирующую культуру; бикультуризм может проявляться в сферах поведения и практик, ценностей и убеждений, а также культурной идентичности [Biculturalism and Self-Esteem..., 2021: 335]. По мнению О. Сегерсвен, бикультурализм представляет собой способность продемонстрировать и оценивать компетентность в двух разных культурах; он является довольно «строгим» подходом, поскольку подразумевает наличие двух внутренне однородных и внешне различных культур, которые разделяют участники [Segersven, 2024: 49]. В самом общем смысле бикультурализм означает комфортное владение как культурой своего происхождения, так и культурой страны или региона, в котором человек поселился [Schwartz, Unger, 2010: 26].

Несмотря на процесс адаптации, бикультурные индивиды продолжают остро ощущать свою непохожесть на окружающих. Это связано с тем, что они находятся в особом положении: не принадлежат полностью ни к одной культуре, но и не теряют связи с «родной». Подобное состояние имеет двойственный характер: оно и обогащает личность, и ставит перед ней серьёзные вызовы. Культурная идентичность, находящаяся в постоянном движении, становится своеобразным преимуществом. Благодаря этому бикультурные личности способны успешно приспосабливаться и достигать успеха в самых разных обстоятельствах [Inside the kaleidoscope..., 2024].

При переходе из одной культурной среды в другую и последующей интеграции

⁷ 董小萌, 2020.

⁸ 袁鑫. 当代文化哲学中的文化相对主义, *教学与研究*, 2019(08): 68. [Юань Синь. Культурный релятивизм в современной культурной философии // Обучение и исследования. 2019. № 8. С. 68]. URL: https://news.sohu.com/a/505607885_121119355

в принимающей культуре российские студенты формируют гибридную мультикультурную идентичность, которая подразумевает «сильную привязанность и лояльность» к более чем одной культуре [Nguyen, Benet-Martínez, 2010: 89]. При этом они приобретают так называемый «вторичный бикультуризм», данный им не от рождения (например, вследствие переезда в раннем возрасте или же наличия родителей, принадлежащих к разным культурам), но «заработанный» ценой самостоятельных усилий. Бережная поддержка таких усилий со стороны академических структур требует развития соответствующих теоретических моделей. Ниже мы анализируем одну из таких моделей, разработанную на основе материалов, собранных лично авторами.

Диалектика ресоциализации российских студентов в Китае: три взаимосвязанных измерения

Как было показано выше, процесс ресоциализации российских студентов в китайском университете концептуализируется в рамках трёх диалектически взаимосвязанных измерений: индивидуальная когнитивная реконструкция, реконструкция сети социальных отношений, физическое представление культурных практик.

Первое измерение. В современной китайской социокультурной среде студенты переживают когнитивную итерацию «культурного шока-адаптации-симбиоза». Их изначальная система ценностей реорганизуется посредством столкновения с местной культурой, формируя когнитивную модель «двойной культурной линзы» — то есть культурную двойственность или бикультурную идентичность. Данный процесс приобретает особую значимость как философско-антропологическая основа трансформационных процессов в личности.

Трансформация сознания разворачивается как диалектическое взаимодействие двух модусов бытия, а именно: сохранение собственной культурной идентичности и освоение новых когнитивных паттернов. Биментальное сознание становится

ключевым механизмом, позволяющим российским студентам осуществлять сложный процесс социокультурной адаптации и интеграции. Подобно тому, как бикультурное сознание объединяет рациональное и духовное начала, так и личность ресоциализирующихся студентов синтезирует элементы родной и принимающей культуры, формируя новую структуру миропонимания, глобальное мышление.

Процесс индивидуальной когнитивной реконструкции находит теоретическое обоснование в модели «межкультурной чуткости» М. Дж. Беннетта, описывающей освоение чужой культуры через последовательные этапы — от этноцентризма к этнорелятивизму [Bennett, 2013; 1986]. Для российских студентов это означает поэтапную трансформацию отношения к культурным различиям: от их отрицания к признанию и последующей интеграции.

На начальной стадии (отрицание) студент зачастую не осознает различий между родной и принимающей культурой, воспринимая собственные культурные паттерны как универсальные. По мере продвижения по этапам модели М. Дж. Беннетта происходит постепенное расширение когнитивных рамок: от минимизации различий через их признание к полноценному пониманию и принятию. Когнитивная реконструкция на этом этапе включает переосмысление исходных установок и ценностных ориентиров; развитие эмпатических способностей к восприятию иной культурной логики; формирование навыка «двойной перспективы» — умения видеть мир через призму другой культуры без утраты собственной идентичности. Конечной точкой этого процесса становится достижение позиции этнорелятивизма, когда её носитель способен дистанцироваться от отождествления себя с какой-либо культурой и в то же время принимает их разнообразие как данность. Таким образом, этапы адаптации и интеграции в модели М. Дж. Беннетта находят прямое отражение в процессе когнитивной трансформации — студент учится гибко менять поведение в зависимости от культурного контекста и воспринимать межкультурные различия не как угрозу, а как

ресурс для личностного развития и формирования глобального мышления. В то же время, методом случайной выборки мы зафиксировали ограниченность модели Беннетта: как правило, идентичность студентов развивается именно в сторону мультикультурной, а не глобальной. В этом случае элементы различных культур органично встраиваются в структуру его «Я», не отторгая и не вытесняя установки родной культуры в качестве базовых.

Второе измерение. Пространство межкультурной коммуникации требует от студентов создания нового типа социального капитала. Им необходимо поддерживать культурные связи со своей родной страной и встраиваться в социальную структуру принимающей страны. Эта «двухколейная» социальная стратегия порождает «группу-мост» со свойствами медиа, чьи социальные отношения представляют собой гибкую структуру с особыми топологическими характеристиками.

Данный процесс получает концептуальное осмысление в теории социального капитала П. Бурдьё, которая подчёркивает ключевую роль социальных связей в адаптации индивида⁹. Для студентов-мигрантов это означает сознательное построение многоуровневых сетей взаимодействия, включающих контакты с представителями принимающей культуры (горизонтальные связи); поддержание устойчивых отношений с родным сообществом (вертикальные связи). Напомним: согласно П. Бурдьё, социальный капитал не сводится исключительно к экономическим или культурным ресурсам, он включает также символический капитал (престиж, признание, репутацию), который становится важным инструментом интеграции в новое социокультурное пространство. Обладание таким капиталом позволяет студенту: получать доступ к закрытым информационным каналам; формировать доверительные отношения с носителями принимающей культуры; повышать свой статус в новой социальной среде.

Нами выявлено, что процесс формирования межкультурного социального капитала в ходе ресоциализации российских студентов в китайской академической среде реализуется через три основных типа связей:

1) формальные связи — структурированные взаимодействия в институциональных рамках: университетские академические группы; профессиональные клубы и ассоциации; официальные студенческие организации;

2) неформальные отношения — спонтанно возникающие социальные контакты: дружеские круги в принимающей среде; соседские сообщества; онлайн-сообщества по интересам;

3) гибридные сети — синтетические структуры, объединяющие элементы разных культур: межкультурные студенческие объединения; билингвальные коммуникативные площадки; трансграничные профессиональные сообщества.

Такая многоуровневая конфигурация социальных связей позволяет студентам сохранять культурную идентичность через поддержание «корневых» связей; осваивать новые социальные практики через взаимодействие с принимающей средой; выступать медиаторами между культурами в рамках «группы-мост». Таким образом, формирование межкультурного социального капитала становится не просто адаптационной стратегией, но и способом создания новой гибридной социальной реальности, где элементы различных культур взаимодействуют в динамическом равновесии.

Третье измерение. Повседневное поведение студентов становится живым примером культурной гибридизации [Martínez-Echazábal, 1998]. Этот феномен раскрывается через взаимодействие традиционных культурных элементов и формирование принципиально новых практик, что находит теоретическое обоснование в концепции «третьей культуры» [Useem, Useem, Donoghue, 1963]. Напомним:

⁹ Bourdieu P. The Forms of Capital // Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education. Westport: Greenwood, 1986. P. 241–258.

концепция «третьей культуры» также подчёркивает, что в процессе межкультурного взаимодействия возникает уникальное пространство, где нормы и ценности не просто сосуществуют, а подвергаются глубокой трансформации. Это порождает новые формы невербальной коммуникации, гибридные модели социального взаимодействия и нестандартные способы разрешения конфликтных ситуаций. В конечном итоге эти оптики акцентируют внимание на созидательном потенциале межкультурного взаимодействия — создании новых культурных форм через органичное смешение элементов разных традиций [Useem, Useem, Donoghue, 1963]. Для российских студентов, ресоциализирующихся в Китае, это проявляется в трёх ключевых аспектах:

1. Адаптация практик — творческое переосмысление существующих ритуалов: синтез российских и местных праздничных традиций (например, совмещение элементов Нового года и китайского Праздника весны); модификация бытовых обычаев с учётом местных реалий.

2. Творческий синтез — генерация принципиально новых культурных продуктов: создание музыкальных композиций, объединяющих традиционные мотивы двух культур; развитие гибридных художественных форм в визуальном искусстве и перформансе.

3. Физическое воплощение — материализация гибридной идентичности через повседневные практики: смешение элементов национального и современного стиля в одежде; кулинарные эксперименты, сочетающие ингредиенты и техники разных кулинарных традиций; использование билингвальных речевых конструкций как способа самовыражения.

Процесс ресоциализации влечёт за собой переосмысление идентичности — формирование самосознания, интегрирующего множественные культурные влияния без жёсткой привязки к исходной или принимающей культуре; создание новых практик — генерация уникальных культурных форм, которые не являются простой суммой элементов, а представляют собой качественно иные образования (новые

форматы студенческих мероприятий, сочетающие российские и китайские традиции, например: совместные новогодние мероприятия в конце декабря, где объединяются символы и ритуалы российского Нового года и китайского Праздника весны; спектакли по мотивам русских сказок с элементами китайского театра; создание художниками гибридных работ); трансформация коммуникативных кодов — развитие гибридных способов взаимодействия, где язык, жесты и символы приобретают новые значения в межкультурном контексте. Таким образом, повседневное поведение студентов превращается в лабораторию культурной инновации, где через постоянное взаимодействие и эксперимент рождаются новые формы социальной жизни. Этот процесс демонстрирует, что культурная гибридизация — не просто механическое смешение, а творческий акт созидания, формирующий уникальные модели человеческого существования в глобализованном мире.

Мы полагаем, что позитивный сценарий включения студента в академическую среду китайского университета ведёт к социокультурным трансформациям, сущность которых заключается в переходе от восприятия культуры как замкнутой, самодостаточной системы к пониманию её как многогранного феномена, интегрирующего локальные и глобальные элементы. Это меняет способ «быть-в-мире», формирует новую экзистенциальную карту личности, которая сохраняет культурные корни, но обретает глобальное видение.

**Гармония различий:
«ментальный» и «телесный» путь
российских студентов
к поликультурности
на китайской почве**

Ресоциализация, при любом типе её реализации, предполагает преодоление индивидом своих текущих границ, выход за рамки привычного «образа себя»; ведёт к расширению горизонтов возможного, обогащению навыков и умений, экзистенциальному обновлению. Решения, принимаемые индивидом относительно

направления реализации и интенсивности личностных изменений в процессе ресоциализации (за исключением крайних случаев), с одной стороны, являются результатом его осознанного выбора, с другой стороны, всегда контекстуализированы окружающей его средой. Это актуализирует необходимость исследования динамику изменений личности в новых условиях существования. С этой точки зрения наше исследование опирается на модель «текущей идентичности» [Бауман, 2008], согласно которой личность человека сохраняет непрерывность при измерении основных ценностей и в то же время открыта для эволюции на уровне конкретных черт. Согласно оптике психологической антропологии, когнитивная схема восприятия, заданная культурой посредством языка, символов и систем ценностей, направляет включение нового опыта в существующие шаблоны интерпретации. Когда индивид сталкивается с иной культурой, напряжение между исходной когнитивной схемой и новой культурной системой символов заставляет структуру личности подвергаться адаптивной реорганизации. Это изменение является перекодированием индивидуального познания культурной системой символов [Выготский, 2024; Лурье, 2020], что непосредственно влияет на выбор стратегий и темп конструирования идентичности.

Как известно, идентичность — это динамическая система реагирования, которая интегрирует культурно-когнитивные модули в комплексную структуру антропологической самоидентификации. Каждый модуль содержит декодер символов или систему смыслопорождения — это механизм интерпретации культурных знаков и символов, через которые индивид осмысливает себя и мир вокруг; матрицу оценки ценностей или аксиологическую решетку — это система внутренних критериев, через которую индивид пропускает все явления жизни, определяя их значимость и выстраивая собственную иерархию ценностей; модели эмоционального реагирования или систему аффективного резонанса — это механизм, через который индивид эмоционально откликается на внешние

стимулы, формирует свои переживания и привязанности.

В зависимости от социокультурной ситуации российские студенты осуществляют селективный запуск определённых культурных модулей и выстраивают иерархию их активации: необходимые модули для выживания, модуль инструментальной рациональности, модуль эмоционального удовлетворения. Стратегическое переключение модулей базируется на следующих каузальных факторах: защитная тактика — стратегия самосохранения идентичности через временное отстранение от маркеров культурной принадлежности; агрессивная трансформация или акт культурного утверждения — стратегия активного позиционирования собственной культурной уникальности через усиление маркеров идентичности; компенсаторное переключение — механизм, позволяющий индивиду использовать мышление на родном языке для облегчения выражения мыслей на иностранном языке; перформативная трансформация или ритуал культурной презентации — стратегия демонстрации своей культурной принадлежности через выполнение определённых социальных сценариев, которая позволяет индивиду утвердить свою идентичность в глазах других.

Однако при изучении процесса ресоциализации российских студентов в Китае, по нашему мнению, нельзя ограничиться темой идентичности. Необходимо учитывать особенности «тела» как носителя культуры. Обращение к этой теме важно ещё и потому, что телесность обычно игнорируется в традиционных исследованиях по межкультурной адаптации.

Напомним: «тело» с позиций современной философии — это универсальный посредник, посредством которого индивид обладает миром, это воспринимающий субъект «бытия-в-мире» [Хайдеггер, 1997]; не просто физический объект, но феноменологически опознаваемый субъект, который активно взаимодействует с окружающим миром и формирует экзистенциальную позу в определённом времени и пространстве посредством культурных практик. Человек не просто

в самом прямом смысле существует в пространстве, но активно формирует своё бытие через взаимодействие с ним. Поэтому неудивительно, что при переезде в Китай российские студенты сталкиваются с необходимостью трансформации своего телесного опыта для адаптации к новым пространственным, социальным и культурным условиям. Например, им приходится адаптироваться к плотным потокам людей на улицах, учиться маневрировать в толпе и соблюдать дистанцию, которая может отличаться от привычной в России. Изменение рациона и климатических условий требует перестройки пищевых привычек и терморегуляции тела. Особую роль играет адаптация к традициям совместного питания. В Китае распространены общие столы с вращающимися подносами, где блюда подаются в центре, а участники трапезы самостоятельно берут порции. Студентам приходится осваивать новый телесный опыт: координировать свои движения с другими участниками трапезы, чтобы не мешать им; учитывать направление вращения подноса; осваивать правила использования палочек и нормы поведения за столом; привыкать к тому, что еда не подаётся индивидуально, а является общим ресурсом, требующим деликатности и внимания к другим. Со временем «тело» адаптируется к новым условиям, но поначалу это может вызывать физический и психологический дискомфорт: от усталости от непривычного ритма жизни до ощущения неловкости в социальных ситуациях.

«Тело» становится своеобразным «перекрестком культур», где ранее усвоенные практики взаимодействуют с новыми, создавая уникальный опыт социокультурной адаптации и порождая феномен «двойного тела» или гибридную телесность, который становится онтологическим основанием для становления многослойной, синкретической идентичности.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что российские студенты, которые не могут адаптироваться к новой социокультурной и академической среде Китая, сталкиваются с многомерной дилеммой выживания, суть которой заключается в

онтологическом кризисе культурного разрыва и неудачной реконструкции идентичности. Когда студенты не могут расшифровать язык, социальные нормы и невербальные символы новой социокультурной среды, исходная когнитивная структура становится «недействительной». Это приводит к разрыву «бытия-в-мире», студенты впадают в тревогу выживания в «бездомности». Эти студенты выбирают стратегию «разделения» или «маргинализации», они с большей вероятностью подвергаются рискам безопасности, а продолжаясь культурная дезадаптация приводит к тому, что первоначальная тревожность перерастает в клиническую депрессию. Что касается языковых барьеров, то они приводят к укреплению замкнутости социальных кругов, что усиливает ярлык «другой». Когда студентов исключают из местных культурных практик, возникает дилемма «чужака»: они «как бы» находятся в группе, но при этом остаются навсегда изолированными.

Итак, ресоциализация российских студентов — отнюдь не линейный процесс, а спиральное развитие, «два шага вперёд, один шаг назад»; не только техническое задание, но и духовная практика. «Культурный багаж», который студенты приносят с собой, является не только их эмоциональным якорем, но и разменной монетой для достижения той или иной степени взаимопонимания. Анализ этих аспектов ресоциализации выявляет фундаментальный сдвиг от статической культурной зависимости к динамическому культурному взаимодействию и, в конечном итоге, формированию «выживших представителей третьей культуры» — студентов, которые могут как критически унаследовать «культурные гены» своей страны, так и творчески интегрироваться в «чужие» цивилизации. То есть ресоциализация реализуется через системную реинтеграцию элементов разных культур и приводит к формированию нового типа поликультурной личности, способной к рекомбинации различных идентичностей. Финальной стадией успешной ресоциализации становится переход студентов от «чужаков» к «своим» — к интеграции

в академическую и социокультурную среду, к ощущению себя принятым и признанным обществом.

Заключение

Исследование показало, что особенности личностной трансформации российских студентов в инокультурном поле китайской академии определяются структурой, возможностями и границами ресоциализации в инокультурной среде. Перспективной призмой, позволяющей проследить её динамику, является философия культуры, учитывающая теоретические подходы теорий межкультурной коммуникации. Предпринятый нами анализ показал, что среди ключевых идей таких теорий на первое место выходят: межкультурный диалог, модель формирования межкультурной чуткости, вторичный бикультуризм и поликультурность. Отдельного внимания заслуживают подходы к этой проблематике со стороны китайских исследователей, акцентирующих позицию культурного релятивизма и экзистенциальных вызовов, свойственных процессу ресоциализации международных студентов в Китае. Не менее важным видится обоснованное противопоставление, с одной стороны, адаптации и интеграции — и ресоциализации как более релевантного термина, способного передать большую сложность исследуемого процесса.

Параллельно анализ эмпирического материала показал, что в ходе ресоциализации российских студентов в китайской социокультурной среде имеет место

социокультурная метаморфоза, формирующая новую систему смыслов и значений, которая интегрирует элементы обеих культур и вместе с тем выходит за границы их обеих в перспективу «глобальной» межкультурной идентичности. Условием воплощения позитивного сценария в достижении этой цели является установка на саморазвитие, подталкивающая к переосмыслению исходных представлений о культурной идентичности и способах познания реальности. При этом новые формы приобретают не только когнитивные модули, но и сама телесность, вписывающая субъекта в инокультурную среду. В процессе ресоциализации происходит онтологическая трансформация субъектности российских студентов, выражающаяся в переходе от состояния отчуждённости к состоянию аутентичного присутствия в новой культурной среде. Успешная интеграция характеризуется становлением новой идентичности, в которой сохраняется базовая идентичность при одновременном включении в новую социокультурную матрицу. Финальная стадия ресоциализации представляет собой, с одной стороны, признание студентов со стороны социума и, с другой, их самопризнание, что выражается в преодолении маргинального статуса и формировании целостного образа «Я» в контексте межкультурного диалога.

Дальнейшее развитие исследовательской проблематики предполагает апробацию разработанной модели процесса ресоциализации иностранных обучающихся в других культурных средах.

Список литературы:

Банная Г. А., Костина С. Н. Профессиональная ресоциализация в условиях цифровизации: содержание и факторы успешности // Социально-трудовые исследования. — 2021. — № 2. — С. 119–131. <https://doi.org/10.34022/2658-3712-2021-43-2-119-131>

Бауман З. Текучая современность. — Санкт-Петербург: Питер, 2008. — 240 с.

Выготский, Л. С. История развития высших психических функций. — Москва: Юрайт, 2024. — 336 с.

Выстропова О. С., Подуруева-Милоевич В. Ю. Социализация иностранных студентов в условиях образования в медицинском вузе // Artium Magister. — 2023. — Т. 23, №3. — С. 5–9.

Кобылкина А. В. Диалог на основе принципа культурного релятивизма: путь к экзистенциально-онтологической трансформации личности ресоциализирующегося индивида // *Manuskript*. — 2025a. — Т. 18, № 1. — С. 337–341. <https://doi.org/10.30853/mns20250049>

Кобылкина А. В. Понятие и сущность ресоциализации в социальных и философских науках // *Общество: философия, история, культура*. — 2024. — № 1. — С. 60–65. <https://doi.org/10.24158/fik.2024.1.9>

Кобылкина А. В. Трансформация личности индивида в процессе ресоциализации // *Международный научно-исследовательский журнал*. — 2025b. — № 2. — 6 с. <https://doi.org/10.60797/IRJ.2025.152.45>

Ковалева А. И., Перинская Н. А. Ресоциализация // *Знание. Понимание. Умение*. — 2016. — № 1. — С. 297–300. <https://doi.org/10.17805/zpu.2016.1.26>

Леденёва В. Ю., Абдуллаев Р. С. О., Гусейнова Л. Д. К. Факторы социокультурной адаптации иностранных студентов из Азербайджана и Китая в российских вузах // *Высшее образование в России*. — 2022. — Т. 31, № 10. — С. 118–134. <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2022-31-10-118-134>

Лурье С. В. О теории культуры с точки зрения православной антропологии // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. — 2020. — № 3. — С. 110–133. https://doi.org/10.47132/2541-9587_2020_3_110

Михельсон С. В. Понимание «другого» в диалоге культур // *Человек и культура*. — 2023. — № 5. — С. 47–60. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2023.5.40953>

Смирнов В. А. Модели ресоциализации студенческой молодежи новых российских регионов // *Высшее образование в России*. — 2025. — Т. 34, № 5. — С. 87–102. <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2025-34-5-87-102>

Хайдеггер М. *Бытие и время*. — Москва: Ad Marginem, 1997. — 451 с.

Bennett M. J. A Developmental Approach to Training for Intercultural Sensitivity // *International Journal for Intercultural Relations*. — 1986. — Vol. 10, No 2. — P. 179–196. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(86\)90005-2](https://doi.org/10.1016/0147-1767(86)90005-2)

Bennett M. J. Basic concepts of intercultural communication: paradigms, principles, & practice: selected readings. — Boston: Intercultural Press, A Nicholas Brealey Pub. Company, 2013. — iv, 348 p.

Biculturalism and Self-Esteem: Differential Associations Based on Cultural Domain / P. D. Garcia Peraza, A.-M. D. Nguyen, J. Corona, S. S. Amini // *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*. — 2021. — Vol. 43, No 4. — P. 335–352. <https://doi.org/10.1177/07399863211042523>

Inside the kaleidoscope: unravelling the “feeling different” experience of bicultural bilinguals / S. Purpuri, C. Mulatti, R. Filippi, B. Treccani // *Frontiers in Psychology*. — 2024. — Vol. 15. — P. 1376076. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1376076>

Kennedy D. B., Kerber A. *Resocialization: an American experiment*. — New York: Behavioral Publications, 1973. — 191 p.

Khan A. Resocialization of Immigrants // *International Journal of Law Management and Humanities*. — 2021. — Vol. 4, No 2. — P. 516–523. <http://doi.org/10.1732/IJLMH.26091>

Malota E., Mucsi A. The impact of acculturative stress and sociocultural adaptation on international student satisfaction and loyalty // *International Journal of Intercultural Relations*. — 2025. — Vol. 109. — P. 102292. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2025.102292>

Mansouri F., Elias A. The Intercultural Dialogue Index (ICDI): An Index for Assessing Intercultural Relations // *Social Indicators Research*. — 2021. — Vol. 155, No 2. — P. 411–453. <https://doi.org/10.1007/s11205-021-02616-8>

Martínez-Echazábal, L. Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845–1959 // *Latin American Perspectives*. — 1998. — Vol. 25, No 3. — Pp. 21–42.

Nguyen A.-M. D., Benet-Martínez V. Multicultural identity: What it is and why it matters // *The Psychology of Social and Cultural Diversity*. — Malden: Wiley-Blackwell, 2010. — Pp. 87–114. <https://doi.org/10.1002/9781444325447.ch5>

Rehman A. U., Saleem S., Gabr F. A. Social Media's Role in Intercultural Adaptation of Students: A Bibliometric and Content Analysis Review // *Journal of Mass Communication*. — 2024. — Vol. 31. — Pp. 1–26. <https://doi.org/10.46568/jmcd.v31i2.371>

- Schwartz S. J., Unger J. B. Biculturalism and Context: What Is Biculturalism, and When Is It Adaptive? // *Human Development*. — 2010. — Vol. 53, No 1. — P. 26–32. <https://doi.org/10.1159/000268137>
- Segersven O. Searching for lasting biculturalism: An Imitation Game inquiry // *Acta Sociologica*. — 2024. — Vol. 67, No 1. — P. 32–49. <https://doi.org/10.1177/00016993231156488>
- Useem, J., Useem, R., Donoghue, J. Men in the Middle of the Third Culture: The Roles of American and Non-Western People in Cross-Cultural Administration // *Human Organization*. — 1963. — Vol. 22, No 3. — P. 169–179. <https://doi.org/10.17730/humo.22.3.5470n44338kk6733>
- 高慧, 高巍. 浅析文化相对主义之于文化误读 // *大众文艺*. — 2021. — № 19. — P. 217–218. [Гао Хуэй, Гао Вэй. Краткий анализ культурного релятивизма и культурного непонимания // *Dazhong Wenyi*. — 2021. — № 19. — С. 217–218]. <https://doi.org/10.3969/j.issn.1007-5828.2021.19.103>
- 林子霖. 存在主义对当代艺术的影响 // *包装与设计*. — 2024. — No 5. — P. 116–117 [Линь Цзылинь. Влияние экзистенциализма на современное искусство // *Package and Design*. — 2024. — № 05. — С. 116–117].
- 苏振甲. 让存在者在世界中存在的方式——论“对话”在解释学思想中的本质意义 // *宜宾学院学报*. — 2023 — Vol 23, No 11. — P. 58–66. [Su Zhenjia. The Way the Beings to Exist in the World: On the Essential Meaning of “Dialogue” in Hermeneutic Thought // *Journal of Yibin University*. — 2023. — Vol. 23, No 11. — P. 58–66].
- 杨军红. 在华俄罗斯留学生跨文化适应状况探究 // *管理工程师*. — 2019. — Vol. 24, No 6. — P. 68–75 [Ян Цзюньхун. Исследование кросс-культурной адаптации российских студентов в Китае // *Management Engineer*. — 2019. — 24. № 06. — С. 68–75].

References:

- Bannykh, G. A. and Kostina, S. N. (2021) 'Professional resocialization in the context of digitalization: content and factors of success', *Social and labor studies*, (2), Pp. 119–131. (In Russian) <https://doi.org/10.34022/2658-3712-2021-43-2-119-131>
- Bauman, Z. (2000) *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press. (Rus. ed.: (2008) *Tekushchaya sovremennost'*. Saint Petersburg: Piter Publ.).
- Bennett, M. J. (1986) 'A Developmental Approach to Training for Intercultural Sensitivity', *International Journal of Intercultural Relations*, 10(2), pp. 179–196. [https://doi.org/10.1016/0147-1767\(86\)90005-2](https://doi.org/10.1016/0147-1767(86)90005-2)
- Bennett, M. J. (2013) *Basic concepts of intercultural communication: paradigms, principles, & practice: selected readings*. Boston: Intercultural Press, A Nicholas Brealey Pub. Company.
- Gao, H., Gao W. (2021) 'Qian xi wenhua xiangdui zhuyi zhi yu wenhua wu du [A brief analysis of cultural relativism and cultural misunderstanding]', *Dazhong Wenyi*, (19), Pp. 217–218. (In Chinese) <https://doi.org/10.3969/j.issn.1007-5828.2021.19.103>
- Garcia Peraza, P. D. et al. (2021) 'Biculturalism and Self-Esteem: Differential Associations Based on Cultural Domain', *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 43(4), pp. 335–352. <https://doi.org/10.1177/07399863211042523>.
- Heidegger, Martin (1927) *Sein und Zeit*. Tubingen: Max Niemeyer Verlag. (Russ. ed.: (1997) *Bytie i vremja*. Moscow: Ad Marginem Publ.).
- Kennedy, D. B. and Kerber, A. (1973) *Resocialization: an American experiment*. New York: Behavioral Publications.
- Khan, A. (2021) 'Resocialization of Immigrants', *International Journal of Law Management and Humanities*, 4(2), pp. 516–523. <http://doi.org/10.1732/IJLMH.26091>
- Kobylkina, A. V. (2024) 'The Concept and Essence of Resocialization in the Social and Philosophical Sciences', *Society: Philosophy, History, Culture*, (1), pp. 60–65. (In Russian) <https://doi.org/10.24158/fik.2024.1.9>
- Kobylkina, A. V. (2025a) 'Dialogue based on the principle of cultural relativism: the path to existential-ontological transformation of the personality of a resocializing individual', *Manuscript*, 18(1), pp. 337–341. (In Russian). <https://doi.org/10.30853/mns20250049>
- Kobylkina, A. V. (2025b) 'Transformation of an Individual's Personality in the Process of Re-Socialization', *International Research Journal*, (2), p. 6. (In Russian). <https://doi.org/10.60797/IRJ.2025.152.45>

- Kovaleva, A. I. and Perinskaya, N. A. (2016) 'Resocialization', *Knowledge. Understanding. Skill*, 1, Pp. 297–300. (In Russian) <https://doi.org/10.17805/zpu.2016.1.26>
- Ledeneva, V. Yu., Abdullaev, R. and Guseynova, L. (2022) 'The System of Sociocultural Adaptation of Foreign Students at Leading Russian Universities (On the Example of Azerbaijani and Chinese Students)', *Higher Education in Russia*, 31(10), pp. 118–134. (In Russian) <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2022-31-10-118-134>
- Lin Z. (2024) 'Cunzai zhuyi dui xian dangdai yishu de yingxiang [The influence of existentialism on modern and contemporary art]', *Package and Design*, (5), Pp. 116–117. (In Chinese) <https://doi.org/10.3969/j.issn.1007-4759.2024.05.017>
- Lurie, S. V. (2020) 'On the Theory of Culture from the Point of View of Orthodox Anthropology', *Proceedings of the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy*, (3), pp. 110–133. (In Russian) https://doi.org/10.47132/2541-9587_2020_3_110
- Malota, E. and Mucsi, A. (2025) 'The impact of acculturative stress and sociocultural adaptation on international student satisfaction and loyalty', *International Journal of Intercultural Relations*, 109, p. 102292. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2025.102292>
- Mansouri, F. and Elias, A. (2021) 'The Intercultural Dialogue Index (ICDI): An Index for Assessing Intercultural Relations', *Social Indicators Research*, 155(2), pp. 411–453. <https://doi.org/10.1007/s11205-021-02616-8>
- Martínez-Echazábal, L. (1998) 'Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845–1959' *Latin American Perspectives*, 25(3), pp. 21–42.
- Mikhelson, S. V. (2023) 'Understanding the "other" in the dialogue of cultures', *Man and Culture*, (5), pp. 47–60. (In Russian) <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2023.5.40953>
- Nguyen, A. D. and Benet-Martínez, V. (2010) 'Multicultural Identity: What It Is and Why It Matters', *The Psychology of Social and Cultural Diversity*. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 85–114. <https://doi.org/10.1002/9781444325447.ch5>
- Purpuri, S. et al. (2024) 'Inside the kaleidoscope: unravelling the "feeling different" experience of bicultural bilinguals', *Frontiers in Psychology*, 15, p. 1376076. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2024.1376076>
- Rehman, S. U., Saleem, S. and Gabr, F. A. (2024) 'Social Media's Role in Intercultural Adaptation of Students: A Bibliometric and Content Analysis Review', *Journal of Mass Communication*, 31. <https://doi.org/10.46568/jmcd.v31i2.371>
- Schwartz, S. J. and Unger, J. B. (2010) 'Biculturalism and Context: What Is Biculturalism, and When Is It Adaptive?', *Human Development*, 53(1), pp. 26–32. <https://doi.org/10.1159/000268137>
- Segersven, O. (2024) 'Searching for lasting biculturalism: An Imitation Game inquiry', *Acta Sociologica*, 67(1), pp. 32–49. <https://doi.org/10.1177/00016993231156488>
- Smirnov, V. A. (2025) 'Models of Student Re-Socialization in New Russian Regions', *Higher Education in Russia*, 34(5), pp. 87–102. (In Russian) <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2025-34-5-87-102>
- Su Zhenjia. (2023) 'The Way the Beings to Exist in the World: On the Essential Meaning of "Dialogue" in Hermeneutic Thought', *Journal of Yibin University*, 23(11), Pp. 58–66. (In Chinese).
- Useem, J., Useem, R. and Donoghue, J. (1963) 'Men in the Middle of the Third Culture: The Roles of American and Non-Western People in Cross-Cultural Administration', *Human Organization*, 22(3), pp. 169–179. <https://doi.org/10.17730/humo.22.3.5470n44338kk6733>
- Vygotsky, L. S. (2024) *Istoriya razvitiya vysshikh meditsinskikh funktsiy [History of the Development of Higher Mental Functions]*. Moscow: Urayt Publ. (In Russian)
- Vystropova, O. S. and Podurueva-Miloevich, V. Yu. (2023) 'Socialization of foreign students in conditions of education at the medical university', *Artium Magister*, 23(3), pp. 5–9. (In Russian)
- Yang Junhong. (2019) 'Zai hua eluosi liuxuesheng kua wenhua shiying zhuangkuang tanjiu [A Study on the Cross-Cultural Adaptation of Russian Students in China]', *Management Engineer*, 24(6), Pp. 68–75. (In Chinese)

Информация об авторах

Анастасия Владимировна Кобылкина — аспирант кафедры философии ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет», 672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, д. 30 (Россия)

Марина Николаевна Фомина — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Забайкальский государственный университет», 672039, г. Чита, ул. Александро-Заводская, д. 30 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Anastasiia V. Kobylkina — PhD student, Department of Philosophy, Transbaikal State University, Aleksandro-Zavodskaya St., 30., Chita, 672039 (Russia)

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

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

Статья поступила в редакцию 12.03.2026; одобрена после рецензирования 15.04.2026; принята к публикации 30.05.2026.

The article was submitted 12.03.2026; approved after reviewing 15.04.2026; accepted for publication 30.05.2026.



Исследовательская статья

УДК 008 7.03

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-135-155>

Особенности трактовки социальных проблем в китайской живописи «нового регионализма»: визуализация устной истории

Маргарита Ивановна Гомбоева¹, Лю Тяньсян²^{1,2} Забайкальский государственный университет, Чита, Россия¹ m.i.gomboeva@gmail.com<https://orcid.org/0000-0002-1564-1666>² 15204560131@163.com<https://orcid.org/0009-0007-0953-3443>

Аннотация. Актуальность анализа специфики художественного мышления, реализующего специфику современной китайской культуры, обусловлена практическими задачами в русле стратегического курса России на развитие Дальнего Востока и дальнейшего развития конструктивного диалога с Китаем. Соответственно, целью данного исследования является экспликация определяющих идей и ключевых мотивов социально ориентированной живописи КНР, раскрывающая глубинные переживания социальной памяти

средствами авторской выразительности. Для достижения этой цели потребовалось выявить особенности социальной живописи Китая, проследить её генезис; установить связь социальной живописи с идеологией «нового регионализма»; выделить и описать наиболее важные аспекты, привлекающие внимание представителей этой школы; уточнить терминологические особенности именования этой школы как «искусства Северного Китая»; кратко охарактеризовать творчество наиболее известных живописцев, представляющих это направление. Материалами исследования послужили картины мастеров, представляющих направление социальной живописи Китая формата «нового регионализма», а также работы российских и китайских авторов, посвящённые теме конструирования идентичности художественными средствами. Методологической основой явился историко-культурный подход, позволивший сопоставить специфику дрейфа социального искусства от сервильности к проблематизации цели конструктивистских художественных практик. В работе использован биографический метод, позволивший учесть социокультурный фон формирования оптики «нового регионализма», выявить концептуальные нарративы, заложенные художниками в описании современной социокультурной реальности; а также тематический анализ, с помощью которого были выявлены приоритетные темы «нового регионализма», представленные в работах китайских учёных. В результате установлено, что художественные высказывания живописцев «нового регионализма» можно рассматривать в свете преемственности с ранним социальным искусством 1950-х гг. — как линию новаторского переосмысления соотношения уникального и универсального, общественного

и индивидуального, регионального и государственного, национального и глобального. Ключевой особенностью социальной живописи Китая является её связь с парадигмой социального конструктивизма. Такие авторы, как Чжан Сяоган, Юэ Миньцзюнь, Лю Сяодун и Ван Янь, в отличие от своих предшественников (например, Дун Сивэня), раскрывают проблемный характер современных социальных отношений. При этом прослеживается генетическая связь их живописи с традицией анализа социальности как единства человека и общества, что позволяет уточнить периодизацию развития современной социальной живописи в зависимости от этапов истории КНР XX – XXI вв. Важный вывод, полученный нами, состоит в уточнении термина «искусство Северного Китая»: это понятие используется китайскими авторами как метафорическое, оно проецирует интерес к уникальности места и времени действия картины в область значительно более широкую, чем география конкретного региона. Дальнейшие исследования «нового регионализма» помогут проследить особенности восприятия данного направления на Западе и в России, как в профессиональном сообществе критиков, так и со стороны публики.

Ключевые слова: художественная культура, северный Китай, художественный стиль, художественная рецепция социокультурных проблем

Для цитирования: Гомбоева М. И., Тяньсян Л. Особенности трактовки социальных проблем в китайской живописи «нового регионализма»: визуализация устной истории // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 135–155. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-135-155>

Research article

Features of the Interpretation of Social Issues in Chinese “New Regionalism” Painting: Visualization of Oral History

Margarita I. Gomboeva¹, Liu Tianxiang²

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

¹ m.i.gomboeva@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1564-1666>

² 15204560131@163.com

<https://orcid.org/0009-0007-0953-3443>

Abstract. The relevance of analyzing the specificity of artistic thinking of contemporary China is underscored by practical considerations within Russia’s strategic course for the development of the Far East and the further advancement of constructive dialogue with China. Accordingly, the aim of this study is to explicate the defining ideas and key motifs of socially oriented painting in China, i.e. painting that reveals the deep experiences of social memory through artistic means. To achieve this aim, the following tasks were addressed: to identify the characteristics of social painting in China and trace its genesis; to establish the connection between social painting and the phenomenon of “New Regionalism”; to highlight and describe the most important aspects that attract representatives of this school; to clarify the terminological features of naming this school “the Art of Northern China”; to briefly characterize the works of the most prominent painters representing this movement. The materials of the study included paintings by “New Regionalism” Chinese artists, as well as works by Russian and Chinese authors devoted to the topic of identity construction through artistic means. The methodological basis of the study was a historical and cultural approach to comparing the specifics of the evolution of social art from servility to the problematization of the goals of constructivist artistic practices. The study employed the biographical method to consider the socio-cultural background of “New Regionalism”

and to identify conceptual narratives embedded in the depictions of contemporary socio-cultural reality. In addition, thematic analysis was applied to identify the priority themes of “New Regionalism” as represented in the works of Chinese scholars. As a result, it was established that the artistic expressions of “New Regionalism” can be viewed as a continuation of early social art of the 1950s — an innovative reinterpretation of the relationship between the unique and the universal, the social and the individual, and the regional, national and global. In conclusion, a key feature of Chinese social painting is its connection to the paradigm of social constructivism revealing the problematic nature of contemporary social relations. At the same time, the paintings show a genetic connection with the tradition of analyzing sociality as the unity of the individual and society, which allows for a more precise periodization within the historical periods of the PRC in the 20th–21st centuries. An important conclusion of this study is the clarification of the term “Art of Northern China”: Chinese authors use this concept metaphorically, exceeding the scope of a specific region. Further research on “New Regionalism” could trace the peculiarities of the reception of this movement in the West, as well as in Russia, both within the professional critic community and among the general public.

Keywords: artistic culture, northern China, artistic style, artistic reception of socio-cultural issues

For citation: Gomboeva, M. I., Tianxiang, L. (2026) ‘Features of the Interpretation of Social Issues in Chinese “New Regionalism” Painting: Visualization of Oral History’, *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 135–155. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-135-155>

Введение

Обращение к работам художников, которых в той или иной мере можно отнести к «новому регионализму» — сравнительно молодому направлению современной китайской живописи, развивающейся в рамках соответствующего идеологического дискурса, актуально не только в связи с практической необходимостью изучения роли живописи в китайских практиках государственного строительства. Это направление интересно также в теоретическом ключе, поскольку по-новому поднимает вопрос о роли старого и нового, универсального и уникального, глобального и национального, общего и особенного, то есть обращается к тем вопросам, которые волнуют теоретиков не меньше, чем практиков. Тем более интересно рассмотреть оригинальные подходы

к данной теме на материалах, касающихся Китая — страны с традиционно сильным государственным устройством, объединяющим разными самобытными культурами в рамках централизованного государства.

При этом имеет смысл, разумеется, проанализировать работы самих художников, составляющих движение «нового регионализма» как институционально не оформленного, но тем не менее активно развивающегося направления китайского искусства, тесно связанного с таким направлением, как «новый реализм»¹. В этой связи уместно обратиться к работам российских и китайских исследователей, рассматривающих феномен «нового регионализма» в более широком, прежде всего, социально-политическом измерении [Исторический контекст воспроизводства..., 2025; Абрамов, Абрамова, 2006; Кучинская, 2022] и др.

¹ Так, Ван Шуе пишет, что направление возникло как оппозиция движению модернизма в западном стиле 1980–1990-х годов и продолжает традиции старой школы, но уже в соответствии с реалиями новой эпохи [Ван, 2022: 47]. «Новый реализм» и «новый регионализм» до сих пор не рассматривали в качестве параллелей. Однако оба направления развиваются в одном культурно-историческом контексте (пост-1980-е гг., критика модернизма, интерес к социальной реальности). Хотя они, безусловно, имеют разные цели: «новый реализм» фокусируется на художественном методе, а «новый регионализм» — на культурно-географической идентичности, их общность определяется прежде всего вписанностью в идеологию *единства разнообразного*.

Существенное значение имеет также опора на идеи конструирования национальной и государственной идентичности российских и китайских авторов, таких как Л. М. Дробижина [Дробижина, 2008; Гражданская, этническая и региональная..., 2013], Шао Дачжэнь [邵大箴, 1994], Вань Шаоцзюнь [宛少军, 1978] и др.; имея в виду теоретические подходы к вопросу о социальном конструировании таких классиков, как П. Бергер, Т. Лукман [Бергер, Лукман, 1995], А. Щюц [Шюц, 2004], а также Чжоу Жуцзюнь [周如俊, 2016], Хань Юйфэн [韩禹锋, 2016], Дун Сюнь [董迅, 2012], концепции культурной идентичности российских исследователей, среди которых Б. С. Ерасов [Ерасов, 1990], А. С. Панарин [Панарин, 1998], М. В. Силантьева [Силантьева, 2012] и китайских авторов (в их числе — Чжэн Сяюнь [郑晓云, 1992], Ван Сиэнь² Хань Чень [韩晨, 2024], Ван Юйли³ [王玉丽, 2009], Пэн Жун [彭荣, 2014], Ло Ин, Сюй Вэньбинь [罗英, 徐文彬, 2023]). Отдельную группу составили идеи китайских философов, которые рассматривают искусство как средство проектирования идентичности, в их числе Ли Сянлинь [李祥林, 2021], Хуан Жуй [黄锐, 2022], Чэнь Пэн [陈鹏, 2020] и др.

Не вдаваясь в подробности дискуссий о соотношении идейной, идеологической и собственно художественной стороны произведений искусства (поскольку этот безусловно важный и интересный вопрос не является предметом рассмотрения данной работы), мы сфокусировали своё внимание на теории культуросообразности художественного творчества А. Н. Бурганова [Бурганов, 2016: 56], создавшего концепцию контекстного анализа современного искусства. Эта концепция требует учёта культурных и исторических контекстов в процессе создания и восприятия художественных произведений, безоценочно указывает на искусство с традициями производства культурной идентичности,

требует не терять из виду конкретные ценности общества, в исторических рамках которого осуществляется подобное производство. По существу, Бурганов предлагает рассматривать художественное творчество как результат взаимодействия между художником, культурой как образом жизни и обществом как своеобразным социальным заказчиком.

Социально ориентированное искусство как культурный и идеологический конструкт современного Китая: «новый регионализм»

В работах китайских учёных нередко можно встретить мнение, что современное искусство Китая — это искусство концепций, а история современного искусства — это обновление уже существующих и создание новых идей, обеспечивающих интеллектуальное насыщение художественных решений художественными средствами. Вэй Цзюньяо, например, уравнивает «эстетическое сознание» и «эстетические концепции». Он пишет: «причина, по которой следует особо подчеркнуть важную роль эстетического сознания как внутреннего ограничивающего фактора в формировании художественного стиля, заключается в том, что оно играет координирующую роль между эстетической привлекательностью произведения и его социальной реакцией. Эстетическое сознание не только побуждает художников к свободному самовыражению, но и позволяет корректировать стиль выражения в соответствии с социальными предпочтениями» [魏骏瑶, 2018: 246]. Отсюда можно сделать вывод: изучение современного искусства Китая не должно сводиться к анализу художественного стиля или к наблюдению за динамикой эстетических предпочтений, формирующих художественный метод; от исследователя

² 王锡恩 [Ван Сиэнь]. 认同：多民族国家的认同整合框架 [Идентичность: интеграционная структура для многоэтнических стран] // Жэньминь жибао (人民日报). 2021. No 9.

³ 王玉丽 [Ван Юйли]. 中国油画的语式转换与文化身份确认 [Трансформация стиля китайской масляной живописи и утверждение культурной идентичности]. 上海 [Шанхай]: 华东师范大学 [Восточно-китайский педагогический университет], 2009. 398页.

требуется экспликация идей и концепций, стоящих «за» произведением, раскрытия мысли, материальным воплощением которой является данное произведение.

Согласно Чжан Липину и Шэнь Юбину, наилучшим образом такой подход передаёт термин «искусство идей». Он подчёркивает важность идеи как центрального элемента художественного произведения, требует сосредоточить внимание «на процессе мышления художника» и «концептуализации творчества». Именно через идейное осмысление социальной природы происхождения произведения можно понять среду, в которой были созданы произведения искусства, раскрыть временные особенности соответствующей эпохи, выявить контекст происходящих изменений. Если рассматривать художественный стиль как ключ к пониманию концепций художника, можно сказать, что именно социальное время меняет не только оригинальные идеи художников, но и восприятие художественных произведений [章丽萍, 沈语冰, 2015].

Оценивая творчество современных китайских художников⁴, китайские комментаторы подчёркивают, что в их работах проявляется «сильное историческое сознание и социальная ответственность»⁵. Эти произведения искусства, согласно этому мнению, не только отражают глубокое

понимание истории, но и выражают заботу художников о судьбе нации и государства, демонстрируя культурное самосознание, тесно связанное с современностью⁶. В этом плане справедливо полагать что *зарождение* социально ориентированного искусства связано, прежде всего, с северо-китайскими школами живописи XX в. (и в первую очередь, масляной⁷). Таким образом, на текущий момент социально ориентированное искусство может рассматриваться в качестве социального конструкта именно в силу того импульса, который получило развитие живописи в Северном Китае.

Здесь уместно заметить, что сам термин «Северное искусство Китая»/ «искусство Северного Китая» (中国北方艺术) — понятие, важное для современной китайской идеологии «энергии развития» (发展动力). Предпринятый нами категориальный анализ позволил установить, что для китайских историков и некитайских авторов разговор о северо-китайском искусстве имеет прежде всего историко-географическое значение: под «северным искусством Китая» подразумевается искусство, сформировавшееся в бассейне реки Хуанхэ. В самом деле, Северный Китай в официальном дискурсе современной китайской идеологии по праву считается колыбелью китайской цивилизации⁸; центр политической власти на протяжении большей части

⁴ Речь в данном случае идёт о картинах Дун Сивэнь. «Церемония провозглашения создания государства». Чжан Сяоган. «Кровные узы — Большая семья NO.17». Ван Янь. «Исчезнувшие воспоминания № 2».

⁵ 高杰 [Gao Cze]. 寻找“诗意栖居”的家园 [В поисках дома для «поэтического проживания»] // 西南大学 [Юго-Западный университет], 2010. — 152页.

⁶ Необходимо отметить, что этот тезис можно считать определённым упрощением сложной историко-культурной реальности, однако северные школы действительно сыграли ключевую роль в становлении социально ориентированного искусства, особенно в период 1950–1970-х гг. Причём географически социально ориентированное искусство развивалось и в других регионах (хотя в других формах и с другой проблематикой). Хронологически — тезис справедлив главным образом для раннего периода развития современного китайского искусства, тогда как в последующие десятилетия география социально ориентированного искусства существенно расширилась.

⁷ Разумеется, неверно было бы сводить современное социально ориентированное искусство Китая к масляной живописи. В художественных практиках этого типа существуют также (1) *графика и печатная продукция* как массовые медиа социального искусства; (2) *фотография и документальные практики*; (3) традиционная живопись *гохуа*, также обращавшаяся к социальной тематике.

⁸ Тем не менее, следует учитывать, что наряду с Северным Китаем существовали цивилизационно значимые южные регионы (долина Янцзы), центры древних культур (Лянчжу, Саньсиндуй); южные династии (например, Южная Сун) также создавали мощные государственные структуры, а в отдельные периоды южные регионы превосходили северные в экономическом развитии. Если говорить о государственном аппарате, следует иметь в виду, что неоконфуцианство развивалось и на юге, а многие влиятельные конфуцианские мыслители были выходцами из южных провинций. Нельзя не учитывать и тот факт, что морские маршруты (через Гуанчжоу, Цюаньчжоу) также играли важную роль в международных связях Китая. Однако мы не ставим перед собой задачу демифологизации истории; наша цель в данном случае — показать, как идеология «нового регионализма» решает задачу признания вклада каждого из регионов в развитие самобытного уклада современного китайского государства. Северный Китай в рамках этой идеологии занимает ключевое место, и было бы ошибкой не учитывать этот факт.

истории страны; оплот конфуцианской государственной идеологии⁹, а также многофункциональный канал институализации отношений с миром через Великий шёлковый путь. Исторически именно искусство этого региона можно считать основным рычагом создания имперского образа Китая. На протяжении второй половины XX в. и начала XXI в. глобальные изменения в Китайской Народной Республике сформировали уникальные региональные особенности современного искусства страны. Север Китая, обладая богатым культурным наследием и разнообразными художественными традициями, стал индустриальным хабом и одновременно центром развития новых художественных направлений и стилей современного искусства.

Параллельно в китайской научной литературе формируется уже не историко-географическое, а скорее социально-политическое и социокультурное понимание (中国北方艺术) искусства Северного Китая. Это выражение начинает обозначать направление политически и социально заряженной живописи, претендующей на то, чтобы стать отражением культурного кода, определяющего современные социально-экономические и политические процессы в стране¹⁰ — и таким образом включиться в процесс широко понимаемых социальных преобразований. В этом случае речь идёт о художественных произведениях, культурных феноменах и художественных институциях, созданных на территории современных провинций КНР: от Хэйлунцзян, Внутренней Монголии, Хэбэй до Пекина, сюда входят три северо-восточные провинции (Ляонин, Цзилинь, Хэйлунцзян), а также провинции Хэбэй, Шаньси и Шэньси. Однако не менее существенными при определении «северной живописи»

в её современном понимании становятся временные рамки (вторая половина XX – первая четверть XXI вв.), а также специфическая идейно-идеологическая направленность созданных в это время живописных полотен. Если использовать привычные для западного аналитического аппарата критерии, то в фокусе внимания оказывается не история искусства Северного Китая, а скорее направление (или школа) китайской живописи, оформившийся после 1990-х гг. и прошедшее эволюционный путь от китайской версии «соцреализма» периода после маоистской революции до своеобразного «сурового стиля» 1980-х гг. и далее к различным версиям современного фигуративного искусства. Забегая немного вперёд, подчеркнём, что к настоящему времени «северное искусство» стало синонимом «нового регионализма» и утратило свою географическую «привязку», так как в числе создателей произведений этого типа немало «южан». В наши дни художественный стиль исторического Северного Китая обладает не только уникальностью, но и оказывает глубокое влияние на всё современное искусство Китая.

В своё время разницу художественного восприятия мира между южным и северным Китаем артикулировал Сун Хуэйминь¹¹. Он пришёл к выводу, что южное искусство традиционно стремится к рефлексии трансцендентного и духовного возвышения, акцентирует элементы идеализма и имеет уклон к чистому эстетизму. В то же время северные художники в своей живописи стремятся к непосредственному изображению реальности и рациональному осмыслению жизненных условий, подчёркивая эмоциональную глубину и лаконичность [宋惠民, 1996: 87]. Сравнительное описание эволюции

⁹ Которая в современном Китае сложным образом переплетается с социалистическими ценностями и рыночной экономикой, т.е. влияние конфуцианства можно считать опосредованным.

¹⁰ Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что термин «искусство Северного Китая» всё чаще используется для описания не региональной школы, а определённой критической и социально ангажированной позиции в искусстве.

¹¹ Сунь Хуэйминь в 1986 г. назначен ректором и профессором Ляонинской академии изобразительных искусств. Председатель Ляонинской ассоциации художников. В настоящее время является почётным ректором и почётным профессором Ляонинской академии изобразительных искусств. Почётный председатель Ляонинской ассоциации художников.

художественного стиля Северного Китая артикулировано как развитие более молодого искусства в сопоставлении с южными регионами¹², где наследие традиционное искусство гохуа (особенно такой его разновидности, как се-и) и других художественных практик укоренено в тысячелетней истории художественной культуры (тогда как на севере страны изобразительное искусство сформировалось под влиянием концептуальных основ современного искусства).

Однако сегодня современное искусство Китая вышло далеко за границы географического «севера», и граница между его «северными» и «южными» представителями практически исчезла. Примером живописца, освоившего «северный» тип живописи, является Чжан Сяоган, чьи произведения будут рассмотрены по ходу нашего исследования.

Север Китая как место рождения живописной школы «нового регионализма»: особенности взгляда

Итак, в настоящее время понятие «искусство Северного Китая» в рамках самой китайской культуры является полисемантическим; в нём содержится как минимум два разных смысла — историко-географический и историко-культурный (никоим образом не сводимый к историко-географическому и значительно более «короткий» по времени своего существования). Второе значение нередко выступает синонимом «нового регионализма» как направления искусства и уже, как идейной школы,

нашедшей своё воплощение в живописи. Можно трактовать «новый регионализм» и значительно шире — как название широкого движения, имеющего ярко выраженную направленность в русле политического конструктивизма, нацеленного на «пересобирание» китайской идентичности с учётом воплощения идеи социальной гармонии, реализующей универсальную модель китайской «энергии развития» в конкретно-исторических формах, присутствующих конкретным регионам Китая.

Причём для китайских авторов такое переплетение смысловых характеристик не кажется удивительным. В качестве возможного объяснения здесь можно сослаться не только на специфическую модель восточной логики, где по крайней мере на уровне коммуникации не действует «закон исключённого третьего»¹³, но и на хорошо усвоенные уроки марксизма, опирающегося на гегелевскую диалектическую логику.

Однако, для того чтобы прояснить для менее искушённой аудитории ситуацию с использованием этой многогранной терминологии, стоит выделить ключевые аспекты именно северного регионализма, хотя бы для примера, способного показать, в чём же состоит суть *особенного* по отношению к *общему*¹⁴.

С культурологической точки зрения специфика северного региона формировалась под воздействием образа жизни и ценностей проживающих здесь коренных народов и тех исторических событий, которые связали их общностью судьбы и определили богатство традиций, которое нашло отражение в том числе в искусстве.

¹² Данный тезис следует рассматривать не как общепринятую искусствоведческую характеристику, а как нарратив, сконструированный в определённых культурно-политических целях, который сам требует критического осмысления и деконструкции. Действительно, многие современные художественные институты сконцентрированы в Пекине, а «северные» художники более активно вовлечены в глобальный арт-дискурс, однако это связано скорее с политико-географическими факторами, чем с культурно-историческими особенностями. Утверждение о «молодости» северного искусства с исторической точки зрения и вовсе было бы несостоятельно, т.к. некоторые древнейшие памятники китайского искусства были обнаружены и в северных регионах (Каменные скульптуры гробницы генерала Хо Цюбина) и т.д. Несколько забегаю вперёд, подчеркнём, что «северная живопись», о которой говорится в связи с «новым регионализмом», не является историческим термином, но рассматривается в конкретных текстах в качестве синонима современного (социального) искусства.

¹³ В отличие от аристотелевского «закона исключённого третьего», китайская мысль часто допускает сосуществование и взаимопроникновение противоположностей (принцип «единства противоположностей» 阴阳).

¹⁴ Под особенным мы будем понимать здесь регион; под общим — государство.

По мнению Чжао Цзи, на местное художественное творчество оказали глубокое влияние географические особенности Северного Китая, которые сформировали уникальный художественный стиль, создав уникальные резонансы социокультурных и экзистенциальных проблем в современном искусстве Китая [赵济, 1995: 11]. Ли Цюнь также высказывает мысль о значительном влиянии природной среды и климатических характеристик Северного Китая на художественное творчество его жителей и указывает на своеобразный региональный патриотизм «северян». Изображая величественные пейзажи северного региона, живописцы передают уважение и любовь к родной природе, подчёркивая гармонию между человеком и окружающей средой. Основу визуального языка этих художников, полагает Ли Цюнь, определили неповторимые природные условия. Они не только сформировали эстетическое восприятие «северных художников», но и повлияли на их понимание времени и пространства, а также антропологические представления. Северные природные пейзажи часто изображаются как величественные и глубокие, что является одновременно отражением географической среды и культурным символом, подчёркивающим стойкость и адаптивность человека в суровых природных условиях [力群, 1991: 22].

При этом, продолжает мысль китайский исследователь Чжан Гуанхуа, «северное искусство» является не только «зеркалом» проблем человека, общества, природы и культуры, но и активным инструментом конструирования социальной реальности и исторической памяти. Через творчески избирательное выражение географических, социальных, культурных и политических элементов художники формируют визуальный язык с ярко выраженной региональной спецификой

и социальной критичностью, что делает «северное искусство» сложной системой культурного выражения создаваемой реальности современного Китая¹⁵. Именно в этом плане оно отражает уникальную идентичность и коллективную память региона в контексте текущих социальных и исторических изменений.

Зародившееся здесь социальное искусство, таким образом, отражает социальную структуру местных сообществ. В его основе лежат культурные традиции региона с сильным историческим сознанием и обострённым чувством коллективной памяти. Такое искусство часто обращается к жизненным условиям социальных низов, уделяя глубокое внимание классовым вопросам, труду и коллективной идентичности. Народные легенды, традиционные праздники и местные театральные представления многократно обыгрываются в художественных произведениях, формируя систему культурных символов с ярко выраженной региональной спецификой. Эти культурные элементы не только воссоздают местную историю, но и с помощью искусства метафорически и критически отражают тревоги и сложности современного общества¹⁶.

Не менее важным фактором, влияющим на социальные концепты «северного искусства», является, как уже упоминалось, *политический контекст*. Развитие живописи в северных регионах Китая, полагает Го Цзяньпин, находилось под влиянием конкретных социальных и художественных событий, реальных историко-культурных проблем региона [郭建平, 2007: 118]. Многие художники северного региона используют в своих произведениях «политические символы и революционную память», визуализируя таким образом свои размышления об историческом прошлом, протягивая нить преемственности, помогающую конструировать новое и критически

¹⁵ 张光华 [Чжан Гуанхуа]. 地域性也是当代艺术批评的切入视角 [Региональность как точка зрения в критике современного искусства] // 天津美术网-艺术中国 [Тяньцзиньская сеть изобразительного искусства – Искусство Китая]. 2016.

¹⁶ 刘兴勇 [Лю Синъюн]. 作为在场的“理性” [«Рациональность» как присутствие] // 吉林艺术学院 [Академия искусств Цзилинь], 2022. 58页.

осмысливать современность¹⁷. Делается это посредством фигуративно-реалистического стиля, о чём подробно говорится в статье Гао Минлу. Далее этот автор уточняет: «северное искусство» изображает коллективный опыт и социальные изменения, придавая политическим и общественным событиям в произведениях ярко выраженное реалистическое и символическое значение [高名潞, 2021: 161]. Значительные исторические социальные изменения, такие как войны, политические волнения и экономические преобразования непосредственно влияли на темы и методы выражения творчества художников на всём протяжении XX и XXI вв. Неудивительно, что концептуальному анализу художников подверглись, в первую очередь, реальные социокультурные проблемы региона, сформировав основы социального искусства; а в целом «новый регионализм» сосредоточен на судьбах отдельных людей, отражая при этом глубокое осмысление общего состояния общества. При этом следует отметить, что в современном китайском искусствознании не существует единого понимания «нового регионализма», к настоящему времени это понятие только начинает складываться. Тем интереснее проследить, как именно складывается расширительная интерпретация данного понятия.

В первой четверти XXI в. художники Севера активно продвигали своё творчество как внутри страны, так и последовательно заявляли о своём творчестве на международных выставках и арт-резиденциях. Можно сделать вывод, что, активно исследуя новые формы художественного выражения социальных реалий, используя новые технологические средства, северные художники оформили и отстояли статус самобытного художественного стиля северного Китая, свою идентичность, что позволили многим из них занять важное

место на национальной и международной арт-арене [赵佳琦, 2023: 74]. В конечном итоге, именно под влиянием этих процессов в современной китайской исследовательской литературе и закрепился термин «искусство регионов» (区域艺术), обозначающий художественную версию «нового регионализма».

В частности, в работе Чжан Хао прослеживается развитие современного китайского искусства, которое, по его мнению, распределено по стране неравномерно и проявляется в ярко выраженных региональных кластерах. Формирование, развитие и трансформация этих художественных сообществ или центров феномена тесно связаны с конкретной географической средой, включая природную, культурную, экономическую и политическую географию. Искусство, по его мнению, не только существует в географическом пространстве, но и само создаёт и формирует уникальное культурное пространство; а методология исследования искусства с точки зрения географического пространства, полагает он, тесно связана с изучением «регионального искусства»¹⁸. В свою очередь, Ли Юйминь подчёркивает, что исследование региональной истории искусства является не просто дополнением или обогащением основной истории искусства: в определённые периоды оно может даже представлять волю государства и отражать её целостное измерение. Иными словами, история китайского искусства соткана из локальных событий, а сами эти локальные события формируют историю китайского искусства, тем самым реконструируя её нарратив [李豫闽, 2021]. Эти мысли созвучны позиции Ван Пэнцзе, который полагает, что «ценность регионализма в современном искусстве заключается в размышлении о том, как с помощью региональных ресурсов вновь пробудить современное концептуальное искусство» [王鹏杰, 2004].

¹⁷ При этом важно понимать, что не всё «северное искусство» использует политические символы одинаковым образом. Представленные здесь художественные практики значительно более разнообразны, чем анализируемое в данной статье «социальное искусство», а критическое осмысление современности может принимать и принимает различные формы, не всегда соответствующие официальному дискурсу.

¹⁸ 张皓 [Чжан Хао]. 艺术地理 — 中国当代艺术现象研究 [Искусство и география: исследование феномена современного китайского искусства]. 华东师范大学 [Восточно-Китайский педагогический университет], 2010.

Дальнейшая характеристика актуального состояния социального «искусства Севера» на 2025 г. будет дана в контексте формирования региональной и профессиональной идентичности, прежде всего, самих северных художников. При этом нельзя упускать из виду, что феномен «нового регионализма» выходит далеко за географические рамки Северного Китая, а термин «искусство Северного Китая» обычно используется как метафора, объединяющая новейших представителей социальной живописи независимо от географии, но в прямой зависимости от ценностей, ими исповедуемых. Именно об этих ценностях речь и пойдёт далее.

Эволюция китайской социальной живописи в региональном контексте

Эволюция социального искусства Китая, репрезентирующего принципы социального государства с китайской спецификой, проявляется в нескольких концептуальных переходах, отражённых в живописи соответствующих периодов. В 1950-е гг., с основанием Нового Китая, искусство получило новые социальные функции. В эти годы пропагандистские плакаты и произведения революционной тематики Мао Цзэдуна являлись идеологическим условием творческой самореализации художника. Им приходилось служить политике и создавать большое количество произведений с сильным идеологическим подтекстом. Для примера возьмём известнейшую картину «Основание государства» Дун Сивэнь¹⁹ (рис. 1). Современные китайские авторы называют её «данью уважения революционному прошлому Коммунистической партии Китая», свидетельством основания Нового Китая, «что имеет эпохальное значение» [吴继金, 贾向红, 2020: 23].



Рис. 1. Дун Сивэнь. «Основание государства», 1952²⁰.

Fig. 1. Dong Xiwen. The Founding Ceremony of the Nation, 1952.

В период Культурной революции (1966–1976) традиционные формы художественного творчества в Северном Китае были существенным образом свёрнуты либо трансформированы в идеологизированные формы, но художественная деятельность не прекращалась полностью, а принимала новые, соответствующие политическому контексту формы. Только после 1978 г. люди искусства начали исследовать проблемы этого тяжёлого периода, формируя новые творческие направления, в том числе в живописи. Основанное в 1985 г. «Китайское общество живописи маслом» (中国油画学会) способствовало развитию современного «северного масляного искусства» [陈文雁, 2013: 141].

В 1990-х гг. развитие рыночной экономики постепенно привело к внутренней и внешней интернационализации северной художественной культуры, рынок искусства в Китае пережил бурный рост, особенно в таких городах, как Пекин и Шанхай. В мае 1993 г. в Пекине была основана Китайская аукционная компания China Guardian Auctions Co. Ltd. (中国嘉德). На сегодняшний день она является старейшей аукционной компанией Китая, специализирующейся на произведениях

¹⁹ Родился в г. Шаосин восточной провинции Чжецзян, затем жил и преподавал в Пекине, где трудился в Центральной академии изобразительных искусств.

²⁰ 董希文. «开国大典» 1952. URL: https://www.gov.cn/test/2009-12/02/content_1478515.htm

искусства. China Guardian изначально ориентировалась на внутренний рынок Китая, а в 2012 г. расширила деятельность до Гонконга. China Guardian долгое время была лидером китайского арт-рынка, пока в середине 2000-х гг. её не обогнала Beijing Poly International Auction. В 2013 г. получил лицензию на самостоятельную деятельность в Китае и провёл свой первый аукцион в Шанхае аукционный дом Christie's. С этих пор работы северных художников постепенно начали выходить на рынок. Особенно это касается работ таких художников, как Юэ Миньцзюнь (岳敏君) и Лю Сяодун (刘小东), чьи произведения привлекли широкое внимание благодаря уникальному авторскому стилю и рефлексией на социальные темы; сюда же относятся живописные работы Чжан Сяогана (张晓刚)²¹ [刘琳, 1999: 27] и Ван Яня (王岩).

Экономические, социокультурные изменения современного китайского общества, включённость художников в международный арт-рынок сопровождались трансформацией эстетических предпочтений современных зрителей. Открытость искусства стала комплиментарной новым темам социальной живописи. В 1990-х гг. коммерциализация и ускоренное развитие собственного внутреннего рынка художественных произведений сформировали новый тренд: художники начали обращать внимание на потребности рынка, создавать работы, отвечающие эстетическим вкусам и социальным предпочтениям современных потребителей. Социальные темы оформились в модные тренды концептуального искусства, художники стали обращать внимание на такие проблемы, как загрязнение окружающей среды и урбанизация. Появились остро проблемные работы, отражающие экологические и гуманитарные противоречия, [艺术行为..., 2022: 51], проблемы миграции сельского населения и т.д.

Выставки и художественные мероприятия, проводимые в КНР и за рубежом, в том числе и в России, всё чаще становятся площадками для обсуждения актуальных

социальных проблем, интересующих не только китайцев. В числе таких проблем выделяются: малая семья и память о большой семейной истории, экологическая безопасность и традиционное природопользование, урбанизация и сельская миграция, гражданство и культурная идентичность. Следствием успеха на выставках в стране и за рубежом стали новые институциональные и организационные изменения в объединениях художников, которые получили всемирную известность.

Проделанный нами тематический анализ произведений социально ориентированной живописи показал, что в 57 % работ отражается доминирование критериев монументальности природы, гиперболизация природных форм и подчёркнутое проявление духовности в сакрализации государственно значимых приоритетов (36 % работ). Это подтверждает предположение об отражении в творчестве этих художников идеи доминирования величия природы над человеческим существованием. Своеобразной параллелью выступает приоритезация государственного проекта построения социальной идентичности, отражающая стихийную мощь социальной, взятой под контроль рациональной системой организации государственной жизни в рамках практик конструирования идентичности. В то же время обращение китайских авторов к анализу взаимосвязи социокультурных контекстов с теориями социального конструирования художественными средствами позволило выделить в качестве ключевых такие темы, как «индустриальный эпос», «государственная воля», «социальный порядок», «патриотизм», «синтез со степными культурами», «критичность», «проблемы человека» и т.д., акцентирующие взаимное соответствие художественных образов и современных проблем социально-экономического и социально-политического развития Китая, воспевающее его достижения и успехи (в том числе, в продвижении образа Китая за рубежом) как «энергию развития», а не консервацию «старых порядков».

²¹ Чжан Сяоган — южанин, который родился, учился и живёт на Юге Китая.

Тем более перспективной представляется открывающаяся возможность проследить специфику конкретного преломления этих идей в творчестве художников творческого направления «нового регионализма», именуемого также «искусство Северного Китая», опираясь на сочетание художественного анализа их произведений, особенности их биографий и той культурной среды, которая их породила. Отличительными признаками их работ можно считать интерес к «западной» технике масляной живописи, которую они изучали в профильных учебных заведениях (Чжан Сяоган — Академия изобразительных искусств, г. Чунцин, провинция Сычуань; Юэ Миньцзюнь — Хэбэйский педагогический университет, г. Шицзячжуан, провинция Хэбэй; Лю Сяодун — Центральная академия изобразительных искусств, г. Пекин; Ван Янь — Академии изящных искусств имени Лу Синя, г. Шэньян, провинция Ляонин).

Чжан Сяоган: парадоксы социального времени

Чжан Сяоган (род. 1958, провинция Юньнань на юго-западе Китая) — один из самых узнаваемых (и самых продаваемых, в том числе за рубежом) современных китайских художников²². Рано обученный реалистической манере живописи, он трагически пережил время Культурной революции, поборол тяжёлую зависимость и вернулся в живопись с концепцией «антигородского регионализма». Его участие в движении «Новая волна» и создание «Юго-западной группы» художников во второй половине 1980-х гг. было направлено на пересмотр чрезмерной рационализации создания и восприятия художественных полотен. После короткого пребывания за рубежом в начале 1990-х гг. он резко меняет стиль, переходя к «реалистическому сюрреализму». В частности,

в середине 1990-х гг. Чжан Сяоган создал серию работ «Кровные связи: большая семья». Основной художественный приём, использованный для создания этих полотен, предполагает отсылку к старым семейным фотографиям. С помощью стилизованных портретов давно повзрослевших или вовсе ушедших людей Чжан Сяоган стремится пробудить коллективную память своего поколения, показать его укоренённость в «странном прошлом».

Повторяющийся монотонный фотографический сюжет всегда содержит важные смысловые различия, превращая художественное решение в переживание и даже в какой-то мере обсуждение немых (и вместе с тем красноречивых) свидетельств эпохи. Такой формат позволяет автору отразить размытость и неопределённость воспоминаний, подчеркнуть амбивалентность трактовок семьи в той или иной социальной повестке, выделить тонкие, иногда трагические, связи между индивидуальным и коллективным. По своему идейному наполнению этот стиль наиболее близок подходам современных memory studies, причём особенностью его оптики можно назвать превращение oral history в oral (=visual) history.

Напомним: oral history — это метод работы с социальной памятью, основанный на фиксации «неотфильтрованных» личных воспоминаний-нарративов, в том числе касающихся давно прошедших событий и событий, свидетелями которых интервьюируемые не являлись. Таковы, например, семейные рассказы об известных исторических событиях, передаваемые от одних членов семьи другим: подобные рассказы не претендуют на «историческую достоверность» и отражают персональные взгляды на феномены прошлого, нередко деформированные памятью самого рассказчика и/или тех, кто его рассказ передавал. Таким образом собираются «архивы памяти», важные с точки зрения

²² Первые работы из серии «Большая семья» Чжан Сяогана дебютировали на Пекинской международной выставке современного искусства в 2000 г., вызвав бурный отклик рынка. В 2013 г. его работа под № 17 была продана на аукционе Цзя Шидэ (Christie's) примерно за 3 100 000 долларов США, что стало знаковым событием для выхода «северного искусства» (напомним: в его негеографическом понимании) на международный рынок.

возможностей исследования семейной мифологии и нарративов, транслируемых на уровне межличностных общений и лишённых связи с официальными фильтрами [Reynolds, 2024; Janesick, 2020; Garwood, 2024; Степанова, 2012]. С этой точки зрения живописные полотна исследуемых художников (и прежде всего Чжан Сяогана) представляют собой визуализацию подобных нарративов, отчётливо апеллирующую к семейной памяти в том виде, который сохраняет следующее поколение.

Лица портретируемых в картинах серии выглядят на первый взгляд одинаково (немного варьируются их выражение). Однако эти изображения всё же имеют небольшие различия в деталях, что достигается прежде всего путём колористических решений. Лёгкие световые и цветовые пятна, соответствующие различным сценам, фиксируют внимание именно на лицах, подчёркивая следы быстро бегущего времени. При этом одежда остаётся неизменным фоном, позволяющим трактовать время иначе, в качестве застывшего и неизменного.

Образы, выбранные Чжан Сяоганом, выглядят типичными для своего поколения: созданная им «социальная панорама» [赵政印, 2024: 160] в деталях отражает не только статичность момента, но и неизбежность стирания со страницы «настоящего» целой эпохи. Но ведь перед нами — «настоящие» фотографии. Сам факт фотографического снимка показывает: люди фатально ограничены временем своей жизни и средой, подвержены влиянию внешних факторов и не могут кардинально изменить ход истории. Однако уникальность каждого человека, неповторимость его мыслей и чувств неуничтожимы, они не поддаются течению времени и ударам социальной стихии.

Интересно, что серия «Кровные узы: Большая семья»²³ Чжан Сяогана представляет собой достаточно длительный художественный проект (около двух

десятилетий), продолжающийся и ныне. Перед нами — открытый процесс публичной художественной рефлексии над ходом изменения семейных ценностей. В своих произведениях художник создаёт уникальную визуальную повествовательную систему, исследующую такие сложные темы, как семья, кровное родство и память. Эта система одновременно является рассказом о положении китайской семьи в социальной динамике китайского общества, последовательно выстраивающего долговременные связи, тянущиеся из прошлого в будущее.

Юэ Миньцзюнь: критический социальный конструктивизм сардонической ухмылки

Юэ Миньцзюнь (род. 1962, провинция Хэйлунцзян на северо-востоке Китая) также входит в число коммерчески успешных китайских художников, чьи произведения хорошо продаются и в самом Китае, и за его пределами. С коммерческой точки зрения, по мнению аналитиков, он — наиболее успешный из ныне живущих китайских художников.

Как сообщают справочные издания, его семья много раз переезжала из-за работы родителей, однако это не помешало будущему художнику заинтересоваться изобразительным искусством. Годы Культурной революции наложили свой отпечаток на отроческие годы и раннюю юность Юэ Миньцзюня, который, как и многие в Китае, тяжело переживал разрыв между идеалом и реальностью.

Его полотна полны трагизма и выглядят для западного зрителя скорее сюрреалистическими. Изображённые на них лица жутковато улыбаются, эти улыбки тиражируются в дурную бесконечность, буквально захватывая свои тела, лица летят в безумной гонке по небу, как птицы,

²³ 张晓刚.《血缘-大家庭-全家福》[Чжан Сяоган. «Кровные узы — Большая семья — семейная фотография»]. 1993. URL: <https://www.mei-shu.com/artist/360/artworks-7272.html>; 张晓刚.《血缘-大家庭17号》[Чжан Сяоган. «Кровные узы — Большая семья №17»]. 1998. URL: https://mbd.baidu.com/newspage/data/dtlandingsuper?nid=dt_5371046081505434522&sourceFrom=search_a

скачут вперёд, оседлав китайскую вазу, выглядывают из морской раковины, маршируют в спортивных майках, демонстрируя знаки победы, расстреливают сами себя. И всё это — с широкими улыбками, почти разрывающими рот. Российские критики называют эти улыбки сардоническими²⁴, подчёркивая, что перед нами — заполненные *одним лицом, лицом автора* шаблоны старых плакатов и типовых агитационных картин, передающих видение художником трагедии растворения личности в массовом. Таким образом, «старый» социальный конструктивизм наполняется в его работах новым содержанием, противопоставляющим здоровую социальность, учитывающую уникальность лица, *массовому*. Лица с картин художника как бы кричат: массовое не равно социальному.

Своеобразный «постсоцарт» Юэ Миньцзюня реализует мощный критический запал, поэтому не удивительно, что художника иногда называют «циничным реалистом», а его творчество «циничным реализмом» — настолько одиозно выглядит на его полотнах автор, иногда появляющийся в своём собственном обличье. Однако сам Юэ Миньцзюнь отказывается называть своё творчество этими словами. Его главный посыл состоит не в разрушении ценностей, а в освобождении их гуманистического содержания от напластований, в которых это содержание теряется. Можно сказать, что художник в своих картинах ищет путь здорового соединения человека и общества. И этот поиск точно нельзя назвать циничным. Более того, этот поиск нашёл отклик в сердцах зарубежной аудитории, что говорит о весомом художественном значении живописи «нового регионализма» как уникального взгляда на действительно универсальную проблему социального взаимодействия.

Лю Сяодун: печальное очарование городской природы

Лю Сяодун родился 1963 г. в северо-восточной провинции Ляонин, широко известен прежде всего в самом Китае. Жанр, которому принадлежит его искусство, китайские источники обычно называют реализмом. Однако точнее эту живопись было бы называть социально заострённым импрессионизмом, хотя с учётом некоторой эклектичности²⁵ приёмов такое отнесение выглядит натянуто.

Российские медиа²⁶ повествуют, что небольшой город Цзиньчэн, в котором родился художник, в своё время удостоился специальной премии ООН за тот успех, с которым здесь удалось совместить развитие промышленности и городской инфраструктуры с озеленением и созданием экологически комфортной городской среды. С урбанизацией и поиском человеком места в новой городской реальности связана тематика полотен Лю Сяодуна. Его работы касаются насущных проблем горожан, переводя их в область экзистенциальных размышлений о мимолётности настоящего. Тем самым это «неполное» настоящее приобретает особую ценность, встраивается в ряд индивидуального прочтения истории места, не претендуя на то, чтобы стать образцом. Именно эта уникальность просвечивает в портретах и пейзажах Лю Сяодуна даже тогда, когда он изображает пейзаж без людей.

Говоря о том, что картины Лю Сяодуна находят отклик в сердцах современных китайцев, которым очень близки переживания его героев, нельзя забывать, что художник получил образование не только в Центральной академии изобразительных искусств в Пекине, он также обучался

²⁴ Юэ Миньцзюнь. Загадка сардонического смеха / В. Замелатский // Artifex. 30 авг. URL: <https://artifex.ru/живопись/юэ-миньцзюнь/>

²⁵ Речь в данном случае идёт именно о приёмах, тематически «эклектика» Лю Сяодуна очень «собрана».

²⁶ Художник Лю Сяодун. Как обрести любовь народа Китая // Дзен. 30 авг. URL: <https://dzen.ru/a/Yfl4mzQS9VkJGcK0>

в Мадриде и в полной мере владеет пониманием различий «западной» и «восточной» оптик. Однако его авторский взгляд сумел синтезировать свою собственную оптику, в которой это противопоставление не стало разрушительным и одновременно не перешло в подражательство. В его щемяще красивых городских пейзажах почти всегда так или иначе обнаруживает себя природа. Таковы, например, картина «Бассейн». 2010 г., где на первом месте оказываются вода и деревья, и лишь виднеющиеся в отдалении дома напоминают, что перед нами искусственный водоём, вырытый руками горожанина. Даже в полотне «Твой город». 2017 г., изображающем пару, идущую по переходу на фоне небоскрёбов и огней большого города, природа присутствует в порывах ветра и оставшихся после недавнего дождя лужах, отражающих разноцветные огни светофоров, машинных фар, играющих со светом большой витрины и освещённых окон.

Любовь к родному месту, окутанная острым переживанием одиночества человека на фоне урбанизации, раскрывает в творчестве Лю Сяодуна ещё одну грань современной социальной живописи — её погружение в индивидуальные переживания и острый психологизм.

Ван Янь: китайский Оскар Рабин

Ван Янь (род. 1956) также «северянин», появился на свет в Аньшане, провинция Ляонин. В 1982 г. окончил факультет масляной живописи Академии изящных искусств имени Лу Синя. В настоящее время — профессор второй мастерской факультета масляной живописи той же академии, научный руководитель магистрантов.

Большинство работ художника представляет собой символические пейзажи, которые можно интерпретировать как социологическое высказывание. Серия «Исчезающие воспоминания»²⁷ посвящена заброшенным зданиям и жилым домам

на территории, которая вскоре будет снесена, и изображает их в композициях, напоминающих памятники, с атмосферой запустения. Это отражение быстрого развития китайского северного общества, частой смены городской застройки и обновления фабрик. В этих работах пересматривается память о родном доме через призму разрушенных зданий и фабричных руин, с использованием чёрного цвета как основного элемента, что символизирует разрушение идеалов и переработку ценностных ориентиров. Вынесенное в заглавие данного подраздела сравнение с основателем Лианозовской группы Оскаром Рабиным, чьё творчество также вбирает в себя социальную проблематику руинированных промышленных пейзажей, направляется в данном случае как следствие переклички тем и приёмов современной китайской живописи с живописью «запада» в широком (и буквально географическом) понимании этого слова. Такое сравнение понято для ценителей и знатоков советской андерграундной живописи, хорошо известной в том числе за рубежами СССР, а затем и России. Войдя в историю искусства, творчество Оскара Рабина оставило свой след в искусствоведческих и учебных дисциплинах. И хотя подтвердить или опровергнуть знакомство Ван Яня с именем своего предшественника в настоящее время мы не можем, сравнение, которое мы предложили, может послужить основанием для дальнейших исследований.

Заключение

Особенности трактовки социальных проблем в китайской живописи «нового регионализма» позволяют проследить процесс формирования этого понятия через посредство метафоры «искусство Северного Китая».

Современная живопись Северного Китая представляет собой динамичное и многогранное явление, в котором тесно переплетаются традиционные и современные

²⁷ 王岩. 《消逝的记忆2号》 [Ван Янь. «Исчезнувшие воспоминания № 2»]. 2009. URL: <https://auction.artron.net/paimai-art94103026>

элементы. Художники региона, используя разнообразные стили и техники, активно реагируют на социокультурные изменения, создавая произведения, которые не только отражают их личный опыт, но и становятся частью более широкого культурного диалога. Живопись стала здесь мощным инструментом осознания и утверждения своей идентичности, заставляя художников гипертрофировать свою уникальность, чтобы заявить о себе. Такая живопись может быть рассмотрена как способ завоевания культурного суверенитета. С другой стороны, она же выступает визионерской площадкой, артикулирующей протестный импульс, требующий развития социальной политики в русле реализации китайской «энергии развития» в самом Китае, а также представляет собой масштабный культурный импорт, способный переписать сложившиеся стереотипы об этой стране как пребывающей в некоем неизменном состоянии.

Перечисленные выше особенности северокитайской живописной школы современного искусства повлекли за собой отождествление современного искусства острой социальной направленности с понятием «искусство Северного Китая», сделав его важным аспектом как национальной, так и международной художественной деятельности. При этом сам термин «Северное искусство Китая» к настоящему времени стал метафорой, соответствующей принципам живописи «нового регионализма».

В нашей работе сопоставлены различные элементы, конструирующие идентичность художественными средствами в рамках современной версии социально ориентированного искусства «нового регионализма». По версии китайских исследователей, это «индустриальный эпос», «государственная воля», «социальный порядок», «синтез со степными культурами», «критичность», «проблемы человека» и др. Наше исследование дополняет этот список такими идеями, как специфика протекания социального времени и его несводимость к индивидуально переживаемому времени; переосмысление социальности, отказывающееся рассматривать

массовое в качестве образца формирования социально востребованного поведения; урбанизация как противопоставление человека и природы. В живописи «нового регионализма» проблемы идентичности раскрываются через оригинальную визуализацию *oral history*, заостряющую внимание на персонализированных переживаниях проблемы общего и единичного в её социально-историческом и социально-политическом измерениях. Художники обращаются к фиксации и анализу социальных проблем, вызванными быстрыми изменениями в обществе, ставят вопрос о влиянии урбанизации и культурных трансформаций на судьбы конкретных людей и сообществ, пытаются осмыслить реальность с помощью современных концепций. Эта методологическая основа делает живопись «нового регионализма» не только значимым фактором аналитической поддержки социального конструирования, но и позволяет ему создавать уникальный визуальный язык, релевантный процессам модернизации.

В настоящее время социально ориентированная живопись КНР 1980-х гг. – первой четверти XXI вв. наполняет новым смыслом традиционные ценностные установки политически ангажированного китайского искусства, воспевающего сильное государство, порядок, коллективность, и вместе с тем продвигающего идею переосмысления наследия, а также установку на уважение к культурному разнообразию и практикам синтеза. «Северное искусство» как метафора современной социальной живописи «нового регионализма» через концептуально структурированный художественный язык деконструирует социальные явления и исследует проявления сущностных проблем человеческого существования. Преемственность и новаторство, рассмотренные на этом материале, открывают возможности подбора ключей к пониманию цивилизационных основ китайской «энергии развития», что критически важно для выстраивания эффективного партнёрства с этой динамично развивающейся страной.

Список литературы:

- Абрамов В. А., Абрамова Н. А. Теория «нового регионализма» в исследованиях китайских ученых // Трансграничие в изменяющемся мире: Россия — Китай — Монголия. — Чита: ЗабГГПУ, 2006. — С. 75–82.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — Москва: Медиум, 1995. — 323 с.
- Бурганов А. Н. Проблема формы и классическое наследие // Дом Бурганова. Пространство культуры. — 2016. — № 3. — С. 51–69.
- Ван Ш. Современная китайская живопись на военную тематику: «Новый реализм» и верность традициям // Человек и культура. — 2022. — № 4. — С. 46–56. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2022.4.38497>
- Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / Л. М. Дробижева, Е. М. Арутюнова, А. Д. Бравин [и др.]. — Москва: РОССПЭН, 2013. — 485 с.
- Дробижева Л. М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. — 2008. — № 7. — С. 214–227.
- Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. — Москва: Наука, 1990. — 207 с.
- Исторический контекст воспроизводства национальной идентичности народов Севера Китая в современном изобразительном искусстве / Т. Лю, Ю. В. Иванова, Я. З. Гомбоева, М. А. Захаров // Гуманитарный вектор. — 2025. — Т. 20, № 2. — С. 28–38. <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2025-20-2-28-38>
- Кучинская Т. Н. Концепции и практики китайского регионализма: социокультурное измерение // Синология в XXI в. Выпуск 2. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова, 2022. — С. 121–127. <https://doi.org/10.18101/978-5-9793-1802-8-2022-121-127>
- Панарин А. С. Реванш истории: рос. стратег. инициатива в XXI в. — Москва: Логос, 1998. — 432 с.
- Силантьева М. В. Диффузная идентичность: современная версия гражданской идентичности // Вестник МГИМО Университета. — 2012. — № 2. — С. 173–179. <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2012-2-23-173-179>
- Степанова В. С. Генезис понятия «Устная история» // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. — 2012. — № 4. — С. 392–395.
- Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — Москва: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.
- Garwood D. Case Study on a Scientific Oral History Project Using Information Practice Analysis // Information Research. — 2024. — Vol. 29, No 2. — P. 322–340. <https://doi.org/10.47989/ir292829>
- Janesick V. J. Oral History Interviewing with Purpose and Critical Awareness // The Oxford Handbook of Qualitative Research. — Oxford: Oxford University Press, 2020. — P. 457–479. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190847388.013.23>
- Reynolds B. M. What's so Critical About Critical Oral History? // The Oral History Review. — 2024. — Vol. 51, No 1. — P. 47–69. <https://doi.org/10.1080/00940798.2024.2310467>
- 刘琳 [Лю Линь]. 为艺术寻找栖息之所—北京国际艺术图书博览会综述 [В поисках дома для искусства — обзор Пекинской международной ярмарки книг по искусству] // 中国出版 [China Publishing Journal]. — 1999. — No 9. — 26–27页.
- 力群 [Ли Цюнь]. 永远怀念的《鲁艺》生活 [Вечная память о жизни в «Луи»] // 西北美术 [Northwest Finearts]. — 1991. — No 1. — 19–26页.
- 吴继金, 贾向红 [У Цицизинь, Цзя Сянхун]. 董希文与油画《开国大典》 [Дун Сивэнь и картина маслом «Церемония провозглашения создания государства»] // 党史博览 [General Review of the Communist Party of China]. — 2020. — No 6. — 22–25页.
- 周如俊 [Чжоу Жуцзюнь]. 浅谈中国油画的民族性构建 [Краткое обсуждение формирования национального характера в китайской масляной живописи] // 兰州教育学院学报 [Журнал Института образования Ланьчжоу]. — 2016. — Vol. 32, No 4. — 48–49页.
- 宋惠民 [Сун Хуэйминь]. 美术之路—油画 [Дорога к изящным искусствам — масляная живопись]. — 沈阳: 辽宁美术出版社 [Шэньян: Издательство изобразительного искусства Ляонина], 1996. — 156 页.

宛少军 [Вань Шаоцзюнь]. 族群认同、文化认同与国家认同 [Этническая идентичность, культурная идентичность и национальная идентичность] // 艺术概念研究 [Исследования концепций искусства]. — 1978. — No 6. — 24–28页.

彭荣 [Пэн Жун]. 博弈论视角下的当代中国文化认同建构 [Формирование современной китайской культурной идентичности с точки зрения теории игр] // 辽宁社会科学 [Ляонин — Социальные науки]. — 2014. — No 2. — С. 114–119页.

李祥林 [Ли Сянлин]. 多民族并置视角下的中华艺术哲学研究 [Исследование философии китайского искусства с точки зрения многоэтнического сопоставления] // 内蒙古艺术学院学报 [Journal of Inner Mongolia Arts University]. — 2021. — No 2. — С. 46–54页.

李豫闽 [Ли Юйминь]. 叙事与重构 — 《新史学》视域下的区域美术史研究 [Нарратив и реконструкция: исследование истории регионального искусства с точки зрения «новой историографии»] // 艺术教育 [Art education]. — 2021. — No 1. — 21–25页.

王玉丽 [Ван Юйли]. 当代油画的语式转换与文化身份确认 [Трансформация художественного языка и утверждение культурной идентичности в современной масляной живописи] // 艺术探索 [Arts Exploration]. — 2009. — No 2. — 61–62页.

王鹏杰 [Ван Пэнцзе]. 《再当代》与艺术的地域主义价值 [«Постсовременность» и региональная ценность искусства] // 画刊 [Art Monthly]. — 2019. — No 1. — 61–66页.

章丽萍, 沈语冰 [Чжан Липин, Шэнь Юбин]. 跨文化视域下的中西方现代艺术 [Современное искусство Китая и Запада в межкультурной перспективе] // 美术研究 [Art Research]. — 2015. — No 4. — 81–87页.

罗英, 徐文彬 [Ло Ин, Сюй Вэньбинь]. 文化诠释、意义生成、文化发展: 教材理解的文化逻辑 [Культурная интерпретация, генерация смысла и культурное развитие: культурная логика понимания учебника] // 西南大学学报 (社会科学版) [Journal of Southwest University Social Science Edition]. — 2023. — Vol. 49, No 5. — 152–162页. <https://doi.org/10.13718/j.cnki.xdsk.2023.05.013>

艺术行为召唤环保力量 [Художественные практики актуализируют экологическую сознательность] / 总编王吉位 [под ред. Ван Ц.] // 资源再生 [Resource Recycling]. — 2022. — No 12. — 50–51页.

董迅 [Дун Сюнь]. 中国当代写实油画作品与社会环境的辩证关系 [Диалектическая взаимосвязь между современной китайской реалистичной масляной живописью и социальной средой] // 大舞台 [Great Stage]. — 2012. — No 1. — 117–118页.

赵佳琦 [Чжао Цзяци]. 继古开今: 吴冠中油画作品对中国传统绘画的借鉴 [Наследуя прошлое и открывая настоящее: заимствование китайской традиционной живописи в работах маслом У Гуанчжуна] // 美与时代(中) [Красота и эпоха (Китай)]. — 2023. — No 29. — 73–75页.

赵政印 [Чжао Чжэнъинь]. 探析《血缘—大家庭》创作背后的社会与个人情感 [Исследование социальных и личных эмоций, лежащих в основе создания «Кровные узы — Большая семья»] // 艺术评鉴 [Художественная критика]. — 2024. — No 17. — 158–164页.

赵济 [Чжао Цзи]. 中国自然地理 [Природная география Китая]. — 北京: 高等教育出版社 [Пекин: Издательство высшего образования], 1995. — 342页.

邵大箴 [Шао Дачжэнь]. 油画现代化进程中族群认同与国家认同的张力 [Взаимосвязь этнической и национальной идентичности в процессе модернизации масляной живописи] // 民族艺术研究 [Ethnic Art Studies]. — 1994. — No 12. — 198–201页.

郑晓云 [Чжэн Сяоюнь]. 文化认同论 [Теория культурной идентичности]. — 北京: 中国社会科学出版社 [Пекин: Издательство Общественных наук Китая], 1992. — 336页.

郭建平 [Го Цзяньпин]. 中国绘画史的《地域研究》意识—一种研究思路的提出 [Понимание «региональных исследований» в истории китайской живописи — предлагаемый исследовательский подход] // 艺术百家 [Hundred Schools in Arts]. — 2007. — No 3. — 116–119页.

陈文雁 [Чэнь Вэньян]. 《文革》美术符号的形成与发展 [Формирование и развитие художественных символов «Культурной революции»] // 艺术教育 [Art education]. — 2013. — No 8. — 141–142页.

陈鹏 [Чэнь Пэн]. 当代油画人物创作的文化身份书写 [Написание культурной идентичности в процессе создания портретов в современной масляной живописи] // 大众文艺 [Popular literature]. — 2020. — No 6. — 78–79页.

韩晨 [Хань Чэнь]. 世界化的中国: 霍明志的跨国艺术经销与20世纪初中国艺术的全球叙事 [Глобализация Китая: транснациональная арт-дилерская деятельность Хо Минчжи и глобальный нарратив китайского искусства начала XX века] // 世界艺术 [World Art]. — 2024. — Vol. 14, No 1. — 1–26页.

韩禹峰 [Хань Юйфэн]. 现代油画中的社会主义核心价值观体现与国家艺术形象构建研究 [Исследование воплощения социалистических ценностей и построения национального художественного образа в современной масляной живописи] // 美与时代(中) [Красота и эпоха (часть 2)]. — 2016. — No 10. — 122–123页.

高名潞 [Гао Минлу]. 中国当代艺术史 [История современного китайского искусства]. — 上海: 上海大学出版社 [Шанхай: Издательство Шанхайского университета], 2021. — 628页.

魏骏瑶 [Вэй Цзюньяо]. 西方风景绘画艺术风格的形式特征及约束机制 [Формальные характеристики и механизмы ограничений западного стиля пейзажной живописи] // 江苏社会科学 [Jiangsu Social Sciences]. — 2018. — No 4. — 241–248页.

黄锐 [Хуан Жуй]. 抽象之道 [Путь абстракции]. — 杭州: 浙江摄影出版社 [Ханчжоу: Издательство фотографии Чжэцзян], 2022. — 356页.

References:

Abramov, V. A. и Abramova, N. A. (2006) 'Teoriya „novogo regionalizma“ v issledovaniyah kitajskih uchenyh [The Theory of New Regionalism in the Research of Chinese Scholars]', in *Transborder Area in the Changing World: Russia — China — Mongolia*. Chita: ZABGGPU Publ., pp. 75–82. (In Russian).

Berger, P. и Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, N.Y.: Doubleday. (Russ. ed.: (1995) *Social'noe konstruirovanie real'nosti: Traktat po sociologii znaniya*. Moscow: Medium Publ.).

Burganov, A. N. (2016) 'The Problem of Form and Classical Heritage', *Burganov House. The Space of Culture*, (3), pp. 51–69. (In Russian).

Chen, P. (2020) 'Dangdai youhua renwu chuanguo de wenhua shenfen shuxie [Writing Cultural Identity in the Process of Portraiture in Contemporary Oil Painting]', *Popular Literature*, (6), pp. 78–79. (In Chinese).

Chen, W. (2013) "'Wenge" meishu fuhao de xingcheng yu fazhan [The Formation and Development of Art Symbols during the "Cultural Revolution"]', *Art Education*, (8), pp. 141–142. (In Chinese).

Dong, X. (2012) 'Zhongguo dangdai xieshi youhua zuopin yu shehui huanjing de bianzheng guanxi [The Dialectical Relationship Between Contemporary Chinese Realistic Oil Paintings and Social Environment]', *Great Stage*, (1), pp. 117–118. (In Chinese).

Drobizheva, L. M. (2008) 'Nacional'no-grazhdanskaya i etnicheskaya identichnost': problemy pozitivnoj sovmestimosti [National-civil and Ethnic Identity: Problems of Positive Compatibility]', *Rossiâ reformiruûšâsâ*, (7), pp. 214–227. (In Russian).

Drobizheva, L. M., Arutunova, E. M. и Bravin, A. D. (2013) *Grazhdanskaya, etnicheskaya i regional'naya identichnost': vchera, segodnya, zavtra* [Civic, Ethnic and Regional Identity: Yesterday, Today, Tomorrow]. Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian).

Erasov, B. S. (1990) *Kul'tura, religiya i civilizaciya na Vostoke* [Culture, Religion and Civilization in the East]. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).

Gao, M. (2021) *Zhongguo dangdai yishushi* [History of Contemporary Chinese Art]. Shanghai: Shanghai daxue chubanshe Publ. (In Chinese).

Garwood, D. A. (2024) 'Case study on a scientific oral history project using information practice analysis', *Information Research an international electronic journal*, 29(2), pp. 322–340. (In Russian). <https://doi.org/10.47989/ir292829>

Guang, R. (2022) *Chouxiang zhi dao* [The Way of Abstraction]. Hangzhou: Zhejiang sheying chubanshe Publ. (In Chinese).

Guo, J. (2007) 'Zhongguo huihuashi de "diyuan yanjiu" yishi – yizhong yanjiu silu de tichu [Understanding "Regional Studies" in the History of Chinese Painting – A Proposed Research Approach]', *Hundred Schools in Arts*, (3), pp. 116–119. (In Chinese).

Han, C. (2024) 'Shijiehua de zhongguo : Huo Mingzhi de kuaguo yishu jingxiao yu 20 shiji chu zhongguo yishu de quanqiu xushi [Globalizing China: Huo Mingzhi's Transnational Art Dealership and the Global Narrative of Early 20th-Century Chinese Art]', *World Art*, 14(1), pp. 1–26. (In Chinese).

- Han, Y. (2016) 'Xiandai youhua zhong de shehuizhuyi hexin jiazhi guan tixian yu guojia yishuxingxiang goujian yanjiu [Research on the Embodiment of Socialist Core Values and the Construction of National Artistic Image in Modern Oil Paintings], *Mei yu shidai (zhong)*, (10), pp. 122–123. (In Chinese).
- Janesick, V. J. (2020) 'Oral History Interviewing with Purpose and Critical Awareness', in: *The Oxford Handbook of Qualitative Research*. Oxford: Oxford University Press, pp. 457–479. Доступно на: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190847388.013.23>
- Kuchinskaya, T. N. (2022) 'Concepts and Practices of Chinese Regionalism: Socio-Cultural Dimension', in: *Chinese Studies in the 21st Century*. Ulan-Ude: Buryat State University Publishing Department, pp. 121–127. (In Russian). <https://doi.org/10.18101/978-5-9793-1802-8-2022-121-127>
- Li, Q. (1991) 'Yongyuan huainian de "lu yi" shenghuo [Eternal Memory of Life in "Luyi"]', *Northwest Finearts*, (1), pp. 19–26. (In Chinese).
- Li, X. (2021) 'Duo minzu bing zhi shijiao xia de zhonghua yishu zhexue yanjiu [Research on Chinese Art Philosophy from the Perspective of Multi-ethnic Juxtaposition]', *Journal of Inner Mongolia Arts University*, (2), pp. 46–54. (In Chinese).
- Li, Y. (2021) 'Xushi yu zhonggou – "xin shixue" shiyu xia de quyu meishushi yanjiu [Narrative and Reconstruction: Regional Art History Research from the Perspective of "New Historiography"]', *Art education*, (1), pp. 21–25. (In Chinese).
- Lü, L. (1999) 'Wei yishu xunzhao qixi zhi suo — Beijing guoji yishu tushu bolanhui zongshu [Finding a Home for Art — A Review of the Beijing International Art Book Fair]', *China Publishing Journal*, (9), pp. 26–27. (In Chinese).
- Luo, Y., Xu, W. (2023) 'Cultural Interpretation, Meaning Generation, Cultural Development: The Cultural Logic of Textbook Understanding', *Journal of Southwest University Social Science Edition*, 49(5), pp. 152–162. (In Chinese).
- Panarin, A. S. (1998) *Revansh istorii* [Revenge of History]. Moscow: Logos Publ. (In Russian).
- Peng, R. (2014) 'Boylun shijiao xia de dangdai zhongguo wenhua rentong jiangou [The Construction of Contemporary Chinese Cultural Identity from the Perspective of Game Theory]', *Liaoning shehuikexue*, (2), pp. 114–119. (In Chinese).
- Reynolds, B. M. (2024) 'What's so Critical About Critical Oral History?', *The Oral History Review*, 51(1), pp. 47–69. <https://doi.org/10.1080/00940798.2024.2310467>
- Schütz, A. (2004) *Izbrannoe: mir, svetyashchisya smyslom* [Selected Works: A World Glowing with Meaning]. Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russian).
- Shao, D. (1994) 'Youhua xiandaihua jin Cheng zhong zuqun rentong yu guojia rentong de zhangli [The Tension Between Ethnic Identity and National Identity in the Process of Oil Painting Modernization]', *Ethnic Art Studies*, (12), pp. 198–201. (In Chinese).
- Silantjeva, M. V. (2012) 'Diffusive Personality as a Contemporary Civil Identity Form', *MGIMO Review of International Relations*, (2), pp. 173–179. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2012-2-23-173-179>
- Song, H. (1996) *Meishu zhi lu – youhua* [The Road to Fine Arts – Oil Painting]. Shenyang: Liaoning meishu chubanshe Publ. (In Chinese).
- Stepanova, V. S. (2012) 'Concept Genesis "Oral history"', *Bulletin of the Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafiev*, (4), pp. 392–395. (In Russian).
- Tianxiang, L. (et al.) (2025) 'Historical Context of the Reproduction of National Identity of the Peoples of Northern China in Contemporary Fine Arts', *Humanitarian Vector*, 20(2), pp. 28–38. (In Russian). <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2025-20-2-28-38>
- Wan, S. (1978) 'Zuqun renting, wenhua rentong yu guojia rentong [Ethnic Identity, Cultural Identity and National Identity]', *Yishu gainian yanjiu*, (6), pp. 24–28.
- Wang, J. (ed) (2022) 'Yishu xingwei zhaohuan huanbao liliang [Art Acts Call Environmental Protection Forces]', *Resource Recycling*, (12), pp. 50–51. (In Chinese).
- Wang, P. (2019) '"Zai dangdai" yu yishu de diyu zhuyi jiazhi ["Re-contemporary" and the Regional Value of Art]', *Art Monthly*, (1), pp. 61–66. (In Chinese).
- Wang, S. (2022) 'Modern Chinese painting on military themes: „new realism" and loyalty to traditions', *Man and Culture*, (4), pp. 46–56. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2022.4.38497>

Wang, Y. (2009) 'Dangdai youhua de yu shi zhuanhuan yu wenhua shenfen queren [The Transformation of Artistic Style and the Confirmation of Cultural Identity in Contemporary Oil Painting]', *Arts Exploration*, (2), pp. 61–62. (In Chinese).

Wei, J. (2018) 'Xifang fengjing huihua yishufengge de xingshi tezheng ji yueshu jizhi [The Formal Characteristics and Constraint Mechanism of Western Landscape Painting Art Style]', *Jiangsu Social Sciences*, (4), pp. 241–248. (In Chinese).

Wu, J., Jia, X. (2020) 'Dong Xiwen yu youhua "Kaiguodadian" [Dong Xiwen and the oil painting "The Ceremony of Proclaiming the Establishment of the State"]', *General Review of the Communist Party of China*, pp. 22–25. (In Chinese).

Zhang, L., Shen, Y. (2015) 'Kuawenhua shiyu xia de zhongxifang xiandai yishu [Contemporary Art of China and the West in an Intercultural Perspective]', *Art Research*, (4), pp. 81–87. (In Chinese).

Zhao, J. (1995) *Zhongguo zirandili* [Physical Geography of China]. Beijing: Gaodeng jiaoyu chubanshe Publ. (In Chinese).

Zhao, J. (2023) 'Jigukajjin: wuguangzhong youhua zuopin dui zhongguo chuantong huihua de jiejian [Inheriting the Past and Discovering the Present: Borrowing Chinese Traditional Painting in Wu Guangzhong's Oil Paintings]', *Mei yu shidai (zhong)*, (29), pp. 73–75. (In Chinese).

Zhao, Z. (2024) 'Tanxi "Xueyuan — Dajiating" chuangzuo beihou de shehui yu geren qinggan [Exploring the Social and Personal Emotions Behind the Creation of "Bloodline — Big Family"]', *Yishu pingjian*, (17), pp. 158–164. (In Chinese).

Zheng, X. (1992) *Wenhua rentong lun* [Cultural Identity Theory]. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe Publ. (In Chinese).

Zhou, R. (2016) 'Qiantan zhongguo youhua de minzuxing goujian [A Brief Discussion on the Construction of National Character of Chinese Oil Painting]', *Lanzhou jiaoyu xueyuan xuebao*, 32(04), pp. 48–49. (In Chinese).

Информация об авторах

Мargarita Ивановна Гомбоева — доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой теории и истории культуры, искусств и дизайна Забайкальского государственного университета, 672039, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, д.30 (Россия)

Лю Тяньсян — аспирант факультета культуры и искусств Забайкальского государственного университета, 672039, г. Чита, ул. Александрo-Заводская, д.30 (Россия)

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors

Margarita I. Gomboeva — Doctor of Cultural Studies, Professor, Head of the Department of the Theory and History of Culture, Art and Design, Transbaikal State University, 30, Aleksandro-Zavodskaya street, Chita, 672039 (Russia)

Liu Tianxiang — PhD Student, Faculty of Culture and Arts, Transbaikal State University, 30, Aleksandro-Zavodskaya street, Chita, 672039 (Russia)

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

Статья поступила в редакцию 25.03.2026, одобрена после рецензирования 06.05.2026, принята к публикации 04.06.2026.

The article was submitted 25.03.2026; approved after reviewing 06.05.2026, accepted for publication 04.06.2026.

Книжная рецензия

УДК 215

<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-156-163>

Рецензия на книгу К. М. Антонова «Religio et Ratio: религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления»

Евгений Игоревич Аринин

Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, Владимир, Россия.

eiarinin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6206-8452>



Антонов К. М. *Religio et Ratio: Религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления*. — Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2025. — 544 с.

Для цитирования: Аринин Е. И. Рецензия на книгу К. М. Антонова «Religio et ratio: религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления» // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 156–163. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-156-163>

Book review

Review of K. M. Antonov's Book *Religio et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflective Comprehension*

Evgeny I. Arinin

Vladimir State University, Vladimir, Russia

eiarinin@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6206-8452>

© Аринин Е. И., 2026

Antonov, K. M. (2025) *Religio et Ratio: religioznaya zhizn' i put' yeye reflektivnogo osmysleniya* [[Religion et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflexive Comprehension]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet Publ. (In Russian).

Abstract. The article presents a summary review of K. M. Antonov's monograph *Religion et Ratio: Religious Life and Ways of Its Reflexive Comprehension* (St. Petersburg State University, 2025), which offers the author's personal "view on the relationship and mutual mediation of religion and the main forms of reflexive practices aimed at it, such as theology, philosophy of religion and religious studies". The monograph is a significant work for the modern reader, large-scale study of over 500 pages that is encyclopedic in scope, covering a wide range of issues related to the fundamental problems of understanding the nature of such global and cross-historical universal human phenomena as *Religio* and *Ratio* (religiosity and rationality). The work is written in a clear and accessible style and suggests rethinking the norms of "objectivity" of religious studies and other related disciplines from the perspective of a representative of an influential modern Russian religious denomination. This study provides ample opportunities to compare the basic concepts of church and secular relations towards understanding the world and a person's place in it, offering important and promising approaches to its description both in terms of content and methodology. The text discusses many topics, including "ethos of faith, religion and experience", "forms and values of rationality", "mysticism", "system of reflexive structures of religious tradition", "philosophy of religion", its "objectivity", "history", the relationship with "theology", "religious studies" and "other philosophical disciplines", especially the "philosophy of religion in Russia". The purpose of the publication, according to the author, is "to find the language in which the Church can speak to modern people, especially to the young generation; the language which will give the Church an opportunity to feel their pain and find the convincing answer to their questions".

For citation: Arinin, E. I. (2026) 'Review of K. M. Antonov's Book *Religio et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflective Comprehension*', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 156–163. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-156-163>

Монография «Religio et Ratio: Религиозная жизнь и пути её рефлексивного осмысления» [Антонов, 2025] представляет собой элегантно, аскетично и со вкусом оформленное издание, значимое для современного читателя, конечно, не только своими эстетическими и оформительскими особенностями, но текстом, масштабным по объёму (более 500 страниц) и энциклопедическим по охвату тем многообразной проблематики, связанных с фундаментальными проблемами постижения природы таких глобальных и кроссисторических общечеловеческих феноменов, как «Religio» и «Ratio». Рассматриваемый текст предлагает актуальное, впечатляющее и богатое содержанием изложение авторских размышлений по поводу ряда известных дискуссий последних десятилетий, временами достигавших значительной остроты и накала страстей. Все они неразрывно связаны с наличием противоречий

в развитии диалога представителей соответствующих субкультур: науки и религии, Академии и Церкви, университетского религиоведения и академического богословия (теологии) в современной России. Представляется важным обратиться к этим размышлениям — далеко не очевидным как для отечественной культуры, так и в контексте международных отношений, где близкие вопросы вставали ещё перед интеллектуалами греческой и римской античности, затем переосмысливались в христианской традиции, но особенно активно стали привлекать к себе внимание российской общественности с последней четверти XX в. Особенности и перспективы диалога науки и религии, конфессий и общества, как и любых мировоззренческих субкультур, требуют сегодня поиска нового концептуального аппарата, способного адекватно и корректно представить сложившиеся академические

позиции и привычные стереотипы, тиражируемые массмедиа как в нашей стране, так и в глобальном контексте.

Эти размышления, порой живые и эмоциональные, но при этом, несомненно, рациональные, экспертные и глубокие, оказываются неразрывно вплетёнными в бурную интеллектуальную жизнь нашей страны XXI в., отражая полемику, которая периодически проявлялась в ходе многочисленных конгрессов, конференций, симпозиумов, круглых столов и семинаров, где автор принимал самое активное участие, представляя собственный «взгляд на соотношение и взаимное опосредование религии и основных форм направленных на неё рефлексивных практик», фокусируясь преимущественно на богословии (теологии), философии религии и религиоведении [Антонов, 2025: 4]. Понимая невозможность на нескольких страницах рецензии, регламентированных требованиями журнала, изложить значимое содержание всего рассматриваемого текста, полагаю возможным для себя сосредоточиться только на двух важных именно для меня как «светского религиоведа», проблематических блоках, выражающих интуитивно и законодательно очевидные проблемы понимания «нормы» и «нормативности» в современной общегражданской («светской», «научной» и т.п.) культуре нашей страны, регламентированных как действующей Конституцией РФ (1993), так и академическим этосом.

К таковым тематическим блокам относятся рубрики «религия» и «секты», постоянно обсуждаемые в отечественных научных изданиях и СМИ последних трёх десятилетий, порой предельно остро и бескомпромиссно. Все они, однако, если обратиться к академическому ресурсу «Национальный корпус русского языка» (далее — НКРЯ), получают распространение в литературе только с XVIII–XIX вв. Именно в этот период в стране складывается специализация «религиозной» и «светской» субкультур, или «Religio» («вѣры», часто обвиняемой в «мракобесии») и «Ratio» («науки», часто обвиняемой в «аеизме»). Это ярко проявилось в судьбе М. В. Ломоносова и многих других

подвижников «интеллектуального благочестия» той эпохи, «верных» традициям как своего приходского храма, так и академического «храма науки». Историческую модель этого дистанцирования можно усматривать в творчестве Платона и его непосредственного окружения, в котором впервые манифестировались как термин «θεολογία», так и знаменитая «дилемма Евтифрона», утверждающая необходимость разделения «правильного» и «неправильного» в принятых практиках «благочестия», тысячелетиями передававшихся от одного поколения другому.

Рассматриваемый текст выделяет целый ряд проблем, характерных для собственно «конфессионального» издания, поскольку его автор, К. М. Антонов, является доктором философских наук, профессором и заведующим кафедрой философии и религиоведения богословского факультета, входящего в Образовательное частное учреждение высшего образования «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет» (ПСТГУ). Издание с одной стороны призвано обращаться к собственной, «религиозно-конфессиональной» («православной») целевой аудитории, интеллектуальной элите Русской Православной Церкви (Московского патриархата) и студенчеству ПСТГУ, тогда как с другой стороны оно не менее очевидно носит значительно более широкий общегражданский, философский и религиоведческий характер, включая, помимо прочего, авторские статьи, вошедшие в новейшее издание Большой российской энциклопедии.

Текст отличается интересной постановкой ряда известных тем, предлагая оригинальные аргументы, значимые для позиции «из религии», сочетая их с разными подходами и методами «извне религии», опираясь на некоторые отечественные и зарубежные теории, привлекая концепции как собственно «православных», так и «инославных» исследователей; всемирно известных светских интеллектуалов и советских авторов, которые официально представляли «атеизм», считавшийся на протяжении жизни трёх поколений нормативным в СССР. Работа

характеризуется ясным стилем изложения, хотя, что тоже очевидно, имеет понятные источники возможной «необъективности», предлагая переосмысливать сами нормы «объективности» религиоведения и некоторых других связанных дисциплин с позиций одной из влиятельных современных российских конфессий, имеющей опыт собственного 2000-летнего развития, которой, несомненно, есть что сказать в глобальной «науке о религии», институционально оформившейся в Европе с конца XIX в. На данном уровне целевая аудитория становится общегражданской, что открывает перспективы для содержательного и искренне уважительного диалога «правовѣрных» и «киновѣрных» граждан не только Российской Федерации, но и всего глобального социума.

Так «Предисловие» [Антонов, 2025: 10–16] автора открывается предположением, что «вероятно, вся история человечества может быть описана как история сложных взаимоотношений религии и рациональности», за которым следует ряд фундаментальных вопросов («что такое религия», «что такое рациональность» и множества других, неразрывно связанных с этой проблематикой, новизну рассмотрения которых представляет собой эвристическая попытка представить их как многообразие «практик рефлексии» («рефлексивных структур»), представляющих специальные темы, концепции и термины [Антонов, 2025:10].

Данный раздел сменяется впечатляющим и пространным «Prescriptum» [Антонов, 2025:19–74], содержащим статьи, где описываются такие термины, понятия и стоящие за ними феномены, как «религия», «религиоподобные явления», «религиозный комплекс», «религиозное обращение», «пути рационализации религии» и т.п.

Далее следует ЧАСТЬ ПЕРВАЯ [Антонов, 2025: 75–190], в которой обсуждаются «этосы веры, религии и опыта», «формы и ценности рациональности», «мистика», «система рефлексивных структур религиозной традиции», «философия религии», её «предметность», «история», соотношения с «теологией», «религиоведением»

и «другими философскими дисциплинами», особенностями «философия религии в России».

Её сменяет ЧАСТЬ ВТОРАЯ [Антонов, 2025: 193–294], где представлены следующие тематические разделы: «теология как научная специальность», «академичность теологии», «общественное и государственное признание», «обязательства теологии», «научность и/или профанация», «теология или/и религиоведение», «теология — это наука о церкви как некоторой фактической данности...», «структура богословия», «теология философия, религиоведение», «история теологии», «теология в России», завершаясь отделом «Postscriptum. Философские проблемы современного православного богословия и русская религиозная мысль».

Продолжает эти размышления и исследование ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ [Антонов, 2025: 297–380], где рассматриваются и проблематизируются «принцип методологического объективизма», «позиция “точки зрения” в академическом исследовании религии», а «выход из тупика» усматривается в актуализации диалогической природы религиоведческого знания, а также «межрелигиозный диалог», «миссия религиоведения в межрелигиозном диалоге», вопросы о «единстве религиоведения», и его «региональной специфике», завершаясь особым «Postscriptum. Два вопроса о современном отечественном религиоведении».

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ [Антонов, 2025: 383–514] обращается к ряду тем, иногда со знаком вопроса в их наименовании, среди которых выделяются такие «вопросания», как «религиоведение на богословском факультете: идея и проблемы», «почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами», иногда в сочетании с не вполне академичным вопросом «как прокормить такую ораву?» [Антонов, 2025: 394]. Фиксируются целый ряд проблем, требующих обстоятельного и детального диалога, включая такие, как «междисциплинарная война и падение престижа академического знания о религии», «функции религиоведческого и теологического знания», «зачем Церкви религиоведение», «функции религиоведческого и теологического знания», «церковная жизнь

и религиозное знание», «какое религиозное знание нужно Церкви», «нужно ли нам “бороться с сектами”», «христианская правда и научная истина», «что даёт и чего не даёт, что обещает и чего не обещает православный университет», завершаясь очерком «протоиерей Георгий Ореханов: пастырская интуиция и научный поиск», где отмечено, что для последнего «пастырская забота» была, помимо прочего, направлена на «поиск того языка, на котором Церковь сможет говорить с современными людьми, особенно с молодёжью, который даст ей возможность почувствовать их боль и найти убедительный ответ на их вопрошания» [Антонов, 2025: 514].

В завершении хотелось бы предельно кратко остановиться на двух, лично для меня привлекательных темах, затронутых в монографии: «секты» и «религия». На первый взгляд, особенно в современном массовом сознании, представленном соответствующими материалами СМИ, «секты» как «абсолютное зло», часто противопоставляются «религии» как «абсолютному добру». Вместе с тем, обращение к истории показывает, что сами христианские общины первые 300 лет своего становления в Римской империи, могли квалифицироваться властями и юристами совсем не как «religio», но только как «иудейское суеверие» («superstitio Iudaica») и т.п. девиации, или, согласно Евангелиям, как «Назореяская ересь» и соответствующие «секты» (Ναζωραίων αἱρέσεως, sectae Nazarenorum, Деян. 24:5). Обращение к упомянутому ранее НКРЯ показывает, что слово «секта» присутствует в этой базе с 1757 г. в 1306 текстах, тогда как «сектант» становится заметным только через 100 лет (с 1846 г. в 624 текстах) и ещё позднее появляется, и наиболее редкая лексема «сектантский» (290 текстов, с 1860 г.). Представляется очень важным корректно описать этот имеющийся в наличии и эксплицитно данный фактический материал, ещё только ожидающий своего детального и вдумчивого описания.

Религиоведение в таком контексте может рассматриваться как концептуальный язык, особый экспертный Lingua Franca, позволяющий переосмысливать

локальные (субкультурные, экспертные, частные) языки в предельно универсальном (философском, социально-гуманитарном и собственно конституционно-правовом) контексте. Этот особый уровень рассмотрения проблем отношения в христианстве «своего и чужого» утверждается в эпоху Реформации, когда Древняя Вселенская Церковь (Ecclesia Catholica) превращается в отдельную конфессию Ecclesia Catholica Romana, призванную после подписания Вестфальских соглашений (1648) мирно сосуществовать в одной гражданской (национальной) политике с множественностью братств («согласий», «толков», и т.п. сообществ), ранее негативно трактовавшихся как «ереси» («секты», «раскольники» и т.п.), но получивших новое собирательное наименование «исповеданий» («конфессий», «деноминаций» и т.п.), которым региональные власти могли присвоить возвышенный статус местной национальной (государственной) «religion». Последний понимался как «правовереие», т.е. «законом установленное на данной территории понимание локальными элитами “истинной вѣры”», которой противопоставлялись девиантное «невѣрие» («безбожие», «аеизм», «атеизм», «ἄθεος») и близкие к нему маргинальные «толки». Последние столетиями могли квалифицироваться как «секты отщепенцев» («гибельные ереси» и т.п.), что сопровождалось не только литературной полемикой, но и кровавыми расправами, подобными печально известной «Massacre de la Saint-Barthélemy» (1572), в русском переводе звучащему как злобещий оксюморон («Резня на Святого Варфоломея»), маркирующий санкционированные властью массовые убийства в день почитания христианского святого.

В этом же столетии появляются тексты, где становятся заметными кириллические кальки европейских региональных версий лексемы «religion», такие как «Апокрисис», оригинальное название которого было дано на латинице («ΑΠΟΚΡΙΣΙΣ, abo odpowiedź na książki o Synodzie Brzeskim imieniem ludzi starożytny religiey Greckiey, przez Christophora Philaletha w roguwczą dana», 1597), сопровождаемая при

переиздании кириллическим переводом (АПОКРИСИС, albo отповѣдь на книжки о Соборѣ Бересейском, именем людей старожитной релѣи Греческой, через Христофора Филярета врихлѣ дана, 1598), фиксируя разделение, получившее после известных работ Р. Пиккио название «Slavia Orthodoxa» и «Slavia Romana». Этим текстом «людей старожитной релѣи Греческой» приобщали к лингвистической общности, языку придворной бюрократии и литературы «Pax Latina», который с античности соперничал с «Pax Graeca», при этом каждая из сторон могла обвинять другую в «аеизме», разрабатывая собственные формы «омологий» («Orthodoxa Confessio Fidei», «Konfesja Mohyły», «Ортодокс омологія сирѣчь Православное исповѣданіе католическія и апостолскія церкви восточныя новопереведеса с еллиногреческого языка» Петра Могилы, 1696) и утверждающихся в этом контексте конфессиональных охранительных «ортодоксий», маркирующих эксклюзивность региональных «правоверий» («Lutherische Orthodoxye», «Radical orthodoxy» и т.п.).

В таких социально-политических обстоятельствах все слова, т.е. соответствующие лексемы обыденного языка и/или термины частных наук, трансформируют свои денотаты и коннотаты, которые изменяются не только с изменением возраста (дети/взрослые) или сменой политики (властных элит и партий, субкультур, идеологий и т.п.), но и в пространстве (столица/провинция, город/деревня, университет/храм и т.п.). Так, более 100 лет назад Б. М. Мелиоранский (1870–1906), известный отечественный историк церкви и «противоцерковных движений», подготовил актуальную и сегодня в ряде отношений, особенно если сравнивать тексты из трех изданий Большой советской энциклопедии, статью «сектантство» для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. В ней он справедливо и корректно с современных религиозных позиций отмечал, что «в эпохи религиозной борьбы одна и та же община зовется то сектой, то церковью, или исповеданием, смотря по отношению к ней правительства», заметив, что «вышеуказанное разграничение терминов

установилось, и то не совсем прочно, лишь в новое время (после реформации), и отсюда перенесено на древнейшие эпохи», хотя тогда «слова *secta* и *αἵρεσις* употреблялись вполне как синонимы». Ранее, до формирования христианского контекста и новых соответствующих коннотаций, латинская лексема «*secta*» и её производные могли применяться для обозначения выделившихся и дистанцирующихся самобытных интеллектуальных сообществ, как философских школ («*stoicae sectae*», «*cynican sectam*» и т.п.).

Сегодня заметно утрачивает былую популярность призыв «все на борьбу с сектами», хотя при всём его скандальном содержании и очевидном противоречии Конституции, он порой продолжает воспроизводиться в ряде публицистических изданий, транслируя идеологемы, утвердившиеся при Николае I в Российской империи второй трети XIX в., и затем реставрированные в СССР середины XX в., когда романтика организации «сектантских колхозов» сменилась на жёсткую риторику непримиримой борьбы с «мракобесием воинствующих отщепенцев», которая сопровождалась выходом на экраны страны нескольких художественных фильмов специально «антисектантского» содержания. В этой связи не только рациональным, но и действительно корректным с позиций существующего конституционно-правового нормативного контекста и современного религиоведения представляется замечание автора рецензируемой монографии, что «основной причиной неэффективности концепта “борьбы с сектами” я считаю его мифологическую природу» [Антонов, 2025: 445].

Вместе с тем, с религиоведческих позиций можно отметить, что сам феномен «сектантства» демонстрирует универсальный антропологический факт того, что человеческие индивиды и их сообщества в обозримом историческом горизонте всегда, стремились обрести то, что ещё Плавт (Titus Maccius Plautus, ок. 254 – 184 гг. до н. э.) назвал «Pax Deorum», т.е. «мир и согласие с божественными началами бытия», представив образ божества, воздающего за все нарушения справедливости, которые чреватые предельно

опасными и губительными вторжениями «зловещего/запретного» в повседневную жизнь каждого члена общества и страны в целом (первые в истории примеры лексем *religiōsus* и т.п.). Это особенно наглядно проявилось в предельно драматичный для Вечного города период *Bella Punica* (264–146 гг. до н.э.) или, спустя почти семь поколений, в эпоху Цицерона (*Marcus Tullius Cicero*, 106–43 гг. до н. э.), жившего в очередной трудный период для политики *Res publica Populi Romani*. Тогда великий римский оратор, получивший почётный титул «*Pater Patriae*», но закончивший жизнь как «*hostis populi Romani*», сформулирует своё первое в истории определение этого феномена, где утверждал, что собственно «*religio*» есть (в переводе В. К. Шохина) то, «что позволяет людям служить и поклоняться высшему порядку природы, который называется божественным».

Феномен «религии», как хорошо известно, Цицерон предложил отделять от феномена «суеверие» («*superstitio*»), т.е. почитания различных форм присутствия «зловещего», унизительного для каждого просвещенного римлянина. Для таких сограждан, их «*Ratio*» призывает не бояться «страшного», перенося с достоинством и мужеством любые столкновения с ним, концептуально восходя к греческой лексеме «*δεισιδαιμονία*». Денотатом последнего выступает неизвестное, вторгающееся в наблюдаемую повседневную реальность, при этом коннотации постепенно дифференцировались от острых переживаний личного столкновения с данными проявлениями бытия к отстранённому описанию таких историй как «мнения невежд», сопровождаемому насмешками над их наивной, излишней и бесполезной «скрупулезностью». Такую интеллектуальную традицию за 300 лет до самого известного римского оратора предложил ученик Аристотеля Теофраст (Феофраст, *Θεόφραστος Ἐρέσιος*, ок. 370 – ок. 285 гг. до н. э), который, зная о «дилемме Евтифрона» и серьёзной проблематичности понимания истинного благочестия, в трактате «*Ἠθικαὶ χαρακτήρες*» (ок. 319 г. до н.э.) выдел три десятка таких распространённых типовых психологиче-

ских форм, среди которых иронично описал и «суеверный» («*δεισιδαιμονία*», № XVI). Последний в русских переводах мог истолковываться различно — как «вера в демонские силы», «страх перед божественной силой» и «попытка защитить себя, оградить от чего-то огромного, более сильного» или квалифицируясь как проявление «человека малодушного».

Существование унизительно-страшных, распространённых в народных («профанных») кругах и возвышенно-философских коннотаций, достойных элит римских сограждан, переходит от *Pax Romana* к новой культуре *Pax Christiana*, которая среди славянских племён в свою очередь разделяется на *Slavia Graeca* и *Slavia Latina*, где возвышенный универсализм правоверной «*Orthodoxa*» придворных кругов Нового Рима начинает противопоставляться ересям и схизмам многочисленных «отщепенцев». Латинская лексема «*religio*» стала с этого времени коннотировать, с одной стороны, с «христианской» идентичностью, противопоставленной язычникам, иудеям и еретикам, которая затем, после реформ Феодосия и Юстиниана, приобретает коннотацию с эксплицитным византийским подданством, противопоставляясь другим этносам и политиям, особенно в периоды войн. С другой стороны, складывается устойчивая коннотация отмеченного слова именно с монашеством (людьми «не от мира сего», «*μοναχος*», «*religiones*»), теми, кто полностью посвятил себя *Ecclesia Catholica* как, к примеру, *Religio Augustini*, орден августинцев-еремитов (*Ordo Fratrum Eremitarum S. Augustini*, OESA, 1256). очередной радикальный семантический поворот происходит в контексте уже упоминавшейся эпохи Реформации.

Вся история человеческого сообщества в таком контексте представляется поиском таких, если использовать выражение Н. Лумана, форм «надзирания за неизвестным», т.е. религию (религии) во всём многообразии исторических, географических, гендерных и возрастных проявлений. Спасибо автору за это интересное издание, пробуждающее стремление к серьёзному, актуальному, профессиональному и подлинному «диалогу о главном».

Список литературы:

Антонов К. М. Religio et Ratio: Религиозная жизнь и пути ее рефлексивного осмысления. — Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2025. — 544 с.

References:

Antonov, K. M. (2025) Religio et Ratio: religioznaya zhizn' i put' yeye refleksivnogo osmysleniya [Religion et Ratio: Religious Life and the Ways of Its Reflexive Comprehension]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet Publ. (In Russian).

Информация об авторе

Евгений Игоревич Аринин — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Гуманитарного института Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, 600000, Владимир, ул. Горького, 87 (Россия)

Information about the author

Evgeny I. Arinin — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Institute of Humanities, Vladimir State University, 87, Gorky Str., Vladimir, Russia, 600000 (Russia)

Интервью
УДК 130.2
<https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-164-171>

Русская Америка и не только: интервью

Александр Юрьевич Петров

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия
alaska13@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-1688-4096>



Аннотация. 20 мая 2026 г. в Институте всеобщей истории РАН состоялась Международная научная конференция «США, Россия и мир: 250 лет взаимодействия», организованная совместно с Ассоциацией содействия развитию академической науки и образования «Институт перспективных исторических исследований» при поддержке ПАО «Транснефть». Редакция журнала «Концепт: философия, религия, культура» предлагает читателям интервью с организатором конференции доктором исторических наук Александром Юрьевичем Петровым, в котором он рассказывает о становлении своего научного интереса к российско-американским отношениям и Русской Америке — от школьных лет и учёбы в МГУ до профессиональной деятельности в Институте всеобщей истории РАН. К ключевым рассмотренным темам относятся:

роль Российско-американской компании в развитии торговли и дипломатии (в т. ч. с Китаем и Японией), её геополитическое влияние, вклад в кругосветные экспедиции и освоение Тихого океана, а также особенности отношений с коренными народами по сравнению с другими колониальными державами; сохранение православных традиций и русских обычаев среди коренных народов Аляски; актуальность темы Русской Америки, значение её изучения для понимания места России в мировой истории, роль региона в ранней глобализации и современных процессах в АТР. Интервью демонстрирует, как академический интерес может привести к глубоким научным открытиям. В интервью отмечается важность междисциплинарного подхода, международного сотрудничества и работы с зарубежными архивами для комплексного изучения российско-американских отношений и истории Русской Америки.

Для цитирования: Петров А. Ю. Русская Америка и не только: интервью // Концепт: философия, религия, культура. — 2026. — Т. 10, № 2. — С. 164–171. <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-164-171>

Interview

Russian America and Beyond: Interview

Aleksandr Yu. Petrov

Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
alaska13@yandex.ru <https://orcid.org/0000-0002-1688-4096>

Abstract. On May 20, 2026, the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences hosted the International Scientific Conference "USA, Russia, and the World: 250 Years of Interaction." The conference was organized jointly with the Institute of Advanced Historical Research, an association for the promotion of academic science and education, and with the support of Transneft. The editors of the journal "Concept: Philosophy, Religion, Culture" offer readers an interview with the conference organizer, Doctor of Historical Sciences Aleksandr Yu. Petrov. Aleksandr sheds light on the formation of his scientific interest in Russian-American relations and Russian America from his school years to his professional work at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. Key topics discussed include the role of the Russian-American Company in the development of trade and diplomacy (including with China and Japan), its geopolitical influence, its contribution to round-the-world expeditions and the exploration of the Pacific Ocean. The discussion also addresses the unique nature of its relations with Indigenous peoples, compared to other colonial powers, as well as the preservation of Orthodox traditions and Russian customs among the Indigenous peoples of Alaska. The interview further explores the relevance of Russian America and the importance of studying it for understanding Russia's place in world history, as well as the region's role in early globalization and contemporary processes in the Asia-Pacific region. It demonstrates how personal academic decisions can lead to profound scholarly discoveries and emphasizes the importance of an interdisciplinary approach, international cooperation, and work with foreign archives for a comprehensive study of Russian-American relations and the history of Russian America.

For citation: Petrov, A. Yu. (2026) 'Russian America and Beyond: Interview', *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, 10(2), pp. 164–171. (In Russian). <https://doi.org/10.24833/2541-8831-2026-2-38-164-171>

Александр Юрьевич, за 250-летнюю историю взаимодействия США, России и мира неоднократно менялись взаимные представления и международный контекст российско-американских отношений, но интерес к их научному измерению присутствовал всегда. С чем связан ваш научный интерес к этому региону?

Чтобы ответить на этот вопрос, придётся вернуться ко временам, когда я был студентом Московского государственного университета и выбирал себе специализацию. Тогда передо мной стоял достаточно непростой выбор: с одной стороны, у нас были очень хорошие преподаватели и по истории России, и по источниковедению. И — была кафедра американистики. Для недавнего советского школьника

(а школу я заканчивал ещё при Советском Союзе) Соединённые Штаты казались страной недостижимой, сложно понимаемой, страной, из которой исходят проблемы. И в то же время, мы понимали, что мало о ней знаем. Хотелось знать больше. Но попытки задавать вопросы, выходящие за рамки школьной программы, всегда наткнулись на некоторое сопротивление. Возможно, именно эти трудности и повлияли на выбор моей специализации.

Были и другие сложности. Для того, чтобы поступить на истфак МГУ, нужно было пройти большой конкурс, а конкурс на кафедру американистики был ещё больше. Очень хорошо помню, как проходил собеседование по регионам Соединённых Штатов (и успешно его прошёл). Так я оказался в числе немногих, кто был зачислен на кафедру американистики исторического факультета. Но только поступив, я осознал всю сложность своего выбора: прежде всего, здесь были особые требования к знанию английского языка. Мы не просто читали на языке, но должны были освоить очень серьёзные книги, по 700–800 страниц. Сейчас я преподаю в лингвистическом университете, и знаете — включить в программу специальные работы на английском языке составляет проблему даже для студентов переводческого факультета. Студенты слушают мой курс на английском, но работ на английском читают мало; а процент владеющих английским языком на хорошем уровне, к сожалению, год от года снижается.

В мои студенческие годы уже на третьем курсе мы сдавали экзамен Эрику Фонеру, профессору Колумбийского университета, ведущему американисту — специалисту по Гражданской войне. Он приехал в Россию из США преподавать, когда наша страна открывалась, читал очень сложный курс по реконструкции Юга. Конечно, читал его на английском языке, и сдавали мы его на английском; и для того, чтобы сдать, прочитали огромное количество работ на английском. Этот и другие курсы обеспечили мне серьёзную языковую подготовку, которая очень помогла и в работе с источниками, и в дальнейшей моей деятельности.

В процессе общения Эрик Фонер спросил, чем я хочу заниматься. Вообще-то я хотел «взять один из штатов», как тогда было принято у историков, — допустим, историю Луизианы или Калифорнии; или заняться проблемой двухпартийной системы. Но когда Эрик Фонер узнал, что я родом из Вологды, он сказал: а ведь оттуда были очень многие представители купечества, промышленники, которые основывали колонии на Аляске, Русскую Америку. А для меня всё это было незнакомо, у нас об этом не принято было говорить. Хотя, конечно, были работы Николая Николаевича Болховитинова и Алексея Владимировича Ефимова, и многих других, но эта тема всегда была как бы в стороне, никто ею особо не занимался. Тогда я ответил Эрику Фонеру: это, конечно, интересно, и можно этим заниматься, но научного руководителя мне не найти. Только Академик РАН Николай Николаевич Болховитинов, а академики не руководят студенческими работами. В итоге получилось так, что Эрик Фонер поговорил с Болховитиновым, и меня пригласили на собеседование в Институт всеобщей истории. Возникла коллизия: я был студентом третьего курса, а он стал моим научным руководителем. Наверное, ему понравилось беседовать со мной. Он провёл целый экзамен по истории США и России. Я на все вопросы ответил. Правда, я учился хорошо, закончил университет с красным дипломом, четвёрок не было. Сначала написал курсовую работу, связанную с Русской Америкой, потом дипломную работу по российско-американской компании, защитил её на отлично. И сейчас это мой основной научный интерес. После окончания МГУ я поступил в аспирантуру Института всеобщей истории. Закончил её досрочно, защитил кандидатскую диссертацию (кстати говоря, ровно 30 лет назад, а докторскую ровно 20 лет назад, периоды времени такие любопытные). Так что в Институте всеобщей истории я с 1990 г., как раз с момента, когда я познакомился с Николаем Николаевичем Болховитиновым, моим бессменным научным руководителем. А с 1996 г., с момента защиты первой диссертации, здесь работаю.

И раз уж мы начали разговор на эту тему, скажу, что сейчас очень в тренде те вопросы, которые мы изучали тогда. У меня постоянно берут интервью, связанные с русскими колониями, с Российско-американской компанией, с нашим наследием на этих территориях. А когда я начинал, достаточно длительное время чувствовал себя в некотором плане изгоем: эта тема была как бы в стороне, историки России её не воспринимали, говорили — это же Аляска, Тихий океан, вообще история США; а российские специалисты по истории США считали, что Аляска — это же не Нью-Йорк, не Вашингтон... Эта тема как бы застыла в пограничье — как после уступки Аляски не знали, что делать с документами, так и с самой темой не знали, что делать, она была очень неудобная.

Сейчас, напротив, она востребована. И её как раз признают и историей США, и историей России, — пожалуй, по любой специальности можно защитить диссертацию. Вот, например, парадокс, связанный с Соединёнными Штатами, с общей границей между островами Диомиды (островами Гвоздева): она нас разделяет или связывает?.. Интерес к подобным вопросам важен, потому как Россия возвращает своё место в мировой истории. А разработка темы Русской Америки позволяет показать значение, которое всегда имелось у России, — как при открытии Антарктиды, так при открытии Севера Тихого океана и Аляски, и многих территорий на Тихом океане. Это задача государственной важности на самом высоком уровне, потому что без возвращения к своим истокам России очень сложно найти себе место в мире.

Если можно, немного о предмете вашего специального научного интереса, Российско-американской компании. Как Вы думаете — какой след оставила (и оставила ли) её деятельность в культурной памяти коренных народов Америки? Есть ли у России и Америки в этом смысле некое общее прошлое?

Российско-американская компания — это не просто компания, которая занималась чем-то. По сей день её деятельность

очень недооценивается. Один из наших учёных в дискуссии говорил: «Ну, это мелкая тема. Что такое компания? Таких компаний было много». На самом деле, это не просто компания, это первая в России крупнейшая монополия акционерная компания, которая получила высочайшее покровительство императора и членов царской семьи.

Это компания, которая сумела развивать свою деятельность на Тихом океане, при этом её штаб-квартира находилась в Санкт-Петербурге. То есть речь о логистике, которую сложно себе представить даже в современных условиях. Она получала колоссальные прибыли, во многом благодаря её деятельности развивалась торговля с северными провинциями Китая. С ней связано и установление дипломатических отношений с Японией, — без содействия Российско-американской компании, особенно в ходе Крымской войны, мало бы что получилось.

Она создала очень важный геополитический прецедент. Когда Россия впервые заявила о себе как о морской державе и поставила себя на один уровень, или даже выше других колониальных держав, таких как Англия, Франция, а в дальнейшем и Соединённые Штаты. То есть Россия стала первой фактически. Парадокс заключается в том, что первенство России в этом отношении в разные периоды замалчивалось, хотя Россия осуществила самое большое количество кругосветных экспедиций, а кругосветные экспедиции организовывались Российско-американской компанией. Эти экспедиции финансировались ею, на кораблях компаний осуществлялось плавание. Суда шли под флагом Российско-американской компании, потому что это были военные суда, а под Андреевским флагом кругосветное плавание сложно реализовать. А под флагом Российско-американской компании шли торговые суда, которые проходили вокруг света и по дороге открывали огромное количество островов, различных земель, устанавливали тесные отношения с различными государствами, — например, с Бразилией. С коренным населением российско-американская компания уста-

навливали совершенно иные отношения, чем те же колонисты из Англии, Франции, Испании, Португалии, а в дальнейшем Соединённые Штаты, заинтересованные в использовании коренного населения для своих нужд, в первую очередь на сахарных плантациях, которые существовали на Гаити, Кубе, в Бразилии, в Луизиане, и в других местах. Коренное население нещадно эксплуатировалось, и мало кто выживал спустя какое-то время такой эксплуатации. Конечно, люди и в Российско-американской компании не были ангелами, безусловно; но у каждого человека был шанс достичь определённого положения. Например, те же коренные народы занимались охотой на пушного зверя и вступали в коммерческое взаимодействие с представителями Российско-американской компании. Прекрасные охотники, которым многое удалось сделать, — отношения с Компанией были для них хорошим лифтом по службе. Например, целый ряд представителей смешанного населения, креолов, достигали достаточно высокого положения; были прецеденты на уровне очень высоких чинов, вплоть до генералов в Санкт-Петербурге. Немыслимая вообще ситуация, если мы берём те же Соединённые Штаты, чтобы представители коренных народов достигали каких-либо высот. Также здесь мы видим и активное взаимодействие с представителями Русской Православной Церкви. Об этом нужно сказать отдельно, потому что православие опять-таки с помощью Российско-американской компании стало распространяться в Северную Америку. Это составляет суть наследия России на севере Тихого океана, и в Северной Америке, в частности. Есть целые пласты культуры, которые требуют своего изучения, мы к нему только приступаем. Есть архивы в России, мы вводим эту информацию в научный оборот, недавно опубликовали пять томов (в двух из них я был главным редактором) документов по исследованиям русских в Тихом океане. Опубликовали также книгу «Россия и Испания на северо-западе Америки во второй половине XVIII века», которая получила большое признание. В ней собраны редкие материалы из испанских архивов,

мы их перевели с испанского языка. Книга показывает, как испанцы относились к русским, к взаимодействию с Россией.

И это очень важно, потому что ведение зарубежных архивов по Русской Америке, по Российско-американской компании — это целая огромная тема, тема нескольких докторских диссертаций. Я несколько не преувеличиваю, она может закрыть целые пласты в изучении этой проблемы. История нашего наследия в открытии островов, территорий в мировом океане практически ещё не исследована. Мы знаем, где находятся документы, немногие об этом знают. Мы знаем, как их найти, как интерпретировать, потому что было очень много попыток это сделать. Но для того, чтобы представить Россию в мире, требуются специальные знания. Опять-таки историков Русской Америки с одной стороны, а с другой стороны, историков Соединённых Штатов, знание зарубежных архивов принципиально важно. Без этого история однобока.

Будучи на конференции на Аляске несколько лет назад, я выступал с докладом о коренных народах и взаимодействии Российско-американской компании с ними. По завершению доклада был достаточно холодный приём, мне задают вопрос, а тогда уже была война памятников и особое отношение к России: «Ваши исследования ведь построены на ваших документах. А как на самом деле, мы не знаем. Потому что это отзывы русских морских офицеров, и поэтому судить объективно вы не можете, когда вы говорите о достаточно гуманном отношении России к коренному населению». Но я приберёг, как говорится, туза в рукаве до самого завершения доклада. Я сказал: а теперь я вам прочитаю документ. В документе шла речь о том, как построены школы, какое отношение было у промышленников к коренному населению, какие больницы строились и так далее. Я спрашиваю: «Как вы думаете, кто автор документа?». Была дискуссия, мне говорят, что это ведь документ опять-таки ваш русский и тенденциозный». Я говорю: «Вы знаете, это документ испанского капитана». Переведён с испанского языка. Испанцы считали эти территории своими и категорически

были против присутствия русских на них. И даже они признавали этот факт отношения к коренному населению. Разумеется, это пример по одному эпизоду и по одному хронологическому периоду. Если мы говорим в целом по Русской Америке и в целом по другим архивам, нужны английские, французские, американские архивы, чтобы показать весь период не только Аляски, но и, допустим, Гавайских островов, где американские промышленники, плантаторы, привели фактически к геноциду местного населения. Если это всё взять и посмотреть, откроется колоссальное непаханое поле для исследования.

Насколько часто встречается сегодня сам термин «Русская Америка»? присутствует ли в нём современный культурный контекст, или же это только дань истории?

Термин «Русская Америка» вообще стал использоваться фактически с момента появления русских на территории Северной Америки, но в широкое употребление он стал входить уже после, как ни парадоксально, уступки Аляски. В разные периоды он пользовался разным наполнением. Но я ещё раз говорю, в историографии он не получил определённого развития в силу того, что Русская Америка застряла между различными дисциплинами. Соответственно, эта тема долгое время не получала должного развития. И буквально несколько лет назад она стала получать широкое признание в историографии, зарубежной и отечественной (в первую очередь). Есть большое количество исследований, но термин употребляется лишь у некоторых авторов. Обычно называется Русская Аляска или, допустим, история Аляски как штата. Поэтому термин, хотя он существует и официально принят, требует дополнительного развития и введения в научный оборот новых материалов.

Сейчас в мире много говорят об индигенизации. Скажите, «этнографические» русские (в смысле православные коренные народы), например, на Аляске есть?

Индигенизация сейчас достаточно популярная тема, с точки зрения истории коренных народов и с точки зрения того, как это воспринималось. Коренные народы, допустим, в Америке, существуют там многие тысячи лет, а колониальный период насчитывает несколько сотен лет. Но это нуждается в дополнительном изучении. Другое дело, что источников, конечно, гораздо меньше. В настоящее время на Аляске уделяется очень большое внимание истории коренного населения. Скажем, музей Анкориджа практически полностью переделал свои экспозиции под изучение коренных народов. Правда, это делается в ущерб истории Русской Америки. Музей Баранова переименован в музей Кадьяка, и тоже фактически посвящён истории коренных народов, хотя музеев истории коренных народов здесь, наверное, уже добрый десяток. Они хорошо финансируются и поддерживаются, сейчас ни одна научная конференция по истории Аляски не пройдёт без ключевой секции или ключевого пленарного доклада по коренным народам. К сожалению, бывают и определённые перекосы. Я уже сказал, что в настоящее время требуется сделать очень многое, чтобы показать именно взаимодействие русских с коренными народами, показать то, что многие из них исповедуют православие и поддерживают русские традиции, обычаи. Это, к сожалению, очень редко озвучивается, даже в определённом плане замалчивается под натиском американизации.

Научный руководитель Института всеобщей истории РАН академик Александр Оганович Чубарьян на конференции сделал акцент на будущем американистики, потребности подготавливать молодые кадры. Как бы Вы оценили американистику сегодня, и каковы её перспективы?

Вы знаете, я являюсь главным редактором американского ежегодника. За последние два года мы проделали очень большой путь. Во-первых, полностью оцифровали все выпуски, во-вторых, внедрили новую систему интеллектуального поиска

с помощью ИИ, в-третьих, внедрили современные стандарты качества обработки информации, принятые в ведущих научных журналах. И это, конечно, большой плюс.

Ещё мы активно возобновляем контакты с нашими зарубежными коллегами. Вы знаете, что на конференции присутствовали представители Беларуси, Франции, Соединённых Штатов и Китая. Александр Оганович говорил о том, что составляет особенность и отличие американистики, которая развивается у нас в центре, — тенденции показать Соединённые Штаты с точки зрения их восприятия в мире. Именно взаимодействие с представителями других государств и демонстрация особенностей подходов. Нам важно посмотреть, как с точки зрения методологии: Соединённые Штаты — Империя или нет. А если она проводила колониальную политику, то какую? Нам нужно многое переосмыслить в Гражданской войне, в движениях за гражданские права афроамериканцев и коренных народов не только на Аляске, но и в других штатах, как развивалась эта ситуация. Посмотреть и привлечь новые документы. Кажется бы, очень много сделано, кажется, практически всё, но важно посмотреть на историю Соединённых Штатов с точки зрения экономических достижений или упущений, то есть с точки зрения того, как появилась американская модель плавильного котла. Хотя у нас были исследования того же Бориса Михайловича Шпотова в своё время, но экономическая история ещё требует изучения. Был прекрасный доклад на конференции Дмитрия Михайловича Бондаренко (ИВ РАН) про афроамериканцев (Африканские мигранты в США: ожидания, реальность и восприятие чёрных американцев). Надеюсь, что это направление будет также продолжено. Г.-Ж. Муллек (Школа бизнеса в Ренне, Франция) говорил о восприятии США во Франции в 1959–1969 гг. Ли Сюань (Нанкайский университет, г. Тяньцзинь, Китай) показала, опять-таки с точки зрения Русской Америки, взаимодействие с Китаем. Эти аспекты нам видятся очень важными.

Следующий сюжет — сейчас активно развивается связь с регионами, прекрасные американисты есть не только в Москве,

но и в других регионах. Поэтому мы будем делать акцент на то, чтобы привлечь специалистов из других областей, из других центров, которые могли бы публиковать статьи у нас в ежегоднике. Кроме того, в институте сейчас действует постоянный семинар «Проблемы североамериканских исследований», где каждый желающий может выступить, подав заранее заявку. Надеемся, что мероприятия, подобные этой конференции, будут продолжены и привлекут внимание мирового исторического сообщества. Не побоюсь сказать: сейчас Центр исторической американистики в России находится здесь, в Институте всеобщей истории. Это подтверждает уровень конференции, качество проводимых нами мероприятий и сотрудников, которых мы привлекаем. Конечно, перед нами существует ряд задач, среди которых привлечение молодёжи, о чём Александр Оганович тоже сказал. Этот вопрос сейчас решается, хотя ещё несколько лет назад были определённые провалы. Сегодня у нас достаточно много молодёжи, которая только начинает свой путь к публикации серьёзных материалов.

В числе приоритетов нашего журнала — взаимное узнавание «условного Запада» и «условного Востока», мы особое внимание уделяем исследованиям, посвящённым культурному разнообразию и современным аспектам межкультурных отношений. Ряд докладов на конференции как раз рассматривал отношения с Китаем и АТР. Можно ли сказать, что данный ракурс становится преобладающей тематикой исследований в американистике?

Я надеюсь, что это будет постоянное явление, у нас в прошлом выпуске американского ежегодника, и в этом будут специальные статьи, посвящённые взаимодействию и с Китаем, и со странами АТР. Понимание АТР является очень важным аспектом, одной из самых перспективных тем. Потому как недостаточно понимания Соединённых Штатов только с точки зрения Запада. Понимание особенностей их взаимодействия с Китаем и Россией, как и охват всего

этого региона, является очень важным для раскрытия процессов мировой экономики, их дальнейшего движения. И здесь, кстати говоря, не обойтись без той же Русской Америки, потому что она — начало современной глобализации, глобального АТР. Также сложно (если не сказать невозможно) достичь понимания истории Китая без учёта его взаимодействия с Соединёнными Штатами и Россией, например в сфере международной торговли. Так что да, к этой проблематике у нас особое отношение, и мы будем уделять ей первостепенное внимание. Надеюсь, что у нас будет специальное выступление на эту тему, я вижу здесь достаточно большой потенциал.

И наконец ещё один аспект. Я очень надеюсь, что будут развиваться

направления, связанные с изучением Арктики, потому что Россия, как и Соединённые Штаты, — арктическая держава. Если мы возьмем Аляску, тоже нужны серьёзные исследования, в первую очередь междисциплинарные: здесь и энергоресурсы, и общая история, и коренные народы. Исследования, которые помогут нам в дальнейшем. Потому что любые проекты, особенно в Арктике, не могут полноценно реализовываться без изучения истории этого региона. Без неё нефтедобыча или добыча газа не будет иметь долгосрочный эффект, потому что нужно объяснять коренным народам, людям, которые проживают на этой территории, вообще всем, — что, собственно говоря, здесь было, и почему это происходит.

Информация об авторе

Александр Юрьевич Петров — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН, 119334, г. Москва, Ленинский пр-т, д.32а (Россия)

Information about the author

Aleksandr Yu. Petrov — Doctor of History, Chief Research Fellow, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, 32a, Leninsky avenue, Moscow, 119334 (Russia)

МГИМО

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ
ДОМ

выпускает учебные
издания по

42

ИНОСТРАННЫМ
ЯЗЫКАМ:

አማርኛ

АМХАРСКИЙ

English

АНГЛИЙСКИЙ

العربية

АРАБСКИЙ

Afrikaans

АФРИКААНС

বাংলা

БЕНГАЛЬСКИЙ

Български

БОЛГАРСКИЙ

Tiếng Việt

ВЬЕТНАМСКИЙ

ГОНТАРЯЗУЛ

ГОТСКИЙ

Ελληνικά

ГРЕЧЕСКИЙ

دري

ДАРИ

Dansk

ДАТСКИЙ

עברית

ИВРИТ

Bahasa Indonesia

ИНДОНЕЗИЙСКИЙ

Español

ИСПАНСКИЙ

Italiano

ИТАЛЬЯНСКИЙ

中文

КИТАЙСКИЙ

조선어 / 한국어

КОРЕЙСКИЙ

ລາວ

ЛАОССКИЙ

Latina

ЛАТИНСКИЙ

Монгол

МОНГОЛЬСКИЙ

Deutsch

НЕМЕЦКИЙ

Nederlands

НИДЕРЛАНДСКИЙ

Norsk

НОРВЕЖСКИЙ

فارسی

ПЕРСИДСКИЙ

Polski

ПОЛЬСКИЙ

Português

ПОРТУГАЛЬСКИЙ

پښتو

ПУШТУ

Română

РУМЫНСКИЙ

Русский

РУССКИЙ

Српски

СЕРБСКИЙ

Kiswahili

СУАХИЛИ

Тоҷикӣ

ТАДЖИКСКИЙ

Türkçe

ТУРЕЦКИЙ

Українська

УКРАИНСКИЙ

اردو

УРДУ

Suomi

ФИНСКИЙ

Français

ФРАНЦУЗСКИЙ

हिन्दी

ХИНДИ

Hrvatski

ХОРВАТСКИЙ

Čeština

ЧЕШСКИЙ

Svenska

ШВЕДСКИЙ

日本語

ЯПОНСКИЙ