

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина»
(ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина»)
Ministry of Science and Higher Education
Federal State Budget Educational Institution of Higher Education
“Pitirim Sorokin Syktyvkar State University”
(FSBEI of Higher Education Pitirim Sorokin SyktSU)

Научно-образовательный и методический журнал
Research and Instruction Journal

Человек. Культура. Образование Human. Culture. Education

*Входит в перечень ведущих рецензируемых изданий ВАК
Минобрнауки РФ (Перечень ВАК)*

*On the list of leading peer-reviewed publications of the Higher Attestation Commission
under the Ministry of Education and Science of the Russian Federation
(Higher Attestation Commission List)*

№ 4 (54) 2024

Научно-образовательный и методический журнал «Человек. Культура. Образование»
Учредитель и издатель — федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина»
(167001, Республика Коми, г. Сыктывкар, Октябрьский просп., д. 55)

12+

*Свидетельство о регистрации СМИ ПИ
№ ФС 77-68795 от 17.02.2017 г.
выдано Федеральной службой
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций.
Журнал зарегистрирован в РИИЦ
(регистрационный номер
261-06 от 02.07.2012 г.)
Выходит с 2011 г.*

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА

Ардашкин Игорь Борисович, доктор философских наук, профессор Национального исследовательского Томского политехнического университета (Томск, Россия);

Бразговская Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, профессор Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета; профессор факультета мировых языков и культур Российской государственной христианской академии (Санкт-Петербург, Россия);

Бурлыкина Майя Ивановна, доктор культурологии, доцент, Председатель Ученого совета Национальной галереи Республики Коми (Сыктывкар, Россия);

Винокурова Ульяна Алексеевна, доктор социологических наук, профессор Арктического государственного института культуры и искусств (Якутск, Россия);

Дагбаева Нина Жамсуевна, доктор педагогических наук, профессор, директор педагогического института Бурятского государственного университета им. Доржи Банзарова (Улан-Удэ, Россия);

Дружинина Мария Вячеславовна, доктор педагогических наук, профессор, профессор кафедры перевода и прикладной лингвистики Северного (Арктического) федерального университета (Архангельск, Россия);

Жеребцов Игорь Любомирович, доктор исторических наук, ст. научный сотрудник, директор Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Сыктывкар, Россия);

Забулоните Аудра Кристина Иосифовна, доктор философских наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, доцент Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия);

Йонкус Далиус, доктор философских наук, профессор Университета Витовта Великого, департамента философии и социальной критики (Каунас, Литва);

Казакова Галина Михайловна, доктор культурологии, профессор, Министерство социальных отношений, замминистра (Челябинск, Россия);

Леонов Иван Владимирович, доктор культурологии, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры (Санкт-Петербург, Россия);

Лю Лэй, профессор, Шаньдунский университет (Китай);

Мангоне Эмилиана, доктор социологии, профессор социологии, культуры и коммуникации университета Салерно (Салерно, Италия);

Мартысюк Павел Григорьевич, доктор культурологии, доктор философских наук, доцент, профессор Экономического университета им. Г. В. Плеханова (Минск, Республика Беларусь);

Мосолова Любовь Михайловна, доктор искусствоведения, профессор кафедры теории и истории культуры Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия);

Новикова Наталья Николаевна, доктор педагогических наук, доцент, профессор Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия);

Сапанжа Ольга Сергеевна, доктор культурологии, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, директор Института художественного образования (Санкт-Петербург, Россия);

Скотт Тое, доктор философии, профессор Северного университета г. Бодо, член Союза художников Норвегии (Норвегия);

Сотникова Ольга Александровна, доктор педагогических наук, доцент, ректор Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина (Сыктывкар, Россия);

Тульчинский Григорий Львович, доктор философских наук, профессор департамента прикладной политологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург (Санкт-Петербург, Россия);

Туманян Тигран Гургенович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия);

Шабаев Юрий Петрович, доктор исторических наук, ст. научный сотрудник, заведующий сектором этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (Сыктывкар, Россия);

Шадрина Ирина Михайловна, доктор педагогических наук, доцент, ректор Мурманского арктического государственного университета (Россия, Мурманск);

Шапинская Екатерина Николаевна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры рекламы, связей с общественностью и социально-гуманитарных проблем Российского государственного университета физической культуры, спорта, молодежи и туризма (Москва, Россия);

Эрдынеева Клавдия Гомбожаповна, доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой педагогики Забайкальского государственного университета; заместитель директора по науке Школы педагогики, профессор Департамента педагогики и психологии развития Дальневосточного федерального университета (Чита, Россия).

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Гурленова Людмила Викторовна, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии и педагогической антропологии Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Россия, Сыктывкар)

ТЕХНИЧЕСКАЯ РЕДАКЦИЯ

Мазур Виктория Васильевна, кандидат географических наук, начальник отдела планирования и организации научно-исследовательской деятельности Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина

Пашкова Марина Михайловна, кандидат педагогических наук, доцент, доцент кафедры английского языка института иностранных языков Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина

Руденко Людмила Николаевна, руководитель издательского центра Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина

Адрес редакции: 167001, Республика Коми,
г. Сыктывкар, Октябрьский пр-т, д. 55а.

E-mail: pce@syktsu.ru

Периодическое издание

**Научно-образовательный и методический журнал
“Человек. Культура. Образование”**

№ 4 (54) 2024

Редактор *О. В. Габова*
Корректор *Е. М. Насирова*
Верстка и компьютерный макет *А. А. Ергаковой*
Выпускающий редактор *Л. Н. Руденко*

Подписано в печать 06.12.2024. Дата выхода в свет 20.12.2024.
Гарнитура Cambria. Формат 60×84/16.
Усл. п. л. 10,5. Уч.-изд. л. 13,0. Тираж 100 экз.

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в Коми республиканской типографии
167982, Республика Коми, г. Сыктывкар,
ул. Савина, 81
Сайт: komitip.ru

Peer-reviewed research and instruction journal
Founder and publisher — Federal State Budget Educational Institution of Higher
Professional Education “Pitirim Sorokin Syktyvkar State University”
(167001, Komi Republic, Syktyvkar, Oktyabrsky prosp., 55)

12+

PI Media Registration Certificate
No. FS 77-68795 dated 02.17.2017
issued by The Federal Service For
Supervision
Of Communications, Information
Technology, and Mass Media
Journal is registered in the Russian Science
Citation Index
(Registration No. 261-06 of July 7, 2012)
Published since 2011.

EDITORIAL BOARD

Igor B. Ardashkin, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Tomsk Polytechnic University (Russia, Tomsk);

Elena E. Brazgovskaya, Doctor of Philological Sciences, Professor, Perm State Humanitarian Pedagogical University; Russian Christian Humanitarian Academy (Russia, St. Petersburg);

Maiya I. Burlykina, Doctor of Culture-study, Associate Professor, Chair-person of Scientific Board of the National Gallery of the Komi Republic (Russia, Syktyvkar);

Nina Z. Dagbaeva, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Director of the Pedagogical Institute, Banzarov Buryat State University (Russia, Ulan-Ude);

Maria V. Druzhinina, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Professor of Translation and Applied Linguistics Department of Northern (Arctic) Federal University (Arkhangelsk, Russia);

Ulyana A. Vinokurova, Doctor of Sociological Sciences, Professor, Arctic State Institute of Culture and Arts (Russia, Yakutsk);

Igor L. Zherebtsov, Doctor of Historical Sciences, Senior Research Worker, Director of the Institute of Language, Literature and History, Komi Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia, Syktyvkar);

Audra-Kristina I. Zabulonite, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of St. Petersburg University; Professor of Herzen State Pedagogical University of Russia (Russia, Saint Petersburg);

Dalius Jonkus, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Social Critique, Vytautas Magnus University (Lithuania, Kaunas);

Galina M. Kazakova, Doctor of Culture-study, Professor, Ministry of Social Affairs, Deputy Minister (Russia, Chelyabinsk);

Ivan V. Leonov, Doctor of Culture-study, Professor Professor of the Department of Theory and History of Culture of St-Petersburg State Institute of Culture (Russia, Saint Petersburg);

Liu Leyi, Professor, Shandong University (China);

Emiliana Mangone, Doctor of Sociology, Associate Professor, University of Salerno (Italy, Salerno);

Pavel G. Martysyuk, Doctor of Culture-study, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Professor of Economics University named after G. V. Plekhanov (the Republic of Belarus, Minsk);

Liubov M. Mosolova, Doctor of Art History, Professor of the Department of Theory and History of Culture, Herzen State Pedagogical University of Russia (Russia, Saint Petersburg);

Natalia N. Novikova, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Russia, Syktyvkar);

Olga S. Sapanzha, Doctor of Culture-study, Professor of Herzen State Pedagogical University, Director of the Institute of Fine Arts Education (Russia, Saint Petersburg);

Thoe Scott, Ph. D, Professor, Nord University; Member of Association of Norwegian Artists (Norway);

Olga A. Sotnikova, Doctor of Pedagogical Sciences, Associate Professor, President of Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Russia, Syktyvkar);

Grigory L. Tulchinsky, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Public Administration, Saint Petersburg School of Social Sciences and Area Studies, Higher School of Economics (Russia, Saint Petersburg);

Tigran G. Tumanian, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies, Saint Petersburg State University (Russia, Saint Petersburg);

Yury P. Shabaev, Doctor of Historical Sciences, Senior Research Worker, Head of the Department of Ethnography, Institute of Language, Literature and History, Komi Research Center, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Russia, Syktyvkar);

Irina M. Shadrina, Doctor of Pedagogical Sciences, Associate Professor, President of Murmansk Arctic State University (Russia, Murmansk);

Ekaterina N. Shapinskaia, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Advertising, Public Relations and Social and Humanitarian Problems of the Russian State University of Physical Culture, Sports, Youth and Tourism (Moscow, Russia);

Klavdiia G. Erdyneeva, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Head of the Pedagogy Department, Transbaikalian State University; Deputy Director for Science of the School of Pedagogy, Professor of the Department of Pedagogy and Developmental Psychology, Far Eastern Federal University (Russia, Chita).

CHIEF EDITOR

Liudmila V. Gurlenova, Doctor of Philology, Professor,
Head of the Department of Cultural Science and Anthropology of Education,
Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (Russia, Syktyvkar)

TECHNICAL SUPPORT

Viktoriya V. Mazur, Candidate of Geographical Sciences
Head of the Research Organization Planning Office
of Pitirim Sorokin Syktyvkar State University

Marina M. Pashkova, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor
of the English Language Department of the Institute of Foreign Languages,
Pitirim Sorokin Syktyvkar State University

Liudmila N. Rudenko, Head of the Publishing House
of Pitirim Sorokin Syktyvkar State University.

167001, Komi Republic,
Syktyvkar, Oktyabrsky prosp., 55a
E-mail: pce@syktsu.ru

Подписной индекс журнала в интернет-каталоге "Пресса России" — 34110.

Свободная цена

© ФГБОУ ВО «Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина», 2024.

Subscription reference of the journal in the catalogue "Press of Russia" is 34110.

Flexible pricing

© FSBEI of Higher Education
«Pitirim Sorokin Syktyvkar State University», 2024.

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Дерюгина Д. Ю. Проблема дихотомии «Восток — Запад» в контексте философских подходов к пониманию истории.....	10
---	----

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

Гурленова Л. В., Коканина А. Б. Интертекстуальное пространство фильма С. Лобана «Шапито-шоу».....	25
Давтян В. Р. Проблема историко-сравнительного анализа культур: в свете идей Э. С. Маркаряна.....	40
Иванова О. А., Ронина Е. А. Знаки испанской идентичности в аудиовизуальном тексте.....	54

ОБЩАЯ ПЕДАГОГИКА, ИСТОРИЯ ПЕДАГОГИКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

Сажина С. Д. Проблемы семьи и семейного воспитания на современном этапе.....	68
---	----

СЕКЦИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРОЛОГИИ ДОМА УЧЕНЫХ им. М. ГОРЬКОГО (г. Санкт-Петербург)

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

Бертова А. Д. Христиане в Японии и проблема кладбищ.....	89
Выжлецова Н. В. Этапы и формы рецепции буддизма в Германии.....	102
Двинятина Ж. Р. Мифологическое моделирование современного национального календаря в контексте межкультурной коммуникации.....	123
Коленова М. Е. Театр как пространство коммуникации и языковые способы ее конституирования.....	136
Круглова Л. К., Родина-Барановская С. А. Методологический потенциал концептов «мультицивилизационная идентичность», «бинарные и полиарные модели культуры» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций.....	147
Саввинов А. С. Истоки ментальности этноса саха.....	170

CONTENT

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY. PHILOSOPHY OF CULTURE

Deryugina D. Yu. The problem of the East-West dichotomy in the context of philosophical approaches to understanding history.....	10
---	----

THEORY AND HISTORY OF CULTURE, FINE ARTS

Gurlenova L. V., Kokanina A. B. Intertextual space of the film by S. Loban "Chapiteau Show".....	25
Davtyan V. R. The problem of historical and comparative analysis of cultures in the light of the ideas of E.S. Markaryan.....	40
Ivanova O. A., Ronina E. A. Signs of Spanish identity in audiovisual text.....	54

GENERAL EDUCATION SCIENCE, HISTORY OF PEDAGOGY AND EDUCATION

Sazhina S. D. Problems of Family and Family Education at the Present Stage.....	68
--	----

THE SECTION OF PHILOSOPHY OF CULTURE AND CULTURAL STUDIES OF ST. PETERSBURG SCIENTISTS HOUSE

THEORY AND HISTORY OF CULTURE, FINE ARTS

Bertova A. D. Christians in Japan and the Problem of Cemeteries.....	89
Vyzhletsova N. V. Stages and Forms of Buddhist Reception in Germany.....	102
Dvinyatina Zh. R. Mythological modeling of the modern national calendar in the context of intercultural communication.....	123
Kolenova M. E. Theater as a Space of the Communication and Creating Language Ways of Institutionalization.....	136
Kruglova L. K., Rodina-Baranovskaya S. A. Methodological Potential of Concepts "Multi-Civilizational Identity", "Binary and Polyary Models of Culture" in Solving the Problem of Dialogue Between Cultures and Civilizations.....	147
Savvinov A. S. Origins of the mentality of the Sakha people.....	170

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Научная статья / Article

УДК 130.2

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>

Проблема дихотомии «Восток — Запад» в контексте философских подходов к пониманию истории

Дария Юрьевна Дерюгина

Калужский государственный университет имени К. Э. Циолковского, Калуга, Россия, DashaDerugina@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0001-7187-638X>

***Аннотация.** В данной статье исследуется проблема возникновения дихотомии «Запад — Восток» в контексте различных философских подходов к пониманию истории. Академически принято изучать разницу в географическом, культурном, геополитическом и иных факторах разделения Востока и Запада. Настоящее исследование подходит к изучению проблемы с новой позиции — с попытки раскрыть операционную систему понятий данной проблемы. Ставится задача выявления самой причины возникновения проблемы дихотомии «Запад — Восток», для решения которой привлекается контекстная парадигма методологических подходов изучения истории.*

Использовались следующие методы анализа: конкретно-проблемный, синхронный и диахронный.

Результаты работы смогут открыть новые перспективы в изучении проблемы возникновения дихотомии «Запад — Восток» в философской ан-

тропологии, культурологии и ряде смежных наук. Также результаты могут быть использованы при разработке спецкурсов по философии.

В ходе достижения цели исследования — поиска причин возникновения дихотомии «Запад — Восток» в контексте основных подходов к изучению истории — автором были сформулированы следующие выводы. Концепция линейно-стадиального подхода, где критерием значимости выступает теория прогресса, изначально ставит Запад выше Востока и поэтому предполагает рассматривать возникновение дихотомии с древнегреческих времён. То есть появляется данная позиция вместе с формированием линейно-стадиального понимания истории, в его понятийном пространстве, а значит, можно предположить, что она просто переносит современные стереотипы на культуру Древнего мира. Противоположная точка зрения представлена в контексте цивилизационного подхода, где прогресс рассматривается с позиции индивидуальных критериев различных культурно-исторических типов (цивилизаций), вследствие чего флагманство Запада исчезает, а дихотомия как таковая вообще оказывается под вопросом. Особую позицию в вопросе противостояния Востока и Запада занимает философия традиционализма. Ее создатель Р. Генон рассматривает данную дихотомию в контексте структурного противостояния традиции и антитрадиции. В этом контексте специфика и характерные черты Востока в противопоставлении Западу рассматриваются как разница между сохранившим традиционную структуру Востоком и современной, ставшей антитрадиционной структурой Запада, то есть как разница структурная, а вовсе не содержательно-культурная. Современный Запад стал «антицивилизацией», что и является причиной появления данной дихотомии. Таким образом, с позиции философии традиционализма дихотомия «Восток — Запад» — это симулякр, пытающийся скрыть истинную структурную дихотомию «цивилизация — антицивилизация». Это открывает интересную перспективу: рассмотреть проблему дихотомии «Запад — Восток» в парадигме теории антисистем.

Ключевые слова: традиционализм, дихотомия «Восток — Запад», линейно-стадиальный подход, цивилизационный подход, традиция, анти-традиция, антицивилизация, теория антисистем

Для цитирования: Дерюгина Д. Ю. Проблема дихотомии «Восток — Запад» в контексте философских подходов к пониманию истории // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 10–24. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>

The problem of the East-West dichotomy in the context of philosophical approaches to understanding history

Dariya Y. Deryugina

Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovski, Kaluga, Russia,
DashaDerugina@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0001-7187-638X>

Abstract. *This article examines the problem of the emergence of the West-East dichotomy in the context of various philosophical approaches to understanding history. It is academically accepted to study the difference in geographical, cultural, geopolitical and other factors dividing the East and the West. This study approaches the problem from a new position — with an attempt to reveal the operating system of concepts of this problem. The task is to identify the very cause of the emergence of the West-East dichotomy problem, for the solution of which the contextual paradigm of methodological approaches to the study of history is used.*

The following methods were used: specific problem method, synchronous and diachronic methods of analysis.

The results of the work can open new perspectives in the study of the problem of the emergence of the West-East dichotomy in philosophical anthropology, cultural studies and a few related sciences. They can also be used in the development of special courses in philosophy. In the course of achieving the goal of the study — the search for the causes of the West-East dichotomy in the context of the main approaches to the study of history, the author formulated the following conclusions. The concept of the linear-stage approach, where the criterion of significance is the theory of progress, initially puts the West above the East and therefore suggests considering the emergence of the dichotomy from ancient Greek times. That is, this position appears together with the formation of the linear stage understanding of history, in its conceptual space, and therefore it can be assumed that it simply transfers modern stereotypes to the culture of the Ancient World. The opposite point of view is presented in the context of the civilizational approach, where progress is considered from the position of individual criteria of various cultural and historical types (civilizations), as a result of which the flagship of the West disappears, and the dichotomy as such is generally called into question. The philosophy of traditionalism occupies a special position in the issue of confrontation between East and West. Its creator, R. Guenon, considers this dichotomy in the context of the structural confrontation of tradition and anti-tradition. In this context, the specificity and characteristic features of the East in opposition to the West are considered as the difference between the East, which has preserved its traditional structure, and the modern, anti-traditional structure of the West, that is, as a structural difference, and not at all a substantive-cultural one. The modern West has become an “anti-civilization”, which is the reason for the emergence of this dichotomy. Thus, from the standpoint of the philosophy of traditionalism, the East-West dichotomy is a simulacrum, trying to hide the true structural dichotomy of “civilization-anti-civilization”. This opens an interesting perspective to consider the problem of the West-East dichotomy in the paradigm of the theory of anti-systems.

Keywords: *traditionalism, East-West dichotomy, linear-stage approach, civilizational approach, tradition, anti-tradition, anti-civilization, anti-system theory*

For citation: Deryugina D. Yu. The problem of the East-West dichotomy in the context of philosophical approaches to understanding history. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 10–24. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-10>

Введение. В современной научной литературе присутствуют две противоположные точки зрения на проблему противостояния Востока и Запада, выраженную в уже ставшем привычным конструкте дихотомии «Восток — Запад». Два этих мира отличаются и находятся в постоянном столкновении друг с другом, не могут никак найти общую платформу взаимодействия. Действительно, различия между ними фундаментальные, заключённые в операционной системе понятий, и в настоящий момент они всё больше оказывают влияние на социум. Одна точка зрения базируется на том, что дихотомия «Восток — Запад» возникла ещё в Античности и отразилась в воззрениях древних философов, которые условно разделили общество на «варварство» и «цивилизацию». Другая точка зрения заключается в том, что никакой двойственности никогда в истории не было и само понятие о дихотомии Востока и Запада возникает уже в период развития современных культур. Однако вопрос противоборства самостоятельного Востока и чуть более прогрессивного Запада возник практически впервые в научных воззрениях Г. Гегеля.

Особенно актуально будет рассмотреть проблему возникновения дихотомии «Запад — Восток» с позиций философского традиционализма, который оказывает существенное влияние на современные философские идеи. Выяснить основания принципиально противоположных точек зрения на данное явление, то есть дихотомию «Восток — Запад», можно только при рассмотрении операционных систем, в которых эти точки зрения сформировались. Этому выяснению и посвящена статья.

Методы исследования, теоретическая база. Методология исследования включает в себя ряд методов для анализа теоретического материала: конкретно-проблемный, синхронный и диахронный.

Конкретно-проблемный метод позволил поставить проблему, определить ее значимость и систематизировать исследуемый материал в определенные объяснительные схемы. В результате исследуемый материал был организован по уже апробированным и признанным учеными схемам. Диахронный метод изучения истории позволил проследить развитие дихотомии «Запад — Восток» в разные временные эпохи. А синхронный метод использовался для анализа трактовки зарождения данного явления в разных философских подходах к пониманию истории и дал возможность раскрыть операционную систему дефиниций данной проблемы.

Теоретической базой исследования служат признанные труды идеологов цивилизационного, линейно-стадиального подходов и философии традиционализма: Н. Я. Данилевского, Р. Генона, философов «Изборского клуба», А. Г. Дугина и др.

Результаты исследования и их обсуждение. Дихотомия двух цивилизаций-антагонистов широко известна в научных сообществах и имеет под собой основные научно-методологические подходы. Представления учёных о появлении зачатков дихотомии различается, и мы условно принимаем два основных мнения. Согласно первому, двойственность Запада и Востока берёт своё начало со времён эллинов, а вторая предполагает, что дихотомии как таковой не было и это лишь проекция современности на древнюю культуру. Цивилизационное понятие Запада, традиционно используемое в философии, даже демонизированное, имеет важное значение для понимания всемирной истории и взаимодействия Запада с другими цивилизациями, а также понимания современного геополитического баланса.

Для понимания корня противоречий и отличий прежде всего необходимо обратиться к контексту понятий проблемы возникновения дихотомии «Запад — Восток». В том, что порождение данной дихотомии является плодом именно «западной» (европейской) мысли, — единодушны все. Но далее начинаются расхождения. Разделение между этими мирами берёт своё начало не только в географическом факторе границ, но и в различных сферах социума: от культуры до экономики. Запад и Восток определяются не столько территориальными делениями, сколько цивилизационными ареалами [1, с. 2]. Первую причину возникновения дихотомии «Восток — Запад» можно назвать в контексте линейно-стадиального взгляда на историю человечества. Запад с данной позиции предстаёт в виде обособленного историко-культурного типа, в то время как Восток — в виде объединения совершенно разных историко-культурных типов или цивилизаций. Несомненно, понятие Запада концептуально сложное. Это даже больше, чем пространственное целое с исторически изменчивыми границами, это представление самого себя и мира, взгляд на мир, то есть набор убеждений и идей, ценностей, идей и идеалов (мировоззрение смешивается: неявное и явное, эмоциональное и интеллектуальное). Если обратиться к этимологии, то Запад обозначает место, где солнце садится и умирает (от латинского *occidere* — «падать»), то есть страну Заката, в отличие от Востока (от латинского *origo* — «родиться»), где восхо-

дит солнце (Восход). Даже на уровне происхождения понятий мы видим структурные различия между двумя цивилизационными антагонистами. Обратим внимание, что это географическое разделение Востока и Запада во время персидских войн (490–479 гг. до н. э.) сочетается с противостоянием между свободой и рабством: свободные греческие города, объединенные Афинами, противостояли самой Персидской империи — архетип восточного деспотизма (понятие восточного деспотизма позднее). С тех пор этот древний топос лежит в основе западных представлений о мире. Иначе говоря, Запад является не только частью мира, но и регионом бытия, что не облегчает дискуссий, касающихся его географического и концептуального разграничения. Такого мнения придерживается довольно большая прослойка зарубежных и отечественных философов, отмечая при этом прародителем дихотомии жителей Эллады. Общий вывод данных исследователей категоричен: характер дихотомии «Восток — Запад» является изначально «прозападным» [2, с. 12]

В данном вопросе антиковеды почти единогласно подтверждают, что разлом между цивилизациями Запада и Востока был укоренён ещё в период войн между греками и персами [3, с. 709]. Александр Македонский предпринимал попытки уравновесить прогрессивный Запад и мудрый Восток, но раскол двух миров на христианство и мусульманство пресекло эти начинания [4, с. 137]. Со времён античных философов укрепляется понимание дихотомии «Запад — Восток» и находит своё яркое проявление в период Средневековья.

Ряд философов придерживается противоположной точки зрения. Например, Н. Н. Малахова отмечает, что эллины смогли несколько сплотить начала двух цивилизаций между собой и наладить некий симбиоз культур, активно поддерживая межкультурные и иные связи [5, с. 651]. Римляне также не противопоставляют себя восточному миру и не воспринимают его как нечто равнозначное по масштабу. Так, в трудах Страбона мы не встречаем понятие «Восток» как таковое [6, с. 342]. Следовательно, точка зрения об античном происхождении дихотомии не находит подтверждений в таком контексте. Дихотомия всего лишь рецепирует нынешние понятия на греко-римскую культуру.

Вопрос первопричин разделения цивилизаций при данном подходе прослеживается довольно чётко, и датировку его можно проствать XIX веком, а конкретно находим её в работе Г. Гегеля «Философия истории». Именно там впервые Восток отделяется как самостоятельная единица, ассоциируемая с Азией, но сильно контрасти-

руя с Западом не в свою пользу [7, с. 147]. И там же они различаются уже с культурно-цивилизационных позиций, «прошивая» этой мыслью средневековую философию, сохраняя при этом не совсем справедливо полученный статус отстающей цивилизации регресса. Несмотря на попытки исправить данную философскую предвзятость, порождённую в своё время Гегелем, до сих пор мы наблюдаем перекос в сторону Запада.

Таким образом, выяснить причины принципиально противоположных точек зрения на данное явление, то есть дихотомию «Восток — Запад», можно только при рассмотрении операционных систем, в которых эти точки зрения формируются.

Конструкт изначальной дихотомии Востока и Запада появляется в операционной системе прогресса. Определённое время в данной системе формулировались все основные естественно-научные, социально-политические и исторические теории. В отношении к миру природы господствовала идея эволюции, а по отношению к культуре — соответствующий ей прогресс.

Движение вперед носит необратимый и поступательный характер. Оно основывается на таких же законах борьбы за выживание, на «естественном отборе» и принципах борьбы за выживание. Прогресс видится в том, что эта социальная борьба видов способствует совершенствованию социальных и экономических механизмов, то есть прогресс сводится к совершенствованию технологических инструментов. Модернизацией здесь будет являться переход на более интенсивный и технологически совершенный уровень.

Превосходство западной цивилизации доказывается указанием на уровень технического развития. А всем отставшим предлагается принять плоды развития западного общества, хотя на практике это приводит обычно к десоверенизации и колонизации. Тем не менее модернизация здесь исповедуется как аксиоматический принцип, не подлежащий сомнению. Это ложится в основу матрицы мира и чётко определяет противоположность двух миров [5, с. 654].

Приверженцами универсалистского подхода традиционно являются А. Вебер, М. Вебер, К. Ясперс, П. Тейяр де Шарден. Поэтому в философии их восприятия Восток выступает самостоятельным целым и вступает в конфронтацию с Западом. Универсалистский линейно-стадиальный подход являлся преобладающим в изучении стран и культур Востока до середины XX века. Именно на его основе и получили свое обоснование теории модернизации, демократизации и теория миросистем.

Дихотомия в данной позиции предстает просто в качестве несоответствия этапов единого общего пути, то есть отставанием Востока от единой магистральной линии, представленной развитием Запада; как разница продвижения — быстрого или медленного — по общей дороге. Это количественная дихотомия, а не качественная. Качественное своеобразие если и признается, то скорее как некий архаический атавизм, мешающий Востоку догнать Запад, а значит, требующий скорейшего искоренения. В данном случае не столько укрепляется положение дихотомии, сколько акцентируется отсталость Востока и его «догонялки» с Западом, вспоминается здесь же активная идея колонизации и вестернизации. Стадиальный подход активно пропагандирует эти устремления и обостряет вопрос о независимом статусе Востока.

Методология линейно-стадиального подхода включает в себе понимание прогресса в статусе, стремящегося вперёд и вверх перемещения [8, с. 18], что порождает невольное наше сравнение прогресса в мирах Востока и Запада с точки зрения возрастающего движения. Смысл развития любой системы заключается здесь в самом ощущении процесса, его подвижности и пластичности, структура же становится неким продуктом этого вечного движения. Исходя из этого всё зародившееся в гармонии и стабильности в данной операционной системе будет восприниматься архаичным и требующим незамедлительного слома для основательной реструктуризации. Отрицание всего побеждает традицию, делая её архаичным побочным эффектом системы.

Иной взгляд на противостояние Востока и Запада формируется в операционной системе цивилизационного подхода. Основоположителем данного подхода к пониманию исторического процесса является наш соотечественник Н. Я. Данилевский. Его теория культурно-исторических типов не предполагает одинакового и равного развития обществ. Всего 15 типов, удивительно соответствующие жизненным фазам человека, регулируемые пятью законами [9, с. 59–60]. К. Н. Леонтьев, который стал преемником цивилизационного подхода, добавлял к нему новое условие успеха развития цивилизаций — культурное разнообразие и его сохранение [10, с. 198]. Оба идеолога цивилизационного подхода выступали против универсализации мирового развития и выделяли структурные элементы уникальных цивилизаций. При этом прогресс не отрицался как таковой, менялось его сущностное понимание, которое отвергало унифицированные критерии развития и настаивало на

индивидуальном подходе при его измерении. Следовательно, в такой системе Запад уже не является флагманом развития и перестаёт довлеть над Востоком.

Последователи подхода добавляли в него новые элементы и видоизменяли его по-своему. К примеру, Освальд Шпенглер и Арнольд Тойнби уделяли внимание развитию религии как критерию цивилизации. Представителями данного подхода можно считать таких ученых, как К. Куигли, Ф. Бродель, Ж. Ростовани, С. Хантингтон и др.

В России исследования в данном контексте представляют собой работы А. С. Панарина, С. В. Перевезенцева, А. Г. Дугина и др.

С позиции цивилизационного подхода о дихотомии вообще говорить не приходится, ибо все цивилизации (причем Восток — категория собирательная и представлен несколькими культурно-историческими типами или цивилизациями в отличие от Запада) имеют уникальное качественное ядро при общей их структуре. Её исключительный прогрессивный характер теряет своё значение при таком подходе.

Нам представляется интересным также обратиться к рассмотрению причин дихотомии «Восток — Запад» в интерпретации неакадемических идейных направлений социально-философской мысли и выявить содержащийся в ней потенциал. Речь идет о философии традиционализма. Говоря о нем как о новом идейном течении, российский историк Т. М. Фадеева уточняет, что «речь не идет, как может показаться из названия, просто об уважении к традициям: речь идет об издревле существующей концепции циклов, которая отвергает идею линейного развития, прогресса и предполагает периодическое возвращение к истокам, «восстановление утраченного рая» [11, с. 30].

В интерпретации традиционализма содержательно различные цивилизации Востока образуют единый концепт относительно Запада — по своей структуре. Все цивилизации Востока представляют собой традиционные структуры, тогда как Запад — антитрадиционную. Эта точка зрения на причины возникновения данной дихотомии была выдвинута основоположником философского традиционализма Р. Геноном [12, с. 69]. Современный Запад с данной структурной точки зрения вообще не есть цивилизация. Он на данный момент представляет собой антицивилизацию со всеми благами, но совершенно не имеющую души [13, с. 26]. Такой прагматичный подход явился площадкой для превращения Запада в стратегическое и геополитическое образование во главе с Соединен-

ными Штатами, взявшее на себя функцию вершащего гегемона. А линейно-стадиальная методология позволяет представить структурную разницу между антитрадиционной структурой Запада и традиционными структурами Востока как разницу просто стадиальную.

В контексте учения Р. Генона различие и даже противоположность между цивилизациями Востока и Запада основаны на том, что всем восточным цивилизациям присущи определенные черты, позволяющие рассматривать их как цивилизации традиционные; в случае же западной цивилизации эти черты отсутствуют. В этом случае специфика и характерные черты Востока в противопоставлении Западу рассматриваются как разница современного анти-традиционного устройства Запада и сохранившего традиционную структуру Востока, а вовсе не как содержательно-культурная специфика западной и восточной цивилизаций [14, с. 95].

С данной позиции получается, что дихотомия «Восток — Запад» — это симулякр, пытающийся скрыть истинную структурную дихотомию «цивилизации — антицивилизация», представленную в парадигме теории антисистем. Дихотомия эта присутствовала в истории всегда, под разными названиями (Атлантида — Гиперборея, Рим — Карфаген, Восток — Запад только в настоящее время).

Запад в современном смысле этого слова начал формироваться вместе с великими открытиями, которые открыли первую глобализацию («Иберийскую глобализацию»). В Европе международный общественный порядок базируется не на сплоченности христианства, а на силовом и аргументированном макиавеллизме, стремящемся захватить все государства и сплавить их в единое целое. При этом Запад трансформируется. Вестфальский порядок заменяет христианство, современное государство навязывает себя, затем либерализм обновляет внутривнутриполитические режимы. Современный Запад, Запад нашей поздней современности, является продуктом этих столетий истории. Зарубежные авторы смотрят на дихотомию «Запад — Восток» с выигрышных для себя позиций линейно-стадиального подхода. В эссе «Что такое Запад?» Филипп Немо определяет западную цивилизацию как уникальную, сотворенную из «пяти чудес» [15, с. 87]. В отличие от традиционалистов не демонизирует свободы и либерализм, а всё больше представляет их как удивительное преимущество Запада в сравнении с Востоком. Он проводит точное историко-философское исследование на долго-

срочную перспективу и предрекает Западу долгосрочный и процветающий союз с Канадой и США.

Таким образом получается, что линейно-стадиальный (унитарно-эволюционный) подход, в рамках которого и возникает дихотомия «Восток — Запад», является неизбежным именно в современном состоянии западного (антитрадиционного) сознания. Но только в нем. Пока у людей на Западе не будет традиции в полном смысле этого слова, они никогда не смогут достичь взаимопонимания с подлинными представителями восточных цивилизаций, в которых все основывается на этой интуиции, служащей отправной точкой для всякого действия, происходящего в полном согласии с традиционными нормами [14, с. 120].

Таким образом, если подходить к рассмотрению дихотомии «Восток — Запад» не с географической, внешней, а с внутренней, традиционной точки зрения, то классически оценить возникновение дихотомии уже не представляется возможным. А значит, причины дихотомии «Восток — Запад» адекватно можно понять только в парадигме антисистем Л. Н. Гумилева.

В историческом плане данное противостояние разрабатывается в современной литературе достаточно активно, например, философами и историками Изборского клуба, но вот попытка рассмотреть в этом контексте дихотомию «Восток — Запад» представлена в основном работами Р. Генона.

Определение «современности» в учении Генона — это выделение некоторого парадигматического протомеханизма, определяющего, как устроен наш мир [14, с. 121]. Французский философ называет его «современностью» и подчёркивает, что это экстраординарное явление. В то же время в противовес он обозначает понятие «традиции» [16, с. 25]. С этого момента возникает первый конфликт Традиции и Современности, которые мы можем сопоставить в пару к Востоку и Западу соответственно.

Таким образом, различие между классическими представителями цивилизационного подхода и Геноном о противостоянии Востока и Запада заключается в том, что классики противостояния вообще не признают в качестве противостояния сущностного, структурного; тогда как Генон (и в этом его новизна) утверждает, что противостояние Востока Западу действительно отсутствовало, пока на Западе была традиционная цивилизация. Противостояние появляется в связи с изменением самой структуры западной цивилизации.

Заключение. Таким образом, выясняя причины присутствующих в научной литературе противоположных воззрений на понятие дихотомии «Восток — Запад», мы вскрыли парадигмальные системы, наличием которых и определяется данная разница во взглядах. А именно что конструкт дихотомии «Восток — Запад» существует изначально, то есть противопоставление возникает ещё с периода эллинизма, успешно интегрируясь в европейскую философскую мысль столетиями. Существует и активно распространяется эта теория в рамках прогрессистского линейно-стадиального подхода к истории. Следуя логике выбранного подхода, философы категорично резюмируют, что направленность дихотомии «Восток — Запад» изначально «прозападная». Именно в рамках универсалистского линейно-стадиального подхода к истории Восток рассматривался с европоцентристской точки зрения. Поэтому Запад отождествлялся здесь с научными достижениями, прогрессом, а Восток — с архаикой и отставанием.

Противоположная точка зрения формируется в парадигме цивилизационного подхода. Идеологом является русский философ Н. Я. Данилевский, разработавший теорию культурно-исторических типов, которая опровергает унифицированность человечества и универсальную парадигму развития. Основными структурными элементами мира обозначаются цивилизации с их уникальными чертами. Его преемник К. Н. Леонтьев добавлял новое условие успеха развития цивилизаций — сохранение культурного разнообразия цивилизаций, которое изначально заложено природой [10, с. 229]. Важным элементом в данном подходе является понимание в нём сущности прогресса. Его существование не опровергается, но отрицается универсальный критерий его измерения для всех цивилизаций. Каждая цивилизация достигает новых достижений по своей индивидуальной траектории развития, которая не соотносится с мировым прогрессом. При такой трактовке превосходство Запада рассеивается и дихотомия как таковая вообще оказывается под вопросом, поскольку нет больше унифицированного прогресса и конкурировать в этом поле больше двум цивилизациям не представляется оптимальным.

Философия же традиционализма как один из вариантов цивилизационного подхода к истории занимает в вопросе противостояния Востока Западу особо интересную и недостаточно исследуемую современными учеными позицию. Эта несколько необычная позиция относительно причины возникновения данной дихото-

мии была выдвинута основоположником философского традиционализма Р. Геноном. Восток он соотносит с традиционными структурами, а вот Запад связывает с антитрадицией. Современный Запад с данной структурной точки зрения вообще не есть цивилизация. Он на данный момент представляет собой антицивилизацию (антисистему). Отсюда следует важнейшее утверждение Р. Генона: пока на Западе существовали традиционные цивилизации, для противостояния Востока и Запада не было оснований. Противостояние появляется лишь в случае современного Запада, а значит, речь идет не о географических различиях, а о противоположности двух типов сознания.

Это перемещает рассмотрение дихотомии «Восток — Запад» в контекст теории антисистем Л. Н. Гумилева. Линейно-стадиальная методология же заставляет представить структурную разницу между антитрадиционной структурой Запада и традиционными структурами Востока как разницу просто стадиальную, то есть скрывает суть проблемы. Получается, что дихотомия «Восток — Запад» — это симулякр, пытающийся скрыть истинную структурную дихотомию «цивилизации — антицивилизация», представленную в парадигме теории антисистем. Истинные же причины дихотомии «Восток — Запад» адекватно можно понять именно в парадигме теории антисистем. Это открывает интереснейшие перспективы для проведения дальнейших исследований и новых открытий в данной, ставшей, казалось бы, «общим местом» проблеме «Восток — Запад».

Список источников

1. Серебренникова А. В. Восток — Запад: гармония и дихотомия // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА). 2021. № 5. С. 162–168.
2. Литвинов А. А. Диалог культур в контексте глобализации (Восток — Запад) : автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. Ростов н/Д, 2015. 27 с.
3. Фролов Э. Д. Греция в эпоху поздней классики (Общество. Личность. Власть). СПб.: Гуманитарная академия, 2001. 602 с.
4. Байдаров Е. У. Проблемы дихотомии «Запад — Восток», «Восток — Запад» в глобалистике // Credo New. 2007. № 4 (52). С. 131–156.
5. Малахова Н. Н. Трансформация представлений о Востоке в западной культуре // Четвертые Торчиновские чтения: Философия, религия и культура стран Востока. СПб., 2007. С. 650–658.
6. Страбон. География / пер. с др.-греч. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1964. 944 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. 480 с.

8. Федяй И. В. Немного о «формациях» // Вестник Кыргызско-Российского славянского университета. 2011. Т. 11. № 6. С. 17–22.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурно-исторические и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Глаголь, 1995. 514 с.
10. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М.: Республика, 1996. 799 с.
11. Фадеева Т. М. Образ и символ. Универсальный язык символики в истории культуры. М.: Новалис, 2004. 272 с.
12. Русский Ковчег. Альтернативная стратегия мирового развития / под ред. В. В. Аверьянова. М.: Наше завтра, 2021. 225 с.
13. Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Эксмо, 2003. 480 с.
14. Генон Р. Кризис современного мира / пер. с фр. Н. В. Мелентьевой. М.: Академический проект, 2019. 265 с.
15. Nemo P. What is the West? Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006. 156 p.
16. Дугин А. Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002. 624 с.

References

1. Serebrennikova A. V. East — West: harmony and dichotomy. *Vestnik Universiteta imeni O. E. Kutafina (MGYUA)* [Courier of Kutafin Moscow State Law University (MSAL)], 2021. no 5, pp. 162–168. (In Russ.)
2. Litvinov A. A. *Dialog kul'tur v kontekste globalizacii (Vostok — Zapad)* : avtoref. dis. ... kand. filos. nauk: 24.00.01. [Dialogue of cultures in the context of globalization (East-West) : aftoref. dis. ... cand. philos. sciences]. Rostov na Donu, 2015. 27 p. (In Russ.)
3. Frolov E. D. *Greciya v epohu pozdnej klassiki (Obshchestvo. Lichnost'. Vlast')* [Greece in the late classical era (Society. Personality. Power)]. St. Petersburg: Gumanitarnaya akademiya, 2001. 602 p. (In Russ.)
4. Bajdarov E. U. Problems of the “West-East”, “East-West” dichotomy in global studies. *Credo New* [Credo New], 2007, no 4 (52), pp. 131–156 (In Russ.)
5. Malahova N. N. Transformation of ideas about the East in Western culture. *Chetvertye Torchinovskie chteniya: Filosofiya, religiya i kul'tura stran Vostoka* [Fourth Torchinov Readings: Philosophy, religion and culture of the countries of the East]. St. Petersburg [s.n.], 2007, pp. 650–658. (In Russ.)
6. Strabon. *Geografiya* [Geography]. Leningrad: Nauka, 1964. 944 p. (In Russ.)
7. Gegel' G. V. F. *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on the philosophy of history]. St. Petersburg: Nauka, 2000. 480 p. (In Russ.)
8. Fedyaj I. V. A little about “formations”. *Vestnik Kyrgyzsko-Rossijskogo Slavyanskogo universiteta* [Bulletin of the Kyrgyz-Russian Slavic University], 2011, vol. 11, no 6, pp. 17–22. (In Russ.)

9. Danilevskij N. Ya. *Rossiya i Evropa: vzglyad na kul'turno-istoricheskie i politicheskie otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe: a look at the cultural, historical and political relations of the Slavic world to the Germanic-Roman]. St. Petersburg: Glagol, 1995. 514 p. (In Russ.)

10. Leont'ev K. N. *Vostok, Rossiya i slavyanstvo: filosofskaya i politicheskaya publicistika. Duhovnaya proza (1872–1891)* [East, Russia and the Slavs: philosophical and political journalism. Spiritual prose (1872–1891)]. Moscow: Respublika, 1996. 799 p. (In Russ.)

11. Fadeeva T. M. *Obraz i simbol. Universal'nyj yazyk simboliki v istorii kul'tury* [Image and symbol. The universal language of symbolism in the history of culture]. Moscow: Novalis, 2004. 272 p. (In Russ.)

12. *Russkij Kovcheg. Al'ternativnaya strategiya mirovogo razvitiya* [Russian Ark. Alternative strategy for world development]. Pod red. V. V. Aver'yanova. Moscow: Nashe zavtra, 2021. 225 p. (In Russ.)

13. Shubart V. *Evropa i dusha Vostoka* [Europe and the soul of the East]. Moscow: Eksmo, 2003. 480 p. (In Russ.)

14. Genon R. *Krizis sovremennogo mira* [Crisis of the modern world]. Moscow: Akademicheskij proekt, 2019. 265 p. (In Russ.)

15. Nemo P. *What is the West?* Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006. 156 p.

16. Dugin A. G. *Filosofiya tradicionalizma* [Philosophy of traditionalism]. Moscow: Arktogeya-Centr, 2002. 624 p. (In Russ.)

Сведения об авторе

Дерюгина Дария Юрьевна, преподаватель кафедры философии, культурологии и социологии, Калужский государственный университет имени К. Э. Циолковского (248023, Россия, Калуга, ул. Степана Разина, д. 26)

Information about the author

Dariya Y. Deryugina, Lecturer of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovski (26, Stepan Razin street, Kaluga, 248023, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	07.06.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	22.08.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	28.10.2024

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

Научная статья / Article

УДК 79.01/.09

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-25>

Интертекстуальное пространство фильма С. Лобана «Шапито-шоу»

Людмила Викторовна Гурленова¹

Анастасия Борисовна Коканина²

¹ Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина,
Сыктывкар, Россия

² Национальная галерея Республики Коми, Сыктывкар, Россия

¹ GurlenovaLV@syktsu.ru, ORCID: 0000-0003-1216-7644

² cokaninaasya@yandex.ru

Аннотация. Предметом настоящего исследования является фильм режиссера С. Лобана «Шапито-шоу». Он создан на соединении элитарной и массовой культуры, включает элементы уходящей культуры андеграунда, что является показательным явлением эпохи. Фильм вызвал противоречивые суждения: его оценивали и как неэффективную форму кинематографа, и как нахождение выхода из тупика отечественного кино.

Фильм обладает развитой системой иносказательных смыслов, основанной на игре изобразительных планов. Его сложное структурное построение дает дополнительные возможности моделирования смысловых сегментов. Важным источником смыслового многообразия фильма является интертекстуальность, связывающая кинематографический текст с куль-

турным пространством современности и прошлого. Следовательно, данный аспект анализа художественного пространства фильма обладает актуальностью, тем более что он редко становится предметом научного исследования.

Цель настоящей статьи — анализ структуры и смыслового наполнения интертекстуального пространства фильма, что позволяет выявить содержательную глубину, лучше понять художественные установки его авторов и более объективно оценить место фильма в кинематографии переходной эпохи (культура рубежа XX–XXI вв.).

Методы исследования помогают решить поставленную научную задачу. Интертекстуальный метод позволяет обнаружить связи фильма с другими видами искусства, с произведениями, личностями и культурными событиями разных эпох, а семиотический метод — выявить смысл обнаруженных связей в мотивно-образной системе фильма. Структурный анализ важен для понимания строения фильма в целом и композиционной связанности интертекстуальных компонентов.

Основные результаты исследования — выявление интертекстуальной основы кинематографического повествования (классическая и андеградная культура), функций и смыслов ее различных уровней.

Ключевые слова: «Шапито-шоу», интертекстуальность, художественное пространство, иносказательный смысл, игра

Для цитирования: Гурленова Л. В., Коканина А. Б. Интертекстуальное пространство фильма С. Лобана «Шапито-шоу» // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 25–40. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-25>

The Intertextual Space of S. Loban's Film «Chapiteau Show»

Ludmila V. Gurlenova¹
Anastasia B. Kokanina²

¹ Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia

¹ ORCID: 0000-0003-1216-7644, GurlenovaLV@syktsu.ru

² National Gallery of the Komi Republic, Syktyvkar, Russia

² cokaninaasya@yandex.ru

Abstract. *The subject of this study is the film directed by S. Loban "Chapiteau Show". It was created at the junction of elite and mass culture, includes elements of the outgoing underground culture, which makes it a significant phenomenon of the era. The film caused contradictory judgments: it was evaluated both as an ineffective form of cinema and as finding a way out of the impasse of domestic cinema.*

The film has a developed system of allegorical meanings based on the play of pictorial plans. Additional possibilities for modeling semantic segments are provided by its complex structural construction. An important source of the semantic diversity of the film is also intertextuality, which connects the cinematic text with the cultural space of the present and the past. Therefore, this aspect of the analysis

of the artistic space of the film has relevance, especially since it rarely becomes the subject of scientific research.

The purpose of this article is to analyze the structure and semantic content of the intertextual space of the film, which makes it possible to identify the meaningful depth of the film, better understand the artistic attitudes of its authors and more objectively assess the place of the film in the cinematography of the transitional era (culture of the turn of the XX–XXI centuries).

Research methods help to solve the set scientific goal. The intertextual method allows us to discover the connections of the film with other types of art, with works, personalities and cultural events of different eras, and the semiotic method reveals the meaning of the discovered connections in the motif-figurative system of the film. Structural analysis is important for understanding the structure of the film as a whole and the compositional connectedness of intertextual components.

The main results of the research are the identification of the intertextual basis of cinematic storytelling (classical and underground culture), the functions and meanings of its various levels.

Keywords: *“Chapiteau Show”, intertextuality, artistic space, allegorical meaning, game*

For citation: Gurlenova L. V., Kokanina A. B. The Intertextual Space of S. Loban’s Film «Chapiteau Show». *Chelovek. Kul’tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 25–40. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-25>

Введение. Фильм С. Лобана «Шапито-шоу» (2011) стал ярким событием для российского кинематографа первого десятилетия XXI века: он подводил итоги обширной области искусства, связанного с андеграундом, оценивал смысл его ценностных и формальных установок, создающих образ XX века, и был воспринят как интеллектуальный феномен, хотя и не стал культовым фильмом.

Данная кинолента активно обсуждалась после её выхода, номинировалась на премии «Золотой орёл» (награда в номинации «Лучшая работа звукорежиссёра»), «Ника», «ММКФ» (награда в номинации «Специальный приз жюри»).

Основные создатели — творческий союз режиссёра С. Лобана и сценариста М. Потаповой. У С. Лобана нет кинематографического образования, М. Потапова окончила ВГИК, мастерскую Ю. Арабова. Предварительный опыт работы, который можно было применить в кинематографической сфере, авторы получили на телевидении в конце 1990-х — начале 2000-х гг., в частности во время работы над передачей «До 16 и старше». Они основали также творческое объединение «СВОИ2000», в рамках которого создавались перформан-

сы, кинематографические проекты, в том числе фильмы «Пыль» и «Шапито-шоу».

Фильмы С. Лобана показали, что даже малобюджетные ленты могут быть успешными. В подобном контексте А. Долин¹ делает любопытное сопоставление фильмов С. Лобана с зарубежным кино: «...если “Пыль” была нашей трехгрошовой “Матрицей”, то “Шапито-шоу” — русский самодельный “Аватар”» [1].

Общий хронометраж картины составляет 3 часа 36 минут, она разделена на две части, в каждой по две новеллы: «Любовь» и «Дружба», «Уважение» и «Сотрудничество». По С. Лобану и М. Потаповой, это четыре основополагающие формы человеческой коммуникации, которые в фильме подвергаются авторами тотальной деконструкции в духе экспериментаторского кино. Каждая история имеет единый паттерн развития: в начальной точке героя находят в Москве, в зоне комфорта, далее стационарная ситуация разрушается и герои оказываются в Крыму, где человеческая психика показывается в экстремальных ситуациях, развитие действия приходит к своей кульминационной точке и заканчивается в горящем «Шапито-шоу».

По мере развития действия фильма становится понятно, что все герои в какой-то мере связаны между собой, а фильм строится как сеть знакомств и перекличек судеб, своего рода гиперссылочное кино. Новелла «Сотрудничество», завершающая фильм, восстанавливает последние недостающие детали повествования: разъясняет, почему горело «Шапито», представляет «Манифест неоригинальности», в котором заложена главная идея фильма, концентрация творческих размышлений С. Лобана и М. Потаповой.

В научных исследованиях фильм анализируется преимущественно как часть обзора какого-то явления. В статье А. С. Фадеевой интерпретируются изменения в кинематографе образа В. Цоя [2]. Работа И. А. Шульмина посвящена понятию «складки», в ней на примере «Шапито-шоу» автор разбирает постструктуралистский подход Ж. Делёза [3].

Среди киноведческой критики научный интерес представляет названная выше работа А. Долина «Клятва Герострата...», в которой дается интересный с точки зрения теории кино перечень жанровых форм фильма «Шапито-шоу» (степень их корректности также может стать предметом исследования): фильм-загадка, фильм-шутка, фильм-лабиринт, фильм-манифест, фильм-феномен, фильм-парадокс, фильм-карнавал, фильм-балаган, фильм-карусель,

¹ Включен в реестр СМИ-иноагентов.

фильм-палиндром, фильм-палимпсест, фильм-тессеракт и т. д. [1]. В. Корецкий в статье «Коллективное действие» обращает внимание на связь киноязыка С. Лобана и сценарного стиля М. Потаповой с их ранней деятельностью в московской андеграундной среде, делает вывод о включении в фильм этого творческого опыта в форме автоцитатности [4]. Некоторые интересные наблюдения сделаны в зарисовке В. Халюкова 2022 года («Шапито-шоу» — самый недооцененный российский фильм...»), в ней содержится сопоставление фильма с именами и фактами западной культурной жизни¹. В рецензии О. Шервуд «Шапито-шоу»: радость и смысл» фильм С. Лобана сопоставляется с авторским кино А. Сокурова, фильмами Ю. Гусмана, отмечается карнавальность формы².

Основная часть. Фильм позиционировался на грани понятий «артхаус» (независимое, интеллектуальное кино), «мейнстрим» и «андеграундное искусство» (в аспекте формального эксперимента). Создатели выстроили сложную мозаику своей эпохи. Как отмечает Д. Жайнадаров в эссе на канале «Кинопоиск», в фильме изображен «коллективный герой нулевых, в их мире осколки советского проекта (от пионеров и игры в индейцев до двойника Цоя) сочетаются с инфантильностью и проблемами в коммуникации»³. Россия 2000-х в фильме — сложное полотно, в котором переплелось множество элементов не только из культуры советского прошлого, но и западных текстов, заполнивших культурное пространство после разрушения СССР. Эта ситуация изображена на интертекстуальном уровне фильма. В компактной форме она отражена в считалках пионеров-ковбоев: «Раз-два — Стэнли Кубрик, // три-четыре — Дэвид Линч, // Солондз, Гас ван Сент, Полански // пусть услышат этот клич!» или: «Раз-два — Элвис Пресли, // три-четыре — Виктор Цой, // Леннон, Курт Кобейн, Высоцкий, // Майкл Джексон — песню пой!» [5]. В одном из своих интервью М. Потапова оценивает считалку как отражение их ценностного выбора, который определял художественную сторону фильма: «...Есть фильмы, хуже ко-

¹ Халюков В. «Шапито-шоу» — самый недооцененный российский фильм. Там есть копия Цоя, поющий Барецкий и Петр Мамонов. URL: https://click-or-die.ru/2022/06/shapito-show/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F (дата обращения: 22.10.2024).

² Шервуд О. «Шапито-шоу»: радость и смысл. URL: <https://www.yuga.ru/articles/culture/6222.html> (дата обращения 22.10.2024).

³ Жайнадаров Д. Как фильмы 2000–2010-х отражали реальность и что ждёт наш кинематограф. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=TfNMBIrn3Bg> (дата обращения: 10.07.2024).

торых опуститься мы не сможем... Наш контекст в фильме изложен в считалке»¹.

Ключом к художественному построению «Шапито-шоу» является ссылка на Х. Л. Борхеса. В первой новелле — «Любовь» — персонаж по имени Киберстранник спрашивает свою подругу Веру, читала ли она рассказ «Сад расходящихся тропок» Х. Л. Борхеса, и пытается его пересказать: «Это такая книга и в то же время лабиринт, где всё имеет множество вариантов. В общем, читать надо» [5]. «Шапито-шоу» можно представить одним из вариантов этой книги-лабиринта, где «канва времён, которые сближаются, ветвятся, перекрещиваются или век за веком так и не соприкасаются, включает в себе все мыслимые возможности» [6], где жизнь человека распадается на множество вариаций будущего в зависимости от его поступков. В качестве дополняющей трактовку понятия лабиринта Х. Л. Борхес включает в текст точку зрения героя Стивена Альберта: «...в голову не приходило ничего, кроме циклического, идущего по кругу тома, тома, в котором последняя страница повторяет первую, что позволяет ему продолжаться сколько угодно» [6]. Это объяснение актуально для понимания фильма «Шапито-шоу»; авторы фильма использовали эту идею в его композиции: всё начинается в «Шапито-шоу», в нём же и заканчивается.

Обращение к Х. Л. Борхесу даёт нам подсказку для понимания еще одного уровня структуры киноленты: «Шапито-шоу» — это не только шатёр, то есть место действия, но и всё происходящее за его пределами. В данном случае следует обратить внимание на отсылки к У. Шекспиру.

Можно предположить, что картина — это интерпретация известной фразы У. Шекспира «Весь мир — театр, а люди в нём актёры», в ракурсе которой С. Лобан и М. Потапова представляют «весь мир» как шапито, в котором разыгрывается постмодернистское шоу.

Обратим внимание на актёров и их персонажей: многим персонажам даны имена актеров, в некоторых случаях с небольшими корректировками (Вера Строкова — Вера; Александр Шпагин — Шпагин и т. д.). С. Попов (играет Серёжу Попова) в интервью для альманаха «Фамильные ценности» рассказал о том, по какому принципу совмещались имена актёров и их героев: «Они [С. Лобан и М. Потапова] внимательно отсматривают наши биографии: “О, человек за-

¹ Долин А. Потапова & Лобан: Фильмами мы подаем сигналы своим: интервью. 18.01.2012 // Сноб. URL: <https://snob.ru/selected/entry/45185/> (дата обращения: 16.10.2024).

нялся чем-то новым, чем-то любопытным, чем-то интересным. Давай ему придумаем как бы сценическое развитие его нынешних занятий, его нынешнего образа»¹. Это отразилось, например, в образе П. Мамонова (Пётр Николаевич, отец Никиты), воплотившего версию самого себя в новелле «Уважение», его персонаж играет моноспектакль в театре, как рок-артист исполняет старые хиты («Серый голубь», «Шуба-дуба-блюз») и рассуждает о затворничестве. Это отразилось и в образах музыкантов рок-группы Karamazov Twins.

В фильме цитируется «Гамлет» (текст в пер. Б. Пастернака). В новелле «Уважение» Сеня (Д. Богдан) произносит монолог (акт 3, сцена 1): «Покров земного чувства снят...» [7], драматизм монолога усиливает музыка. Однако эта классическая сцена оборачивается фарсом, что вообще показательно для поэтики андеграунда. В монологе Гамлет признаёт, что он живёт в раздвоенное время и чувствует себя призванным его исправить. Подобный пафосный монолог требует зрительской аудитории, но единственный, кто слушает Сеню, — это отец, «старый титан», потерявший былую удаль, но и он уходит в «Шапито-шоу». Данная сцена показательна, её можно признать смысловым центром новеллы и одной из главных идей фильма — об относительности ценностей в современном мире и взаимозаменяемости пафоса в искусстве: трагедия может предстать шутовством, фарсом, и наоборот.

Вторым «титаном»-слушателем в фильме предстаёт двойник В. Цоя Рома-легенда, ему Сеня читает монолог Гамлета, произносимый при появлении призрака (акт 1, сцена 4): «Чем объяснить, что бездыханный труп, в вооружении, ты движешься...» [7], играет та же музыка, на саму игру никто не обращает внимание, далее следует объяснение Роме-легенде «Манифеста неоригинальности». В пьесе Гамлет сомневается в том, кого он видит перед собой: призрака отца или в его образе злые силы. Этот мотив переводится в ряд действующих лиц фильма и фокусируется в образе Ромы-легенды в виде вопроса: является ли он личностью или чьей-то копией.

Значительное место в структуре фильма принадлежит мотиву двоемирия, который осмысливается с привлечением различных видов искусств: вербального, музыкального, театрального. Заявку на этот мотив делает конференсье «Шапито», который озвучивает эпиграф: «Не стоит смешивать два мира — реальный и вымышлен-

¹ Попов С. «Шапито-шоу»: интервью для альманаха «Фамильные ценности»: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=qtrbwMfrth0&t=149s> (дата обращения: 10.07.2024).

ный. Просто реши для себя, какой ты предпочитаешь» [5]. Позже он дополняется исполнением баллады «Лесной царь» Ф. Шуберта на стихи И. В. Гёте, в которой формулируется вопрос: какой мир на самом деле является вымышленным, а какой — реальным?

Театральный мир «Шапито-шоу» с его группой персонажей расширяет важнейший элемент сценического пространства — экран телевизора, на котором прокручивается лента дополнительных сюжетов. В фильме есть герой — организатор телевизионных передач, он взаимодействует со всеми действующими лицами, выполняя роль создателя вариантов судеб многих из них.

Авторы фильма собирают в «Шапито» всех действующих лиц, определяют для каждого порядок и форму их участия в представлении. Однако все персонажи связаны между собой и телевидением: они участвуют или смотрят телевизионную передачу «Цена жизни», в которой Рома-легенда провозглашается эрзац-звездой. Как отмечает В. П. Козырьков, «телевидение базируется на доминантной психологической структуре связи человека с миром. Телевизор незримо соединяет человека со всеми, кто в данный момент смотрит на экран» [8]. Таким образом, через постоянное мелькание экрана телевизора авторы выстраивают ещё одну цепочку гиперссылочной реальности для своих героев.

Темы экрана и идентичности являются одними из самых важных в творчестве создателей фильма, они фигурируют ещё в выпусках телепередачи «До 16 и старше», в которой С. Лобан и М. Потапова входили в одну из команд проекта. В интервью с Д. Быковым¹ перед премьерой фильма авторы «Шапито-шоу» объяснили, что больше всего им было интересно работать над выпусками, где они помогали ведущему-подростку Тито стать звездой². Данный творческий опыт применен в фильме.

Смысловым и центральным звеном в выпуске является цитирование книги «The Manual», написанной участниками группы «The Timelords» Дж. Коти и Б. Драймондом. В книге описывается алгоритм достижения успеха: «...если ты играешь в группе, уйди из группы. Слава не делится на троих и на четверых, даже на двоих... Уйди с работы, будучи безработным, ты лучше поймёшь, как устроена жизнь... Зачем чужие хиты? Очень просто — популярная музыка

¹ Внесен в реестр СМИ-иноагентов.

² Дмитрий Быков / Сергей Лобан (кинорежиссёр). Фильм «Шапито-шоу». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EvUVjJqS8-c&t=2680s> (дата обращения: 10.07.2024).

не требует оригинальности. Нарезать свой хит ты можешь из кусочков чужих хитов, так сделали люди, которые написали эту книгу»¹.

Данный алгоритм успешности жизни организует развитие действия в новелле «Сотрудничество». Для персонажа «Шапито-шоу» продюсера С. Попова «рок — это ... рок-звезда и её нужно тиражировать» [9]. В новелле реализуются принципы книги «The Manual» в представлении процесса создания эрзац-звезды с опорой на образ В. Цоя. По формуле «Уйди из группы, уйди с работы» исполнитель роли Цоя Рома-легенда увольняется с работы, что знаменует и уход из группы «Кино», с которой было связано творчество В. Цоя. На протяжении всей новеллы звучат записи песен Ромы-легенды, которые представляют собой музыкальную нарезку, отсылающую к позднему творчеству группы «Кино».

Авторы далее выстраивают этот проект как неуспешный, но не в связи с ложностью установок книги «The Manual», а ставя вопрос, нужна ли современности звезда? В фильм включается опрос прохожих, знают ли они В. Цоя; среди ответов выделяется: «Песни слышала, но как выглядит, не помню» [9], на пляже никто не хочет фотографироваться с Ромой-легендой — В. Цоем. Рок-музыкант, как и составляющий ему пару П. Мамонов, — герои уходящей эпохи, которые сейчас оказываются никому не нужными.

Если согласиться, что фильм «Шапито-шоу» рисует кризис российского кинематографа, то использование в нем образов В. Цоя и П. Мамонова закономерно, так как они иллюстрируют развитие кризиса и кинематографа, и зрительской аудитории. Ранее в «Ассе» В. Цой предстаёт тем, кто провозглашает начинающиеся перемены, «Игла» Р. Нугманова закрепляет его образ как неоромантического героя, борющегося с социальным злом, а «Последний герой» А. Учителя популяризирует его культ в массовом медийном поле. С. Лобан и М. Потапова делают отсылки к фильму «Асса»: например, показывают идущего по длинному коридору Рому-легенду или же заселение в отель, где проходили съёмки фильма С. Соловьева. В «Шапито-шоу» Цой показывается лишенным своей славы; в новеллу «Любовь» вставляется эпизод с просмотром фильма «Царь» (2009 г.) П. Лунгина, где Павел Мамонов сыграл главную роль, но Вера и Киберстранник уходят: «Что-то не могу я на это смотреть» [5]. В. Цой и П. Мамонов оказываются на своём месте лишь в «Шапито», среди

¹ «До 16 и старше». Осмоловский, Юхананов, Епифанцев. 2000. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ppzhWofADqM> (дата обращения: 10.07.2024).

таких же легендарных звёзд прошлого (М. Монро, Э. Пресли, Ф. Меркьюри и т. д.).

В «перестроечном» кино тема глобального воздействия телевидения на человека встречается нередко. В новелле «Сотрудничество» представляется ситуация, отражающая идею М. Фуко о конце человеческой индивидуальности в связи с глобальным воздействием внешнего дискурса, в том числе и дискурса телевидения [10]. Рома-легенда в «Шапито-шоу» становится заложником образа В. Цоя, транслируемого на экране, С. Попов комментирует эту ситуацию как провозглашающую свободу от индивидуальности: «...если мне не интересно искать себя, но при этом есть кто-то, кто является мною больше, чем я сам? ... Этим проектом мы провозглашаем ... свободу не быть собой. Уничтожить монополию оригинальности» [9]. В данном случае возникает ещё один вопрос, связанный с проблематикой фильма: В. Цой или Рома-легенда является выдуманым образом?

Обращаясь к личности В. Цоя, к исследованиям и воспоминаниям о нём, можем проследить, как рок-музыкант намеренно конструировал свой образ для публики. По сути, он всегда играл самого себя, но одну его сторону — Цоя-неоромантика, и публика воспринимала его именно таким. В кинематографе осмыслению данной темы посвящена документальная лента А. Учителя «Последний герой», приведём оттуда слова брата В. Цоя: «Я иногда жалею, что излишняя идеализация его образа мешает людям заметить его ценность человеческую» [11]. Персонаж П. Мамонова в «Шапито-шоу» предстаёт перед нами в похожей ситуации: нам кажется, что он играет самого себя, но это только его сформированные медиаобразы. Следовательно, и Рома-легенда копирует не личность, а маску, созданную медиаиллюзию.

Проблема идентичности в фильме, таким образом, является основополагающей, при этом она затрагивается не только с позиции создания образа, его «Я», но и его восприятия. Данный аспект также озвучен в «Манифесте», когда С. Попов провозглашает его во время телевизионной передачи «Цена жизни»: «Сегодня человек только тогда и может ощутить своё бытие, когда его жизнь постоянно транслирует и тиражирует медиа, когда его жизнь постоянно находится в информационном поле. Всё, что находится вне информационного поля, — преджизнь» [11]. Этот тезис близок к идеям В. Беньямина в его фундаментальном эссе «Произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости». На примерах ки-

ноактёров автор разбирал, как образ начинает доминировать над личностью после его воспроизведения на экране [12]. Согласно авторам фильма, эта ситуация усугубляется в современную эпоху, так как человек постмодерна вечно сомневается в собственном существовании, он сомневается в самой реальности, поэтому он нуждается в постоянном их материальном подтверждении. Это позволяет нам по-другому посмотреть на эпиграф фильма о реальном и вымышленном мире. Вымышленный мир, который создают медиа, является для них достовернее, чем реальность.

Тема иллюзии, которую таит в себе экран, в создании и восприятии иного «Я» развивается и в предыдущих работах С. Лобана и М. Потаповой, наиболее ярко она воплотилась в фильме «Пыль» (2005). Главный герой Алёша (А. Подольский) участвует в эксперименте: в специальном аппарате он увидел идеальный образ себя, захвативший впоследствии его сознание (заметим: отсылка к образу Нарцисса открывает характерный для искусства этой эпохи уровень мифологических смыслов). На протяжении всей киноленты герой маниакально стремится вновь увидеть этот образ. Образумить героя пытается профессор (П. Мамонов): «Ну что ты хочешь от этой машины? Исполнения желаний? Да ты ведь ничто, сор, пылинка. Пылинка Вселенной» [13]. Герой не имеет желания задуматься над этими словами, что приводит его к смерти, но встречает он её с блаженной улыбкой. Таким образом, авторы фильма «Шапито-шоу» через абсурдистское изложение «Манифеста неоригинальности» поднимают основополагающие онтологические проблемы современности.

Так как для С. Лобана и М. Потаповой весь мир — это шапито, в котором разыгрывается постмодернистское шоу с участием и персонажей, и играющих их актеров, авторы расширяют пространство непосредственного действия фильма с помощью сетевых форм — блоггом Киберстранника, видеоблогом продюсера и сайтом арт-группы «Толпа» (последние два на данный момент архивированы). По словам В. П. Козырькова, «движущаяся телевизионная картина создаёт своеобразный информационный дом, связывающий человека с миром духовной культуры, задаваемой взаимодействием телевидения и телезрителя» [8]. Таким образом, авторы, с одной стороны, создают фильм, подражающий функции телевидения как «информационного дома», а с другой — передают эстафету новым формам медиа, которые развились с появлением массового доступа в Интернет. В строении фильма можно увидеть общее с формальными поисками

экспериментальной поэзии конца XX века, в частности в использовании техник полистилистики и коллажа как инструментов смешения в тексте разных стилей и культурных кодов [14].

В фильме зритель совместно с героями проходит их путь через погружение в гипноз «Шапито-шоу». В первых кадрах зритель видит шатёр на утёсе, на него указывает знак с оптической иллюзией (крутящаяся спираль), затем появляется чёрный экран со множеством спиралей, которые артисты цирка используют для погружения человека в гипноз. По ходу фильма герои натываются на подобные спирали, используемые как реклама «Шапито». Авторы погружают героев фильма в гипноз, чтобы показать абсурдность бытия, и дают им возможность отрефлексировать её в песне, которую они поют на сцене. Герои признаются в них в пустоте и одиночестве своей жизни, например, в песне Веры: «Мы не из тех, кто смотрит в зеркала / И оболочка тела нам мала / И никакой проблемы в этом нет / Мы просто цифры в сети Интернет...» [5]. Текст принадлежит М. Потаповой, но песню исполняла рок-группа Karamazov Twins, которая уже имела свою историю и была известна своим музыкальным стилем. Члены группы не только исполняют музыкальную вставку в действие фильма, но и играют самих себя, как и актеры, и это превращается в отсылку к их творческому архиву.

«Шапито-шоу», в котором проводился эксперимент по созданию эрзац-героев, горит, что воспринимается выражением идеи авторов фильма о несостоятельности «Манифеста неоригинальности». Это фильм об изменениях, сменах эпох (выкрики дебошира в исполнении С. Пахомова: «С восемьдесят седьмого года я тут отдыхаю, а такое вижу впервые» [5]) и их героях, которые могут обнаруживать, что у них все-таки есть цель в жизни (П. Мамонов в горящем «Шапито» вспоминает, что у него есть наследник). Фильм признает сохранность для человека различных путей лабиринта «Сада расходящихся тропок» даже в условиях гегемонии внешнего дискурса. Это означает, что по форме фильм близок андеграунду и постмодернизму, но содержательно противостоит им.

Заключение. В фильме «Шапито-шоу» С. Лобан и М. Потапова воплотили коллективный портрет поколения переломной эпохи конца XX — начала XXI века, ситуацию пересмотра ценностных установок кинематографа, в том числе его роли в создании картины мира нового времени. Смыслы изображаемого формируются во многом благодаря многоуровневому интертекстуальному пространству киноленты.

Обращение к признанным образцам мировой культуры создает интеллектуальную основу повествования, скрытый подтекст, в котором традиционная философская проблематика переводится в регистр постмодернистских идей, проходящих на протяжении фильма ценностную проверку.

Другой уровень текстов, цитируемых или опосредованно присутствующих в «Шапито-шоу», — это установки и темы творческого пути авторов фильма, связанные с их андеграундной деятельностью на телевидении. Это объясняет присутствие образов советской рок-культуры, например В. Цоя, выдвинутого перестроечным телевидением и кино как героя нового поколения, символа перемен с закреплением этого статуса после его трагической гибели, или Пётра Мамонова, главной фигуры на московской рок-сцене, принимавшей участие в независимых проектах, в том числе в «СВОИ2000».

Композиция фильма состоит из языковых конструкций и визуальных образов, подвергающихся постмодернистской игре, в которой смешиваются явления советской и постсоветской культуры России в их многообразии и противоречиях. Они образуют картину ветвящегося лабиринта, вбирающего варианты судеб и отношений многочисленных персонажей фильма, мозаику идей философского, социального и эстетического характера.

Список источников

1. Долин А. Клятва Герострата. «Шапито-Шоу» / режиссёр Сергей Лобан // Искусство кино. 2011. № 9. URL: <https://old.kinoart.ru/archive/2011/09/n9-article17> (дата обращения: 10.07.2024).
2. Фадеева А. В. Эрзац-звезда: Цой и кинематограф // Русская рок-поэзия: текст и контекст. 2013. № 14. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/erzats-zvezda-tsoy-i-kinematograf> (дата обращения: 12.07.2024).
3. Шульмин И. А. Понятие «складка» в творчестве М. Мерло-Понти и Ж. Делёза и его кинематографические проекции (на материале художественных фильмов В. Абдрашитова и С. Лобана) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2016. № 1 (35). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-skladka-v-tvorchestve-m-merlo-ponti-i-zh-delyoza-i-ego-kinematograficheskie-proektsii-na-materiale-hudozhestvennyh-filmov-v> (дата обращения: 12.07.2024).
4. Корецкий В. Коллективное действие // Сеанс. 2012. № 45–46. URL: <https://seance.ru/articles/shapito/> (дата обращения: 11.07.2024).
5. Лобан С. В. Шапито-шоу: Любовь и дружба. URL: <https://hd.kinopoisk.ru/film/4fd9ca1fc4218e39a421bf8d88ba75e7> (дата обращения: 10.07.2024).

6. Борхес Х. Л. Сад расходящихся тропок. URL: <https://www.booksite.ru/fulltext/1/001/001/019/sad.htm> (дата обращения: 17.07.2024).

7. Шекспир У. Гамлет / пер. с англ. Б. Пастернака. URL: <https://rustih.ru/shekspir-gamlet/> (дата обращения: 12.07.2024).

8. Козырьков В. П. «Телевизионный» человек // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2001. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/televizionnyu-chelovek> (дата обращения: 22.08.2024).

9. Лобан С. В. Шапито-шоу: Уважение и сотрудничество. URL: <https://hd.kinopoisk.ru/film/4d9afa4c5de262a3acd97864c5a4ecc9> (дата обращения: 10.07.2024).

10. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет : пер с франц. М.: Касталь, 1996. С. 47–96.

11. Учитель А. Е. Последний герой. URL: <https://hd.kinopoisk.ru/film/4905d6e54734bb708a0e26f99f20012e> (дата обращения: 24.07.2024).

12. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. URL: <https://forlit.philol.msu.ru/lib-ru/benjamin1-ru> (дата обращения: 10.07.2024).

13. Лобан С. В. Пыль. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=yuqSХуN9d9М> (дата обращения: 10.07.2024).

14. Гурленова Л. В., Габб Е. А. Художественные техники русского поэтического концептуализма // Человек. Культура. Образование. 2021. № 3. С. 61–87. URL: [https://pse.syktso.ru/publes/3\(41\)2021-61-86.pdf](https://pse.syktso.ru/publes/3(41)2021-61-86.pdf) (дата обращения: 29.08.2024).

References

1. Dolin A. The oath of Herostratus. «Chapiteau Show» / directed by Sergey Loban. *Iskusstvo kino* [The art of cinema], 2011, no 9. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/erzats-zvezda-tsoy-i-kinematograf> (accessed: 10.07.2024). (In Russ.)

2. Fadeeva A. V. Ersatz Star: Choi and cinema. *Russkaya rok-poeziya: tekst i kontekst* [Russian rock poetry: text and context], 2013, no 14. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/erzats-zvezda-tsoy-i-kinematograf> (accessed: 12.07.2024). (In Russ.)

3. Shulmin I. A. The concept of “Fold” in the works of M. Merleau-Ponty and J. Deleuze and his cinematic projections (based on the material of feature films by V. Abdrashitov and S. Loban). *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoj Sibiri i na Dal'nej Vostoke* [Humanitarian studies in Eastern Siberia and the Far East], 2016, no 1 (35). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/ponyatie-skladka-v-tvorchestve-m-merlo-ponti-i-zh-delyoza-i-ego-kinematograficheskie-proektsii-na-materiale-hudozhestvennyh-filmov-v> (accessed: 12.07.2024). (In Russ.)

4. Koretsky V. Collective action. *Seans* [Session], 2012, no 45–46. Available at: <https://seance.ru/articles/shapito/> (accessed: 11.07.2024). (In Russ.)

5. Loban S. V. *Chapiteau Show: Love and Friendship*. Available at: <https://hd.kinopoisk.ru/film/4fd9ca1fc4218e39a421bf8d88ba75e7> (accessed: 10.07.2024). (In Russ.)

6. Borges H. L. *Garden of Divergent Paths*. Available at: <https://www.book-site.ru/fulltext/1/001/001/019/sad.htm> (accessed: 17.07.2024). (In Russ.)

7. Shakespeare W. *Hamlet* / translated from the English by B. Pasternak. Available at: <https://rustih.ru/shekspir-gamlet/> (accessed: 12.07.2024). (In Russ.)

8. Kozyrkov V. P. The “TV” man. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya: Social'nye nauki* [Bulletin of the Nizhny Novgorod University named after N. I. Lobachevsky. Series: Social Sciences], 2001, no 1. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/televizionnyy-chelovek> (accessed: 22.08.2024). (In Russ.)

9. Loban S. V. *Chapiteau Show: Respect and cooperation*. Available at: <https://hd.kinopoisk.ru/film/4d9afa4c5de262a3acd97864c5a4ecc9> (accessed: 10.07.2024). (In Russ.)

10. Foucault M. The order of discourse. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznyh let /Per s franc* [The Will to Truth: Beyond knowledge, power and sexuality. Works of different years / Translated from French.] Moscow: Castal Publ, 1996. Pp. 47–96.

11. Uchitel' A. E. *The last hero*. Available at: <https://hd.kinopoisk.ru/film/4905d6e54734bb708a0e26f99f20012e> (accessed: 24.07.2024). (In Russ.)

12. Benjamin V. *A work of art in the era of its technical reproducibility*. Available at: <https://forlit.philol.msu.ru/lib-ru/benjamin1-ru> (accessed: 10.07.2024). (In Russ.)

13. Loban S. V. Dust cooperation. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=yuqSXyN9d9M> (accessed: 10.07.2024). (In Russ.)

14. Gurlenova L. V., Gabb E. A. Artistic Techniques of Russian Poetic Conceptualism. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education], 2021, no 3, pp. 61–87. Available at: [https://pce.syktsu.ru/publes/3\(41\)2021-61-86.pdf](https://pce.syktsu.ru/publes/3(41)2021-61-86.pdf) (accessed: 29.08.2024). (In Russ.)

Сведения об авторах

Гурленова Людмила Викторовна, д-р филол. наук, профессор, Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина (167001, Россия, Сыктывкар, Октябрьский пр-т, д. 55)

Коканина Анастасия Борисовна, Национальная галерея Республики Коми (167000, Россия, Сыктывкар, ул. Кирова, 44)

Information about the authors

Liudmila V. Gurlenova, Doctor of Philology, Professor, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (55, Oktyabrsky Prospekt, Syktyvkar, 167001, Russia)

Anastasia B. Kokanina, National Gallery of the Komi Republic (44, Kirova St, Syktyvkar, 167000, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	28.10.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	02.11.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	11.11.2024

Научная статья / Article

УДК 316.012

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-40>

**Проблема историко-сравнительного анализа культур
в свете идей Э. С. Маркаряна**

Вардан Рафикович Давтян¹

Санкт-Петербургский государственный институт культуры
Санкт-Петербург, Россия, vardan.davtyan.93@mail.ru

Аннотация. *Статья посвящена анализу проблемы сравнительного изучения различных субъектов истории. Дается общая характеристика указанной проблематики, включая анализ теоретико-методологических крайностей в ее решении и основные векторы развития в научном знании. В частности, внимание уделяется теориям, в контексте которых историко-культурный процесс предстает как поэтапное движение всех исторических субъектов в направлении достижения качественно определенных, развитых состояний. Раскрываются смысловые и контекстуальные обстоятельства возникновения и распространения теории локальных цивилизаций, выступающей своеобразным противовесом попыткам сравнивать субъекты истории, ранжируя их согласно определенным шкалам. Анализируются слабые и сильные стороны указанных бинарных позиций в познании историко-культурной реальности. Ставится проблема синтеза эвристически значимых сторон указанных подходов в решении задачи сравнения исторических субъектов с сохранением внимания как на локальных, так и на всеобщих аспектах.*

Отдельное внимание уделяется эволюции взглядов советского и армянского культуролога Э. С. Маркаряна в решении данной исследовательской области. Не отказываясь от идеи сравнения культур и цивилизаций по определенным параметрам, Эдуард Саркисович, отстаивая идеи гуманизма

и равенства участников истории, искал критерии для их сопоставления, позволяющие избежать тех ошибок, которые допускали многие его предшественники. В статье представлена критика теории локальных цивилизаций, осуществленная Э. С. Маркаряном, на уровне обозначения ее прогрессивных и слабых сторон. Раскрыты критерии сравнения локального и всеобщего в истории, отвечающие реалиям советской историко-культурной парадигмы. Отмечается, что работы Э. С. Маркаряна в рассматриваемой области во многом не утратили актуальности и в наши дни.

Ключевые слова: *Э. С. Маркарян, историко-культурный процесс, теория прогресса, формационный подход, общественно-экономическая формация, цивилизационный подход, теория локальных исторических типов, сравнительная культурология, этническая культура*

Для цитирования: Давтян В. Р. Проблема историко-сравнительного анализа культур в свете идей Э. С. Маркаряна // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 40–54. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-40>

The problem of historical and comparative analysis of cultures in the light of the ideas of E. S. Markaryan

Vardan R. Davtyan

St. Petersburg State Institute of Culture, St. Petersburg, Russia,
vardan.davtyan.93@mail.ru

Abstract. *The article is devoted to the analysis of the problem of comparative study of various subjects of history. A general description of this problem is given, including the analysis of the theoretical and methodological extremes in its solution and the main vectors of the development in scientific knowledge. In particular, attention is paid to theories in the context of which the historical and cultural process appears as a gradual movement of all historical subjects towards achieving qualitatively defined, developed states. The semantic and contextual circumstances of the emergence and spread of the theory of local civilizations are revealed, which acts as a kind of counterweight to attempts to compare the subjects of history, ranking them according to certain scales. The weak and strong sides of these binary positions in the knowledge of historical and cultural reality are analyzed. The problem of synthesizing heuristically significant aspects of these approaches in solving the problem of comparing historical subjects while maintaining attention to both their local and universal aspects is posed.*

Special attention is paid to the evolution of the views of the Soviet and Armenian culturologist E. S. Markaryan in solving this research area. While defending the ideas of humanism and equality of participants in history, without abandoning the idea of comparing cultures and civilizations according to certain parameters, Eduard Markaryan was looking for criteria for their comparison, allowing him to avoid the mistakes that many of his predecessors made. The article presents the criticism of the theory of local civilizations, carried out by E. S. Markarian, at the

level of designating its progressive and weak sides. The criteria for comparing the local and the universal in history, corresponding to the realities of the Soviet historical and cultural paradigm, are revealed. It is noted that E. S. Markaryan's works in the field under consideration have not lost their relevance in many ways even today.

Keywords: *E. S. Markarian, historical and cultural process, theory of progress, formational approach, socio-economic formation, civilizational approach, theory of local historical types, comparative cultural studies, ethnic culture*

For citation: Davtyan V. R. The problem of historical and comparative analysis of cultures in the light of the ideas of E.S. Markaryan. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 40–54. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-40>

Введение. Среди различных аспектов изучения историко-культурного процесса отдельное место занимает проблема сопоставления и сравнения различных культур, цивилизаций, государств и иных исторических субъектов. На первый взгляд данная процедура весьма проста, однако она таит в себе ряд проблем и противоречий.

Как таковая интеллектуальная процедура сравнения является одной из самых распространенных практик изучения разнообразного материала с целью выявления его особенностей и специфических сторон. Сравнивая, мы познаем общие стороны и особенности изучаемых феноменов, и различные культуры, цивилизации, государства в данном вопросе не являются исключением. Контакты с теми или иными культурами и цивилизациями в процессе множества историко-контекстуальных обстоятельств подталкивали их носителей к познанию друг друга. Сравнение других культур с собой, своими достижениями и состояниями позволяло выстраивать определенные ряды и последовательности, делать выводы о специфике друг друга. Как справедливо отмечал Э. С. Маркарян, значение указанного метода «было определено самой природой сравнения как акта мысли, направленного на установление сходства и различия между общественными явлениями», «более того, метод сравнения исторических явлений сыграл очень большую роль в процессе становления исторического знания, в развитии исторической науки» [1, с. 23].

Однако в ходе сопоставления различных культур и цивилизаций человечество столкнулось с рядом подводных камней, таящих в себе массу проблем и потенциальных опасностей. С одной стороны, сопоставление культур и цивилизаций — это вполне безобид-

ная процедура, позволяющая выявить определенные стороны и специфические характеристики участников истории, их уровень развитости в тех или иных плоскостях деятельности. С другой стороны, указанные сопоставления таят в себе опасность соотнесения исторических субъектов в контексте их иерархий, а потому «развитости» и «неразвитости», лидерства одних и отсталости других, вплоть до сравнения культур и цивилизаций в крайних формах — как полноценных и неполноценных. Подобного рода сопоставления, приняв нездоровый характер, могут выражаться в построении различных расовых теорий, культивации шовинизма и нацизма. Указанное обстоятельство приводило многих исследователей к пониманию потенциальной несостоятельности сравнительных процедур и отказу от них, а потому в творчестве данных ученых рождались идеи несопоставимости культур и цивилизаций, их особой природы и несводимости к общему знаменателю. Как следствие, в представленной научной традиции различные участники истории получали принципиально уникальный и потому равноправный статус, независимо от того, на какой стадии развития они находятся в рамках распространенных в научном знании сравнительных шкал. Данные шкалы при таком подходе утрачивали свое значение как несостоятельные и неэквивалентные.

Теоретико-методологические ракурсы изучаемой проблемы.

В исторических проявлениях исследовательского вектора, основанного на активном использовании сравнительных процедур и построении соответствующих шкал и иерархий, обращают на себя внимание теории поступательного и прогрессивного движения историко-культурного процесса, созданные в рамках проекта просвещения, позитивизма, эволюционизма, формационной теории и др. Классический пример — модель А. Фергюсона, основанная на исторической последовательности «дикость — варварство — цивилизация» [2].

На противоположном полюсе находятся теории «культур» и «цивилизаций», в которых акцент делается на своеобразии и неповторимости данных субъектов истории, вплоть до идеи их полной несопоставимости. В указанном ракурсе показательны некоторые аспекты теории Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби и других исследователей. Как правило, в данном видении история предстает не как предзаданный и упорядоченный путь восхождения культур, подчиняющий их движению определенной ритмике или направленности. Ее смысл скорее сводится к некоему общему алгоритму проживания жизненных траекторий разных субъек-

тов истории, которые, подобно цветам в поле, рождаются, проживают свои циклы и умирают, во многом отражая круговорот жизни в природе. Н. Я. Данилевский писал по данному поводу: «Всему живущему, как отдельному неделимому, так и целым видам, родам, отрядам животных или растений, дается известная только сумма жизни, с истощением которой они должны умереть ... Как и почему это так делается — никто не знает, хотя и стараются объяснить на разные лады» [3, с. 75]. Показательны также слова А. Тойнби, который, рассуждая о связи во времени и преемственности различных обществ, отмечал: «Мы вряд ли поймем природу Жизни, если не научимся выделять границы относительной дискретности вечно бегущего потока — изгибы живых ее струй, пороги и тихие заводи, вздыбленные гребни волн и мирную гладь отлива, сверкающие кристаллами торосы и причудливые наплывы льда, когда мириадами форм вода застывает в расщелинах ледников» [4, с. 43]. И далее ученый заключает: «При сравнении непрерывности жизней родителя и ребенка с непрерывностью опыта в жизни того или иного индивидуума нельзя отрешиться от того непреложного факта, что рождение и смерть воздвигают глубокую пропасть между индивидуумами» [4, с. 44].

При этом в рамках указанных направлений проблема выявления общего и особенного в восприятии исторических субъектов окончательно снята не была. С разной степенью успешности представители научного сообщества, включая сторонников обозначенных противоположных традиций, пытались примирить указанные полярности, найти своеобразный компромисс в фиксации общих и уникальных параметров исторических субъектов. Например, приведенная тенденция находит проявление в работах Дж. Вико и И. Г. Гердера. Так, Гердер, раскрывая смысловую сферу истории и ее закономерности в рамках теории прогресса, уделял большое внимание вопросам самобытности народов (по сути, их культур), их Духа, неповторимой природы различных граней культуры (мышления, языка, поэзии и пр.), формирующихся в определенных условиях в рамках особого стечения обстоятельств и контекстуальных процессов.

В дальнейшем многие мыслители, предлагая свои концепты историко-культурного процесса, так или иначе сталкивались с проблемой выявления его общих тенденций и индивидуальных сторон. Однако решение дихотомии общего и особенного в истории, как правило, приводило к перевесу одной из полярностей. Крен в сторону фиксации универсальных законов с ярко выраженными

смысловыми векторами таил опасность построения иерархий, упорядочивающих участников истории по тому или иному принципу. И вполне естественно, что в рамках реализации данных законов фиксировались лидеры и, соответственно, аутсайдеры. В свою очередь, всяческие попытки снизить градус интерпретации историко-культурного процесса в рамках доминанты тех или иных параметров, могли привести исследователей к интерпретации её субъектов как разобщённых, существующих в своих индивидуальных мирах и реализующих неповторимые траектории развития. Соответственно, возникала ситуация бессмысленности и принципиальной разобщенности всемирно-исторического процесса, что также рождало односторонний взгляд на его сущность.

Примечательно, что *ни одна из указанных точек зрения не может быть интерпретирована как наиболее предпочтительная, априори правильная.* Речь идет о том, что они могут наделяться принципиально разным смысловым содержанием, от приемлемого до неприемлемого. Например, концепт поступательного развития всех участников истории может строиться на достижении гуманности, коммунистической формации, философской веры. Однако он может строиться и на идее расового превосходства, господства доминирующей культуры и пр. В свою очередь, идея равенства и индивидуальности различных субъектов истории может быть искажена в сторону их несоотнесенности, несравнимости в плане общепринятых параметров, например ценностно-смысловых оснований. Каждый участник истории оказывается по-своему прав, и его специфика не может быть оценена в рамках общей системы координат.

На протяжении истории науки последних трех столетий рассматриваемым вопросом занимались философы, историки, антропологи, социологи, историки искусства, фольклористы, этнографы, археологи, политологи, а также представители других наук. В разных научно-теоретических и социокультурных контекстах проблема сравнения культур становилась центром внимания исследователей, а также основой для реализации определенных интересов в политических, идеологических, экономических, социальных и иных сферах. В настоящее время указанная проблематика, будучи междисциплинарной по природе, весьма обширной в плане научных исследований, затрагивающих напрямую или косвенно её предметное поле, окончательно не разрешена. В рамках науки о культуре вокруг данной проблематики оформилось самостоятельное направление, которое получило название *сравнительная культуроло-*

гия (культурологическая компаративистика, comparative studies of culture и пр.). В предметном и проблемном плане указанное направление носит достаточно многогранный характер, его представители сосредоточивают свое внимание как на весьма масштабных параметрах сравниваемых субъектов историко-культурного процесса, так и на их частных аспектах — гранях, элементах, субкультурных и прочих сторонах. Отметим, что многие сравнительные исследования возникают на пересечении культурологии с разными науками, например, на пересечении с психологией (см., например: 5), когнитивной наукой (см., например: [6]) и т. д. Соответственно, не только культурологи, но и многие другие ученые занимаются данной проблематикой, в том числе пытаются разрешить ее главное противоречие — найти критерий (либо их группу) сравнения субъектов историко-культурного процесса, способный выдержать представленную выше критику.

Основная часть. Особый интерес в контексте рассматриваемого вопроса представляет опыт советской науки, в рамках которой была фундаментально разработана целостная марксистско-ленинская теория историко-культурного процесса. Уверенность в том, что смысл истории ясен и ее логика раскрыта, наряду с реализацией указанной логики на практике в рамках политики целой страны, полностью легитимировало определенную иерархическую структуру субъектов истории. При этом устойчиво себя проявляла идея равенства и многообразия принципиально различных субъектов, будучи значимой частью аксиосферы советской культуры. Существование указанных тенденций в советской науке так или иначе требовало от исследователей решения проблемы общего и особенного в истории.

В указанном ракурсе весьма примечательно научное наследие советского и армянского культуролога Эдуарда Саркисовича Маркаряна, искавшего в своих исследованиях ключ к уравниванию крайностей в восприятии общих и уникальных характеристик исторических субъектов. Научные воззрения Э. С. Маркаряна на историко-культурный процесс, оформившись в рамках марксистско-ленинской парадигмы, эволюционировали, отражая трансформации социокультурного контекста и научного знания второй половины XX — нач. XXI в. При этом для научного наследия Маркаряна характерна преемственность идей, отсутствие резких скачков; в теории культуры ученого органично сочетаются дости-

жения советской и постсоветской науки, постулаты формационной, системной и синергетической парадигм.

В конце 1950-х гг. одним из значимых тезисов Э. С. Маркаряна относительно фактора сравнения субъектов историко-культурного процесса являлась критика произвольного сопоставления любых участников истории, представленного в первую очередь теориями «культур» и «цивилизаций» (соответственно, теориями О. Шпенглера и А. Тойнби), в рамках которых указанные субъекты истории рассматриваются в их индивидуализированном виде. На этом основании, чтобы подчеркнуть направленность этих теорий на неповторимое и индивидуальное, Э. С. Маркарян предложил именовать их как теории «локальных цивилизаций (культур)» или «эквивалентных цивилизаций (культур)», что прижилось и получило распространение в советской науке. Указанный исследовательский ракурс ученый считал одним из следствий кризиса европоцентризма: «главным исходным и определяющим началом при построении этих теорий оказывается рассмотрение выделенных локальных культурно-исторических систем в качестве совершенно «эквивалентных» и «равноценных» безотносительно к тому, какое место занимает та или иная система в общем ходе мировой истории» [7, с. 49]. Указывая на многие позитивные аспекты концепции локальных цивилизаций, ученый пишет, что в ее рамках преодоление европоцентризма — лишь иллюзия. Так, Э. С. Маркарян констатировал определенную безуспешность сравнения субъектов истории с опорой на фактор их неповторимости, поскольку это лишало историю теоретического обоснования.

Ученый исходил из того, что произвольное сравнение не учитывало фактора генезиса культур, их преобразований, смены различных состояний, эволюции субъектов, их переходы на новые уровни, в новые качества. Акцент на описании индивидуального вел к тому, что сравниваться могли все субъекты подряд, и в результате это могло привести к «методу поверхностных аналогий». При этом сравнение субъектов историко-культурного процесса на основании шкал их поступательного развития, не учитывающее их индивидуальных сторон, было также описано ученым как не вполне состоятельное. Указанная ситуация во многом иллюстрирует отмеченную выше дилемму относительно потенциальной опасности сравнения субъектов культуры, их межевания относительно друг друга по критерию развитости и успешности, с одной стороны, и стремле-

ния наделить всех субъектов принципиально равными статусами, легитимирующими их индивидуализм и неповторимость, с другой.

Ответом на данную дилемму Э. С. Маркарян считал опору на критерий сравнения субъектов истории, отражающий логику их преобразования и развития, что вполне соответствовало постулатам марксистско-ленинской парадигмы. При этом сама сравнительная процедура характеризовалась ученым не как произвольное сопоставление всех субъектов подряд, а как сравнительный метод по «горизонтали» и по «вертикали». «Горизонтальное» сравнение в таком ракурсе позволяло сопоставить схожие по фундаментальным признакам субъекты, раскрывая действие единого закона (например, в рамках нахождения на стадии феодальной формации). Но в то же время оно позволяло выявить их индивидуальные черты и особенности в прохождении определенной исторической ступени развития. Дело в том, отмечал Маркарян, что в контексте реализации всеобщего закона, в частности его «горизонтальной» проекции, находят свое проявление историко-культурная вариативность и индивидуальные черты реализации той или иной фазы каждым субъектом: «В объективной же реальности закон выступает, вполне понятно, не в чистом виде, а как необходимая тенденция ... многообразие же условий исторической действительности накладывает отпечаток на проявление закона, превращает его в необходимую господствующую тенденцию развития» [1, с. 31].

В свою очередь, «вертикальное» сравнение позволяло сопоставить субъектов, находящихся на разных стадиях развития, и на основании этого фактора осуществлять не механические сопоставления, а сравнения, отражающие суть поступательного развития субъектов истории, с учетом места ее участников на лестнице исторического восхождения. Показательно, что в данном ракурсе Э. С. Маркарян отмечал значимость фактора неравномерного характера и различных темпов исторического развития (например, под влиянием географического фактора, особенностей конкретных условий проявления движущих сил истории, образования классов в обществе и др.).

В рассматриваемом вопросе Э. С. Маркарян указывал на одно важное обстоятельство, легитимирующее фактор неповторимости различных участников истории в контексте формационной теории (особенно ее «горизонтальных» параметров), — это фактор абстракции понятия «общественно-экономическая формация». Ученый отмечал, что формация «предстанет перед нами в качестве на-

учной теоретической абстракции, при помощи которой Маркс сумел выделить наиболее существенные, определяющие физиономию общества закономерные процессы исторического развития, коренящиеся в общественном производстве» [1, с. 32]. При этом понятие «общественно-экономическая формация», как и всякая научно-логическая абстракция, в чистом виде не существует: «Законы той или иной общественной формации проявляют себя в конкретной действительности не в чистом виде, а как господствующая необходимая тенденция развития в силу многообразия географической и исторической среды» [1, с. 32]. В ходе истории «наличие одинаковых процессов как тут, так и там облекалось в различные соотношения и пропорции, и в этом, на наш взгляд, в первую очередь нужно видеть специфику экономического развития человечества в различных географических районах земного шара, а тем самым и секрет неравномерности темпов этого развития» [1, с. 32].

В таком ракурсе общие законы раскрывают основу для сравнения однопорядковых стадий, а также сопоставления траекторий стадияльного восхождения субъектов в историческом развитии. В свою очередь, *специфические законы* иллюстрируют проявление индивидуальности каждой исторической эпохи (в рамках соответствующих формаций, по «горизонтали») и последовательностей их смены (в рамках траекторий развития определенных субъектов, по «вертикали»).

В указанных теоретико-методологических рамках достаточно интересна представленная Маркаряном критика понятия «локальная культура» (цивилизация), которое он рассматривает как «собственно-историческое», в противоположность «типологическим» («родовым») понятиям. Собственно исторические понятия служат для обозначения явлений «в их конкретной данности, в индивидуально-своеобразном контексте» [7, с. 50]; будучи включенными в рамки определенного континуума, они служат «для краткого обозначения ограниченных во времени и пространстве и обладающих традиционно-устойчивыми стилевыми особенностями социально-культурных образований, сложившихся в результате территориальной, экономической и пр. общности развития» [7, с. 50]. Понятие «локальная культура (цивилизация)» может быть динамическим и отражать разные качественные состояния социальной организации, общественно-исторического развития. При этом, указывает исследователь, акцент на своеобразии, на «физиогномике», на форме не позволяет выявить скрытые в локальных

культурах внутренние объективные законы истории. Понятие «локальная культура», как и остальные «собственно исторические» понятия, строящиеся на фиксации некоей историко-культурной целостности, не способно отразить глубинных основ проявления универсальных исторических законов, оно опирается на сугубо внешние, «эстетические», феноменологические маркеры. Такой акцент не раскрывает «содержательную общность различных культурно-социальных целостностей, относящихся к одной и той же стадии развития общества» [7, с. 50]. Указанный ракурс, пишет Маркарян, раскрывается только посредством «типологических» понятий, например категорией «общественно-экономическая формация».

Разработка проблемы локального и всеобщего в историко-культурном процессе, и в частности вопроса сравнительного изучения культур, осуществлялась Э. С. Маркаряном и в более поздних трудах, обретая более разносторонний и глубокий характер.

В середине 1980-х гг. Э. С. Маркарян отмечал растущий интерес советских исследователей к локальным параметрам историко-культурного процесса, что во многом актуализировало рассматриваемую проблематику. В указанный период ученым была предложена достаточно стройная теория, раскрывающая узловые моменты данной исследовательской области в рамках формационной парадигмы.

По прежнему критикуя теории О. Шпенглера, А. Тойнби и других представителей теории локальных цивилизаций, Э. С. Маркарян исходил из того, что проблема общего и локального в истории должна решаться через систему взаимосвязанных дефиниций. На этом основании ученый продолжил разработку идеи, согласно которой историю стоит рассматривать через систему «общих» и «индивидуальных» понятий (которых достаточно много, и они могут варьироваться по масштабу), соответственно, общих и локальных исторических типов культуры. Первая проекция, основанная на построении общих понятий, «требует абстрагирования исследуемых объектов от присущих им конкретно-исторических, локально-индивидуальных связей со средой» [8, с. 11]. В свою очередь, проекция, направленная на выявление локального, концентрирует внимание на тех характеристиках, от которых абстрагируется первая. Она направлена на индивидуализацию данных объектов, это своеобразное обобщение, которое осуществляется «в фокусе», в локальных, конкретно заданных пространственно-временных рамках.

В таком ракурсе «общественно-экономическая формация» предстает как общее понятие, выражая системное стадийное единство общественно-экономических и социокультурных процессов. Таким же общим является и понятие «формационный тип культуры», связанное и непосредственно отражающее производственные отношения, «характер и потенциальные возможности производительных сил в освоении природной среды, структуру власти и ее социальные институты, а также фундаментальные ценностные ориентации, закрепляемые в идеологических системах» [8, с. 16]. При этом Маркарян отмечает, что в культурах есть относительно нейтральные области по отношению к общественно-формационным процессам: «...к ним, в частности, относится обширная зона общей, межформационной интернациональной культуры, охватывающей определенные сферы материальной технологии, средств коммуникаций, одежды, поселений, жилищ, пищи, искусства, досуга и др.» [8, с. 16].

В свою очередь, процедура выявления локальных параметров истории, например в рамках определенной формации, может происходить через ориентацию на ее социальные аспекты и на культуру. При этом проблема индивидуализации культуры (в ее деятельностной интерпретации) характеризуется Э. С. Маркаряном как наименее разработанная, требующая выработки понятий, способных выразить локальные особенности культур и рассматривать их исторический опыт как сопоставимые объекты. Для решения данной проблемы ученый предлагает метод «*генерализирующей индивидуализации*», основанный на обобщении объектов в присущих им регионально заданных пространственно-временных координатах. Большую роль в данном случае играет изучение культуры в ее географическом и историческом исследовании, значимость обретает уровень реализации адаптивных процессов, уровень влияния средового фактора на локально специализированные способы существования. В этом плане важны стереотипы деятельности, проявляемые в нормах поведения, орудиях труда, произведениях искусства, жилище, пище и т. д. «Лишь в результате многократного сопоставления проявлений культурно-исторической практики того или иного народа и типологизации некоторых присущих ему черт в сравнении с культурно-исторической практикой других народов возможна индивидуализация культур» [8, с. 22]. Э. С. Маркарян отмечает, что значимым и весьма эффективным параметром фиксации локальных особенностей культур является их этнический уро-

вень: «Есть все основания при этом полагать, что основным источником локального культурного разнообразия человечества выступают этнические культуры» [8, с. 19].

Разрабатывая проблему «генерализирующей индивидуализации» культур, Э. С. Маркарян высказал важный тезис о природе культурологического знания. Ученый отмечал, что изучение индивидуальных сторон культур велось многими исследователями прошлого, но, как правило, в отраслевом плане — наука, техника, искусство и пр. Это вело к дезинтеграции знания: «Деревья все больше заслоняли собой лес» [8, с. 14]. Объединение накопленных усилий в рамках системного изучения различных аспектов культуры, согласно мнению Э. С. Маркаряна, может эффективно осуществляться в рамках *«интегративной специализации»*: «Думается, что необходимость подобного изучения культуры и сделала сегодня реальной задачу создания особой науки о ней — культурологии» [8, с. 14].

Примечательно, что, предлагая фиксировать «локальное» в разных пространственно-временных проекциях, Э. С. Маркарян указывает на неперемное условие сравнения культур согласно определенным эквивалентным параметрам. Данное обстоятельство показывает, что ориентация только на общие либо исключительно на особенные (индивидуальные) характеристики культур создает неполную картину историко-культурного процесса. Согласно концепции ученого, культуры могут относиться к определенному типу, отражая некие общие характеристики, при этом они могут носить локальные черты. Однако эти черты должны фиксироваться по определенным сопоставимым параметрам с учетом индивидуального прохождения общей траектории стадийного развития.

Заключение. Таким образом, в научном наследии Маркаряна вопрос сопоставления субъектов историко-культурного процесса получил довольно обстоятельную разработку, особенно в плане преодоления теоретико-методологических крайностей в его решении. Не отказываясь от идеи сравнения культур и цивилизаций по определенным параметрам, Эдуард Саркисович, отстаивая идеи гуманизма и равенства участников истории, искал критерии для их сопоставления, позволяющие избежать тех ошибок, которые допускали многие его предшественники. Как представляется, в рамках марксистско-ленинской парадигмы Э. С. Маркарян разработал данную научную проблематику весьма успешно.

Список источников

1. Маркарян Э. С. О значении сравнительного метода в культурно-историческом познании // Вестник истории мировой культуры. 1957. № 4. С. 23–39.
2. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / пер. с англ., под ред. М. А. Абрамова. М.: Российская политическая энциклопедия, 2000. 392 с.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Изд-е испр. и доп. СПб.: Общественная польза, 1871. 542 с.
4. Тойнби А. Дж. Постижение истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Айрис-пресс, 2010. 640 с.
5. Психология и культура: современные исследования / Д. Мацумото; пер. с англ. О. Голубевой, Н. Миронова, Л. Ордановской и др.; лит. ред. Д. Гиппиус. 3-е изд., междунар. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК; Нева; М.: Олма-Пресс, 2002. 414 с.
6. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. Психологический очерк / пер. с англ. П. Тульviste; под ред. и с предисл. А. Р. Лурия. М.: Прогресс, 1977. 262 с.
7. Маркарян Э. С. Критика концепции эквивалентных цивилизаций // Вопросы философии. 1963. № 8. С. 48–57.
8. Маркарян Э. С. Соотношение формационных и локальных исторических типов культуры // Этнографические исследования развития культуры / Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Макля АН СССР; отв. ред.: А. И. Першиц, Н. Б. Тер-Акопян. М.: Наука, 1985. С. 7–30.

References

1. Markaryan E. S. On the importance of the comparative method in cultural-historical knowledge. *Vestnik istorii mirovoj kul'tury* [Herald of the History of World Culture]. 1957, no 4, pp. 23–39. (In Russ.)
2. Ferguyson A. *Opyt istorii grazhdanskogo obshchestva* [Experience of the history of civil society]. Transl, edit. M. A. Abramov. Moscow: Rossijskaya politicheskaya enciklopediya, 2000. 392 p. (In Russ.)
3. Danilevskij N. Ya. *Rossiya i Evropa. Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu* [Russia and Europe. A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the Germano-Roman world]. St. Peterburg: Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za», 1871. 542 p. (In Russ.)
4. Tojnbi A. Dzh. *Postizhenie istorii* [Understanding History]. Transl. E. D. Zharkov. Moscow: Ajris-press, 2010. 640 p. (In Russ.)
5. *Psihologiya i kul'tura: [sovremennye issledovaniya]* [Psychology and Culture: [Modern Research]]. D. Macumoto; transl. O. Golubeva, N. Mironov, L. Ordanovskaya i dr.; lit. ed. D. Gippius. 3-e izd. mezhdunar. St. Peterburg: Prajmevroznak; Neva; Moscow: Olma-Press, 2002. 414 p. (In Russ.)

6. Koul M., Skribner S. *Kul'tura i myshlenie. Psihologicheskij ocherk* [Culture and Thinking. Psychological Essay]. Transl. P. Tul'viste; ed. A. R. Luriya. Moscow: Progress, 1977. 262 p. (In Russ.)

7. Markaryan E. S. Critique of the concept of equivalent civilizations. *Vo-prosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1963, no 8, pp. 48–57. (In Russ.)

8. Markaryan E. S. The relationship between formational and local historical types of culture. *Etnograficheskie issledovaniya razvitiya kul'tury* [Ethnographic studies of cultural development]. N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences; ed.: A. I. Pershits, N. B. Ter-Akopyan. Moscow: Nauka, 1985. Pp. 7–30. (In Russ.)

Сведения об авторе

Давтян Вардан Рафикович, аспирант кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры (191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 2)

Information about the author

Vardan R. Davtyan, postgraduate student of the Department of Theory and History of Culture of the St. Petersburg State Institute of Culture (2, Dvortsovaya emb., St. Petersburg, 191186, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	03.04.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	22.05.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	28.06.2024

Исследовательская статья / Article

УДК 811.134.2

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-54>

Знаки испанской идентичности в аудиовизуальном тексте¹

Ольга Анатольевна Иванова¹, Елена Анатольевна Ронина²

Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского,
Омск, Россия,

¹postoronnaja@gmail.com, SPIN-код: 9423-4400, AuthorID: 1252180

²Elenaprofe@gmail.com SPIN-код: 6014-4853, AuthorID: 422577

Аннотация. В статье рассматриваются языковые знаки испанской идентичности, отраженные в аудиовизуальном тексте современного испанского сериала «*Estoy vivo*». Понятие национальной идентичности полу-

чило широкое распространение в ряде гуманитарных наук, таких как политология, социология, этнография, политическая география, однако остается недостаточно изученным в лингвистике. Национальная идентичность проявляется в различных знаках культуры, таких как символы, модные тенденции, ценности, идеи, бытовые знания и практики социального взаимодействия представителей той или иной нации. В сфере лингвистики наблюдается необходимость изучения того, как эти знаки национальной принадлежности реализуются в языке и речи носителей этой культуры. Цель исследования состоит в изучении и систематизации языковых знаков испанской национальной идентичности, представленных в аудиовизуальном тексте единицами трех групп: реалий, фразеологизмов, прецедентных феноменов. Основным методом исследования является контекстуальный анализ языковой единицы, позволяющей однозначно идентифицировать говорящего как испанца. В статье показано, что представления о качествах, свойствах характера и образе жизни испанцев стереотипизированы и базируются на концептах историко-культурного, социального и политического типа. Стереотипные представления при этом распространены как среди самих испанцев, так и среди представителей других национально-культурных коллективов. Идентификация испанца с его национальной принадлежностью наиболее ярко проявляется в таких феноменах повседневной жизни в Испании, как католическая религия, еда, футбол и коррида. В статье исследуются примеры единиц первых трех тематических групп. Это такие реалии, как религиозные понятия, названия блюд, районов Мадрида, футбольных команд и знаменитого мадридского стадиона. К реалиям, описывающим жизнь в Испании, относятся также единицы, передающие особенности образа жизни и бытовые привычки испанцев. Среди исследуемых прецедентных феноменов присутствуют прецедентные имена собственные и отсылки к прецедентным ситуациям католицизма. Национальной идентификации способствуют также фразеологические единицы, сформировавшиеся в религиозных текстах и практиках и употребляющиеся за пределами церкви, в повседневной коммуникации.

Ключевые слова: национальная идентичность, испанская национальная идентичность, культурный знак, стереотип, реалия, фразеологизм, прецедентный феномен

Для цитирования: Иванова О. А., Ронина Е. А. Знаки испанской идентичности в аудиовизуальном тексте // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 54–67. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-54>

Signs of Spanish identity in audiovisual text

Olga A. Ivanova¹, Elena A. Ronina²

Dostoevsky Omsk State University, Omsk, Russia,

¹ postoronnaja@gmail.com, SPIN-код: 9423-4400, AuthorID: 1252180

² Elenaprofe@gmail.com SPIN-код: 6014-4853, AuthorID: 422577

Abstract. *The article examines the linguistic signs of Spanish identity reflected in the audiovisual texts of modern Spanish TV show «Estoy vivo». The concept of national identity has become widespread in a number of Humanities, such as political science, sociology, ethnography, and political geography, but remains insufficiently studied in linguistics. The representation of national identity in various signs of culture, such as symbols, fashions, values, ideas, everyday knowledge and practices of social interaction between representatives of any nation requires studying the ways of manifesting of these signs of national identity in the language and speech of the bearers of this culture. The purpose of the study is to describe the linguistic signs of Spanish national identity, represented in audiovisual text by units of three groups: realia, phraseological units, and precedent phenomena. The main research method is a contextual analysis of a linguistic unit, which allows definitely identify the speaker as a Spaniard. The article shows that ideas about the qualities, character traits and lifestyle of Spaniards are stereotyped and are based on popular ideas of a historical, cultural, social and political nature. Stereotypical ideas are widespread both among the Spaniards themselves and among representatives of other national and cultural groups. The identification of a Spaniard with his/her national identity is most clearly manifested in such phenomena of everyday life in Spain as the Catholic religion, food, football and corrida (bullfight). The article examines examples of the first three thematic groups. These are such realia as religious concepts, names of dishes, areas of Madrid, football teams and the famous Madrid stadium. The realia of Spanish life also include lifestyle features and everyday habits. Among the studied precedent phenomena there are precedent proper names and references to precedent situations of Catholicism. National identification is also realized through phraseological units that have been formed in religious texts and practices and are used outside the church, in everyday communication.*

Keywords: *national identity, Spanish national identity, cultural sign, stereotype, realia, phraseological unit, precedent phenomenon*

For citation: Ivanova O. A., Ronina E. A. Signs of Spanish identity in audiovisual text. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 54–67. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-54>

Введение. Понятие национальной идентичности (национального самосознания) и близкие к нему понятия территориальной идентичности, территориального самосознания, страновой идентичности, локальной идентичности, региональной идентичности получили широкое распространение в политологии, социологии, этнографии, политической географии как в России, так и в других странах (см., напр., [1–5]). На этом фоне закономерным представляется интерес лингвистов к отражению комплекса представлений человека о собственной / чужой национальной идентичности в языке.

Национальная идентичность определяется как одна из составляющих идентичности человека. Она связана с ощущаемой человеком принадлежностью к определенному этносу или нации. Национальная идентичность осознается как принадлежность человека к нации как некоему целому, представленному уникальными традициями, историей, культурой и языком [6, с. 5]. При этом представление о национальной идентичности может распространяться как на самого человека, так и на любого другого носителя другой идентичности, что проявляется в описании индивида как разделяющего некоторую совокупность черт, установок, особенностей образа жизни и речевого поведения, присущих целой (национальной) группе людей. Проживание на общей территории, в общей природной и ресурсной среде, осознание общности исторической судьбы, культурно-исторического контекста интенсифицируют социальные контакты людей, приводящие в конечном счете к их национальной самоидентификации [7, с. 288].

В работе «Национальная и этническая идентичность в современном мире» В. В. Кочетков предлагает различать две характеристики национальной идентичности — общность и отличительность. Общность — это характеристика гомогенности нации, которая достигается объективными знаниями, а также мифами и легендами о своей истории, территории, языке, религии. Отличительность показывает, насколько похожа или отлична нация от других наций международного сообщества [8, с. 145].

Как видно из предыдущего, понятие национальной идентичности основано на понятии нации как историко-культурной общности, определяемой через такие характеристики, как картина мира, социально-политическая организация, язык, этнос, религия и т. д. Леонель Ариас-Сандоваль утверждает, что национальная идентичность выражается в таких знаках культуры, как знания, ценности, идеи, символы, модные тенденции, ритуалы и социальные практики различной природы («*expresiones culturales enmarcadas en símbolos, modas, valores, conocimientos, ideas y prácticas sociales de diversa naturaleza*») [9]. Эти культурные знаки эксплицитно выражаются, например, в государственных символах и национальных отличительных чертах, таких как знамя, герб, гимн, национальная спортивная сборная, монеты и т. п.

К понятию «национальная идентичность» примыкает понятие «национальный характер». Рассуждения о национальном характере часто сводятся к разговорам о национальной самобытности, описываемой в конечном счете как набор стереотипных представлений

о характере представителей той или иной нации. Такие стереотипные представления существуют в обыденном сознании людей относительно как собственной национальной идентичности, так и черт национального характера, идентифицирующих представителей других наций.

В социологии стереотипом (от др.-греч. *στερεός* «твёрдый» + *τύπος* — отпечаток) принято считать «устойчивый, обычно упрощенный образ того или иного объекта (индивида, группы, события, факта и т. п.), определяющий отношение к данному объекту»¹. Считается, что классическая трактовка понятия стереотипа впервые была предложена американским публицистом Уолтером Липпманом в книге «Общественное мнение» (*Public opinion*, 1922; рус. пер.: 2004). Липпман считал, что большинство человеческих знаний о реальности, мире и обществе имеют стереотипный характер. Стереотипы в сознании человека служат шаблоном для субъективной интерпретации опыта, они помогают людям ориентироваться в окружающей их действительности и адаптироваться к ней [10]. В приложении к понятию национального характера или национальной идентификации человека можно говорить, что стереотип — это существующий в опыте человека набор обобщенных представлений о качествах представителей определенной нации. Стереотипные представления конструируются из историко-культурных, социальных и политических элементов. Эти представления не формируются в личном опыте человека, они предзаданы его принадлежностью к собственной национальной или социальной группе. Бланка Гонсалес-Габальдон указывает, что стереотип имеет негативную сторону, поскольку он может базироваться на обобщенных, неточных или даже ложных представлениях о качествах и поведении представителей той или иной нации [11, с. 80].

Робин Куин и Барри Мак-Махон определяют национальный стереотип как народное представление о группах людей, классифицирующее их по признаку внешности, поведения, традиций и обычаев [12].

Как уже было сказано, лингвистика изучает отражение стереотипных знаков национальной идентичности в языке. Стереотипом в лингвистике принято называть мысленную или словесно выраженную конструкцию, предзаданную групповым опытом и разделяемую индивидами одной социальной или культурной общности (*esquema de pensamiento o esquema lingüístico preconstruido que*

¹ Большая российская энциклопедия. URL: <https://bigenc.ru/c/stereotip-a84ed7> (дата обращения: 14.04.2024).

comparten los individuos de una misma comunidad social o cultural» [13].

Языковые знаки национальной идентичности представлены единицами трех групп: реалиями, фразеологизмами, прецедентными феноменами. В аудиовизуальном произведении могут присутствовать примеры единиц всех трех групп. Подробное описание функционирования этих групп знаков, а также проблем их передачи в переводе находятся за рамками этой статьи, целью которой является описание и систематизация знаков испанской национальной идентичности в испанском сериале «*Éstoy vivo*».

Методы и материал исследования. В статье описываются и анализируются примеры из вышеупомянутого испанского сериала, систематизированные по тематическому принципу. Для достижения адекватности описания примеров и их перевода с испанского языка на русский авторы прибегают к их контекстуальному анализу. Также привлекается анализ данных словарей.

Сериал «*Éstoy vivo*» был выбран для анализа по нескольким причинам для анализа по нескольким причинам. Персонажи в этом кинопроизведении — испанцы разного социального статуса и уровня образования, что позволяет сделать достаточно широкий социально-культурный срез и пронаблюдать, каким образом очень разные люди само- и взаимоидентифицируются как носители испанской культуры в широком смысле этого слова. Также немаловажно, что сериал был изначально снят для испанского телевидения национальной бригадой сценаристов, режиссёров и продюсеров, что устраняет возможность наличия в нем неаутентичных элементов, отражающих сознание и поведение персонажей, их языковые личности.

Результаты исследования и их обсуждение. В четырех областях жизни наиболее ярко проявляется идентификация испанца с его национальной принадлежностью, причем как в глазах самого испанца, так и в глазах представителей других культур. Это католическая религия, еда, футбол и коррида. В статье исследуются примеры первых трех групп.

Многовековая традиция активного и пылкого исповедания католицизма выразилась в том, что в современной разговорной речи испанцев присутствуют постоянные, почти автоматические обращения к библейским персонажам. В сериале «*Éstoy vivo*» консьержка студенческого общежития, вспоминая о девушке, убитой маньяком, и заново переживая обстоятельства этой трагедии, восклицает:

Hace unos añitos ya que se mur... bueno, que mataron a la chiquilla esa, pobrecita mía. /.../ Un psicópata aquí, en nuestra tierra. ¡Ángela María! Y lo que les hace a las criaturas. — букв.: «Давненько это было, как она пом... ну, как убили эту девчущку, бедняжку мою. /.../ Психопат, здесь, на нашей земле. Ангел Мария! И что он делает с бедняжка-ми¹» [Estoy vivo, реж. Д. Эсиха, 2017].

Выражение *¡Ángela María!*, по данным Исторического словаря Канарских островов, в статье, приводимой на сайте Королевской академии испанского языка², широко распространено на разных испаноязычных территориях, в частности в Андалусии (консьержка, судя по фонетическим особенностям ее речи, — андалусийка). Это восклицание используется для выражения одобрения, восхищения, удивления, возмущения. Консьержка как бы призывает Деву Марию в свидетельницы подлинности своей эмоции. Такое обращение к святому, библейскому персонажу — характерная особенность испанской разговорной речи и просторечия [14, с. 304].

В том же сериале в сцене, когда полицейские расспрашивают свидетелей о внешности подозреваемого, пожилая сеньора общается им: *La mirada muy intensa y la piel lavada, igualito que un San Pancracio* — букв.: «Напряженный взгляд и кожа отмытая, вылитый святой Панкратий» [Estoy vivo, реж. Д. Эсиха, 2017]. Первое, что приходит в голову испанцу, особенно пожилому, в разнообразных бытовых ситуациях, — это отсылка к имени, образу или деяниям какого-нибудь святого. Пожилая сеньора прекрасно знает, каков канонический образ Святого Панкратия, поскольку изображения святых присутствуют в повседневной жизни испанцев — в виде икон, распятий, панно и других изображений в церкви, в домах, на внешних стенах домов.

В испанском просторечии широко распространено восклицание «*Hostia*»/«*Hostias*». По данным словаря Королевской академии испанского языка DRAE [https://dle.rae.es/], *hostia* в прямом значении — это гостия, церковная облатка, просфора (круглый плоский хлебец, использующийся в таинстве причастия)³. При этом слово входит в состав многочисленных метафорических выражений, применяемых для обозначения высокой степени проявления признака,

¹ Перевод всех цитат из сериала наш. — О. И., Е. Р.

² REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española. 23^a ed., [versión 23.7 en línea]. URL: https://dle.rae.es (дата обращения: 09.04.2024).

³ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Diccionario de la lengua española. 23^a ed., [versión 23.7 en línea]. URL: https://dle.rae.es (дата обращения: 9.04.2024).

высокого качества предмета, например *de la hostia* — «великолепный», *a toda hostia* — «сломя голову» (бежать), *ser la hostia* — «быть выдающимся в чем-либо». Однако часто существительное или междометие *hostia* имеет отрицательную коннотацию, например, *mala hostia* — «дурное намерение» или «дурное расположение духа»; выражение крайней досады и / или раздражения. В сериале «*Estoy vivo*» главный герой, ссорясь с другим персонажем, говорит: *Si me tocan mucho los cojones, empiezo a repartir hostias como panes* — «Если меня достают, я начинаю раздавать гостии (зд. оплеухи), как хлеба». Высказывание, с одной стороны, содержит обценное выражение *tocar los cojones*, букв. «трогать за яйца», в значении досаждать, раздражать. С другой стороны, здесь строится сложная метафора, действующая как само слово *hostia*, так и отсылку к евангельскому тексту о том, как Иисус раздал семь хлебов и несколько мелких рыбок толпе людей. Таким образом, создается игра слов, где *hostia* одновременно воспринимается и как название священного предмета католиков, и как грубо-просторечное слово, десакрализирующее исходный религиозный образ. Значение «оплеуха» у слова *hostia* вписывает его в ряд метафорических наименований удара открытой ладонью. Слово *torta*, в прямом значении — «лепешка», также применяется для обозначения оплеухи, затрещины. Поскольку такой предмет, как гостия, является разновидностью и частным случаем лепешки, становится возможным распространить на него метафорическое значение слова *torta*.

Еда как краеугольный камень цивилизации и существования жизни не может не входить в ряд явлений, идентифицирующих человека с культурным коллективом, к которому он относится. Поэтому все контексты, в которых упоминаются названия продуктов и блюд, наиболее распространенных, привычных, повседневных для той или иной культуры, а также способы их приготовления и употребления, являются контекстами, идентифицирующими человека по признаку его национально-культурной принадлежности. Рассмотрим пример:

Voy a hacer la compra. Pregúntale si prefiere solomillo o merluza. O, bueno, puedo hacer unos canelones. Lo que pasa es que por la noche los canelones... — букв.: «Я пошла по магазинам. Спроси его, что он предпочитает, свиную вырезку или хек. Ну или я могу приготовить каннелони. Проблема в том, что каннелони вечером...» — говорит персонаж сериала «*Estoy vivo*», мать семейства, передавая приглашение на ужин коллеге своей дочери [*Estoy vivo*, реж. Д. Эсиха,

2017]. Хек или свиная вырезка — наиболее дешевые и доступные продукты повседневной жизни в испанских семьях. Как повседневное и доступное блюдо испанские домохозяйки готовят также итальянские каннеллони. Мысль женщины, что каннеллони — неподходящее для ужина блюдо, демонстрирует специфическую черту испанского образа жизни, а именно, очень поздний ужин в 9–10 часов вечера. Поздний ужин обусловлен наличием в распорядке дня послеобеденного сна (*сиесты*), а также традицией после работы заходить в бар, для того чтобы что-то выпить и закусить. Испанский ужин — самый поздний в Европе.

В другой сцене Лаура подает обед своему свекру и младшей дочери. Когда она зачерпывает половником еду, дедушка и внучка одновременно восклицают: «*Uy, uy... ¡callos!*» (букв.: «Оо, рубец!») — дедушка, «*¡Qué asco!*» (букв. «Какая гадость!») — внучка. В ответ на реплику дочери Лаура объясняет, что это любимое блюдо деда, и тот с энтузиазмом подтверждает: *Eso y un buen jarrete de cordero tiernecito* («Рубец и нежная ножка ягненка») [*Estoy vivo*, реж. Д. Эсиха, 2017]. Рубец — простонародное и очень дешевое блюдо. В отношении к такой еде видны различия между старшим и молодым поколением. Для старшего поколения испанцев, не один раз переживавшего в своей жизни тяжелые времена, рубец — это доступное сытное блюдо, выручавшее народ даже в годы крайней бедности. Современное молодое поколение испанцев в силу отсутствия у них такого опыта не видит необходимости употреблять в пищу то же самое, что их дедушки и бабушки. Ножка ягненка, о которой мечтает дед, — блюдо более изысканное, чем рубец, поэтому Лаура обещает приготовить его на воскресный обед. Воскресный обед — это время, когда за столом собирается вся семья, даже если ее члены не живут вместе, и матери семейств обычно стараются порадовать родных наиболее любимыми ими блюдами, требующими значительного времени и усилий для приготовления.

В сцене того же сериала персонаж по имени Яго приходит в бар, в котором накануне вечером выпил лишнего, и просит стакан воды, на что бармен ему отвечает: *No, para la resaca mejor un gazpachito* — букв.: «Нет, от похмелья лучше помогает немножко гаспачо» [*Estoy vivo*, реж. Д. Эсиха, 2017]. Гаспачо — традиционное испанское блюдо, представляющее собой холодный суп из помидоров с добавлением оливкового масла, соли, чеснока, воды, иногда огурца и сухариков. Овощи и соль в составе гаспачо с нутрициологической точки зрения восстанавливают не только водный, но и электролитный

баланс организма, нарушенный чрезмерным употреблением алкоголя. Употребление гаспачо наутро после праздника точно так же идентифицирует человека как испанца, как употребление рассола в аналогичной ситуации идентифицирует человека как русского.

Общеизвестна страсть испанцев к футболу. Футбол — это спорт по умолчанию: когда испанец говорит «игра», он имеет в виду футбол. Футбол, как и еда, — постоянная тема для разговоров и повод для симпатий и антипатий. Обнаружить, что твой новый знакомый болеет за тот же клуб, что и ты, «может стать началом прекрасной дружбы». В одной из сцен сериала «Estoy vivo» Сусана приводит своего нового коллегу Маркеса домой. В процессе знакомства Маркеса с дедушкой происходит следующий разговор:

Abuelo: ¿Eres futbolero? — Márquez: A muerte. — Abuelo: ¿Equipo? — Susana: Cuidado con lo que contestas, porque es trampa. — Márquez: 21 de enero de 1996 (todos se ríen, muy contentos) — Abuelo: ¡Leches, también eres del Rayito! — Márquez: De toda la vida. — Bea: ¿De qué habláis? — Abuelo: Del glorioso 21 de enero del 96. Día en que ganamos en el Bernabéu a los señoritos de Chamartín. /.../ Abuelo a Márquez: Tú y yo nos vamos a llevar bien. — Дедушка: «Ты футбольный болельщик?» — Маркес: «Не на жизнь, а на смерть». — Дедушка: «Команда?» — Сусана: «Хорошо подумай, что ответить, это ловушка». — Маркес: «21 января 1996 года» (все смеются, приятно удивленные). Дедушка: «Ого, ты тоже за наш дорогой Райо!» — Маркес: «Всю мою жизнь». — Беа: «Вы про что вообще?» — Дедушка: «Про славный день 21 января 1996 года, когда мы на Бернабеу обыграли этих мажоров из ихнего мажорского Чамартина». /.../ Дедушка Маркесу: «Мы с тобой поладим» [Estoy vivo, реж. Д. Эсиха, 2017].

По сюжету сериала главный герой (Маркес) умирает и возвращается в жизнь в теле и обстоятельствах другого человека. В числе прочего он получает машину этого человека. Садясь в нее впервые, он видит справа от приборной панели наклейку с символикой футбольного клуба «Райо Вальекано». На его лице отражается смесь удивления и одобрения, и он восклицает: *¡Coño! Empezamos bien.* — «Ох ты же е... Хорошее начало!» Буквально Маркес говорит: «Мы хорошо начинаем», имея в виду, что неизвестный ему прежний владелец машины болел за ту же футбольную команду, что и сам Маркес. Это примиряет его с его новой оболочкой и обстоятельствами его новой жизни.

Заключение. Одной из составляющих идентичности человека является его национальная идентичность, осознаваемая как при-

надлежность человека к нации как некоему целому, представленному общей историей, культурой, уникальными традициями и языком. Понятие национальной идентичности может характеризовать как самого человека, так и любого другого носителя другой идентичности. Это понятие реализуется в описании индивида как разделяющего некоторую совокупность черт характера и внешности, установок, особенностей образа жизни и речевого поведения, присущих целой национальной группе людей.

К понятию «национальная идентичность» примыкает понятие «национальный характер». Национальный характер описывается через набор стереотипных представлений о характере представителей той или иной нации. Такие стереотипные представления в обыденном сознании человека описывают как его собственную национальную идентичность, так и национальный характер представителей других наций.

Лингвистика изучает стереотипное отражение знаков национальной идентичности в языке. Языковые знаки национальной идентичности представлены прежде всего единицами трех групп: реалиями, фразеологизмами, прецедентными феноменами. Примеры единиц всех трех групп обычно присутствуют в кинопроизведении.

Идентификация испанца с его национальной принадлежностью наиболее отчетливо проявляется в таких областях жизни, как католическая религия, еда, футбол и коррида. Культурные знаки из этих областей идентифицируют человека как испанца в глазах самого испанца и представителей других культур.

Традиции и ритуалы католического вероисповедания привели к тому, что в современной разговорной речи испанцев присутствуют постоянные, почти автоматические обращения к библейским персонажам и понятиям, фразеологизмы религиозной тематики.

Еда — один из наиболее очевидных и базовых знаков культуры, идентифицирующих человека с культурным коллективом, к которому он относится. За названиями продуктов и блюд скрывается обширное культурно-историческое поле жизни нации: гастрономические вкусы людей разных социальных и возрастных групп, привычные повседневные ритуалы приготовления и поедания пищи, традиции испанских семей.

Футбол, как и еда, — постоянная тема для разговоров и повод для симпатий и антипатий. Это еще один знак идентификации и самоидентификации испанца.

Резюмируя, следует подчеркнуть, что изучение языковых реализаций знаков национальной культурной идентичности способствует улучшению взаимопонимания между народами, преодолению ксенофобии и негативных стереотипов в отношении той или иной нации и расширению культурных горизонтов человека.

Список источников

1. Бассин М. К вопросу о географии национальной идентичности // Идентичность и география в современной России. СПб.: Геликон Плюс, 2003. С. 10–14.
2. Крылов М. П. Приграничная идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности : в 2 т. Т. 1. Идентичность как категория политической науки: Словарь терминов и понятий. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 147–153.
3. Gamarnik Cora Edith. Estereotipos sociales y medios de comunicación. URL: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/33079> (дата обращения: 12.05.2024).
4. Hobsbawm E. Language, culture and national identity // Social research. 1966. № 4. P. 99. URL: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/93668/mod_resource/content/1/Hobsbawm%20on%20language%20and%20national%20identity.pdf (дата обращения: 8.05.2024).
5. Weiss M. The clustered world: how we live, what we buy, and what it all means about who we are. NY: Little, Brown and Co, 2000. 323 p.
6. Искусство и цивилизационная идентичность. М.: Наука, 2007. 603 с.
7. Туровский Р. Ф. Региональные особенности русского национального самосознания // Гуманитарная география: Научный и культурно-просветительский альманах. М.: Институт Наследия, 2006. Вып. 3. С. 287–313.
8. Кочетков В. В. Национальная и этническая идентичность в современном мире // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2012. № 2. С. 144–162. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalnaya-i-etnicheskaya-identichnost-v-sovremennom-mire> (дата обращения: 27.12.2020).
9. Arias-Sandoval Leonel. La identidad nacional en tiempos de globalización // Revista Electrónica Educare. Vol. XIII. № 2, 12.2009. P. 7–16. URL: https://www.researchgate.net/publication/277754400_La_identidad_nacional_en_tiempos_de_globalizacion (дата обращения: 14.04.2024).
10. Липпман У. Общественное мнение / пер. с англ. Т. В. Барчунова. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с. URL: https://mcosos.ru/static/books/Walter_Lippman.pdf (дата обращения: 29.04.2024).
11. González-Gabaldón B. Los estereotipos como factor de socialización de género // Comunicar. 12.1999. Pp. 79–88. URL: <https://www.revistacomunicar.com/pdf/12/12-11-temas-gonzalez.pdf> (дата обращения: 29.04.2024).

12. Quin Robyn, McMahon Barrie. *Historias y estereotipos*. Madrid: Ediciones de la Torre, 1997. URL: https://www.researchgate.net/publication/39144925_Historias_y_estereotipos (дата обращения: 9.04.2024).

13. Herrero Cecilia Juan. La teoría del estereotipo aplicada a un campo de la fraseología: las locuciones expresivas francesas y españolas. URL: <https://www.semanticscholar.org/paper/La-Teor%C3%ADa-del-estereotipo-aplicada-a-un-campo-de-la-Cecilia/2188a3c7a82e30b4c6c95ad614dc59b76e92b13e> (дата обращения: 11.04.2024).

14. Ронина Е. А. Лингвокультуреми религиозной тематики в испанском языке // Коммуникативные исследования. Омск, 2024. Т. 11. № 2. С. 303–316.

References

1. Bassin M. On the issue of the geography of national identity. *Identichnost' i geografiya v sovremennoy Rossii* [Identity and geography in modern Russia]. St. Petersburg: Helikon Plus Publ. 2003. С. 10–14. (In Russ.)

2. Krylov M. P. Border identity. *Politicheskaya identichnost' i politika identichnosti* [Political identity and identity politics]. In 2 vol. Vol. 1: *Identichnost' kak kategoriya politicheskoy nauki: Slovar' terminov i ponyatiy* [Identity as a category of political science: Dictionary of terms and concepts]. Moscow: Rosspen Publ., 2011. Pp. 147–153. (In Russ.)

3. Gamarnik Cora Edith. *Estereotipos sociales y medios de comunicación*. Available at: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/33079> (accessed: 12.05.2024). (In Spanish.)

4. Hobsbawm E. Language, culture and national identity. *Social research*, 1966. no. 4, p. 99. Available at: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/93668/mod_resource/content/1/Hobsbawm%20on%20language%20and%20national%20identity.pdf (accessed: 8.05.2024).

5. Weiss M. *The clustered world: how we live, what we buy, and what it all means about who we are*. NY: Little, Brown and Co Publ., 2000. 323 p.

6. *Iskusstvo i tsivilizatsionnaya identichnost'* [Art and civilizational identity]. Moscow: Nauka Publ., 2007. 603 p. (In Russ.)

7. Turovsky R. F. Regional features of Russian national identity. *Gumanitarnaya geografiya: Nauchnyy i kul'turno-prosvetitel'skiy al'manakh* [Humanitarian geography: Scientific and cultural-educational almanac]. Moscow: Heritage Institute Publ., 2006. Vol. 3. Pp. 287–313. (In Russ.)

8. Kochetkov V. V. National and ethnic identity in the modern world. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 18. Sociologiya i politologiya* [Bulletin of Moscow University. Series 18. Sociology and political science], 2012, no 2, pp. 144–162. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/natsionalnaya-i-etnicheskaya-identichnost-v-sovremennom-mire> (accessed: 27.12.2020). (In Russ.)

9. Arias-Sandoval Leonel. La identidad nacional en tiempos de globalización. *Revista Electrónica Educare*. Vol. XIII. № 2, 12.2009. Pp. 7–16. Available at:

https://www.researchgate.net/publication/277754400_La_identidad_nacional_en_tiempos_de_globalizacion (accessed: 14.04.2024). (In Spanish.)

10. Lippman U. *Obshchestvennoye mneniye* [Public opinion]. Trans. from English T. V. Barchunova. Moscow: Institute of the Public Opinion Foundation Press, 2004. 384 p. Available at: https://mcos.ru/static/books/Walter_Lippman.pdf (accessed: 29.04.2024). (In Russ.)

11. González-Gabaldón B. Los estereotipos como factor de socialización de género. *Comunicar*, 1999, no 12, pp. 79–88. Available at: <https://www.revista-comunicar.com/pdf/12/12-11-temas-gonzalez.pdf> (accessed: 29.04.2024). (In Spanish.)

12. Quin Robyn, McMahon Barrie. *Historias y estereotipos*. Madrid: Ediciones de la Torre Publ., 1997. Available at: https://www.researchgate.net/publication/39144925_Historias_y_estereotipos (accessed: 9.04.2024). (In Spanish.)

13. Herrero Cecilia Juan. *La teoría del estereotipo aplicada a un campo de la fraseología: las locuciones expresivas francesas y españolas*. Available at: <https://www.semanticscholar.org/paper/La-Teor%C3%ADa-del-estereotipo-aplicada-a-un-campo-de-la-Cecilia/2188a3c7a82e30b4c6c95ad614dc59b76e92b13e> (accessed: 11.04.2024). (In Spanish.)

14. Ronina E. A. Linguocultures on religious subjects in Spanish. *Kommunikativnyye issledovaniya* [Communicational Research]. Omsk University Press., 2024. Vol. 11. No 2. Pp. 303–316. (In Russ.)

Сведения об авторах

Иванова Ольга Анатольевна, старший преподаватель, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского (644077, Россия, Омск, проспект Мира, д. 55-А)

Ронина Елена Анатольевна, канд. филол. наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского (644077, Россия, Омск, проспект Мира, д. 55-А)

Information about authors

Olga A. Ivanova, Senior Lecturer, Dostoevsky Omsk State University (55-A, Mira pr., Omsk, 644077, Russia)

Elena A. Ronina, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Dostoevsky Omsk State University (55-A, Mira pr., Omsk, 644077, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	15.07.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	22.10.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	02.11.2024

ОБЩАЯ ПЕДАГОГИКА, ИСТОРИЯ ПЕДАГОГИКИ И ОБРАЗОВАНИЯ

Научная статья / Article

УДК 378.14

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-68>

Проблемы семьи и семейного воспитания на современном этапе

Светлана Дмитриевна Сажина¹

Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина,
Сыктывкар, Россия, sve-sazhina@yandex.ru

***Аннотация.** В статье рассмотрены основные проблемы и возможные причины изменений в семейном воспитании в России на современном этапе. Семья является первоначальным общественным этапом в жизни человека и оказывает важное воспитательное влияние на формирование его личности. Обоснованы базовые аспекты семейного воспитания. Также показано, что современная семья и современное семейное воспитание на данный момент переживают кризис. Выявлен ряд причин, способствующих возникновению проблем: отвергаются те идеалы, ценности, нормы и правила, на которых росли предыдущие поколения, глобализация информационных процессов способствует распространению норм, противоречащих традиционным российским ценностям. Вместе с тем имеется ряд нормативно-правовых документов, которые обосновывают и регламентируют традиционные ценности, присущие менталитету жителей Российской Федерации. В результате возникает коллизия, когда представленные требования*

государства не могут соблюдаться в силу противоречий в информационной сфере.

Данные изыскания подтверждаются результатами исследования, проведенного в университете в 2023 году среди студентов первого курса, обучающихся по УГСН 44.00.00 «Образование и педагогические науки», по тематическим блокам: «Идеалы», «Ценности», «Ценностные ориентиры», «Семейные ценности», «Успех в жизни», «Качества личности», «Методы воспитания в семье», «Конфликты в семье», «Дружба», «Коллектив», «Профориентация». Указываются возможные проблемы, которые могут повлиять на функционирование семьи и воспитание детей в семье.

В статье представлен обзор нормативно-правовых актов, определяющих понятия «семья», «воспитание», «семейное воспитание», а также отображающих «крепкую семью» как одну из традиционных российских ценностей.

Ключевые слова: ценности, ценностные ориентиры, семья, воспитание, семейное воспитание, крепкая семья, проблемы семьи, проблемы семейного воспитания, традиционные российские ценности

Для цитирования: Сажина С. Д. Проблемы семьи и семейного воспитания на современном этапе // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 68–88. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-68>

Problems of Family and Family Education at the Present Stage

Svetlana D. Sazhina

Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia,
sve-sazhina@yandex.ru

Abstract. *The article discusses the main problems and possible causes of changes in family education in Russia at the present stage. The family is the initial social stage in a person's life and has an important educational influence on the formation of his personality. The basic aspects of family education are substantiated. It is also shown that the modern family and modern family education are currently experiencing their own crisis. A number of reasons have been identified that contribute to the emergence of problems: those ideals, values, norms and rules on which previous generations grew up are rejected, the globalization of information processes contributes to the spread of norms that contradict traditional Russian values. At the same time, there are a number of regulatory documents that substantiate and regulate the traditional values inherent in the mentality of the inhabitants of the Russian Federation. As a result, a conflict arises when the submitted requirements of the state cannot be respected due to contradictions in the information sphere. These studies are confirmed by the results of a study conducted at the university in 2023, among first-year students studying at USGS 44.00.00 Education and Pedagogical sciences, in thematic blocks: "Ideals", "Values", "Value orientations", "Family values", "Success in life", "Personality qualities", "Methods of upbringing"*

ing in the family”, “Conflicts in the family”, “Friendship”, “Team”, “Career guidance”. Possible problems that may affect the functioning of the family and the upbringing of children in the family are indicated. The article provides an overview of the normative legal acts defining the concept of “family”, “upbringing”, “family education”, as well as reflecting a “strong family” as one of the traditional Russian values.

Keywords: values, value orientations, family, upbringing, family upbringing, strong family, family problems, problems of family education, traditional Russian values

For citation: Sazhina S. D. Problems of Family and Family Education at the Present Stage. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 68–88. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-68>

Введение. Особенности процесса воспитания детей в семье и его результативность зависят от множества факторов. Таковыми могут являться: экономические факторы, политическая ситуация в стране, уклад жизни самой семьи, традиции, ценности, которые передало молодым родителям старшее поколение, взаимоотношения с социумом в целом и близкими людьми в частности, наличие жилья и постоянной работы и т. п. Сама семья может выступать как положительным, так и отрицательным фактором воспитания. И именно семья формирует содержание общества: какова типичная семья, таково и общество.

Необходимо отметить, что современное общество стремительно меняется, все сферы жизни обновляются (наличие общедоступного интернета, свободный доступ к любой информации, глобализация всех процессов). В связи с этим происходит изменение ценностных ориентаций и мировоззрения у будущего поколения, что оказывает значительное влияние на их взаимоотношения с окружающими людьми, мотивацию создания семьи и внутрисемейные отношения, психологическую готовность иметь детей. Одновременно с этим и традиции современной семьи, их ценностные ориентации становятся показателем происходящих изменений в государстве, например, «по мере эмансипации детей в обществе, сужения границ детства наблюдается динамичное вхождение детей в мир взрослых, тогда как родители больше и чаще вынуждены задерживаться в детстве, как во временных рамках, так и социальных. Это требует пристального внимания общества к вопросам формирования родительской культуры, повышения качества воспитания в семье...» [1; с. 13].

Родителем не рождаются — им становятся. Роль родителя в изменяющемся сообществе — «не только сформировать у детей правильное мировоззрение и матрицу стандартов, базовые психические процессы и систему качеств личности, но и защитить их созна-

ние от ложных идеалов, объяснить ... необходимость ограничений при проживании в обществе людей, последствий их возможной деятельности, обеспечить своевременные социальные связи и т. п.». В связи с этим у самого родителя должны быть «сформированы базовые ценности, этические принципы и подходы, а также понимание самой ценности образования и ответственности ... за качество формирования подрастающего поколения, осознаны и приняты воспитательные ценности, гуманистическая парадигма воспитания» [2; с. 169]. Становление успешного родителя происходит постепенно — начиная с семьи и продолжаясь в образовании, культуре, религии, средствах массовой информации, Интернете и т. п., и, как в любом становлении, ошибки будут неизбежны. Роль государства и сообщества — помочь семье избежать ошибок или исправить уже сделанные, поддержать и направить.

В последнее время с семьей происходят радикальные изменения, отражающие общецивилизационные тенденции и преобразования в российском обществе, возникает угроза дестабилизации семьи и рождаемости. Изменения в системе ценностно-смысловых ориентаций влияют на функционирование семьи, и особенно на воспитательную функцию. В связи с особой ролью семьи встает вопрос, как свести к минимуму отрицательное воздействие ее на ребенка, а также как учесть, какое отрицательное воздействие получают дети вне семейного воспитания. Для этого необходимо определить социально-психологические факторы, которые влияют на воспитание будущего члена сообщества, а также какие негативные тенденции размывают семейные ценности.

Материалы статьи опираются на нормативные документы, раскрывающие систему традиционных российских ценностей, основы семейного воспитания, а также на результаты диагностического исследования ценностных ориентаций студентов первых курсов ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина», проведенного в рамках вуза.

Методы исследования, теоретическая база. Говоря о системе ценностей, необходимо напомнить, что базовые понятия были подробно рассмотрены в предыдущей статье [2].

Рассматривая проблемы семейного воспитания, считаем необходимым остановиться на понятиях: «воспитание», «семья» и «семейное воспитание».

Воспитание — «деятельность, направленная на развитие личности, формирование у обучающихся трудолюбия, ответственного отношения к труду и его результатам, создание условий для самоопределения и социализации обучающихся на основе социокультурных, традиционных российских духовно-нравственных ценностей и принятых в российском обществе правил и норм поведения в ин-

тересах человека, семьи, общества и государства, формирование у обучающихся чувства патриотизма, гражданственности, уважения к памяти защитников Отечества и подвигам героев Отечества, закону и правопорядку, человеку труда и старшему поколению, взаимного уважения, бережного отношения к культурному наследию и традициям многонационального народа Российской Федерации, природе и окружающей среде»¹.

Уже с дошкольного возраста начинают обрисовываться первые контуры характера ребенка, складываться образ поведения, отношение к жизни. На воспитание в современном обществе влияет экономическое и политическое реформирование, существенно изменяющее социокультурную жизнь подрастающего поколения, функционирование образовательных организаций. Воспитывает всё: социум, явления, вещи. Но прежде всего воспитывают родители, семья.

Говоря о семье, необходимо отметить, что единое определение «семьи» в нормативно-правовых актах РФ, в том числе и в Семейном кодексе, отсутствует, что влечет за собой различные уровни понимания «семьи» разными науками. В основном сделан акцент на зарегистрированном в установленном порядке браке, наличии кровного родства, совместном проживании. Не сформулированы основные функции семьи, её признаки, не определен статус семьи как субъекта права. Также доминирует подход, согласно которому «семья» не может являться субъектом правоотношений (в отличие от отдельных членов семьи).

Одно из определений представлено в Конвенции о правах ребенка: «семья — основная ячейка общества и естественная среда для роста и благополучия всех ее членов, и особенно детей»². В Жилищном кодексе перечень членов семьи понимается как «проживающих совместно с собственником: супруга, а также дети и родители собственника»³. Также есть определение данного понятия в ст. 1 Закона «О прожиточном минимуме в РФ» где говорится, что семья — это лица, связанные родством и (или) свойством, совместно проживающие и ведущие совместное хозяйство⁴.

¹ Об образовании в Российской Федерации : федеральный закон от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ. URL: <https://base.garant.ru/70291362/> (дата обращения: 12.08.2024).

² Конвенция о правах ребенка (одобрена Генеральной Ассамблеей ООН 20.11.1989) (вступила в силу для СССР 15.09.1990). URL: https://bschool1.gosuslugi.ru/netcat_files/30/69/Konventsiya_o_pravah_rebenka_odobrena_General_noy_Assambleey.pdf (дата обращения: 12.08.2024).

³ Жилищный кодекс Российской Федерации (принят Государственной Думой 22 декабря 2004 года) // СПС «КонсультантПлюс».

⁴ О прожиточном минимуме в Российской Федерации : федеральный закон от

В Конституции РФ упоминается «защита института брака как союза мужчины и женщины»¹, однако в толковом словаре понятие «семья» рассматривается шире, как «группа людей, состоящая из мужа, жены, детей и других близких родственников, живущих вместе» [3; с. 734].

Понятие «семья» можно рассмотреть в социологическом смысле: «это малая социальная группа исторически определенной организации, члены которой связаны брачными или родственными отношениями, общностью быта, взаимной моральной ответственностью и социальной необходимостью, обусловленной потребностью общества в физическом и духовном воспроизводстве населения» [4; с. 57].

М. С. Каменецкая предлагает следующий вариант определения понятия «семья»: «...основанное на браке объединение мужчины и женщины, связанных между собой общением и взаимными личными неимущественными и имущественными правами и обязанностями; а равно основанное на близком родстве и (или) усыновлении (удочерении) объединение не обладающего полной дееспособностью ребенка и его близких родственников, связанных между собой общением и личными неимущественными и имущественными правами и обязанностями» [5; с. 19].

Таким образом, семья — это объединение лиц, связанных взаимными правами и обязанностями, возникающими в условиях зарегистрированного брака мужчины и женщины, родства, усыновления (удочерения) или иной формы устройства детей в семью.

Семья создает у человека понятие «дома», не как помещения, где он живет, а как чувства и ощущения, где находятся те представители социума, которые положительно относятся, готовы всегда принять, простить, помочь, с которыми имеется взаимопонимание, где можно получить позитивные эмоции и чувство защищенности, что влияет на индивидуальное ощущение благополучия индивида, обеспечивает его основные потребности.

В связи с вышеизложенным отсутствие в семейном праве определения понятия «семья», различное его толкование авторами может негативно сказываться на правах и обязанностях членов семьи и отношении к ней государственных структур.

24.10.1997 № 134-ФЗ (ред. от 29.12.2020, с изм. от 05.12.2022) // СПС «КонсультантПлюс».

¹ Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 года с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 года (с изменениями от 2022 г.) // СПС «КонсультантПлюс».

Вместе с тем п. 1.5. Указа Президента РФ «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» определяет «крепкую семью» как одну из традиционных ценностей¹.

Важнейшим аспектом для того, чтобы семья стала крепкой и соответствовала тем идеалам, которые на нее возложены как ценности, поддерживаемой государством, считаем семейное воспитание.

Семейное воспитание — это «сложная и многогранная система воспитания и образования, складывающаяся в условиях конкретной семьи и силами родителей и родственников» [6; с. 180], которая осуществляется на протяжении всей жизни человека, влияет на его жизнедеятельность, формирует его социальное «Я». В процессе семейного воспитания решаются следующие задачи: обеспечивается психофизическое здоровье детей, у будущих членов социума формируется правильное мировоззрение, социальные навыки, социальные связи, принадлежность к семье, сообществу, определяется первоначальный материальный актив. «Основу традиций семейного воспитания составляет система устойчивых представлений и отношений, выполняющих мировоззренческую функцию, объединяющих всех членов семьи, определяющих семейный уклад и передаваемых от поколения к поколению в процессе разных форм взаимодействия. Осуществляя свои функции, семейные традиции аккумулируют родовой опыт социального развития, спрессовывают его в компактную «матрицу» и в таком виде сохраняют на века, фиксируют прошлое и настоящее семьи, обеспечивают устойчивость отношений, подобно вектору, направляют развитие семейных отношений, упорядочивают и структурируют их» [7]. Особую роль играют семейные ценности, понимаемые как «взаимосвязь моральных, нравственных, культурных, традиционных национальных особенностей в малой социальной группе, основанной на браке, кровном родстве» [8; с. 98].

Познание окружающего мира ребенком начинается с примера поведения людей, которые его окружают, его семьи. В основе системы семейного воспитания лежит подражание. Родители — это первые представители социума, с которым начинает контактировать ребенок. На них же он и ориентируется при взаимодействии с социумом и формировании своей жизнедеятельности.

Немаловажным фактором обеспечения эффективного социального взаимодействия в сообществе является сочетание лич-

¹ Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей : указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809. URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&firstDoc=1&lastDoc=1&nd=603502873> (дата обращения: 12.08.2024).

ностных и общественных интересов, умение подчинять личное общественному, поэтому важно формировать у ребенка осознание себя как части группы (коллектива), чувства солидарности с группой, готовности к действиям в пользу группы. Ориентированность на социум и жизнь в группе биологи ассоциируют со стадным инстинктом (способность похожих существ объединяться в структуры более высокого порядка и большего объема), определением понятия «свой — чужой», процессами выживания (жить стаей выгодно по причине более эффективного поиска еды и защиты; сотрудничество эволюционно выгодно), потребностями в коммуникации и игре. Ранее этому способствовала русская патриархальная семья (большая и сплоченная социальная группа, имевшая общее хозяйство и финансы), где многодетность являлась основой благополучия. Отметим также, что одним из аспектов успешного социального взаимодействия является «дружба», представляющая собой отношения без получения какой-либо определенной выгоды.

Вместе с тем коллективный формат жизнедеятельности подразумевает под собой правила проживания в данной социальной группе и их обязательное выполнение. Основой этих правил являются ценностные ориентации, на которых базируются нормы морали, правила поведения членов данной группы. Поэтому важным в воспитании является формирование привычки правильного поведения, то есть такого условного рефлекса по выполнению правил и норм, предписанных в данном сообществе, когда посредством целенаправленного воздействия поощряются, закрепляются и доводятся до автоматизма правильные модели поведения, а отрицательные порицаются и наказываются. Также необходимо учитывать, что гуманизм не присущ биологической структуре человека от рождения, данные ценности необходимо усвоить, и он не может осуществляться автоматически, а требует понимания и усилий.

Таким образом, для понимания верности и важности закрепления правильных моделей поведения, стереотипов взаимодействия, формирования детектора ошибок и матрицы стандартов (рутинных операций организма, позволяющих мозгу работать без ошибок, отличать ложь и правду, стабилизировать организм при разбалансировке восприятия) посредством передачи ценностных ориентаций, а вместе с ними и норм морали, присущих данному сообществу, регулярного коммуникативного взаимодействия и активизации мыслительных процессов формируется осознанность поведения индивида, составляющая в дальнейшем основу для психического (когнитивного) регулятора процесса поведения, именуемого «совесть».

Также для обеспечения правильности поведения вне зависимости от желаний индивида осуществляется целенаправленное фор-

мирование произвольности поведения, понимаемого как мобилизация усилий при встрече человека с трудностями, влияющего в дальнейшем не только на процесс социализации, взаимодействие с членами социума, успешности на рынке труда, но и на процесс самовоспитания. Произвольность поведения зависит от работы лобной доли коры больших полушарий и ее тренированности, которая обеспечивается через постановку сложных задач и успешного их решения. Данная тренировка начинается с раннего детства. Говоря о традиционной российской семье, необходимо отметить, что в воспитании детей всегда присутствовали: труд (как сложная задача, требующая волевой саморегуляции), ответственность за порученное и наказание за невыполнение поручений (то есть нацеленность на успешность решения задачи, обуславливающая положительный исход).

Вместе с тем современная реальность не всегда позволяет обеспечить соблюдение вышеуказанных требований.

Наличие Интернета и социальных сетей позволяет детям и их родителям общаться с большим количеством народа без непосредственного контакта и своевременно и в полном объеме получать всю необходимую информацию, что влияет на нуждаемость в других людях (не надо терпеть, уметь взаимодействовать, перенимать опыт и т. п.). То есть внешние обстоятельства не заставляют подрастающее поколение строить отношения с людьми, так как это сложно и эмоционально затратно, и они ограничиваются поверхностными отношениями. Это влияет на уход от коллективизма и ответственности. В конечном счете это способствует формированию негативной морально-психологической атмосферы семейных отношений (значительно снижается уровень общения с членами семьи, с предыдущим поколением, не происходит в семье передача опыта от старшего поколения к младшему), высокой степени разобщенности, отсутствия преемственности ценностей и традиций.

Большая часть информации в интернете, «социальной рекламы», постов носит антисоциальный и антисемейный характер, романтизирует деструктивную культуру, внедряет нормы антисоциального поведения и распространяется иностранными агентами для решения своих проблем. Такие уведомления распространяются феминистическими сообществами (движение женщин за равноправие, матриархат), агитаторами «за аборты», группами childfree (добровольно бездетными и агитирующими за бездетный образ жизни), ЛГБТ-группами (агитирующими за нетрадиционную ориентацию) и др. Информация из указанных сообществ зачастую апеллирует к внутренним психологическим проблемам человека, страхам, фобиям, прикрываясь общими аргументами, и дает возможность под благовидным предлогом избежать трудностей. В итоге это влия-

яет: на мотивацию подрастающего поколения в создании семьи и рождении детей, выбор осознанного безбрачия и бездетности; на формирование сообществ, отрицающих естественное продолжение жизни; на нивелирование роли женщины как продолжательницы рода и пропагандирование её как главы семьи; на утрачивание значения роли отца в семье; на отрицание роли семьи как сложной устойчивой системы поддержки человека; на обесценивание значимости родной земли (места, где лежат предки), авторитета родителей, влияющего на создание важнейшей вертикали взаимодействия; на провозглашение равенства между родителями и детьми, то есть утрату привычных, устойчивых, типичных образцов и моделей семейного уклада; на вариативность, изменчивость подходов к воспитанию ребенка в семье, не всегда соотносимых с ценностными ориентациями сообщества; на нивелирование иерархической структуры регламентируемых семейных позиций и функций, обусловленной как биологическими, так и психологическими особенностями членов семьи (мужские — женские, родительские — детские), которая позволяла избегать внутрисемейных противоречий и конфликтов. Кроме того, противоречие между профессиональной и семейными ролями женщины выступает одной из причин рождения в семье только одного ребенка. Отсутствие сестер и братьев в семье обедняет жизнь ребенка, сказывается неблагоприятно на формировании его эмоциональной сферы. Также необходимо отметить, что принцип материнства основан на бескорыстной и самозабвенной любви и заботе о своем ребенке, что в дальнейшем становится принципом для отношений между людьми, и его обесценивание негативно сказывается на психологическом климате не только семей, но и сообщества.

Социальные сети также меняют приватность воспитания детей и семейной жизни: всё становится достоянием общества; в основу ложится принцип «не быть, а казаться», когда демонстрируется несуществующее счастье и достаток, показывается каждый этап жизни ребенка и т. п.

Изменяется сам процесс воспитания детей в семье, так как родители ограничивают контакты с ребенком в силу не только занятости, но и заинтересованности информацией, представленной в сети Интернет. Для обеспечения родителям свободного времени детям предоставляются доступные игры на гаджетах и т. п., что негативно сказывается на формировании опыта ребенка, обедняет его речевую сферу, способствует исчезновению игры как ведущего вида деятельности ребенка.

Современное общество — это общество потребления, формируемое в условиях капитализма (рынка), где духовные акценты

смещены на материальные и суть потребления не в возможности приобретать рекламируемый товар, а в желании это делать. Символизм материальных объектов наделяется определенным статусом и является причиной потребителей приобретать вещи, т. е. в обществе присутствуют доминирующие и закрепленные в поведении людей ценности, выраженные в престиже, богатстве, демонстративной роскоши, и, как следствие, потребление не сводится к простой покупке товаров, а способствует конструированию идентичности в социальной жизни, соответствующей ожиданиям референтной группы.

Таким образом, общество потребления — это общество, в котором человек не потребляет для того, чтобы жить, а живет для того, чтобы потреблять. Само по себе потребление этически нейтрально, однако при вытеснении им основных ценностей начинает разрушать как саму природу, так и природу человека и приводит к экологической катастрофе и деструкции социальных отношений. Запланированное устаревание вещей считается экономически выгодным, культурное старение изделий происходит раньше их физического износа, надежность вещей сменяется новизной их дизайна, один приобретенный товар становится условием приобретения другого, одноразовой оказывается не только посуда, но и произведения искусства, понятие «классика» десакрализируется, внедряется убежденность не просто в собственной некомпетентности потребителя и обращения по любому вопросу к специалисту, но и в нормальности этой некомпетентности. «Особо выделим индивидуализацию... в сфере потребления. Также потребление превращается в постоянный процесс выбора и обновления вещей. Следовательно, общество потребления можно охарактеризовать массовым потреблением материальных благ и формированием соответствующей системы установок и ценностей. В таком обществе происходит переоценка моральных норм, идеалов и жизненных принципов... практически всё становится товаром... Конкуренция производителей порождает такое явление, как конкуренция потребителей. Любой продукт или услуга нагружаются символами идеологического пристрастия или принадлежности к группе. Создавая дополнительные, необоснованные потребности, общество потребления делает человека несамостоятельным, зависимым. Учеба и труд воспринимаются лишь как средство для достижения цели... потреблять как можно больше дорогих и новых товаров и услуг» [9; с. 19–20].

Как итог — размываются основные социальные ценности, изменяются нравственные нормы, культивируется эгоизм, смысл жизни определяется не в формировании благ для страны и общества, а в самой жизни, воспеваются власть силы, богатства и де-

нег, добытых не всегда честным путем, пренебрежение к производительному труду, безмерные заботы о материальных благах своей семьи в ущерб духовным. На задний план отходит: поддержка слабого, чувство сострадания, дружбы, привязанности и любви. Зачастую это транслируется в фильмах, рекламах, передачах, интервью, что влияет на формирование личности подрастающего поколения и дальнейшие семейные отношения. В связи с этим в значительной части воспитание родителей сконцентрировано на интеллектуальном развитии ребенка (как будущем для зарабатывания денег), а не на духовно-нравственном.

Анализ законодательной базы показал, что в Российской Федерации (РФ) имеет место ювенальная юстиция, так называемая судебная система, рассматривающая дела несовершеннолетних отдельно от дел взрослых («ювенальный» — от лат. «молодой», «юстиция» — от лат. «справедливость, законность»). Созданию ювенальной юстиции в РФ способствовал Указ Президента РФ от 14.09.1995 г. № 942 «Об утверждении основных направлений государственной социальной политики по улучшению положений детей до 2000 года» (национальный план в интересах детей). Основными документами, на которые она опирается, являются: Конвенция о правах ребенка (1989 г.); Семейный кодекс РФ (1995 г.), где указано, что при ненадлежащем исполнении родителями обязанностей дети обращаются в органы опеки; закон «Об основных гарантиях прав ребенка в РФ» (1998 г.), который ввел понятие «тяжелая жизненная ситуация» и включил туда понятие «малоимущие», что позволило использовать это как причину для изъятия детей из семьи. В 2002 году появился закон о создании ювенальных судов, а органы опеки получили право изымать детей из семьи.

Основные принципы, лежащие в основе работы ювенальной юстиции:

у детей такие же права, как и у взрослых; дети имеют право самостоятельно обращаться в органы правопорядка за защитой своих прав, включая жалобы на родителей; использование фразы «ненадлежащее исполнение родителями своих обязанностей», которая позволяет вольно интерпретировать данное понятие для действий органов опеки и попечительства, так как оно нигде в документах не закреплено; проблемы в обжаловании решений судов — до нескольких лет; наличие специальной базы данных о детях; изъятие детей из семьи и передача их в приют происходит сразу, как только вынесено решение. Данная ситуация влияет и на воспитании детей, так как права детей сконцентрированы на приоритете материального, а не духовного (чтобы была еда, кровать, игрушки и т. п.); обвинение родителей происходит по любому поводу в процессе жиз-

недеятельности семьи и воспитания подрастающего поколения (от жалоб детей, травм до смерти ребенка), что влияет на деятельность родителей по воспитанию детей, снижает мотивированность в воспитании их самостоятельными, способствует инфантилизации подрастающего поколения. Немаловажную негативную роль играет наличие большого количества различных «телефонов доверия» для детей, в том числе и тех, где они могут пожаловаться на родителей, — это способствует разрушению доверительных отношений в семье, провоцирует внутрисемейные конфликтные ситуации и т. п.

На основе вышесказанного можно сделать вывод, что на современном этапе сложилась ситуация, когда родитель априори виноват и будет наказан (презумпция виновности: недосмотрел, не угодил и т. п.); безнаказанность и наличие прав, а не обязанностей остается только у ребенка и органов опеки и попечительства. То есть в соответствии с ювенальной юстицией семья становится опасна для ребенка; дети не являются частью семьи, а принадлежат государству; родительские права фактически отменяются и остаются только права детей; у детей культивируется вседозволенность, отсутствие уважения к взрослым; отрицаются идеалы крепкой семьи, брака, многодетности.

Всё это приводит к инфантилизации подрастающего поколения («отложенное взросление», перекаладывание ответственности), характеризующейся разрывом между биологическим и социокультурным взрослением подрастающего поколения. Современные исследователи выделяют следующие признаки инфантилизма: «несамостоятельность, неумение принимать самостоятельные решения, отсутствие желания решать проблемы по-взрослому, отсутствие желания развиваться, отсутствие целей в жизни, эгоистичность и эгоцентричность, безответственность, склонность к зависимостям, приспособление и иждивенчество» [10, с. 56], которые могут проявляться как все вместе, так и по отдельности. Одними из причин инфантилизации считаются отсутствие мотивации взрослеть по причине родительской гиперопеки, обусловленной ювенальной юстицией; уход в мир цифровых технологий; переключение интересов детей с реальных проблем и мира фантастики в мир фэнтези и мистики, формирующих представление о решении проблем случайным путем или с помощью кого-то; влияние рекламы, призывающей к уходу от проблем, избеганию преодоления трудностей и т. п. Это соотносится и с созданием временной семьи («супруг не навсегда», «дом не навсегда» и т. п.), и с увеличением количества разводов (и как следствие — воспитание детей в неполной семье) и семей, проживающих в «гражданском браке», и со снижением рождаемости («дети — это сложно и трудно, затратно, большая ответствен-

ность, надо жить для себя, чтобы иметь возможность приобретать дорогие вещи, ездить в отпуск» и т. п.), и с отсутствием умений просчитывать результаты действий и принимать на себя ответственность за эти действия. Следствием инфантилизма в семейном воспитании можно считать массовую безнадзорность детей, проблемы у них со здоровьем и образованием.

Расширяя современную нормативно-правовую базу, направленную на семейное воспитание, необходимо отметить, что, согласно Указу Президента № 809¹, задачами государственной политики по сохранению и укреплению традиционных ценностей являются: сохранение, укрепление и продвижение традиционных семейных ценностей (в т. ч. защита института брака как союза мужчины и женщины), обеспечение преемственности поколений, забота о достойной жизни старшего поколения; воспитание в духе уважения к традиционным ценностям как ключевой инструмент государственной политики в области образования и культуры, необходимый для формирования гармонично развитой личности. Аналогичная задача указывается и в Стратегии национальной безопасности РФ: «укрепление института семьи, сохранение традиционных семейных ценностей, преемственности поколений россиян»². В Стратегии развития воспитания в РФ на период до 2025 г.³ также одной из задач является «обеспечение поддержки семейного воспитания, содействие формированию ответственного отношения родителей или законных представителей к воспитанию детей», а одним из приоритетов государственной политики указано «развитие на основе признания определяющей роли семьи и соблюдения прав родителей кооперации и сотрудничества субъектов системы воспитания (семьи, общества, государства, образовательных, научных, традиционных религиозных организаций, учреждений культуры и спорта, средств массовой информации, бизнес-сообществ) с целью совершенствования содержания и условий воспитания подрастающего поколения России». Одним из направлений развития воспитания в рамках социальных институтов воспитания указывается семейное воспитание, поддержка которого должна включать:

¹ Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей : указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 // СПС «КонсультантПлюс».

² Стратегия национальной безопасности РФ (по вопросам сохранения и укрепления традиционных российских духовно-нравственных ценностей) (от 2 июля 2021 г. № 400) // СПС «КонсультантПлюс».

³ Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года, утверждена распоряжением Правительства РФ от 29 мая 2015 года № 996-р // СПС «КонсультантПлюс».

защиту приоритетного права родителей на воспитание перед всеми остальными, повышение социального статуса и престижа отцовства, материнства, многодетности, возрождение значимости многопоколенных семей, династий, создание условий для просвещения и консультирования родителей и др.

Согласно Указу Президента № 358¹ п. 28.5. «Укрепление института семьи, сохранение и поддержка традиционных российских духовно-нравственных, в том числе семейных, ценностей», поставлены задачи в сфере укрепления института семьи: формирование культуры семьи, имеющей детей, как базовой общественной ценности; сохранение и укрепление семейных ценностей; обеспечение преемственности поколений и межпоколенческого взаимодействия.

В Указе Президента РФ «Об утверждении основ государственной культурной политики»² одним из принципов заявлено о защите традиционных семейных ценностей и института брака как союза мужчины и женщины, а результатом — рост общественной ценности и повышение статуса семьи, утверждение традиционных семейных ценностей как основы личного и общественного благополучия.

Вместе с тем в рамках Примерной программы воспитания³ среди направлений воспитания семейное воспитание не определено, а работа с родителями выделена только в рамках внешкольных мероприятий, классного руководства, форм взаимодействия с родителями (но не с семьей).

Таким образом, анализ современных тенденций и проблем показал, что семейное воспитание претерпевает значительные изменения, в большей степени негативные, и решение этих проблем концептуально регламентируются основными федеральными нормативно-правовыми документами на ближайший период.

Результаты исследования и их обсуждение. Данные теоретических изысканий подтверждают результаты, полученные в ходе анкетирования студентов первого курса ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина» в 2023 году (223 чел.). Для изучения мнения студентов применялась формализованная анкета (60 вопросов), основной которой являлся ежегодный мониторинг ценностных ориентаций современной молодёжи института воспитания Российской Федерации. Сбор данных осуществлялся через Google forms.

¹ О стратегии комплексной безопасности детей в РФ на период до 2030 года : указ президента РФ от 17 мая 2023 года № 358 // СПС «КонсультантПлюс».

² Об утверждении Основ государственной культурной политики : указ Президента РФ от 24 декабря 2014 г. № 808 // СПС «КонсультантПлюс».

³ Об актуализации примерной рабочей программы воспитания : письмо Министерства просвещения РФ от 18 июля 2022 г. № АБ-1951/06 // СПС «КонсультантПлюс».

Исследование показало, что «наиболее значимыми в семейных ценностях обучающие отмечают: «заботу друг о друге, взаимоуважение и поддержку» (80 %), «доверие» (64,4 %), «эмоционально-психологический комфорт» (62,2 %) и «уважение личных границ каждого члена семьи» (61,2 %). Только треть студентов обозначают важность в семейной жизни «сходства во взглядах и взаимопонимания» (34,8 %), «общения с близкими родственниками, семейные праздники и юбилеи» (27,6 %). Наименее значимыми ценностями в семейной жизни для обучающихся являются: «помощь родителям и старшему поколению» (24,2 %), «дети» (14,1 %), «передача опыта от старшего поколения к младшему» (10,3 %), что свидетельствует о том, что семья важна для обучающихся только как удобная жизнь вместе, не отягощенная обязательствами и передачей опыта.

В будущем «вступить в законный брак и иметь детей» намерены половина (50,1 %) студентов (для 86 % которых «дети» не являются ценностью в семейной жизни). Условиями для вступления в брак обучающие выделяют: «наличие работы или постоянного заработка» (62,4 %), «материальную обеспеченность» (59,1 %) (хотя как семейную ценность материальную обеспеченность семьи отмечают только 34,4 %), «наличие собственного жилья» (53,5 %) и «независимость от родителей» (43 %), что может свидетельствовать об инфантилизме, то есть недостаточной решимости взять на себя ответственность при отсутствии гарантированных параметров. Оптимальным возрастом для создания семьи 45,5 % респондентов выбрали «от 26–30 лет», что также может свидетельствовать об отодвигающемся возрасте психологического взросления. Планируя количество детей в семье, 42,5 % считают оптимальным иметь двоих детей, а 18,4 % их не планируют» [2, с. 174–175].

Также исследование показало, что «взаимная любовь» как причина создания семьи является базовой категорией (96 % рассматривают её как условие для вступления в брак), однако как семейную ценность «любовь» рассматривает только чуть больше половины студентов (65,5 %), «счастливую семейную жизнь» считает важной только каждый четвертый (24,8 %), а «создание счастья для других, радость за них» большая часть обучающихся даже не рассматривают (9,7 %). Следовательно, большинство студентов не понимают, что члены семьи живут общими радостями и печалью, умеют откликаться на чувственно-эмоциональные переживания близких. Вместе с тем семейная жизнь предполагает не только любовь как чувство, но и долгосрочные, планомерно развивающиеся отношения, укреплением которых необходимо заниматься ежедневно. Также необходим одинаковый уровень зрелости партнеров, сходные системы ценностей, приоритеты, жизненные позиции. Су-

пруги должны видеть общие цели, а для их достижения необходима взаимная поддержка, которая как раз и может выражаться в «создании счастья для других, радости за них».

«Успех в жизни» только 52 % студентов связывают с созданием крепкой семьи, в целом считая, что больший успех приносит «материальное благополучие» (68,4 %), поэтому при выборе профессии 69,7 % опираются на «востребованность и перспективность профессии», а 40,4 % — на её «престижность», что доказывает предположение о поколении потребителей. Только треть студентов (35,8 %) понимают, что для успеха нужно «наличие хороших и верных друзей» и «поддержка родных и близких» (30 %), что также подтверждают данные о выборе профессии, где только 13 % студентов считают важным советоваться с родителями по этому поводу и 6,8 % ориентироваться на «пример родителей и родственников» (хотя, если рассматривать профориентационный показатель в целом, советами пренебрегают большинство студентов, так как только 4,9 % считают важными советы друзей и знакомых и только 1,6 % ориентируются на их выбор профессии). Только 13,2 % обучающихся считают, что успех в жизни — это «иметь детей», это свидетельствует о том, что будущее поколение не нацелено на функцию рождения детей. Всё это указывает на отсутствие готовности у будущих супругов принять на себя новую систему обязанностей по отношению к своему брачному партнеру, будущим детям, понимание прав и достоинств других членов семейного союза.

Говоря о воспитании детей в семье, где росли, 60,1 % студентов соглашались с тем, что они были эффективными, однако использовать их для воспитания своих детей будут только 38 %. Основными методами воспитания в семье студенты указывают: «похвалу за хорошие поступки, учебу» (66 %), «беседы с родителями в спокойной обстановке, наставления» (61,6 %), «приведение в пример родителями себя или родственника» (40,6 %), «пример родителей, отсутствие наказаний» (31,3 %), «мотивирование покупками, подарками за хорошие поступки» (28,7 %), «ограничение использованием Интернетом и игр, лишение гаджетов» (23,8 %). Все вышеизложенное указывает в целом на соответствие семейного воспитания тем требованиям, которые закреплены в российских нормативно-правовых документах, соответствует пониманию, что непослушание тормозит познание мира и увеличивает количество ошибочных действий и частых конфликтов. Однако среди обучающихся есть те студенты, при воспитании которых родители «повышали голос, переходили на крик в своих наставлениях» (34,3 %), «переставали разговаривать, игнорировали» (19,5 %), «поощряли финансово за хорошие поступки (учебу)» (19,5 %), применяли «физические наказания»

(15,8 %), но «не переставали давать карманные деньги» (93,4 %), что свидетельствует о проблемах понимания родителями семейного влияния на растущего человека и об отсутствии представлений об объективных законах развития ребенка.

Говоря о конфликтных ситуациях в семье, студенты отмечают, что основной причиной было «несовпадение интересов, точек зрения» (61,5 %), «невыполнение обязанностей по дому» (41 %), «неуважение, грубость» (25,3 %). Только 26,2 % студентов делятся с родителями своими переживаниями и обсуждают проблемы. Вместе с тем воспитание в семье осуществляется на основе постоянного общения взрослых и детей, совместного решения проблемных ситуаций. Отсутствие благоприятного семейного климата, доверия, веры в ребенка влияют на обострение отношений последнего с родителями, предпочтение компании друзей семье и, как следствие, отторжение семьи и семейных ценностей как результата негативного опыта.

Более близкие отношения отмечены студентами с матерью (69 %), сестрой (30,3 %). Только каждый 4-й указал на близкие отношения с отцом (25,4 %) и бабушкой (29,5 %). Только треть студентов (31,65 %) хотят быть похожими и брать пример со своих родителей, и только 10,5 % — на родственников. Наибольшее количество студентов (33,4 %) хотят быть похожими на медийных личностей (актеров, актеров, телеведущих, певцов и т. п.), а 22,5 % — на литературных героев, героев из фильмов, что также доказывает нивелирование семьи и ее членов, обесценивание достижений членов семьи.

Рассматривая всё вышеизложенное, можем предположить, что данные ценностные ориентации семейных шаблонов воспитания будут перенесены обучающимися на собственных детей и семьи.

Заключение. Противоречия между интересами общества и семьи, с одной стороны, и семьи и личности, с другой, характерны для любого этапа развития социума. Но в настоящее время они обострились чрезвычайно под воздействием комплекса социальных проблем, накопившихся в нашем обществе. Молодое поколение к семье сегодня относится иначе, иначе же оно воспринимает и семейное воспитание. Следует отметить прогрессирующую отчужденность индивидов в семье, обусловленную ослаблением родственных связей, ролевой семейной несформированностью, девальвацией родительства. Соединение в сознании индивида отрицательных сторон семейной жизни оказывает влияние на восприятие ее зачастую как помеху для достижения личных целей, неконкурентоспособную по сравнению с такими ценностями, как материальное благополучие, работа, наличие недвижимости.

Необходимо отметить, что семейное воспитание остается одной из острейших проблем современного российского общества, влияющей на формирование подрастающего поколения, его ориентированность на традиционные российские ценности, его работоспособность, целеустремленность. Отсутствие полноценного семейного воспитания влияет на становление личности, ее социализацию. Основные изменения, произошедшие в замене таких ценностей, как трудолюбие, коллективизм, взаимопомощь, приоритет духовного над материальным, создают проблемы в формировании (или совсем не формируют) у нового поколения тех норм и правил поведения и общения, навыков и привычек, которые побуждают к действиям; стремления к самовоспитанию; взглядов и убеждений (мировоззрения), присущих социуму, где человек проживает, и будут либо противоречить тем ценностям, которые присущи данному сообществу, либо нивелировать их до нового понимания. «Идеологическое и психологическое воздействие на граждан ведет к насаждению чуждой российскому народу и разрушительной для российского общества системы идей и ценностей (деструктивная идеология), включая культивирование эгоизма, вседозволенности, безнравственности, отрицание идеалов патриотизма, служения Отечеству, естественного продолжения жизни, ценности крепкой семьи, брака, многодетности, созидательного труда, позитивного вклада России в мировую историю и культуру, разрушение традиционной семьи с помощью пропаганды нетрадиционных сексуальных отношений»¹.

Сама жизнь — это глобальная идея жизни на планете. Через потомков жизнь устремляется в бесконечность. Семья создает у человека ощущение дома, но не как помещения, где он живет, а как чувства и ощущения, где ждут, любят, понимают, помогают и защищают. Принцип материнства основан на бескорыстной и самозабвенной любви и заботе о своем ребенке, именно он является примером для отношений между людьми. Те, кто не заботятся о потомстве, погибают в истории эволюции, а те, кто осуществляют постепенное превращение биологического существа в полноценного члена сообщества через приобретение социального поведения, способствуют улучшению качества жизнедеятельности своего общества.

Проведенное исследование по изучению ценностей и ценностных ориентаций студентов первых курсов, обучающихся по УГСН 44.00.00 «Образование и педагогические науки», и анализ показали, что, с одной стороны, отчетливо наблюдается поворот общества

¹ Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей : указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 // СПС «КонсультантПлюс».

к проблемам семьи, а с другой — наблюдаются процессы, приводящие к обострению семейных проблем, кризису семьи. Учет выявленных в результате анкетирования ценностных ориентаций студентов может позволить спроектировать организацию учебно-воспитательного процесса в вузе и добиться более высоких результатов на этапе высшего образования.

Понимая и признавая важность полноценной, крепкой семьи для любого человека, необходимо сохранять и укреплять традиции семейного воспитания, систему ценностей российского общества, а также изменять ценностные ориентации в структуре индивидуального сознания и поведения подрастающего поколения.

Список источников

1. Семейное воспитание в условиях новой социальной реальности: отечественный и зарубежный опыт : колл. монография / под ред. И. А. Лыковой, А. А. Майера. М. : ИИДСВ РАО, 2022. 214 с.
2. Сажина С. Д. Ценностные ориентации будущих педагогов // Человек. Культура. Образование. 2023. № 4 (50). С. 166–183.
3. Современный толковый словарь русского языка / под ред. С. А. Кузнецова. М.: Ридерз Дайджест, 2004. 959 с.
4. Харчев А. Г. Брак и семья в СССР. М.: Мысль, 1964. 367 с.
5. Каменецкая М. С. Семейное право России. М.: ЕАОИ, 2007. 387 с.
6. Мухатаева Ж. А. Психолого-педагогические основы семейного воспитания // Проблемы и перспективы развития образования : материалы II Междунар. науч. конф. Пермь: Меркурий, 2012. С. 180–182.
7. Бугакова Т. А. Анализ феномена семейных традиций в социально-гуманитарных науках // Человек. Наука. Социум. 2021. № 4 (8). С. 107–128. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=47420725> (дата обращения: 21.08.2024).
8. Дюльдина Ж. Семейные ценности и традиции как основа основ российского общества и государства // Власть. 2013. № 11. С. 97–100.
9. Родионова В. И. Основные характеристики общества потребления: опыт социально-философского анализа // Вестник УРАО. 2010. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnyye-harakteristiki-obschestva-potrebleniya-opyt-sotsialno-filosofskogo-analiza> (дата обращения: 20.08.2024).
10. Ручкин Б. А., Гришина Е. А., Серикова Н. А. Российская молодежь: десять главных проблем. М.: Социум, 2007. 87 с.

References

1. *Semejnoe vospitanie v usloviyah novej social'noj real'nosti: otechestvennyj i zarubezhnyj opyt : kollektivnaya monografiya* [Family education in the context of the new social reality: domestic and foreign experience : collective monograph]. Edited by I. A. Lykova, A. A. Mayer. Moscow: FGBNU "IIDSV RAO", 2022. 214 p. (In Russ.)

2. Sazhina S. D. Value orientations of future teachers. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education]. 2023, no 4(50), pp. 166–183. (In Russ.)

3. *Sovremennyj tolkovyj slovar' russkogo yazyka* [Modern explanatory dictionary of the Russian language]. Edited by S. A. Kuznetsov. Moscow: Reader's Digest, 2004. 959 p. (In Russ.)

4. Kharchev A. G. *Brak i sem'ya v SSSR* [Marriage and Family in the USSR]. Moscow: Mysl, 1964. 367 p. (In Russ.)

5. Kameneckaya M. S. *Semejnoe pravo Rossii* [Family law of Russia]. Moscow: EAOI, 2007. 387 p. (In Russ.)

6. Muhataeva Zh. A. Psychological and pedagogical foundations of family education. *Problemy i perspektivy razvitiya obrazovaniya : materialy II Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Problems and prospects of development of education : proceedings of the II International scientific conference]. Perm: Mercury, 2012. Pp. 180–182. (In Russ.)

7. Bugakova T. A. Analysis of the Phenomenon of Family Traditions in Social and Humanitarian Sciences. *Chelovek. Nauka. Socium* [Man. Science. Society], 2021, no 4 (8), pp. 107–128. Available at: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=47420725> (accessed: 21.08.2024). (In Russ.)

8. Dyul'dina Zh. Family Values and Traditions as the Foundation of Russian Society and State. *Vlast* [Vlast], 2013, no 11, pp. 97–100. (In Russ.)

9. Rodionova V. I. Main characteristics of consumer society: experience of social and philosophical analysis. *Vestnik URAO* [Bulletin of the URAO], 2010, no 1. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-harakteristiki-obschestva-potrebleniya-opyt-sotsialno-filosofskogo-analiza> (accessed: 20.08.2024). (In Russ.)

10. Ruchkin B. A., Grishina E. A., Serikova N. A. *Rossijskaya molodezh': desyat' glavnyh problem* [Russian youth: ten main problems]. Moscow: Sotsium, 2007. 87 p. (In Russ.)

Сведения об авторах

Сажина Светлана Дмитриевна, канд. пед. наук, доцент, Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина (167001, Россия, Сыктывкар, Октябрьский пр-т, д. 55)

Information about the author

Svetlana D. Sazhina, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (55, Oktyabrsky Prospekt, Syktyvkar, 167001, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	28.08.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	22.09.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	04.10.2024

**СЕКЦИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
И КУЛЬТУРОЛОГИИ ДОМА УЧЕНЫХ
ИМ. М. ГОРЬКОГО (г. Санкт-Петербург)**

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

Благодарим канд. филос. наук, ученого секретаря секции философии культуры и культурологии Дома ученых им. М. Горького (г. Санкт-Петербург) Анну Григорьевну Тишкину за помощь в работе с авторами статей, представленных в настоящем номере журнала.

Научная статья / Article

УДК 009

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-89>

Христиане в Японии и проблема кладбищ

Анна Дмитриевна Бертова¹

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия,

<https://orcid.org/0000-0002-2376-5022>, aihong@mail.ru

Аннотация. *Христиане в Японии представляют религиозное меньшинство, поэтому на протяжении истории они были вынуждены адаптироваться под местный культурный контекст. Иногда такая адаптация, направленная на выживание в японском обществе, затрагивает не только форму, но и основные христианские доктрины. Одной из проблем современного японского христианского сообщества является проблема кладбищ, которые в своем большинстве находятся в ведении буддийских храмов, а следовательно, и проблема захоронений. В статье рассматриваются особенности современных христианских захоронений в Японии и те трудности,*

с которыми сталкиваются японские верующие, желающие провести похоронный обряд по христианскому образцу. Делается вывод о том, что через введенные в стране ограничения христиане негласно подвергаются дискриминации и вынуждены для получения разрешения на захоронение отказываться от исконных христианских обычаев и перенимать японские традиционные похоронные практики. В частности, это касается практически повсеместно применяемого в Японии обряда кремации, который в традиционном христианстве долго считался если не недопустимым, то крайне нежелательным по доктринальным соображениям. Более того, влияние местного японского культурного контекста оказалось так сильно, что заставило некоторые христианские организации, в частности Католическую церковь, пойти на значительные официальные уступки в этом вопросе и по факту узаконить возможность проведения традиционных японских похоронных практик для христианских верующих в Японии. Одновременно с этим ряд японских христианских организаций ввел изменения в похоронном обряде самостоятельно, что привело к возникновению расхождений с обрядом, характерным для западных прототипов этих организаций, как, например, в Объединенной церкви Христа в Японии и Японской лютеранской церкви.

Ключевые слова: кладбища, похоронный обряд, христианство, Япония, дискриминация, буддизм, кремация

Для цитирования: Бертова А. Д. Христиане в Японии и проблема кладбищ // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 89–102. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-89>

Christians in Japan and the Problem of Cemeteries

Anna D. Bertova

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,
<https://orcid.org/0000-0002-2376-5022>, aihong@mail.ru

Abstract. *Christians in Japan are a religious minority that has had to adapt to Japanese traditional culture and customs. Sometimes this adaptation touches the core Christian doctrines, changing them for Christian church in general to survive in Japan. One of such problems is the problem of cemeteries, mostly supervised by Buddhist temples, and subsequently, the problem of funeral rites.*

The article analyses specific features of contemporary Christian funeral practices and the obstacles Japanese Christian believers have to face in their attempts to receive appropriate burial according to the Christian burial rite. The author comes to conclusion that through various legal limitations introduced in Japan nowadays Christians experience discrimination and are obliged to leave Christian practices and use traditional Japanese ones. For example, it can be seen in

adoption of cremation as the main means of burial for Christian organizations in Japan, which in traditional Christianity is considered extremely undesired, if not unacceptable. Moreover, the influence of local cultural context appears to be so strong that some Christian organizations, including Japanese Catholic Church, had to make official concessions in this sphere and factually legalize the possibility of carrying out traditional Japanese funeral practices for Christian believers in Japan. Simultaneously, some Japanese Christian organizations, specifically the United Church of Christ in Japan and Japanese Lutheran Church, have introduced changes in the funeral rite on the local level, which resulted in the emergence of points of difference with the rites characteristic of the Western prototypes of these organizations.

Keywords: *cemeteries, funeral rite, Christianity, Japan, discrimination, Buddhism, cremation*

For citation: Bertova A D. Christians in Japan and the Problem of Cemeteries. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 89–102. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-89>

Введение. Для христиан смерть — важнейший обряд перехода, и правильное проведение похоронного обряда крайне важно. Однако в современной Японии христиане не могут быть погребены согласно традиционному церковному ритуалу, а должны подчиняться общепринятым в стране погребальным практикам.

В Японии число христиан составляет порядка 1 % от общего населения страны, и распространение христианской религии в стране протекало непросто. С момента своего проникновения христианству приходилось сталкиваться с противодействием японского культурного контекста, усугублявшегося негативным отношением властей к западной религии. Это привело к возникновению целого ряда проблем для японских христиан, которые до сих пор до конца не решены. Одна из них связана с захоронением и кладбищами.

Цель данного исследования состоит в выявлении комплекса проблем, связанных с похоронными ритуалами, с которыми в настоящее время вынуждены сталкиваться японские христиане, их причин и последствий для японского христианства в целом.

Методы исследования, теоретическая база. Исследование истории христианства в Японии и особенностей его восприятия в стране крайне важно для выявления специфических черт японского мировоззрения и религиозных представлений. Похоронно-поминальный комплекс представляет собой важнейшую составляющую традиционных японских религиозных представлений,

что обусловило необходимость проведения данного исследования. В качестве основных методов используются анализ, наблюдение, исторический, сравнительно-исторический, социологический.

Теоретической базой являются работы японских и западных исследователей, посвященные проблематике похоронных ритуалов, а также результаты проведенных автором полевых исследований. Наиболее важными для написания данной статьи стали работы социолога религии Т. Кавамата и японского протестантского пастора С. Ивамура, занимающихся вопросами адаптации христианства на японской почве, а также общие работы по похоронным ритуалам в стране религиоведов Ф. Тамамура, Э. Бернстайна, М. Луттио, Э. Кенни, М. Пикон и др. Кроме того, в работе использованы материалы Второго Ватиканского собора и отдельные положения японского законодательства, связанного с кладбищами и захоронениями, интервью с японскими христианскими священнослужителями.

Результаты исследования и их обсуждение. Христианство впервые появилось в Японии в 1549 году и на протяжении второй половины XVI века активно распространялось в стране. Однако в конце XVI — начале XVII века власти начали преследовать христиан, опасаясь, что христианская религия может способствовать возобновлению только что закончившейся гражданской войны, а также может быть использована западными странами для подготовки почвы к вооруженному захвату Японии. В начале XVII века правительство сёгунов династии Токугава практически ежегодно выпускало законы о запрете христианства (подробнее см. [1, с. 20]). После опубликования в 1613 году закона «Об изгнании падре» (*Батэрэн цуйхорэй*) христианство было объявлено врагом традиционных японских религий [2, р. 16]. Антихристианские репрессии сопровождались показательным разрушением христианских захоронений и десакрализацией останков верующих [3, р. 334]. Репрессии вылились в так называемое Симабарское восстание 1637–1638 годов, в котором приняли участие несколько десятков тысяч христиан. Оно началось исключительно из-за экономических причин, однако в итоге превратилось в религиозное под руководством новоявленного мессии — японского юноши Амакуса Сиро. Это восстание было жестоко подавлено, и третий сёгун династии Токугава, Иэмицу, сделал все для того, чтобы полностью искоренить христианство в стране [2, р. 19].

С 1640-х годов началась политика самоизоляции Японии, когда страна практически закрыла свои границы от остального мира.

При этом принимались различные систематические меры для искоренения христианства, одной из которых стало введение системы *тэраукэ* — обязательного приписывания японцев к буддийским храмам по месту жительства [2, р. 17]. Монотеизм христианства не позволял иметь двойную религиозную принадлежность, поэтому эта система должна была либо выявить потенциальных христиан, либо отвратить отчаявшихся верующих от христианства. В рамках этой системы все важные изменения, происходящие в жизни японцев, должны были фиксироваться в храмах, а для проведения соответствующих обрядов жители страны должны были приглашать буддийского священнослужителя. Буддийские храмы должны были выдавать своим прихожанам специальный документ (*тэраукэ сюмон*), подтверждающий, что они не являются христианами [2, р. 21]. Особенно мучительным была для христиан необходимость приглашать буддийского священника для проведения буддийского похоронного обряда, так как это лишало христиан возможности перейти в мир иной в соответствии с собственной верой.

В этот период большинство кладбищ было передано во владение буддийским храмам, а для проведения захоронения было необходимо получить разрешение буддийского духовенства. К 1700 году прихожане буддийских храмов должны были покупать могильные стелы для всей семьи для установки на территории храма, а похороны осуществлялись по буддийскому обряду [2, с. 24–25]¹. Хотя буддийские храмы и раньше были местами осуществления похоронно-поминального комплекса, со второй половины XVII века они стали единственными местами, где обычные японцы могли быть официально похоронены.

После открытия Японии в середине XIX века в страну вернулись христианские миссионеры, которые столкнулись с той же проблемой отсутствия доступных кладбищ. С одной стороны, по условиям заключенных с Японией неравноправных договоров миссионеры и консульства могли покупать в Японии землю, на которой могли сооружать кладбища для иностранцев. Однако до 1873 года действовал антихристианский эдикт, поэтому, когда умирали японские христиане, их необходимо было хоронить на территории буддийского храма, а для приобретения места на прихрамовом кладбище

¹ Похороны не по буддийскому, а по синтоистскому образцу были разрешены только для потомков синтоистского духовенства, а также для членов императорской семьи. Подробнее см. [4, р. 240–241].

они должны были обязательно продублировать похоронный отряд в буддийском храме по буддийскому образцу.

Даже после 1873 года христианским церквям было сложно внедриться в отшлифованную веками систему проведения похоронных ритуалов по буддийскому образцу. Попытки приобретения земли под христианские кладбища часто заканчивались недовольством со стороны буддийского духовенства и нехристиан. Тем не менее попытки разбить монополию буддийских храмов были сделаны со стороны самого мэйдзийского правительства, которое стремилось создать в стране новую идеологию — государственный синтоизм, а для этого нужно было «очистить» синтоистскую религию от всех «более поздних иностранных наслоений», в первую очередь буддийских. На волне движения за очищение синтоизма (*симбуцу бунри*) прошли кратковременные репрессии против буддизма, в результате которых, в частности, на некоторое время считавшаяся в буддизме более достойным погребальным обрядом кремация была заменена на захоронение в землю¹, а также были построены новые общие кладбища. Однако вскоре власти встретились с нежеланием людей отказываться от привычных буддийских обрядов и осознали бессмысленность попыток отделения буддизма от синтоизма, так как эти две религии за время своего сосуществования в стране уже полностью срослись в единое синкретическое целое. Поэтому притеснения буддизма закончились, и он постепенно занял свою прежнюю нишу.

Тем не менее в рамках идеологии государственного синтоизма, утверждавшего божественность японского императора, японского народа и Японских островов, все религиозные организации, в первую очередь христианские, оказались под строгим контролем пра-

¹ В 1873 году даже был введен запрет на кремацию [5, p. 167]. Сторонники очищения синтоизма пытались восстановить во всех сферах жизни некие исконные синтоистские ритуалы, якобы в древности практиковавшиеся японцами, но забытые под влиянием пагубных иностранных учений, в первую очередь буддизма. Однако часто оказывалось, что никаких исконных ритуалов не существовало, поэтому их приходилось выдумывать. Так, в период Мэйдзи власти пытались внедрить обряд захоронения в землю по конфуцианскому образцу [6, с. 42–43], так как четких синтоистских ритуалов, связанных с захоронением, по сути не было выработано. Исследователь Э. Кенни указывает, что самое раннее письменное свидетельство о синтоистских похоронах относится к XVI веку, однако до периода Мэйдзи такие похороны были редки [4, с. 243] и осуществлялись по-разному. В результате в 1875 году запрет на кремацию был снят, и она стала стремительно распространяться среди разных слоев населения.

вительства и не могли более свободно проводить свои ритуалы и заниматься покупкой земли.

Впервые относительно свободно приобретать землю под кладбища христианские организации смогли только после Второй мировой войны, когда американские оккупационные власти объявили свободу вероисповедания¹ и была введена Конституция 1947 года. Период активного строительства христианских кладбищ относится уже к 1970-м годам [8].

В настоящее время есть два основных типа церковных кладбищ: 1) расположенное непосредственно рядом с церковью при церковном здании; 2) находящееся на общественных кладбищах на участке, выкупленном церковью. Эти кладбища могут использовать члены церковной общины. Однако проблемы с кладбищами все равно существуют.

Исследователь Т. Кавамата выделяет три основных типа захоронений японских христиан в современной Японии: личные могилы (*кобэцу*), семейные могилы (*иэ*) для членов одной семьи и общие могилы (*кёдо*) для членов церковной общины [8].

В настоящее время протестантские организации иногда покупают землю для учреждения кладбищ для христианских верующих, принадлежащих к разным протестантским деноминациям². Большинство могил на таких кладбищах являются личными или общими, в то время как семейных могил гораздо меньше. На католических кладбищах, напротив, семейных могил больше, а личные могилы принадлежат по преимуществу священникам и монахиням [8]. У православных церквей в Японии в основном нет собственных кладбищ³, однако руководство церквей может покупать участки на

¹ Подробнее см. [7, р. 14–15].

² Одно из самых крупных таких кладбищ находится в префектуре Тиба — оно предназначено в первую очередь для христиан из Токио и окрестностей. Также большие кладбища такого типа находятся в префектурах Аомори, Иватэ и Канагава.

³ В 2022 году Румынская православная церковь, остро чувствуя проблему нехватки православных кладбищ, выступила с инициативой создания общеправославного кладбища в префектуре Яманаси, на территории которого получат возможность захоронения православные всех церквей. Этот проект был весьма затратным, долгое время проходил сбор средств на выкуп участка земли и сооружение кладбища (The Romanian Orthodox Church in Japan (официальный сайт). URL: <https://romanianorthodoxy.jp/orthodox-cemetery-with-burial-minami-alps-yamanashi/> (дата обращения: 15.12.2023). Сооружение кладбища было завершено в начале 2024 года, однако не исключено, что в дальнейшем церковь

общественных кладбищах. Таких участков недостаточно для всех верующих, поэтому часто им приходится проводить похороны на территории буддийских храмов.

Анкетирование показало, что большинство опрошенных христиан считают специальные кладбища для верующих необходимыми, так как они помогают почувствовать более тесную связь с другими членами церкви [8]. Однако некоторые христиане, чаще всего из семей, где не все разделяют христианскую веру, предпочитают приобретать землю не на церковных кладбищах, а на общественных, чтобы неверующим детям было более комфортно приходить на их могилы¹. Такие случаи нередки, поэтому среди некоторых верующих бытует мнение, что церковные кладбища предназначены в первую очередь для одиноких людей или тех, у кого нет денег, чтобы приобрести дорогое место на обычном кладбище. Были случаи, когда люди принимали христианство перед смертью именно для того, чтобы получить место на более дешевом церковном кладбище [10, с. 137].

Кроме того, многие верующие не желают входить в конфликт с нехристианским окружением. В частном разговоре православный священник города Нагоя, отец Георгий Мацусима, сообщил, что верующие часто сталкивались с проблемой негативного отношения соседей-нехристиан к проведению христианского обряда погребения, некоторые из них даже подавали на христиан в суд за недостойное поведение.

Число христиан в Японии остается неизменным многие годы, однако исследования показывают, что в современном японском обществе вера не передается от родителей к детям, поэтому редки случаи христианизации всей семьи [9, с. 25]. Несомненно, это составляет одну из серьезнейших проблем христианства в Японии, и одной из ее причин как раз и являются проблемы с захоронением верующих.

ожидают долгие прения с местными властями по поводу возможности проведения там захоронения в землю.

¹ Эта проблема весьма актуальна, так как по опросу, проведенному в 1958 году среди японских христиан, около трети из них имели серьезные проблемы при обращении в христианство. Среди самых частых проблем при этом они указали непонимание со стороны семьи, проблемы при вступлении в брак, боязнь того, что при принятии христианства старший сын в семье больше не сможет проводить необходимые семейные поминальные ритуалы у буддийского алтаря, а также грусть от того, что новообращенный будет после смерти покоиться отдельно от своей неверующей семьи, супруга или супруги [9, с. 25].

Еще одна серьезная проблема связана с тем, что с точки зрения христианских представлений крайне важным считалось захоронение в землю — кремировать тела или избавляться от них другими способами было запрещено, так как на Страшном Суде тела должны подняться из земли и вместе с душами предстать перед Господом. Тем временем, сейчас на территории Японии практически повсюду обязательной является кремация тела перед захоронением¹. В первой главе закона о кладбищах и захоронениях сказано, что основной задачей этого закона является удовлетворение эмоциональных нужд представителей разных конфессий при учете требований экологии и гигиены². Хотя при этом не упоминается о каких-либо ограничениях, касающихся захоронения в землю, в пятой и восьмой статьях закона желающим кремировать умершего или захоронить его в землю предписывается обязательно получить разрешение министерства здравоохранения, труда и благосостояния, а также у представителей местной администрации³. Такое разрешение практически невозможно получить в современной Японии, особенно в таких крупных городах, как Токио, Осака и т. п. Также есть строгие ограничения для тех, кто хочет построить кладбище, — эта инициатива также должна получить обязательное разрешение от властей. Таким образом, потенциально захоронение в землю может быть произведено только на частных, церковных или старых деревенских кладбищах, однако там катастрофически не хватает места.

Особенно болезненным проведение кремации является для православной церкви. По словам отца Георгия Мацусима, до недав-

¹ Интересно, что кремация приобрела такие широкие масштабы уже после Второй мировой войны, в 1970-е годы. В буддизме считаются допустимыми четыре вида захоронения — в землю (*досо*), в воду (*суйсо*), оставление тела «под воздействием ветра» (*фусо*), то есть на открытом пространстве в поле, и кремация (*касо*). На раннем этапе кремацию могли позволить себе только аристократы и высокопоставленные люди, а простой народ чаще всего оставлял умерших в полях в отдалении от поселений. Однако со временем кремация стала распространяться и на более широкие слои населения. Так, к концу XIX — началу XX века чуть менее трети захоронений совершались после кремации [11, р. 135]. После Второй мировой войны, в связи с урбанизацией и массовым переселением людей в города и недостатком в последних жизненного пространства кремация стала общепринятой практикой.

² Косэйродосё (Министерство здравоохранения, труда и благосостояния). Боти, майсото-ни кансуру хорицу (Сёва 23 нэн 5 гацу 31 нити хорицу дай 48 го) = Закон о кладбищах и захоронениях; 48-й закон от 31 мая 1948 года). URL: <http://www.mhlw.go.jp/bunya/kenkou/seikatsu-eisei15/> (дата обращения: 15.12.2023).

³ Там же.

него времени православной церкви удавалось получить места для захоронения в землю для высшего духовенства, однако эта практика также находится под угрозой из-за ужесточающегося законодательства. Простые же верующие вынуждены совершать кремацию вне зависимости от своих убеждений. Одними из последних представителей высшего духовенства, похороненных в Японии, были умерший в 2000 году епископ Петр Арихара, похороненный в Хакодатэ, хотя он и был епископом Йокогамским, а также умерший в 2023 году митрополит Даниил (Нусиро), который был захоронен на Иностранном кладбище в Йокогаме, однако получение разрешения у местных властей даже в таких исключительных случаях сопровождается массой дискуссий.

Католическая церковь обладает большим числом кладбищ при церквях, приобретенных еще во второй половине XIX века, однако их все равно недостаточно, а разрешение на захоронение в землю получить так же сложно.

В результате японские христиане были вынуждены приспосабливаться к этим обстоятельствам. Так, в 1963 году по решению Второго Ватиканского собора кремация католиков была признана допустимой для ряда регионов, включая Японию¹, а в Каноне 1176 материалов собора отмечено, что «церковь не запрещает кремацию, если только ее выбирают не в результате причин, противоречащих христианскому учению»².

В Православной церкви отпевание по православному обряду проводится в церкви, а затем тело кремируется по буддийскому обычаю, причем священники понимают, что это противоречит церковной доктрине, но должны смириться с этим.

Протестантские организации также должны были изменить церковный обряд в соответствии с принятыми в японском обществе традициями. Во многих церквях в стенах есть специальные ниши для размещения урн с прахом кремированных верующих; также они покупают для размещения подобных урн места на общественных кладбищах [12, p. 52].

В некоторых протестантских церквях даже были придуманы собственные похоронные ритуалы, связанные с кремацией. Так, в

¹ Catholic Cemeteries and Funeral Services. Catholics and Cremation. URL: http://www.catholic-cemeteries.com/Catholics_and_Cremation_1189720.html (дата обращения: 16.12.2023).

² The Holy See. Code of Canon Law — Intra Text. URL: http://www.vatican.va/archive/ENG1104/_P4A.HTM (дата обращения: 15.12.2023).

Объединенной церкви Христа в Японии есть ритуалы перед кремацией — «Касо дзэнсики», аналогов которым на Западе нет [13, с. 25–26]. С 1993 года в Японской лютеранской церкви была введена «Молитва после кремации» («Касого-но инори»), также не имеющая аналога на Западе [14, р. 22]. В случае с протестантскими направлениями кремация настолько прижилась, что члены церкви, видимо, даже не ощущают неловкости, когда об этом говорят. При этом даже тела умерших пасторов и руководителей церковей после смерти кремируются [15]. Одной из причин этого является то, что в протестантской традиции воссоединение душ с телами на Страшном Суде воспринимается не в буквальном, а в метафорическом смысле¹. Тем не менее для более ортодоксальных христианских конфессий кремация все еще представляет серьезную проблему.

Заключение. Изменения в похоронных обрядах могут рассматриваться просто как элемент адаптации к местным традициям в рамках процесса проникновения религии в другую культуру. Однако ритуальный комплекс, связанный с переходом души в Царствие Небесное, является важным пунктом христианской доктрины, поэтому вносимые в это положение изменения оказываются не исключительно формальными, но затрагивающими и суть учения. Ведь долгое время кремация считалась церковью если не совсем недопустимой, то крайне нежелательной, так как души верующих по традиционному христианскому учению должны на Страшном суде воссоединиться со своими телами.

Хотя в законе о захоронениях формально нет дискриминации и получать разрешение у властей на захоронение необходимо при любом способе захоронения, на практике оказывается, что местные власти практически никогда не дают христианам разрешение на проведение захоронения в землю. Формально это объясняется гигиеническими соображениями, однако еще одной важной причиной является нежелание терпеть инаковость в похоронном обряде, которая может быть негативно воспринята местным нехристианским окружением. В результате христиане вынуждены подстраиваться под местный культурный контекст, что подчас влечет за собой появление доктринальных изменений как на местном, так иногда и на высшем церковном уровне. Кроме того, верующие сами придумывают обряды, которые помогают более тесно связать церковную традицию с местным культурным контекстом.

¹ Подробнее об эволюции похоронно-поминальных обрядов у японских протестантов и католиков см. [16; 17].

Список источников

1. Бертова А. Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. СПб.: Наука, 2017. 318 с.
2. Tamamuro F. The Development of the Temple-Parishioner System // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2009. 36/1. Pp. 11–26.
3. Boxer Ch. R. *Christian Century in Japan: 1549–1650*. Berkeley: University of California Press, 1951. 535 p.
4. Kenney E. Shinto Funerals in the Edo Period // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2000. 27/3–4. Pp. 239–271.
5. Kenney E., Gilday E. T. Mortuary Rites in Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2000. 27/3–4. Pp. 163–178.
6. Bernstein A. *Modern Passings: Death Rites, Politics, and Social Change in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. 256 p.
7. Woodard W. P. *The Allied Occupation of Japan 1945–1952 and Japanese Religions*. Leiden: Brill, 1972. 392 p.
8. Кавамата Т. Кирисутокё дзюё-но гэндайтэки кадай (Современные проблемы принятия христианства в Японии). Токио: Нихонсюкёгаккай, 2000. URL: http://buna.arts.yorku.ca/japanese/ajlt/wakon_yosai/316.htm (дата обращения: 15.12.2023).
9. Кавамата Т. Кирисутося-но сэндзосайси-э-но тайо (Отношение японских христиан к ритуалам поклонения предкам) // *Дзёминбунка*. 1995. Т. 19. С. 23–43.
10. Кавамата Т. Синто сюэн-но синкосэйкацу (Духовная жизнь верующих по их собственным рассказам) // *Сосиородзи*. 1998. Т. 132. С. 129–145.
11. Picone M. Cremation in Japan: Bone Buddhas and Surrogate Bodies // *Études sur la Mort*. 2007. Vol. 2. No 132. Pp. 131–140.
12. Yagi D. K. Protestant Perspectives on Ancestor Worship in Japanese Buddhism: the funeral and the Buddhist altar // *Buddhist-Christian Studies*. 1995. Vol. 15. Pp. 43–59.
13. Ивамура С. Сандаймэно-кирисуто-кё (Христианство третьего поколения). Токио: Синкёсюппанся, 1990. 226 с.
14. Luttio M. D. The Passage of Death in the Japanese Context // *Japan Christian Review*. 1996. Vol. 62. Pp. 18–29.
15. Nakata H. Japan's funerals deep-rooted mix of ritual, form // *The Japan Times*. 2009. 28 July. URL: <http://www.japantimes.co.jp/news/2009/07/28/reference/japans-funerals-deep-rooted-mix-of-ritual-form/#.WCbaYvmLTIU> (дата обращения: 15.12.2023).
16. Бертова А. Д. Толкование традиции почитания предков в современных японских протестантских организациях // *Asiatica : труды по философии и культурам Востока*. 2016. № 10. С. 80–89.
17. Бертова А. Д. К вопросу о почитании предков в современной Японской католической церкви // *Asiatica : труды по философии и культурам Востока*. 2017. № 11–2. С. 65–80.

References

1. Bertova A. D. *Hristianstvo v Yaponii: opyt istoriko-religiovedcheskogo analiza* [Christianity in Japan: An Attempt of Historical and Religious Analysis]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2017. 318 p. (in Russ.)
2. Tamamuro F. The Development of the Temple-Parishioner System. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2009, 36/1, pp. 11–26.
3. Boxer Ch. R. *Christian Century in Japan: 1549–1650*. Berkeley: University of California Press, 1951. 535 p.
4. Kenney E. Shinto Funerals in the Edo Period. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2000, 27/3–4, pp. 239–271.
5. Kenney E., Gilday E. T. Mortuary Rites in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, 2000, 27/3–4, pp. 163–178.
6. Bernstein A. *Modern Passings: Death Rites, Politics, and Social Change in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006. 256 p.
7. Woodard W. P. *The Allied Occupation of Japan 1945–1952 and Japanese Religions*. Leiden: Brill, 1972. 392 p.
8. Kawamata T. Kirisutokyo juyo-no gendaiteki kadai [Some Problems of the Acceptance of Christianity in Japan]. Tokyo: Nihon shukyogakkai, 2000. Available at: http://buna.arts.yorku.ca/japanese/ajlt/wakon_yosai/316.htm (accessed: 15.12.2023) (In Japanese.)
9. Kawamata T. Kirisutosha-no senzosaishi-e-no taiyo [Christians' dealing with ancestor rites]. *Jominbunka*, 1995, vol. 19, pp. 23–43. (In Japanese.)
10. Kawamata T. 'Shinto shuhen'-no shinkoseikatsu' ['Christian's life on the Self-narrative story']. *Soshioroji*, 1998, vol. 132, pp. 129–145. (In Japanese.)
11. Picone M. Cremation in Japan: Bone Buddhas and Surrogate Bodies. *Études sur la Mort*, 2007, vol. 2, no 132, pp. 131–140.
12. Yagi D. K. Protestant Perspectives on Ancestor Worship in Japanese Buddhism: the funeral and the Buddhist altar. *Buddhist-Christian Studies*, 1995, vol. 15, pp. 43–59.
13. Iwamura Sh. *Sandaime-no kirisutokyo* [Christianity of the Third Generation]. Tokyo: Shinkyoshuppansha, 1990. 226 p. (In Japanese.)
14. Luttio M. D. The Passage of Death in the Japanese Context. *Japan Christian Review*, 1996, vol. 62, pp. 18–29.
15. Nakata H. Japan's funerals deep-rooted mix of ritual, form. *The Japan Times*. 2009. 28 July. Available at: <http://www.japantimes.co.jp/news/2009/07/28/reference/japans-funerals-deep-rooted-mix-of-ritual-form/#.WCbaYvmLTIU> (accessed: 15.12.2023).
16. Bertova A. D. Interpretation of the Tradition of Ancestor Veneration in Modern Japanese Protestant Organizations. *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [Asiatica : works on philosophy and cultures of the East], 2016, no 10, pp. 80–89. [In Russ.]
17. Bertova A. D. On the Question of the Ancestor Veneration in the Contemporary Japanese Catholic Church. *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka*

[Asiatica : works on philosophy and cultures of the East], 2017, no 11–2, pp. 65–80. [In Russ.]

Сведения об авторе

Бертова Анна Дмитриевна, канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета (199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб. 7–9)

Information about the author

Anna D. Bertova, Candidate of Philosophy, Senior lecturer, Department of Oriental Philosophy and Culture, Saint Petersburg State University (7–9, Universitetskaya Emb, St. Petersburg, 199034, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	21.02.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	05.06. 2024
Принята к публикации / Accepted for publication	01.09.2024

Научная статья / Original article

УДК 130.2

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-102>

Этапы и формы рецепции буддизма в Германии

Наталья Викторовна Выжлецова¹

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург, Россия, maus72@mail.ru

Аннотация. Систематические исследования проблематики рецепции буддизма в Германии в отечественной науке отсутствуют (исследуются отдельные ее периоды или отдельные авторы). Обзорно-аналитическая статья посвящена изучению и систематизации основных этапов и форм рецепции буддизма в Германии. Понятие «рецепция» используется в инструментальном, прикладном значении. Рецепция буддизма в Германии рассматривается как напряженный и длительный динамический процесс освоения Дхармы и «диалога» с буддийским учением, который связан с социокультурными факторами и историческим контекстом. В ходе освоения буддийского учения в Германии на разных этапах «диалога» с ним появляются раз-

личные формы рецепции, которые в конечном счете приводят к формированию такого феномена, как немецкий буддизм (буддийский модернизм или евробуддизм).

Ключевые слова: *рецепция, немецкий буддизм, евробуддизм, буддийский модернизм, религиозная конверсия, диффузия культуры*

Для цитирования: Выжлецова Н. В. Этапы и формы рецепции буддизма в Германии // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 102–123. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-102>

Stages And Forms Of Buddhist Reception In Germany

Natal'ya V. Vyzhletsova

Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,
Saint-Petersburg, Russia, maus72@mail.ru

Abstract. *There are no systematic studies of the problems of Buddhist reception in Germany in Russian science (some periods or authors are studied). This review and analytical article is devoted to the study and systematisation of the main stages and forms of Buddhist reception in Germany. The notion of reception is used in an instrumental, applied sense. The reception of Buddhism in Germany is considered as a tense and long dynamic process of mastering the Dharma and 'dialogue' with Buddhist teaching, which is connected with socio-cultural factors and historical context. In the course of mastering the Buddhist teaching in Germany, various forms of reception emerge at different stages of the 'dialogue' with it, which eventually lead to the formation of the phenomenon of German Buddhism (Buddhist modernism or Euro-Buddhism).*

Keywords: *reception; German Buddhism; Euro-Buddhism; Buddhist modernism; religious conversion; cultural diffusion*

For citation: Vyzhletsova N. V. Stages and Forms of Buddhist Reception in Germany. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 102–123. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-102>

Введение. Данная обзорно-аналитическая работа посвящена систематизации проблематики распространения, освоения и переосмысления идей буддизма в Германии.

Изучение диффузных процессов в культуре представляется актуальным с точки зрения культурологии, поскольку входит в ее предметное поле, на что указал ещё Л. Э. Уайт [1, с. 82]. Применительно к области человеческой культуры понятие диффузии «озна-

чает распространение культурных явлений через контакты между народами» [2, с. 136].

Хронология и специфика восприятия буддизма в Германии представлена в работах немецких исследователей (М. Бауманна, К.-Й. Нотца, Ф. Цотца и др.) [3; 4; 5] и автора публикации [6].

Первоисточники по данной теме были впервые переведены автором исследования.

Методы исследования, теоретическая база. *Методологической базой* исследования стал системный культурологический подход, в рамках которого осуществлялся перевод источников и первоисточников; изучались процедуры интерпретации учения Будды на Западе, осмысляемые как процессы понимания и истолкования; исследовался исторический и социокультурный контекст, в рамках которого происходило принятие и переосмысление буддийских идей.

Теоретические основания. История восприятия и освоения буддизма в Германии в данной статье рассмотрена через призму понятия рецепции.

В современном отечественном словаре иноязычной лексики рецепция есть усвоение, «заимствование, приспособление данным обществом социальных и культурных форм, возникших в другой стране и в другую эпоху» [7, с. 676]. Как пишет В. Л. Махлин, данное определение «рецепции» не устарело по сей день и «его даже можно назвать... «классическим»» [8, с. 210–211].

На основе исследования философско-герменевтической традиции (Х.-Г. Гадамера и др.) и культуролого-герменевтического анализа понятия рецепции В. Л. Махлина нами выделены следующие ее черты: историчность; отношение современности к традиции, которое претерпевает постепенные изменения; сопоставимость со «сменой парадигм»; возобновляющийся диалог современности с классикой, которая каждый раз переосмысливается в новом, меняющемся историческом контексте [9, с. 70].

В данной статье рецепция понимается в прикладном, инструментальном смысле. За основу берется подход М. Бауманна, который рассматривает историю освоения буддизма в Германии как историю рецепции (*Rezeption geschichte*) в смысле динамических изменений «представления о буддизме и его интерпретации посредством процессов адаптации и аккультурации» [3, s. 15], которые, в свою очередь, зависели от изменяющихся социокультурных условий и исторического контекста.

Результаты исследования и их обсуждение. Немецкие авторы выделяют ряд этапов в истории рецепции буддизма (Rezeption geschichte) в Германии: буддисты М. Гласхофф и М. Фриба находили три этапа в ее развитии; историки религии (М. Мильденбергер, К-Й. Нотц) насчитывали 3–4 ее фазы; Ф. Узараски и М. Бауманн — 6.

1. XVII в. — 80-е гг. XIX в. — период «установления контактов и ознакомления» (М. Бауманн).

Важнейшей предпосылкой, плодородной почвой для развертывания процесса рецепции буддийских идей в Германии стала немецкая философская и литературная мысль XVII–XIX веков (от Лейбница до Шопенгауэра).

Самую значительную роль в рецепции буддийских идей в Германии и на Западе в целом сыграла философия А. Шопенгауэра, который не только считал себя восприимчиком и толкователем учения Будды, но и находил в нем «подтверждение и усиление собственного мировоззрения» [3, с. 45].

По лекциям Шопенгауэра с учением Будды знакомились Ф. Ницше, Р. Вагнер, первые немецкие буддологи и буддисты (П. Дальке, Г. Гримм и мн. др.), мыслители и деятели искусства (А. Швейцер, Г. Гессе и мн. др.). Как писал Г. Гессе, через Шопенгауэра «индийский дух» сыграл свою значительную роль «в воспитании немецкой интеллектуальной элиты» [10, с. 190]. Ф. Ницше в ранних работах отдавал предпочтение героическому жизненному пути Шопенгауэра [11, с. 250] и рассматривал его в качестве учителя нового поколения современных мыслителей, «воспитателя», привившего Западу освобождающий дух отрицания.

Для Шопенгауэра буддизм является атеистической религией в отличие от иудейского теизма. При этом немецкий философ почти не отличал буддизм от брахманизма: единственное отличие между ними видел в степени аскетизма. Философ под влиянием современной буддологии сближал эти две религии с христианством по «духу и этической тенденции» (в идее любви к ближнему). Вместе с тем, по его мнению, восточные религии (брахманизм и буддизм) более последовательно, по сравнению с христианством, проводят идею волеотрицания посредством идеи устранения привязанностей к миру иллюзий и страданий.

Средствами избавления от гнета слепой воли Шопенгауэр считал, созвучно Махаяне, созерцание и сострадание к ближнему (за что его критиковал Ф. Ницше), добродетельную жизнь и аскетизм, свободный от крайностей, но не от пессимизма.

Все эти аналогии с древнеиндийской мыслью, а также непосредственное использование Шопенгауэром ее терминологии привели к тому, что его ближайшие современники и последователи считали его буддистом (например, В. Виндельбандт, Ф. Ницше и др.). Сам Шопенгауэр себя и своих (при жизни немногочисленных) последователей называл буддистами; в своем доме первым из немцев (1856) установил тибетскую статую Будды, чтобы показать, кто «правит» в этих «священных залах».

Однако, несмотря на созвучие некоторых идей немецкого мыслителя основным положениям буддийского учения, его пессимистическая философия не есть буддизм: расхождения очевидны в понимании «страдания», его причин и т. д.; в избирательном сострадании философа к одним людям и ненависти к другим [3, с. 81–82] и др. Называть себя буддистом еще не значит быть им.

В какой-то мере (и немалой) древнеиндийская мысль Шопенгауэром была освоена, но ее «более или менее целостное восприятие было ему попросту недоступно» [12, с. 337]. Однако именно Шопенгауэр подготовил интеллектуальную почву рецепции буддизма в Германии и ввел учение Будды «в круг современных проблем философии как равного партнера и собеседника» [13, с. 42], как актуальный для Запада духовный опыт.

В указанный период (XVII–XIX вв.) в связи с географическими открытиями и продолжением политики колониальной экспансии (в Южной и Юго-Восточной Азии) на Западе повысился общий интерес к Востоку, прежде всего к Китаю и Индии, к их культурам, языкам, религиозным верованиям. «Изучение народов и их культур осуществлялось с целью последующего наиболее эффективного управления ими» [14, с. 17] в рамках усиливающейся системы колониализма [15, с. 94].

До начала XIX века на Западе имелись лишь фрагментарные, зачастую ошибочные сведения о буддизме. Только с 50-х годов XIX века начинается плодотворное изучение собственно буддизма, «бум» исследований и переводов. В это время создаются кафедры индологии в различных университетах Германии (в Тюбингене, Геттингене и др.). Первые научно обоснованные систематические исследования буддизма представили француз Э. Бюрнуф (1844) и немец К. Ф. Кёппен (1857–1859).

В Европу, в том числе и в Германию, буддизм был принесен учеными-ориенталистами, а не азиатскими миссионерами. Первыми реципиентами буддизма на Западе стали ученые, философы, а

затем деятели искусств, писатели. Учение Будды интересовало их как объект изучения вне какой бы то ни было социокультурной реальности. Буддизм ими понимался прежде всего как «учение о мудрости и этическое мировоззрение», имеющее нигилистический (пессимистический) оттенок, как «религия познания» и даже «философия» (а не религия), гуманистическая противоположность христианству.

Ф. Ницше в «Антихристианине» (1895) сближал образы Будды и Христа, в то же время считая буддизм альтернативой церковно-схоластическому христианству (религии «слабых») и европейской рационалистической философской традиции.

«Догматизму» христианства противопоставлялся «недогматизм» буддизма, его направленность на эмпирическую проверку, на знания, подтверждаемые собственным опытом: подчеркивались такие качества буддийской этики, как «персональная ответственность» (закон кармы), «автономные моральные действия» (то есть спасение собственными силами), духовный индивидуализм в пику христианской пассивности (вера в предопределение, спасение в Боге через покаяние и прощение), культивирование душевного здоровья (Срединный путь вне крайностей).

В это время в среде немецких интеллектуалов («духовной аристократии знатоков» [3, s. 57]) господствовало «рационально-когнитивное» или «интеллектуально-личностное» восприятие буддизма как «пессимистической философии» / «этического учения». Буддийское движение было малочисленным, его организационные формы (общества, кружки и т. п.) еще не сложились. Буддисты-азиаты, а тем более европейцы, воспринимались как «чудаки» / «экзотика». Само буддийское движение зависело от отдельных личностей, носило «персоноцентрированный» характер.

2. 1888–1916 гг. — этап «первых сборных движений» (М. Бауманн). Здесь сосуществуют различные формы восприятия буддизма: «интеллектуально-личностное»; «эзотерически-спиритуалистическое»; «романтическое»; попытка переноса буддийских идеалов в повседневную жизнь и «глубокое погружение» (религиозная конверсия). Обозначенную фазу рецепции открывает выход в свет книги Субхадры Бхикшу (псевд. Ф. Циммерманна) «Буддийский катехизис» в ответ на «Катехизис» Олькотта и завершают годы Первой мировой войны.

С конца 80-х годов XIX века увеличилось число сочинений, не только излагавших учение Будды, но и, наподобие книги Субхадры,

выражавших «внутреннее убеждение своих авторов» [3, s. 49–50]. В 1891 году сингапалец Анагарика Дхармапала основал в Коломбо первую международную буддийскую организацию «Общество Будд-Гайя-Махабодхи», а в 1893 году в Чикаго состоялся межконфессиональный «Мировой парламент религий», на котором буддизму было посвящено отдельное заседание.

На этом этапе (как и в предыдущий период) буддистами становятся прежде всего люди с университетским академическим образованием, представители интеллектуальной и творческой элиты — философы, художники, писатели, поэты, ученые, доктора наук (К. О. Нойман, К. Зайденштюкер и мн. др.). Значительную часть ранних буддистов в Германии (приблизительно одну треть) составили выходцы из «либерального ассимилированного еврейства» больших городов (термин Х. Бердинга [3, s. 241–242]).

«Эзотерически-спиритуалистическое» восприятие буддизма формировалось как под влиянием религиозно-мистических исканий членов Теософского общества (в 1875 открыто в Америке; в 1884 — в Германии), так и деятельности оккультных и спиритических кружков, участники которых воспринимали буддизм как модную экзотику, интеллектуальную игру, увлечение, разновидность хобби («салонный буддизм»).

Однако повышение интереса к буддизму на Западе в последней трети XIX века напрямую связано с деятельностью Теософского общества, основатели которого (Е. П. Блаватская и Г. Олькотт), соединив в своем религиозно-мистическом учении элементы различных восточных религиозно-философских традиций, в числе прочего содействовали «сближению» Запада с буддийским учением («праисторическим буддизмом» как первоосновой всех религий). Под впечатлением упадка буддизма на Цейлоне Г. Олькотт написал свой знаменитый «Катехизис Буддиста» (1881), который не только получил широкое распространение на Западе (в 1887 г. увидел свет его немецкий перевод), но и «способствовал реанимации буддизма на Цейлоне» [3, s. 47–48]. Наконец, именно Г. Олькотт стал первым настоящим западным буддистом, получившим официальное признание на Цейлоне.

Еще одна форма восприятия буддизма, характерная для этого времени, — «романтическая» («буддисты, вышедшие из романтизма» [16, s. 38]). В этой среде буддизм рассматривался как древнейшая и истинная религия человечества, которая способна помочь ев-

ропейцам и американцам преодолеть духовный кризис и «нездоровый дух материализма».

С 70-х годов XIX века благодаря расширению круга доступных источников на Западе, в том числе и в Германии, сформировался интерес к изучению раннего буддизма (Тхераваде) и палийским текстам, который подпитывался деятельностью Т. У. Рис-Дэвидса, основавшего в Лондоне Общество палийских текстов (1881). В этом же году вышло сочинение Г. Ольденберга «Будда, его жизнь, его община», где он впервые в истории буддологии опирался исключительно на палийские источники.

Под влиянием Общества и первых немцев-монахов Тхеравады, ординированных на Цейлоне, буддизм Махаяны и санскритские тексты считались «дегенерировавшим» учением, удалившимся от «чистого» первоисточника. Г. Ольденберг, Т. У. Рис-Дэвидс находили параллели между ранним буддизмом и первоначальным христианством как разновидностями «древнейшего» и «истинного» учения. Буддизм рассматривался ими как «протестантская» реакция на догматичный и ритуализированный брахманизм.

Однако уже российский буддолог И. П. Минаев подверг критике учение о целостности и самодостаточности палийского канона. А в начале XX века в Германии К. Зайденштюкер призывал немецких сторонников и исследователей буддизма принять во внимание учение Махаяны. Именно в это время формируется «новая школа» в буддологии, в которой главное место занимают труды российских ученых С. Ф. Ольденберга, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, Е. Е. Обермиллера и др., немцев Р. О. Франке, М. Валлезера, Г. Людерса и др., обратившихся к изучению махаянских источников на китайском, тибетском, монгольском, японском, уйгурском языках.

Большое влияние на рецепцию буддизма в Германии на этом этапе оказала научная деятельность К. О. Нойманна, который пришел к исследованию буддизма через чтение работ Шопенгауэра и учился индологии у Г. Ольденберга и П. Дойссена. Через писателей, использовавших его переводы, Нойманн, по сути, ввел учение Будды в сознание образованных людей и литературных салонов своего времени.

На рубеже XIX–XX веков имела место негативная реакция на распространение идей буддизма в среде европейцев. С официальной критикой «желтой угрозы» и буддийского «безбожия» выступил кайзер Вильгельм II, по эскизу которого Г. Кнакфус нарисовал

карикатуру «Народы Европы, охраняйте свои святыни» (1896), где Будда выступает в роли Антихриста.

Однако среди немецких политиков находились и сторонники дхармы: с поддержкой идеей «нетеистического» буддизма как современной и актуальной идеологии («религии будущего») и открытой критикой прусского государственного протестантизма выступил советник обер-президента Т. Шульце (1894).

К концу XIX века буддийские идеи стали весьма привлекательными для образованных людей, ощущавших ситуацию духовного кризиса и потерявших укорененность в собственной культуре. Буддизм ими рассматривался как более толерантное, чем христианство, учение, позволявшее исповедовать какую угодно религию и представлявшее в своей основе в большей степени «духовную практику», а не догматику.

На рубеже XIX–XX веков появляются первые бхикху (монахи Тхеравады) из числа европейцев, ординированные на Востоке, что подтверждает возникновение новой формы рецепции — «вчувствования» / «глубокого погружения» / ассимиляции (усвоения) буддийской религиозности: англичане Г. Дуглас (1899, Цейлон) и А. Б. Мак-Грегор (1901, Бирма), основавший в Рангуне Международное общество буддистов (1903); немец А. В. Ф. Гет (Бирма, 1903–1904). В 1911 году Гет (Ньянатилока) основал на Цейлоне вихару (обитель) для немецких (европейских) монахов.

Расширению круга носителей буддийских идей в среде бюргерства способствовало появление в Германии первой на Западе буддийской организации «Буддийский миссионерский союз в Германии», основанной в Лейпциге в 1903 году К. Зайденштюкером (с 1906 г. — Буддийское общество в Германии); Немецкого палийского общества (1909–1913); Общества Махабодхи (1911–1916, формально до 1921); «Союза за буддийскую жизнь» (1912–1928). В 1905 году К. Зайденштюкер создал первый западный журнал «Буддист» (1905).

В целом число «белых» (западных) буддистов на рубеже веков составляло около 2–3 тыс. человек [16, s. 37]: больше всего их считывалось в то время в Англии, Германии и Америке.

Росло число публикаций, адаптировавших дхарму к ментальности западного читателя через сопоставление с христианством; проводились публичные лекции и доклады, устранявшие «существующие предубеждения против буддийского учения» [3, s. 54] и вызывавшие резкое противостояние со стороны христиан (например, дебаты в Лейпциге (1907) и др.).

На этой фазе доминировала интеллектуальная трактовка буддизма, который продолжал восприниматься как объект изучения, как «научная», «познавательная» религия (К. Зайденштюкер), «религия разума», находящаяся в согласии с опытом современных естественных наук и психологии («религия будущего» Т. Шульце) с универсально встраиваемым в любой культурный контекст «недогматическим» характером.

Подспудно в части бюргерства, захваченного идеями буддизма, формировалась новая форма рецепции учения Будды — усвоение (о-свое-ние) его «изнутри» («глубокое погружение»). Члены Немецкого филиала Общества Махабодхи (1911), «Союза за буддийскую жизнь» (1912) выступали за претворение буддийских идеалов в личную жизнь европейцев, в их повседневный опыт, хотя об использовании буддийских психотехник или совершении ритуалов речь пока не шла. В буддийской печати на международном уровне обсуждался вопрос о создании немецкой (европейской) вихары.

Завершают вторую фазу восприятия буддизма в Германии годы Первой мировой войны, когда немногочисленное еще буддийское движение в Германии прекратило свое развитие, прервался выпуск буддийских журналов.

3. 1918–1942 гг. — этап «немецкой буддологии» (М. Бауманн, Ф. Цотц): в немецком буддийском движении формируются два оппозиционных направления, которые формулируют собственные интерпретации дхармы. В это время появляется интерес к буддизму со стороны «нового социального слоя» и происходит поворот в сторону «буддизма для мирян». Открывает данный период духовный кризис, связанный с последствиями Первой мировой войны; завершают — нацистские репрессии начала Второй мировой, в годы которой буддийская активность в Европе практически сходит на нет.

В Германии империю сменила Веймарская республика (1918), согласно Конституции которой (1919) церковь была отделена от государства. Послевоенная «девальвация» ценностей, появление «потерянного поколения», разочаровавшегося в христианских заповедях и идеях гуманизма, сыграли свою роль в развитии феномена религиозной конверсии (апогей выхода из немецких христианских церквей пришелся на 1926–1931 гг.) и в формировании немецкой сангхи (буддийской общины).

Наиболее восприимчивыми к «новому» религиозному опыту в этот период стали как образованные интеллектуалы (в том числе из среды либерального ассимилированного еврейства больших

городов), так и «новый социальный слой» (высококвалифицированные рабочие и служащие промышленных предприятий). Кроме того, центры буддийской активности переместились из Саксонии и Силезии (Лейпциг, Бреслау) в западную часть Германии (прежде всего в Мюнхен).

В период между двумя мировыми войнами в Германии (и Европе) по-прежнему доминировал интерес к буддизму Тхеравады. Хотя в литературно-писательских кругах началось изучение буддизма Махаяны (прежде всего идей дзен-буддизма). Первой немецкой книгой, содержащей дзенские тексты, стала совместная работа А. Фауста и японского мастера Охасамы «Дзен — живой буддизм в Японии» (1925).

В Германии и Европе расширяло свои ряды движение буддизма для мирян, большинство из которых не стремилось получить ординацию на Востоке. Они пытались «приспособить» учение Будды к европейскому образу жизни, создавая собственные общины и места для освоения буддийских практик.

В это время сложилось два влиятельных направления, возглавляемых немецкими учеными, каждый из которых по-своему интерпретировал дхарму: необуддизм и древний буддизм.

«Необуддизм» возглавил берлинский врач, путешественник, переводчик с пали П. Дальке, который адаптировал учение Будды для западного мышления на основе дискурса современных естественных наук, приблизил палийский буддизм к западному восприятию в качестве «здорового учения о действительности». Дальке считал, что Срединный путь представляет собой некий природный закон, открытый Буддой, и отвергал в нем какую бы то ни было мистику. В 1918 году Дальке начал выпускать «Необуддийский журнал». В 1924 году им был открыт Буддийский дом в предместье Берлина (Фронау) как некая переходная форма между жилым домом и монастырем: в его комплекс вошли кельи, залы для медитаций, библиотека и храм (1926). Буддийский дом стал ведущим центром немецкого буддизма своего времени и до сих пор для многих немцев является местом «первой встречи с духовным миром буддизма» [17, s. 55].

Направление «древний буддизм» (в смысле реконструкции допалийского буддизма) основал баварский юрист Г. Гримм. Название самой известной его работы — «Учение Будды, религия разума» — говорит о рационально-когнитивном восприятии буддизма. По мнению Гримма, настоящее учение Будды не совсем корректно истолковано в палийском каноне, который был записан лишь

в конце I в. до н. э., а до этого 5 веков передавался изустно. Гримм был убежден в существовании трансцендентной «самости» или «Я» в противовес главной идее буддийского канона отсутствия «самости» («анатта» / «анатман»). Идеи Гримма были близки к учению древней школы «ватсипутрия», решительно отвергнутому буддистами Тхеравады.

Свою первую «Буддийскую общину в Германии» Гримм основал вместе с К. Зайденштюкером в Мюнхене в 1921 году (с 1924 г. — «Буддийская ложа трех драгоценностей»). После преследований со стороны национал-социалистов в 30-х годах Гримм основал «Древнебуддийскую общину», имевшую характер религиозной общности практикующих мирян-любителей.

Еще один лидер немецкого буддизма этого времени — берлинский банкир М. Штайнке, получивший ординацию в Китае под именем Тао Чунь (1933). Штайнке основал в Берлине в 1922 году собственную «Общину Будды» (с 1936 г. — «Буддийская община»). В 1935 году он был избран президентом первого Международного буддийского конгресса в Лондоне. Через некоторое время его «Община» была запрещена национал-социалистами, но, несмотря на неоднократные аресты, Штайнке продолжал вести активную популяризаторскую деятельность: проводил буддийский каникулярный лагерь в Бранденбурге, построил деревянный дом (вихару), где практиковался и изучался буддизм.

В нацистское время подвергались преследованиям и физическому уничтожению еврей-буддисты: В. Либенталь, Э. Райнхольд, З. Фенигер (позже Ньянапоника), В. Тауск и мн. др. В целом считается, что фашистские гонения на буддистов были «относительно мягкими», поскольку последние воспринимались не как представители «опасной» идеологии, а скорее как «чудаки» и «пацифисты». Однако национал-социалистское правительство нанесло серьезный удар по буддийскому движению: в 1942 году всякая буддийская активность была запрещена, а буддийские организации объявлены сектами.

При этом уже на ранних стадиях рецепции буддизма в Германии формируется такая специфическая форма рецепции дхармы, как «буддийский расизм» (берущий начало в наследии Шопенгауэра), опиравшийся на идеи антисемитизма и восприятие буддизма как арийской религии, Будды как чистокровного арийца и арийского духовного героя (Т. Шульце, В. Бон и мн. др.). На этой основе многие видные представители буддийского движения того времени (В. Шумахер, Й. Ханнеманн, О. Херригель и др.) поддержали

национал-социализм, были активными челнами НСРП, призывали к «обновлению культуры и духовной жизни» через синтез буддизма и национал-социализма [3, s. 207–210].

4. Сер. 40-х — сер. 60-х гг. XX в. — этап «реконструкции» (М. Бауманн) буддийского движения.

Глубочайший духовный кризис и ценностная аномия послевоенного времени побудили «многих людей искать убежища в религии», в том числе в буддизме [17, s. 57]. Снова активизировалось буддийское движение в Германии, увеличилось число адептов, возникло большое количество кружков для мирян, общин и организаций (в Западном Берлине, Мюнхене, Гамбурге и др.). В Розебурге с 1960 года открыл свои двери «Дом тишины» — крупный буддийский центр для западных и азиатских буддистов, подобный «Буддийскому дому» в Берлине.

В результате политического разделения Германии на Западную и Восточную (1949) множество старых буддийских центров в последней фактически прекратили свое существование.

В содержательном плане буддизм продолжал осмысляться «как учение жизни, иногда как инструмент анализа к интерпретации действительности» [3, s. 76]. Но уже в 50-х годах в Германии появились первые махаянские группы, практикующие медитативный буддизм: филиал ордена «Арья Майтрея Мандала» (АММ), основанного немцем Ламой Анагарикой Говиндой (Э. Л. Хоффманном) в 1933 году в Индии и нацеленного на распространение дхармы в понятной для западного человека форме; первые дзенские группы (в 1-й пол. 60-х гг.) благодаря выходу в свет бестселлера О. Херригеля «Дзэн в искусстве стрельбы из лука», популяризаторской деятельности Д. Т. Судзуки и интерпретациям К. Г. Юнга; организации, связанные с амидаизмом и «Сёка Гаккай».

В 1948 году по причине недостаточности контактов с буддийскими странами «Буддийская община Мюнхена» присоединилась в качестве филиала к цейлонскому «Обществу Махабодхи», а вслед за ней — общины Берлина, Франкфурта, Киля, Гамбурга и др. Это способствовало сопричастности буддистов Западной Германии буддийскому движению всего мира, но «мешало... стать признанным самостоятельным религиозным сообществом» [17, s. 62], поэтому назрела необходимость во внутригерманской интеграции разрозненных групп. В результате совместных встреч немецких буддистов в Берлине возникает общенемецкий центр — «Немецкое буддийское общество» (1955), а затем на его базе — «Немецкий буддийский союз» / DBU (1958).

5. 1964–1977 гг. — этап контркультурного «дзенского снобизма» / «дзенского бума» и «медитативного буддизма» (М. Бауманн). Период массового увлечения дзеном и тибетским буддизмом, который открывает год проведения первого сэссина (дзенской коллективной медитации) в Германии и завершает конец 70-х, когда на Запад устремились проповедники тибетского буддизма и существенно расширился круг его реципиентов. Очередной массовый выход из христианских церквей (в Германии — 1965–1969 гг.) сопровождался религиозной конверсией.

В этот период на Западе, сначала в Америке, возникает такой феномен, как Zen-Boom. Контркультурные молодежные движения активно осваивали дзенский опыт (прежде всего, «бульварный Дзен» битников), возникла своего рода «мода» на дзен, обозначаемая некоторыми современниками как «дзенский снобизм» или «дегенерировавший Дзен»: произвольное и поверхностное соединение кришнаизма и дзэн-буддизма, профильтрованного в работах Д. Судзуки.

Для западных реципиентов именно азиатские учителя (тибетские ламы, японские роси, цейлонские бхикху) или выдающиеся «белые» буддисты, ординированные на Востоке (например, Лама А. Говинда), стали воплощением аутентичного, достоверного, неподдельного опыта, вызывавшего доверие, ибо их авторитет был непосредственным воплощением «изначальной духовности», подтвержденной их собственной жизнью.

Господствующей формой рецепции буддизма в Германии становится «ритуально-эмоциональное погружение» (М. Бауманн): растет интерес к медитациям, психотехникам, богослужебной практике.

На этом этапе под влиянием публикаций живущих в Японии иезуитских отцов (Г. Дюмулена, К. фон Дюркгейма и др.) появляется такой феномен религиозного синкретизма, как «христианский дзен» или «дзен для христиан».

После захвата Тибета Китаем (1959) тысячи тибетцев эмигрировали на Запад, вместе с собой принося свою культуру и религиозную традицию. Закрытый и первозданный мир Тибета привлекал к себе тех, кто испытывал «романтическую тоску» и искал «духовное обновление». «Благородная» нетронутость природы и культуры Тибета метафорически переносилась на ваджраяну, буддизм Тибета осознавался вследствие этого как «глубокомысленный, изначальный и архаический» [16, s. 48]. «Перерожденцы» (тулку, римпоче), прибывавшие на Запад с курсами лекций, были его живым

и непосредственным воплощением, вдохновлявшим многих западных реципиентов.

6. После 1977 г. и по сей день — «буддийский модернизм» / «евробуддизм», движение к новой «колеснице» буддизма. Этот период связан с упрочением позиций тибетского буддизма на Западе вообще и в Германии в частности. Институализировались многочисленные школы тибетского буддизма (Каргьюпа, Шакьяпа, Ньингмапа, Риме, Гелугпа), продолжает свою деятельность после смерти Ламы А. Говинды орден АММ и др. Этому процессу способствует и деятельность Далай Ламы, получившего Нобелевскую премию мира (1989).

В Германии проживает большое число азиатских беженцев и эмигрантов, интегрированных в свои буддийские общины (вьетнамцы, тайландцы, японцы и мн. др.). Однако они «образовали этнически культурные анклав в странах Запада» [16, s. 45], которые мало контактируют — за исключением тибетских и тайских групп — с европейскими («белыми») буддистами, ибо для мигрантов, потерявших за несколько поколений непосредственную связь со своей родиной, религия служит важным механизмом обеспечения и сохранения своей этнокультурной идентичности.

Причинами аттрактивности буддизма на современном этапе рецепции является его убедительность с точки зрения совпадения идей буддизма с дискурсом современной науки (например, квантовой физики), его толерантность и миролюбие, недогматичность и ссыла на личный опыт адептов. Буддизм, воспринятый Западом, «в состоянии предложить религиозную родину как романтическим искателям, так и рационалистическим аналитикам» [16, s. 49] в эмоционально-практической или рационально-когнитивной модели рецепции. Таким образом, для современного восприятия буддизма на Западе характерно сосуществование различных типов рецепции / взаимодействия культур. Кроме того, важными факторами аттрактивности буддизма являются «присутствие азиатских учителей на Западе и перемещение буддизма в повседневную жизнь» [16, s. 50], доступность переведенных буддийских текстов и аутентичных ритуалов. Так, чтобы участвовать в возглавляемом Далай Ламой недельном ритуале калачакры, не обязательно ехать на Восток (с 1985 г. он проводится на Западе).

На данном этапе рецепции буддизма в Германии происходит «перемещение новых форм жизни и переживания в повседневность и развитие западных форм буддийской общинной жизни»

[18, s. 178], то есть возникает перспектива увеличения «малых анклавов» вокруг мастеров медитации, жизнь которых, вдохновленная буддизмом, является примером для их учеников-мирян.

К концу XX века в ФРГ количество «белых» буддистов составляло около 20 тыс. (и еще 40 тыс. этнических буддистов) [16, s. 44–45]. На современном этапе точная статистика в Германии по этому вопросу отсутствует. В открытых интернет-источниках фигурируют противоречивые данные: от 250–300 тыс. буддистов (ок. 0,3 % из 83,2 млн немцев), из которых ок. 30 тыс. немцев и 230–250 тыс. этнических буддистов (по другим данным — ок. 130 тыс. немцев и 120 тыс. этнических буддистов). При этом только около 3 % всех буддистов, живущих в Германии, объединены в общую ассоциацию (DBU). Самым широко представленным направлением буддизма в Германии продолжает оставаться ваджраяна.

При этом очевидно, что число «белых» буддистов в Германии кратно или многократно больше: 1) буддизм по своей природе не является жестко организованной религией, а значит, его настоящий авторитет не измеряется количеством адептов (В. Метц [19]); 2) существует «неофициальный» / «анонимный буддизм», «влияние которого осуществляется посредством... художественных произведений» (В. Метц [19]); 3) на Западе (в том числе и в Германии) сегодня широко распространен «имманентный буддизм», связанный с психотерапевтическими практиками (М. Хаге [20]).

Вопрос о немецком (европейском) буддизме как самостоятельном феномене, новой «колеснице» буддизма, продолжает оставаться открытым. Многие исследователи в числе его характерных черт называют гетерогенность (Гласхофф, Кантовски, Бауманн и др.), то есть стремление к охвату всех школ и направлений буддизма, к собственной интерпретации дхармы.

Некоторые ученые (М. Мильденбергер и др.) отрицают самостоятельность немецкого буддизма, так как все его формы есть «трансплантации», которые происходят из классического азиатского буддизма [21, s. 120]. Другие (Лама А. Говинда и др.), напротив, утверждают его существование, так как «каждая эпоха и каждая страна должны найти собственную форму выражения и собственные методы проповеди для того, чтобы сохранить живой идею буддизма» [22, с. 220; 23, с. 58].

Немецкий буддизм можно также обозначить понятием «буддийский модернизм», который охватывает совокупность всех стремлений к «соответствующим духу времени новым интерпретациям буддийского учения» (Х. Бехерт) [18, s. 239].

В целом можно отметить, что немецкий буддизм не монолитен и является элементом плюралистического, а теперь еще и мультикультурного мировоззрения западного общества. Кроме того, немецкий буддизм, несомненно, — многогранное явление, представляющее собой, с одной стороны, продукт аккультурации дхармы [4, с. 314], а с другой — яркий и сложный феномен немецкой духовной и религиозной истории.

Заключение. Обобщая сказанное, отметим, что процесс распространения и освоения буддийских идей в Германии относится к категории диффузных процессов в культуре. В Европу, в том числе и в Германию, буддизм был принесен учеными-ориенталистами, а не азиатскими миссионерами (в отличие от Америки). Перефразируя Ф. Ратцеля, подчеркнём, что передача элементов духовной культуры не является еще передачей самой культуры, их внутреннее усвоение и удержание требует серьёзной и длительной интеллектуальной работы [24, с. 205].

Напряженный и насыщенный «диалог» с буддийским учением в пространстве немецкой мысли происходит на протяжении почти двух столетий, если начинать историю его рецепции с интеллектуальной работы А. Шопенгауэра над китайскими и тибетскими источниками в переводах И. Я. Шмидта и др.

В процессе освоения учения восточной религии в Германии происходила постепенная его адаптации к образу жизни и стилю мышления западного человека. На особенности и формы рецепции учения Будды в Германии оказывали влияние различные факторы: социокультурный и исторический контекст, характер осваиваемых источников и их переводов (например, освоение корпуса палийских текстов (с 70-х годов XIX века), «открытие» Дзена и Ваджраяны (с 60-х годов XX века)), вкусы и предпочтения самих лидеров буддийского движения («духовной аристократии знатоков», философов, творческой элиты, ученых).

На разных этапах «диалога» с буддийским учением появлялись различные формы его рецепции в Германии:

- «рационально-когнитивная» и «интеллектуально-личностная» (восприятие буддизма как «пессимистической философии» / «этического учения» / «гуманистической» противоположности христианству / «научной», «познавательной» религии, «религии будущего» и др.);
- «эзотерически-спиритуалистическая» (от поверхностной моды на экзотику («салонного буддизма») до теософских поисков «праисторического» буддизма);

- «романтическая» (буддизм как древнейшая и истинная религия человечества);
- буддизм как «внутреннее убеждение» и «духовная практика»: от переноса буддийской этики (сначала без психотехник и ритуалов) в повседневность европейцев («Немецкий филиал Общества Махабодхи», «Союз за буддийскую жизнь» и др.) до различных вариантов религиозной конверсии (западные бхикху; западные буддийские ордена и вихары; адаптация учения к западному образу жизни (АММ, «Дзен для христиан», «имманентный буддизм» в психоаналитических практиках и т. д.)).

Наконец, с 60-х годов XX века буддийское движение в Германии (и в Европе в целом) приобретает такие формы, которые позволяют некоторым исследователям (М. Гласхоффу, М. Бауманну, Д. Кантовски и др.) ставить вопрос о немецком (европейском) буддизме как новой «колеснице» буддизма и самостоятельном феномене, специфическими чертами которого является стремление к целостному охвату всех школ и направлений и к собственной интерпретации дхармы.

Список источников

1. Выжлецова Н. В., Выжлецов П. Г. Социокультурная антропология и культурология. Поля предметных исследований // Человек. Культура. Образование. 2020. № 2 (36). С. 74–90.
2. Токарев С. А. История зарубежной этнографии: учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1978. 352 с.
3. Baumann M. Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften. Marburg: Diagonal-Verl., 1995. 465 s.
4. Notz K.-J. Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. F. a. M., Bern, N. Y.: Peter Lang, 1984. 368 s.
5. Zotz V. Auf den glückseligen Insel: Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin: Theseus, 2000. 400 s.
6. Перекатиева Н. В. Типология форм взаимодействия культур Запада и Востока (на материале восприятия буддизма в Германии) : дис. ... канд. культурологии: 24.00.02. СПб., 2000. 237 с.
7. Крысин Л. П. Толковый словарь иноязычных слов. М.: Эксмо, 2006, 944 с.
8. Махлин В. Л. Что такое «рецепция» (к истории понятия) // Вестник культурологии. 2016. № 1. С. 208–232.
9. Выжлецов П. Г., Выжлецова Н. В. Рецепция функционалистской концепции культуры Б. Малиновского в социокультурной антропологии и

культурологии // *Философия и гуманитарные науки в информационном обществе*. СПб., 2023. Вып. № 2 (39). С. 67–82.

10. Восток — Запад : исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1982. 293 с.

11. Выжлецов П. Г. Фридрих Ницше о природе человека и проблеме образования (на материале ранних сочинений) // *Антропология творческой субъективности и креативности : колл. моногр. / отв. ред. О. К. Румянцев*. СПб.: Эйдос, 2013. 310 с. С. 235–251.

12. История современной зарубежной философии: компаративный подход. СПб.: Лань, 1997, 480 с.

13. Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия // *Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма*. М.: Вост. лит., 1994. С. 7–310.

14. Выжлецов П. Г. Социальная и культурная антропология : учеб. пособие. СПб.: ГУАП, 2015. 174 с.

15. Выжлецов П. Г., Выжлецова Н. В. От культурной к социокультурной антропологии: состояние предметных исследований // *Философия и гуманитарные науки в информационном обществе*. СПб., 2019. Вып. № 1 (23). С. 89–104.

16. Baumann M. Der Buddhismus im Abendland — Historische Entwicklung und gegenwertige // *Der Kreis*. Frühjahr, 1995. № 215. S. 33–52.

17. Schumann H.W. Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland. Wien: Octopus-Verl., 1974. 78 s.

18. Wegzeichen: Ulmer Kulturanthropologische Schriften / Hrsg. von D. Kantowsky. Ulm: Universität Ulm Kulturanthropologie, 1994. B. 2. 267 s.

19. Религии мира. М.; Минск: Белфакс, 1994. 464 с.

20. Hage M. Buddhisten in Deutschland und die Zivilgesellschaft. URL: <https://www.b-b-e.de/bbe-newsletter/newsletter-nr-10-vom-2052020/hage-buddhisten-in-deutschland-und-die-zivilgesellschaft/> (дата обращения: 15.03.2024).

21. Chronik des Buddhismus in Deutschland: Schriftenreihe der DBU. Plochingen: DBU, 1985. Nr. 5. 134 s.

22. Лама А. Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 472 с.

23. Перекатиева Н. В. Орден Арья Майтрея Мандала: Восток на Западе // *Путь Востока: Традиции освобождения: II Молодежная науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока (21–22 апр. 1997)*. СПб., 1997. 97 с. С. 55–61.

24. Выжлецова Н. В. Расширение культуры vs диффузия культуры (в работах Ф. Ратцеля и Л. Фробениуса) // *Философия и культура информационного общества: Одиннадцатая междунар. науч.-практ. конф. (16–18 ноября 2023 г.) : тез. докл.* СПб.: ГУАП, 2023. 412 с. С. 204–206.

References

1. Vyzhlecova N. V., Vyzhlecov P. G. Sociocultural anthropology and cultural studies. Fields of subject research systematization. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education]. 2020, no 2 (36), pp. 74–90. (In Russ.)
2. Tokarev S. A. *Istoriya zarubezhnoj etnografii* [History of foreign ethnography]. Moscow: Vyshaya Shkola Publ., 1978. 352 p. (In Russ.)
3. Baumann M. *Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften* [German Buddhists: History and communities]. Marburg: Diagonal Publ., 1995. 465 p. (In Germ.)
4. Notz K.-J. *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religioesen Akkulturationsproblematik* [Buddhism in Germany in its self-presentations. A study of religious studies on the problem of religious acculturation]. F. a. M.; Bern; N. Y.: Peter Lang Publ., 1984. 368 p. (In Germ.)
5. Zotz V. *Auf den gluckseligen Insel: Buddhismus in der deutschen Kultur* [On the glorious island: Buddhism in German culture]. Berlin: Theseus Publ., 2000. 400 p. (In Germ.)
6. Perekatieva N.V. *Tipologiya form vzaimodejstviya kul'tur Zapada i Vostoka (na materiale vospriyatiya buddizma v Germanii)* [Typology of forms of interaction between Western and Eastern cultures (on the material of the reception of Buddhism in Germany)] : dis. ... k. kul'turologii: 24.00.02. St. Petersburg, 2000. 237 p. (In Russ.)
7. Krysin L. P. *Tolkovyy slovar' inoyazychnyh slov* [Explanatory Dictionary of Foreign Words]. Moscow: Eksmo Publ., 2006, 944 p. (In Russ.)
8. Makhlin V. L. What Is “reception” (Towards a History of the Concept). *Vestnik kulturologii* [Herald of Culturology], 2016, no 1, pp. 208–232. (In Russ.)
9. Vyzhlecov P. G., Vyzhlecova N. V. Receptions of B. Malinowski's functionalist concept of culture in socio-cultural anthropology and cultural anthropology. *Filosofiya i gumanitarnye nauki v informacionnom obshchestve* [Philosophy and humanities in the information society], 2023, no 2 (39), pp. 67–82. (In Russ.)
10. *Vostok — Zapad : issledovaniya. Perevody. Publikacii* [East — West : research. Translations. Publication]. Moscow: Nauka Publ., 1982. 293 p. (In Russ.)
11. Vyzhlecov P. G. Friedrich Nietzsche on human nature and the problem of education (based on early writings). *Antropologiya tvorcheskoj sub'ektivnosti i kreativnosti* [Anthropology of creative subjectivity and creativity]. Otv. red. O. K. Romyancev. St. Petersburg: Ejdos Publ., 2013. 310 p. Pp. 235–251. (In Russ.)
12. *Istoriya sovremennoj zarubezhnoj filosofii: komparativnyj podhod* [History of modern foreign philosophy: a comparative approach]. St. Petersburg: Lan Publ., 1997. 480 p. (In Russ.)
13. Lysenko V. G., Terent'ev A. A., Shohin V. K. Early Buddhist philosophy. *Rannyaya buddijskaya filosofiya. Filosofiya dzhajnazma* [Early Buddhist philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Eastern literature, 1994. Pp. 7–310. (In Russ.)

14. Vyzhlecov P. G. *Social'naya i kul'turnaya antropologiya* [Social and cultural anthropology]. St. Petersburg: GUAP Press, 2015. 174 p. (In Russ.)

15. Vyzhlecov P. G., Vyzhleцова N. V. From cultural to sociocultural anthropology: the state of subject research. *Filosofiya i gumanitarnye nauki v informacionnom obshchestve* [Philosophy and humanities in the information society], 2019, no 1 (23), pp. 89–104. (In Russ.)

16. Baumann M. Buddhism in the West — Historical Development and Current Presence. *Der Kreis* [The circle]. Spring, 1995, no 215, pp. 33–52. (In Germ.)

17. Schumann H. W. *Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland* [Buddhism and Buddhist research in Germany]. Vienna: Octopus Publ., 1974. 78 p. (In Germ.)

18. *Wegzeichen: Ulmer Kulturanthropologische Schriften* [Waymarks: Ulm cultural anthropological writings]. Edited by D. Kantowsky. Ulm: Ulm University Cultural Anthropology Press., 1994. Vol. 2. 267 p. (In Germ.)

19. *Religii mira* [Religions of the world]. Moscow; Minsk: Belfaks, 1994. 464 p. (In Russ.)

20. Hage M. *Buddhisten in Deutschland und die Zivilgesellschaft* [Buddhists in Germany and civil society]. Available at: <https://www.b-b-e.de/bbe-newsletter/newsletter-nr-10-vom-2052020/hage-buddhisten-in-deutschland-und-die-zivilgesellschaft/> (accessed: 15.03.2024). (In Germ.)

21. *Chronik des Buddhismus in Deutschland* [Chronicle of Buddhism in Germany]. DBU series of publications. Plochingen: DBU Press, 1985. No 5. 134 p. (In Germ.)

22. Lama A. Govinda. *Psichologiya rannego buddizma. Osnovy tibetskogo mistitsizma* [Psychology of early Buddhism. Fundamentals of Tibetan mysticism]. St. Petersburg: Andreev and Sons, 1993. 472 p. (In Russ.)

23. Perekatieva N. V. Order of Arya Maitreya Mandala: East in the West. *II Molodezhnaya nauch. konf. po problemam filosofii, religii, kul'tury Vostoka «Put' Vostoka: Tradicii osvobodzheniya»* ["The Way of the East: Traditions of Liberation"]. 21–22 April, 1999. St. Petersburg, 1999. Pp. 55–61. (In Russ.)

24. Vyzhleцова N.V. Culture expansion vs culture diffusion (in the works of F. Ratzel and L. Frobenius). *Odinadcataya mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya: Filosofiya i kul'tura informacionnogo obshchestva* [Philosophy and culture of the information society]: tezisy dokl. 16–18 noyabrya 2023 g. SPb.: SUAI Publ., 2023. Pp. 204–206. (In Russ.)

Сведения об авторе

Выжлецова Наталья Викторовна, канд. культурологии, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения (190 000, Россия, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, д. 67, лит. А.)

Information about the author

Natal'ya V. Vyzhletsova, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor, Saint-Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (67, Bolshaya Mor-skaya street, Saint-Petersburg, 190000, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	22.03.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	05.08. 2024
Принята к публикации / Accepted for publication	01.10.2024

Научная статья / Original Article

УДК 719

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-123>

**Мифологическое моделирование современного
национального календаря в контексте
межкультурной коммуникации**

Жамила Рузмаматовна Двинятина¹

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,
e-mail: jamilas@mail.ru

Аннотация. *Изменения национального календаря всегда важны и отражают изменения в культуре, социуме и в политической повестке. В последнее время в России прослеживается яркая тенденция, привлекающая внимание многих ученых, граждан страны и иностранцев. Понимание новых явлений важно, помимо всего прочего, для успешного функционирования межкультурной коммуникации. Россия последние тридцать лет старается отойти от наследия советского праздничного канона, аккуратно заменяя имеющиеся праздники новыми, вновь придуманными, всегда ориентированными на мифологию или историю, меняя их семантику, отменяя старые и новые иностранного происхождения или языческие праздники, если их заимствование происходило спонтанно, без согласования с властями. В статье речь пойдет о праздниках 7 и 4 ноября, о праздновании ночи на Ивана Купалу и новом празднике — Дне любви, семьи и верности, о Дне святого Валентина, о Хэллоуине, святках, ночи Гая Фокса, мабоне, самайне и осенинах, масленице, о женском и мужском праздничных днях в современном русском и советском календаре, о попытках создать праздничный день детей.*

Ключевые слова: *новые праздники в современной России, День народного единства, День любви, семьи и верности, осенины, 8 марта, мабон, самайн, праздник урожая, Хэллоуин, святки, Масленица*

Для цитирования: Двинятина Ж. Р. Мифологическое моделирование современного национального календаря в контексте межкультурной коммуникации // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 123–135. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-123>

Mythological modeling of the modern national calendar in the context of intercultural communication

Zhamila R. Dvinyatina

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,
e-mail: jamilas@mail.ru

Abstract. *Changes in the national calendar are always important and reflect changes in culture, society and the political agenda. Recently, a striking trend has been observed in Russia, attracting the attention of many scientists, citizens of the country and foreigners. The understanding of new phenomena is important, among other things, for the successful functioning of intercultural communication. Over the last thirty years, Russia has been trying to move away from the legacy of the Soviet holiday canon, carefully replacing existing holidays with new, newly invented ones, always oriented towards mythology or history, changing their semantics, canceling old and new ones of foreign origin or pagan holidays, if their borrowing occurred spontaneously, without coordination with the authorities. The article will discuss the holidays of November 7 and 4, the celebration of the night of Ivan Kupala and the new holiday — the Day of Love, Family and Fidelity, Valentine's Day, Halloween, Christmastide, Guy Fawkes Night, Mabon, Samhain and Autumn, Maslenitsa, women's and men's holidays in the modern Russian and Soviet calendar, and attempts to create a children's holiday.*

Keywords: *new holidays in modern Russia, National Unity Day, Day of love, family and fidelity, autumn holidays, March 8, Mabon, Samhain, Harvest, Halloween, Christmastide, Maslenitsa, carnival*

For citation: Dvinyatina Zh. R. Mythological modeling of the modern national calendar in the context of intercultural communication. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 123–135. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-123>

Введение. Национальный календарь, очевидно, формируется постепенно и отражает как конкретные исторические события и приуроченные к ним даты празднования, так и национальный менталитет. Скажем, календарь США по сравнению с российским имеет ряд особенностей. В нем более распространены даты празднования, связанные с историческим лицом — День Колумба, День Мар-

тина Лютера Кинга, — и, в отличие от нашего календаря, которому требуются ежегодные переносы выходных в связи с их совпадением с праздничными непереходными датами, существует приверженность к фиксации даты по дню недели в месяце (День Благодарения — четвертый четверг ноября, День Колумба — второй понедельник октября). Разумеется, привлекают внимание и ученых, и граждан страны, и иностранцев изменения, которым подвергается любой национальный календарь. Таких изменений в современном российском календаре несколько.

Основная часть. В современной России планомерно проводится одна и та же тенденция. Новый русский консерватизм желает закрепить государственную идею, в том числе и с помощью календаря. Спонтанно принятые народом иностранные праздники по возможности изживаются, заменяются национальными аналогами, забытыми или вновь придумываемыми, советские праздники переосмысляются в новом ключе.

О некоторых случаях, наиболее ярких, достаточно много размышлений на страницах научных статей. Как правило, эти статьи повторяют одно и то же — ссылки на правовые акты, указы о принятии того или иного праздника. Особенно часто и однообразно речь идет о праздновании Дня народного единства 4 ноября [1–6]. Справедливо говорится, что празднование 7 ноября — Дня Октябрьской революции — как главного национального праздника советского периода постепенно себя изживает. В переходный период девяностых праздник был переименован, а затем поменялась и дата, выбранная, как пишут историки, неправильно по разным параметрам: и конкретная дата в сумятице Смутного времени вызывает вопросы, и сама выбранная дата в пересчете на современный календарь поставлена якобы неверно. Говорится в статьях и о том, что за почти век празднования государственного праздника революции сложилась традиция, которая сама по себе не должна быть отменена. Поэтому дата нового главного государственного праздника приурочена к приблизительной дате старого. Некоторые исследователи не забывают упомянуть и связь вновь выбранной даты 4 ноября с церковным праздником иконы Казанской Божией Матери, введенным, как пишут, при царе Алексее Михайловиче. В любом случае традиционная и актуализированная уваровская формула о самодержавии, православии и народности в выборе новой даты праздника проведена последовательно и наглядно.

Но наш тезис заключается в немаловажной части общей тенденции. Не просто выбирается народный, православный и скрепляющий нацию праздник. Он выбирается по модели того, который хотят вытеснить, ставится на то место, где стоял предыдущий. Это касается и иностранного влияния, с которым проводится планомерная борьба во внешних формах. Ведь в выборе даты 4 ноября сказываются все вышеперечисленные факторы, но добавляется и тот факт, что наш новый национальный праздник в какой-то мере сделан в пику американскому главному государственному празднику — Дню независимости 4 июля. Это может быть совпадением, разумеется, если бы не другие примеры такого рода.

На выбор главного праздника страны влияет новая устойчивая государственная доктрина. Но и здесь из имеющегося набора советских праздников можно было выбрать несколько. Например, как национальный праздник игнорируется День космонавтики в апреле, проводится широко как важнейший День Победы в мае, но и он не становится главным государственным. Возможно, ко всем вышеперечисленным факторам добавляется и психофизиологический. Осенний ноябрьский холод и мрак требует ритуального выхода из предлагаемых обстоятельств, требует праздника тепла, огня и света. В схожей ситуации находятся, например, жители Великобритании¹, празднующие традиционный, но не государственный праздник 5 ноября — Ночь Гая Фокса — с фейерверками и сжиганием чучел, давно переведшие этот ритуал из разряда назидательных воспоминаний исторического прецедента в разряд детских или семейных общественных развлечений [7, с. 214]. Та же мотивация ритуальных действий у американцев в ночном карнавале для детей в период Хэллоуина, что роднит последний праздник с русскими Святками, вытесняемыми им в бытовом народном календаре современных русских [8, с. 99–107]. Ночь Гая Фокса в России не празднуется. Но тенденция найти народный, а не государственный праздник в этот период, по-видимому, существует.

Осенние праздники у русских с их аграрной культурой растягивались традиционно от конца августа — дожинок, конца сбора урожая, до Покрова — середины октября, начала зимы. Точное количество праздников и их продолжительность в календарный период разнятся. Современная русская молодежь нерелигиозного толка не стремится праздновать ни Покров, ни, скажем, Рождество Богородицы 21 сентября — день осеннего равноденствия. Вместо это-

¹ <https://www.britannica.com/topic/Guy-Fawkes-Day> (дата обращения: 26.12.2023).

го, как мы видим, существуют все те же две тенденции: стихийное народное заимствование праздника из западно-европейской и восточной культур (1) и насаждение государством альтернативного праздника на место вновь заимствованного, всегда связываемого с отечественной культурой, религией, мифологией, даже если эта связь неточна и придумана недавно (2).

Так, на место стихийно празднующихся и неразличимых в таком контексте иностранных мабона, самайна или, например, все того же Хэллоуина [9, с. 603–612] предлагается, и очень активно, с помощью средств массовой информации и культурных мероприятий празднование осени¹, само название которых в качестве нового народного праздника, кажется, еще не совсем на слуху, хоть само слово в этом значении зафиксировано еще в словаре Даля [10]. В ход идут не только проповеди и обличительные статьи, направленные на якобы порочный характер заимствования, но и главный механизм, который нас интересует, — внедрение на место нового спонтанного заимствованного праздника русского аналога, либо придуманного заново, либо забытого и вновь переосмысленного.

Не ограничиваясь отдельным описанным случаем, надо говорить о более широкой тенденции к смысловой замене празднования. Сейчас в России 1 мая официально Праздник весны и труда. В нем и в советское время, и в наше сочетаются элементы дня солидарности и протеста рабочих и древний обычай празднования прихода весны. В названии праздника оба аспекта корректно обозначены. Он пользуется популярностью и открывает неофициальные майские каникулы, включающие и 9 мая — День Победы и выходные. Это время огородов. Удачное сочетание содержания праздника и даты его проведения обеспечивают ему закрепленность и в официальном, и в народном календаре современной России [11, с. 4–5]. Бывший праздник рабочих маевки никто не оспаривает, не заменяет другим, не удаляя название.

Однако есть и более драматические случаи. Двадцать лет назад романтически настроенная молодежь подхватила празднование Дня святого Валентина 14 февраля, праздник, который сегодня усилиями властей официально вытесняется Днем семьи, любви и верности, который ставится на другую дату и потому не может до конца стереть память о предыдущем празднике, не слившись с ним по времени и по элементам ритуала. Дата нового празднования с аналогичной функцией также выбрана не случайно. На смену праздни-

¹ <https://www.kp.ru/family/prazdniki/oseniny/> (дата обращения: 26.12.2023).

ку свободного выбора партнера, католическому по происхождению, приходит новорусский праздник брака и традиционных ценностей [12]. Действительно, в начале двухтысячных улучшение экономического фактора позволяло и жителям России влиться в осмысляемый двояко в мировой практике праздник любви и ненужных денежных трат. Теперь маленькие частные подарки и в целом обращение к частной жизни в общественном, пусть и неофициальном празднике, отражали всегдашние чаяния молодежи любить и быть любимыми, создавать семью, заводить детей. Акцент на католическом происхождении праздника и личности вольнодумного Валентина, поощряющего незаконное вступление в брак, не делался. Русский календарь был снабжен праздниками 8 Марта и 23 февраля, со временем превратившимися в народном сознании, как мы и отмечали в случае с майскими праздниками, из официально и давно введенных праздников женской солидарности и Дня защитника Отечества соответственно в женский и мужской дни [13].

Очевидно, что в отечественном календаре было в этой связи две точки схода. Лакуна на месте единого праздника влюбленных и, напротив, отсутствие лакуны в женском и мужском праздновании. Это привело к двум последствиям. Во втором случае кажется излишним, но сделанным, как мы и отмечаем, снова по той же схеме. В современный календарь пытаются внедрить День отца и День матери по аналогии с американскими праздниками, но и преследуя ясно вырисовываемые цели нового консервативного поворота в российской государственности [14]. Но, вероятно, эти дни не приживутся, потому что дублируют уже имеющиеся и сложившиеся давно и прочно, сочетающие в себе официальный и народный дискурс 8 Марта и 23 февраля, достаточно давно уже делающих акцент на гендерной принадлежности празднующих, а не на первоначальной социальной семантике праздника.

Итак, первая тенденция становления современного русского календаря — попытка заполнения лакун спонтанным заимствованием иностранных праздников. Были дни мужские и женские, но не было дня влюбленных. Он появляется и принимается народом. Но вторая тенденция формирования современного отечественного календаря — попытка вытеснить спонтанно принимаемый иностранный праздник и предложить, как правило достаточно интенсивно, альтернативу, связываемую с отечественной историей, мифологией или менталитетом, на государственном уровне. Этой альтернативой может стать вновь придуманный праздник, или реанимиро-

ванный из набора забытых, или переосмысляемый уже имеющийся. Вторая тенденция хорошо видна на примере внедрения в новый русский календарь празднования дня семьи, любви и верности.

С 2009 года в рамках общенациональной программы «В кругу семьи» начинается целенаправленная и массивная установка памятников святым Петру и Февронии. Нет нужды оспаривать идею их святости, сравнивая житийный рассказ со структурой волшебной сказки о драконоборце и деве в беде [15, с. 142–144]. Они канонизированы давно, в 1547 году, как месточтимые муромские святые. День их памяти — 25 июня по старому и 8 июля по новому стилю. На сегодняшний день известно 89 памятников, сделанных за последние пятнадцать лет и будто бы подменяющих собой многочисленных монументальных Лениных, количество и качество исполнения которых делало эти городские доминанты почти незаметными. Очевидно, что памятники этим святым входят в один ряд с относительно недавней канонизацией Андрея Рублева, новыми установлениями или попытками установления памятников Ивану Грозному (Орел, 2016), князю Владимиру (Москва, 2016), с тенденцией к ревизионистскому подходу времен деятельности министра культуры Мединского и советника президента Суркова.

Сама по себе идея ставших равными в правах крестьянки и князя, мужчины и женщины, проживших долго, совместно и наперекор воле окружающих, в современном мире примечательна. Она не просто фиксирует взгляд воспринимающего на национальных корнях нововведенного праздника, не только говорит об оспариваемом в консервативном мире равенстве двух полов, но и создает наглядный образ официального, долгого и крепкого союза мужчины и женщины, делая акцент на традиционных пронаталистских ценностях [16]. Однако сама выбранная дата праздника не представляется удачной. Опросы показывают, что в 2023 году население России мало знает о празднике и не стремится праздновать его, несмотря на гигантские усилия по его внедрению. Все дело, кажется, в том, что летом в евразийском природном ландшафте и так хорошо. Каждый день воспринимается праздником, в особенности сейчас, когда Россия перестает в подавляющем большинстве быть аграрной страной, где каждый летний день был в прямом смысле не праздником, праздным днем, а напротив, страдой — вершиной концентрированной физической работы в течение всего года, когда и один летний день год кормит.

С другой стороны, если верить, что внедрение праздника осуществлялось знающими людьми, видна и другая общая тенденция, вынудившая поставить праздник именно на эти даты. Иван Купала, и особенно его канун, ночь — древний языческий праздник, хорошо известный всем жителям Европы, включая славян, соединяет в себе черты христианской и дохристианской культур, празднуется 24 июня (7 июля по новому стилю). К нему издавна примыкает Петров день (29 июня по старому стилю), сливающийся в единый летний цикл, находящийся в календарной контрпозиции по отношению к зимнему циклу Рождества. А новый праздник Петра и Февронии отмечается 8 июля. Таким образом, новый официальный праздник, сочетающий идеи семьи и исторический, полуполюгендарный, мифологический, фольклорный и религиозный контексты, нарочито наслаивается на вытесняемый праздник Ивана Купалы, прочитываемый как нежелательный. Не надо прыгать через костер, кидать венки в воду, искать папоротник. Новые святые должны появиться на его месте. И они появляются.

Но даже если убрать из размышлений политический контекст, попытки выстраивания новой государственной мифологии, где Запад — враг, а новая русская древность — отличный заменитель начинающих зиять пустотами вытесняемых праздников, то размытость современного русского календаря видна и на других примерах. Скажем, на нестабильном желании выделить дату праздника детей.

Как уже говорилось, в западной культуре детский праздник, помимо Рождества, укоренен, например, в карнавальной переодевании на Хэллоуин. Русские Святки с ритуальными бесчинствами, масочным карнавалом и традиционным набором народных верований и обычаев, включающих, например, гадания, от Рождества до Крещения почти совсем уничтожены и, кстати, никогда детским праздником не являлись. С другой стороны, масленичный комплекс проводов зимы и долгой встречи весны, совпадающих с церковным постом, как и ритуальные купания на Крещение, в современной России приветствуются. Не являясь конкретно детским праздником, Масленица, отмечаемая традиционно в феврале-марте, тем не менее имеет его яркие черты, такие как принародное сжигание чучела, катания с гор, поедание блинов. В данном ритуале, очевидно, мало прослеживается происхождение и первоначальная семантика обряда. Это, скорее, потешное и красочное действие для детей и родителей, что-то наподобие быстро ушедшего, неэкологичного, но одно время пользовавшегося большой популярностью мас-

сового и неприуроченного к определенной дате запуска в воздух или на воду горящих китайских фонариков. Кстати, новая мода на китайскую традицию, быстро обрастающая экономической составляющей — продажей одноразовых фонариков, в России воплощалась, как всегда, своеобразно. По китайской традиции праздник фонарей отмечается на 15-й день первого месяца по лунному календарю и знаменует окончание празднования китайского Нового года. Это событие совпадает с календарными датами празднования Масленицы. Возникает ненужная конкуренция. И, возможно, поэтому праздник водных китайских фонариков, по крайней мере в Петербурге, несколько лет проводился и в осенний период, и в дни Рождества — праздник заимствовался стихийно, и было не важно, когда конкретно зажигать яркие и теплые огоньки — в осеннюю, зимнюю или ранневесеннюю стужу.

Современная русская Масленица — не просто разрешенный, но и оформляемый как городской, муниципальный праздник единства квартала, горизонтальных связей добрососедства и культурного запланированного досуга горожан. Праздник проводов Масленицы и сжигания чучела никак не связан в сознании современного человека ни с темой плодородия, ни с темой поминания предков, ни тем более с параллелизмом этого действия — с похоронами Костромы летом — традиционным русским праздником, имеющим сходные ритуальные черты.

Обращает на себя внимание и тот факт, что начиная с восьмидесятых годов XX века сначала в качестве забавной экзотики, а затем и на правах параллельного календаря элементы китайского годового цикла, наименование годов по знакам животных, повсеместное распространение годовой символики прочно вошли в обиход русских за последние сорок — тридцать лет. Очевидно, разница религий и культур и новая международная доктрина, в которой Россия и Китай рассматриваются исключительно в добрососедском и партнерском ключе, способствуют, как и во всем мире, медленно, но неукоснительному влиянию китайской культуры на повседневность. Между тем, например, праздники народов Передней и Средней Азии, мусульманского мира, граждан страны и мигрантов не внедряются как часть общей культуры многонационального государства, остаются праздниками диаспор, не претендуя, во всяком случае пока, на статус общенациональных.

Рождество и Новый год, с советских времен оттянувший на себя обрядовость рождественского цикла, воспринимаются как

праздники для детей в первую очередь. Но вместе с тем в современном русском календаре есть многочисленные попытки создания и внедрения праздников, связанных с детьми, но детскими не считающихся. Это и День защиты детей 1 июня, и День знаний 1 сентября, и введенный не так давно День учителя, который всегда совпадал в народном сознании с первым школьным днем после летних каникул. Тавтология и невнятица в наборе детских праздников говорит о неустойчивости комплекса детских праздников и о том, что ни один из них не сделан государственным с присвоением статуса выходного дня. Напротив, Татьянин день, день русского студенчества, празднуется в определенной среде широко и интенсивно и не подвергается со стороны государства ни мультипликации, повторению схожих праздников, ни переносу даты его проведения, возможно, потому, что он достаточно локален, популярен в отдельном сословии, не является всеобщим, отлично вписан в календарный цикл и новую проблематику русских национальных исторически обусловленных праздников.

Заключение. Многочисленные изменения в новом календаре России связаны, разумеется, не только с идеей разумного и равномерного распределения по годовому циклу выходных праздничных дней. С появлением новых праздников, вытеснением старых, продуманностью новых дат и поводов к празднованию возникает и естественный пересмотр ритуальности проводимых мероприятий. Государственный и религиозный характер новой обрядовости борется с элементами стихийного народного празднования, с обрядовостью, заимствованной в готовом виде или возникающей спонтанно. В свою очередь, новые элементы празднования, новая ритуальная культура праздников напрямую связаны с их идеологией, с комплексом новых представлений об истории. При этом в самом историческом материале почти всегда стремятся найти полуполюгендарный прецедент, неточную или спорную дату, однако наглядно демонстрирующую новую доктрину пересмотра календаря. Вновь создаваемая государственная мифология с ярко выраженным консервативным поворотом проявляется как в подборе новых праздников, так и в самом ритуале их празднования.

Итак, современный отечественный календарь претерпевает важнейшие изменения. Внедряемые новые русские праздники подаются связанными с русской историей в ее мифологизированном изводе, ставятся на место уже имеющихся старых праздников и пытаются вытеснить уже существующие праздники иностранного проис-

хождения, парадоксальным образом нередко действуя по модели, заданной как раз такими новыми иностранными праздниками.

Список источников

1. Кирьянов И. К., Скоселев А. А. День 7 ноября — что за день календаря?: столетие практик памяти и забвения Октябрьской революции 1917 г. // Вестник ПФИЦ. 2019. № 4. С. 80–90.
2. Мошкин С. В. Политика забвения, или Что происходит с «красным днем календаря»? // Дискурс Пи. 2020. 2 (39). С. 112–127.
3. Малышева С. Ю. Эволюция исторической мифологии «ноябрьских» праздников в России // Вестник Пермского университета. 2019. № 44 (1). С. 138–147.
4. Макашова А. С. Традиции ноябрьских праздников в истории России: символическое содержание праздников // Вестник СПбГУ. 2012. № 3. С. 128–131.
5. Шаповалов С. Н. Формирование государственных праздников современной России // Общество: социология, психология, педагогика. 2013. № 3. С. 20–26.
6. Березкин А. В., Крицкая С. Ю. Заметки об исторических корнях современных государственных праздников // Гуманитарные исследования в Сибири и на Дальнем Востоке. 2010. № 2. С. 5–10.
7. Тяглова М. А. Игровые формы протеста и игра в сакральное // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. 2014. Т. 27 (66). № 1. С. 210–218.
8. Тихонова А. А. Святки и Хэллоуин: архетипическое единство и различие праздничных народных традиций // Вестник МГУКИ. 2016. № 3 (71). С. 99–107.
9. Кипреев С. Н. Полиция против Хэллоуина: противодействие угрозам национальной безопасности и защита традиционной культуры // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2023. 28 (3). С. 603–612.
10. Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. М., 1881. С. 718.
11. Калачева О. Празднование как индикатор социальных изменений: старые и новые праздники постсоветской России // Телескоп: наблюдения за повседневной жизнью петербуржцев, 2003. № 1. С. 1–8.
12. Савельева Т. В. Медиаобраз новых российских государственных праздников: причины резистентности // Нефилология. 2023. Т. 9. № 3. С. 677–687.
13. Воронина О. А. «Гендерные» праздники: трансформация символических значений // Женщина в российском обществе. 2017. 3 (84). С. 3–16.
14. Ефремова В. Н. Общероссийские праздники как символические маркеры политических изменений: их роль и значение в пропаганде тра-

диционных ценностей в современной России // Политическая наука. 2023. № 2. С. 114–139.

15. Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М.: Аспект Пресс, 2003. 590 с.

16. Духанова Д. Петр и Феврония и День семьи, любви и верности: пронаatalизм и нестабильный гендерный порядок в современной России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 194–220.

References

1. Kir'yanov I. K., Skoselev A. A. "The day of November 7th — what kind of calendar day?": a century, practices of memory and oblivion of the October Revolution of 1917. *Vestnik PFIC* [Bulletin of the PFIC], 2019, no 4, pp. 80–90. (In Russ.)

2. Moshkin S. V. The politics of oblivion, or what happens to the "red calendar day"? *Diskurs Pi* [Discourse Pi], 2020, no 2 (39), pp. 112–127. (In Russ.)

3. Malysheva S. Yu. The evolution of historical mythologies of the "November" holidays in Russia. *Vestnik Permskogo universiteta* [Bulletin of Perm University], 2019, no 44 (1), pp. 138–147. (In Russ.)

4. Makashova A. S. Traditions of November holidays in the history of Russia: the symbolic content of the holidays. *Vestnik SPbGU* [Bulletin of St. Petersburg State University], 2012, no 3, pp. 128–131. (In Russ.)

5. Shapovalov S. N. Formation of public holidays in modern Russia. *Obshchestvo: sociologiya, psihologiya, pedagogika* [Society: sociology, psychology, pedagogy], 2013, no 3, pp. 20–26. (In Russ.)

6. Berezkin A. V., Kritskaya S. Yu. Notes on the historical roots of modern public holidays. *Gumanitarnye issledovaniya v Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Humanitarian research in Siberia and the Far East], 2010, no 2, pp. 5–10. (In Russ.)

7. Tyaglova M.A. Game forms of protest and playing with the sacred. *Uchenye zapiski Tavricheskogo nacional'nogo universiteta imeni V. I. Vernadskogo. Seriya: Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Sociologiya* [Scientific notes of the Tauride National University named after V. I. Vernadsky Series: Philosophy. Culturology. Political science. Sociology]. 2014, vol. 27 (66), no 1, pp. 210–218. (In Russ.)

8. Tikhonova A. A. Christmastide and Halloween: the archetypal unity and difference of festive folk traditions. *Vestnik MGUKI* [Bulletin of MGUKI], 2016, no 3(71), pp. 99–107. (In Russ.)

9. Kipreev S. N. Police against Halloween counter threats to national security and protect traditional culture. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Bulletin of Tambov University. Series: Humanities], 2023, 28 (3), pp. 603–612. (In Russ.)

10. Dal V. I. *Slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka* [Dictionary of the living Great Russian language]. Moskow, 1881, p. 718. (In Russ.)

11. Kalacheva O. Celebration as an indicator of social change: old and new holidays in post-Soviet Russia. "*Teleskop*": *nablyudeniya za povsednevnoj zhizn'yu*

peterburzhcev ["Telescope": observations of the everyday life of St. Petersburg residents], 2003, no 1, pp. 1–8. (In Russ.)

12. Savelyeva T. V. Media image of new Russian public holidays: reasons for resistance. *Neofilologiya* [Neophilology], 2023, vol. 9, no 3, pp. 677–687. (In Russ.)

13. Voronina O. A. "Gender" holidays: transformation of symbolic meanings. *Zhenshchina v rossijskom obshchestve* [Woman in Russian society], 2017, no 3 (84), pp. 3–16. (In Russ.)

14. Efremova V. N. All-Russian holidays as symbolic markers of political changes: their role and significance in the promotion of traditional values in modern Russia. *Politicheskaya nauka* [Political Science], 2023, no 2, pp. 114–139. (In Russ.)

15. Gudziy N. K. *Istoriya drevnej russkoj literatury* [History of ancient Russian literature]. Moscow: Aspekt Press, 2003. 590 p. (In Russ.)

16. Dukhanova D. Peter and Fevronia and the Day of Family, Love and Fidelity: pronatalism and unstable gender order in modern Russia. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i zarubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad], 2018, no 2, pp. 194–220. (In Russ.)

Сведения об авторе

Двинятина Жамила Рузмаматовна, канд. филол. наук, Санкт-Петербургский государственный университет (199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9)

Information about the author

Zhamila R. Dvinyatina, Ph.D. in Philology, St. Petersburg, Saint-Petersburg State University (7–9, Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	22.03.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	05.08.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	01.10.2024

Научная статья / Article

УДК 792.01, 792.03, 792.071, 792.073
<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-136>

**Театр как пространство коммуникации
и языковые способы ее конституирования**

Марина Егоровна Коленова¹

Санкт-Петербургский государственный институт культуры,
Санкт-Петербург, Россия, marina.art.kole@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются ритм, действенность, условность и пафос поэтической драмы в качестве жанрообразующих признаков, ярко проявляющихся именно в процессе создания сценической версии произведения. *Драматическая поэзия — уникальное художественное единство, которое можно рассматривать как категорию, полноценно существующую на стыке литературы и сценического искусства. Исследование особенностей драматического стиха включает в себя как достижения филологии (особенно в области стиховедения), так и теории и практики театра. Включение зрителя в парадигму многопланового комплексного изучения предмета делает драматическую поэзию возможным объектом культурологического исследования.*

Диалог театра и зрителя в пространстве драматической поэзии имеет свои особенности и преимущества, так как жанр предоставляет уникальные возможности и средства для коммуникации, в их числе ритм, действенность, высокая степень условности и пафос. Все эти явления рассматриваются в данной статье не только в качестве особых выразительных средств, но и как инструменты воздействия спектакля на зрителя и возможности для создания мультикультурного полилога.

Ключевые слова: стихотворная драматургия, драматическая поэзия, драматический стих, театр, культурология

Для цитирования: Коленова М. Е. Театр как пространство коммуникации и языковые способы ее конституирования // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 136–147. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-136>

**Theater as a Space of the Communication
and Creating Language Ways of Institutionalization**

Marina E. Kolenova

Saint Petersburg State Institute of Culture, Saint-Petersburg, Russia
marina.art.kole@gmail.com

Abstract. *The dialogue between theater and spectators in the dramatic poetry space has its own features and advantages because the genre provides unique opportunities and means for communication. Among them are rhythm, a high conventionality degree, pathos. Dramatic poetry is a unique unity that could be considered as a fully exists category at the junction of literature and theatrical art. The study of dramatic verse includes achievements both the philology (especially in the poetry field), as well as the theory and practice of theatrical business. The article examines the rhythm, effectiveness, and poetic drama conventionality as genre-forming features that manifest themselves in the stage realization process. The spectators inclusion in the paradigm of a multifaceted complex subject study makes dramatic poetry an cultural research object.*

Keywords: *verse dramaturgy, dramatic poetry, dramatic verse, theater, culturology*

For citation: Kolenova M. E. Theater as a Space of the Communication and Creating Language Ways of Institutionalization. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 136–147. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-136>

Введение. Драматический театр — это пространство культурного диалога. Особенности его моделирования определяются спецификой драматического материала. О коммуникативных функциях драматического театра в культуре писали философы, социологи, теоретики и практики театра. Они рассматривали различные аспекты вопроса. Инвариантная театральная структура отношений между актером, ролью и зрителем была выявлена известным теоретиком театра Ю. М. Барбоем, который считал, что искусство театра формируется тремя силами, одновременно присутствующими во времени и пространстве сцены: вместе с актером и ролью зритель является соавтором спектакля. Театр более активен, но молчаливый зритель также является неперенным активным участником культурной коммуникации. Вслед за философом М. С. Каганом, который исследовал природу художественного общения читателя, зрителя, слушателя с произведением искусства и подводил нас к глубокому психологическому описанию человека, воспринимающего искусство, Ю. М. Барбой писал: «Театр не может в целом обогнать время и вместе с ним публику. Но <...> театр сумеет внятно сыграть ту драму, которая только его творцам подвластна, поскольку он сумеет продвинуть сознание публики к новой глубине жизни, новой глубине самопознания» [1, с. 191]. Моделируя диалог зала и сцены, театр имеет в распоряжении свои выразительные средства;

драматический смысл создается на сцене и передается в зрительный зал. Звучание голоса, движение и пластика актера создают на площадке художественный образ для публики и при ее непосредственном участии.

Особое место среди других театральных жанров занимает драматическая поэзия (предмет нашего исследования), так как она поднимает любой образ, любое событие выше уровня быта. На сцене создаются высокая степень условности и пафос, которые усиливают драматический эффект, предлагаемый автором и исполнителями публике. В статье рассмотрены филологические и сценические аспекты жанра, позволяющие выявить потенциал влияния драматической поэзии на зрителя.

Основная часть. Драматическую поэзию можно рассматривать как уникальный жанр, существующий на стыке литературы и сценического искусства, изучение которого предполагает освоение достижений филологии вместе с теорией и практикой театра; комплексный подход дает возможность выявить сущность драматической поэзии, ее природу и позволяет исследовать процесс коммуникации сцены и зрителя. Стихovedы изучают форму стихотворного произведения (ритм, интонация, рифма и другие особенности поэтического текста), в то время как театр сосредоточен на сценической версии произведения. Включение в парадигму исследований зрителя в качестве необходимого и активного участника творческого процесса позволяет рассматривать жанр как пространство для коммуникации и культурологический феномен.

Термин «драматический стих» является составным, следовательно, необходимо рассмотреть оба явления (стих и драма), чтобы понять основы драматического стиха и то, как именно взаимодействуют явления, обозначенные как составляющие этого термина. Стих (от греч. *stichos* — ряд, порядок, строй) всегда организован ритмически, обладает симметрией звучания отдельных отрезков и паузами, что ведет к особой эмоциональной насыщенности создаваемого автором поэтического текста; в итоге такой текст может порождать пафос. Целое, отмечал Аристотель, создается «ритмом, словом и гармонией» [2, с. 291], «слог поэта должен быть ясным и не низким» [2, с. 333]. Драма изначально предназначается для постановки на сцене, ее основой является действие, которое определяет специфические особенности драмы, отличающие ее от эпоса и лирики. Аристотель определял драму как «воспроизведение действием, а не рассказом» [2, с. 300].

Стиховедение как область филологии достаточное внимание уделяло и уделяет зафиксированному на письме поэтическому тексту, но звучание текста долгое время оставалось за пределами внимания исследователей. С середины XX века российские филологи поднимали в своих работах вопросы, имеющие отношение к звучанию поэтического текста, в том числе исследовали так называемую внутреннюю речь, а также исполнение стиха. Было отмечено, что всякий стихотворный текст имеет не только графическое выражение, но и определенное звучание. Так, Б. В. Томашевский отмечал, что звук не является произвольной формой, в которую облакает знаки читающий вслух [3, с. 15, 16]. Граница между свойствами звука, присущими тексту, и звуками, которые вносит исполнитель, существует, но не всегда ясно различима.

Театроведение изучает драматическую поэтическую речь с точки зрения действия. Так, в исследованиях, осуществленных на кафедре актерского искусства ЛГИТМиКа (ныне РГИСИ) Л. Ф. Макарьевым (театральный педагог, профессор, с 1939 года заведующий кафедрой актерского мастерства), отмечено, что в стихотворной драматургии исполнитель получает качественно иное, новое в сравнении с прозаическим текстом выразительное средство, а все происходящее на сцене Макарьев определял как стиходействие. Хотя понятие «стиходействие» было известно в русском театральном обиходе со второй половины XVIII века, исследователь предложил использовать его как термин; при этом в него включалось особенное понимание психофизического и сценического существования исполнителя. Следуя за Станиславским, Макарьев говорил, что исполнитель в контексте стиховой драмы оперирует не собственно словом, но стихом — то есть качественно новым художественным средством. При этом все, что происходит на сцене, плотно связано с характером стиха и с его темпоритмом, и это, в свою очередь, формирует действие. Стих становится элементом действия, которое ярко выражается как в речи, так и в пластике персонажей. Так на сцене проявляется «телесность» драматической поэзии. По мнению Макарьева, стих на сцене «должен звучать по природе тела» исполнителя [4, с. 155].

Театральный педагог В. М. Мультиатули внимательно и подробно изучал действенную природу драматического стиха, вычлняя «нерасторжимое единство сценического действия с ритмической структурой стиха». Драматический стих «происходит» на площадке, создавая сценическое событие, которое передается именно и ис-

ключительно «данным стихотворным темпоритмом и данной стиховой структурой» [5, с. 3, 4]. Обращая внимание на ритм драматического стиха, автор писал: «Слово в драматическом стихе более или менее случайно, условно, во всяком случае вторично по отношению к ритму» [5, с. 19]. То, что заключено и проявляется в темпоритме, обнаруживает сложные оттенки чувств и дополнительные смыслы, которые исполнитель привносит в постановку.

Исследователи театра сходятся в том, что именно ритм является основой как сценического действия, так и всего сценического процесса, но для драматической поэзии влияние ритма является определяющим фактором. Существенное значение ритма видел К. С. Станиславский: именно ритм напрямую влияет на чувства как исполнителей, так и зрителей, именно ритм является «пульсом нашего переживания» [6, с. 249]. Станиславский предлагал исполнителям «заряжаться ритмом стиха», погружать себя в «волны ритма» стихов, чтобы органически существовать на площадке в заданном автором пространстве стихотворной пьесы. Режиссер писал: «Ритм стиха должен жить в актере, и когда он говорит, и когда молчит» [7, с. 154]. Актеры, верно понимающие природу стиховой драмы, «постоянно и невидимо носят в себе метроном, который мысленно аккомпанирует каждому их слову, действию, мышлению и чувству». Только при таких условиях стихотворная форма не стесняет артиста и его переживания, а дает ему полную свободу для внутреннего и внешнего действия. Только при таких условиях у внутреннего процесса переживания и у внешнего словесного воплощения создается в стихотворной форме один общий темпоритм и полное слияние текста с подтекстом» [8, с. 190].

Практики театра вырабатывали индивидуальные приемы, позволяющие органично действовать исполнителю в стихотворной пьесе. Профессор СПбГИК З. В. Савкова предлагала метод, который был использован в Академическом театре драмы имени А. С. Пушкина при подготовке к постановке пьесы Д. Кедрина «Рембрандт» актером В. В. Меркурьевым. Он должен был играть главную роль.

Меркурьев выделял стиходействие как способ верного существования актера на сцене. «Его волновала проблема: как, не теряя естественности звучания речи, сохранять форму стиха, как овладеть особым видом словесного взаимодействия стиходействием, когда слово, вплетенное в ткань стиха, вызывает иное самочувствие, иную взволнованность, особый характер событий, мироощущения, сверхзадачи. И, как старательный ученик, Меркурьев вновь

изучал законы звучащего слова в стихотворной пьесе, овладевал искусством паузирования, наполняя стиховые паузы глубоким подтекстом, вырабатывал в себе “внутренний метроном”, позволяющий органично жить в ритме стиха, не теряя ритмического чувства ни в процессе речевого взаимодействия, ни в зонах молчания.

Уверовав в полезность рекомендованного приема, артист настойчиво учился говорить в заданном стихотворном размере пьесы Д. Кедрина, написанной пятистопным ямбом. В дни репетиций он пытался вообще разговаривать ямбичной стопой» [9, с. 312, 313].

Восприятие и переживание ритма активно: оно телесно обусловлено для драматурга, актера и зрителя. Российские ученые (физиологи, нейрофизиологи и психологи) исследовали воспроизведение и восприятие звучащей речи, изучали связи механизмов речи и мышечных рефлексов. Эти проблемы обозначены в работах В. П. Морозова, И. М. Сеченова, Б. М. Теплова, В. Н. Черниговского и других. Так, о вокализме (разновидности звучащей речи) В. П. Морозов писал: «Не только представление высоты звука опосредуется у певцов мышечным чувством, но и восприятие ритма, силы звука и даже тембра голоса связано с внутренними мышечно-двигательными и вибрационными ощущениями» [10, с. 165]. Последнее характеризует и речь исполнителя пьесы в стихах, который физически воспринимает, внутренне переживает и воссоздает на сцене как сам поэтический текст, так и ритм, созданный драматургом, и передает их в зрительный зал.

О сути мышечных движений в процессе восприятия речи писал Б. М. Теплов: у слушателей и зрителей отмечаются «...видимые движения головы, руки, ноги, или даже качание всем телом, или наиболее часто — непроявляющиеся вовсе «зачаточные» движения голосового речевого и дыхательного аппарата, мышц конечностей, глубоко лежащих мышц грудной клетки и брюшной полости» [11, с. 277]. Зрители могут не осознавать наличия телесных двигательных реакций, однако они всегда есть. Попытки намеренного выключения или подавления таких реакций приведут к возникновению аналогичных движений в других органах. Теплов отмечал: «Переживание ритма по существу своему активно. Нельзя просто слышать ритм. Слушатель только тогда переживает ритм, когда он его сопроизводит, соделывает» [11, с. 277]. Речь и пластика исполнителя находятся в тесной взаимосвязи с ритмом пьесы и определяют как игру актера, так и композиционное решение всей постановки.

Важным жанрообразующим фактором драматической поэзии наряду с отмеченными выше ритмом и действенностью является условность. С другой стороны, восприятие стихотворной пьесы предполагает принятие и зрителем условности звучащей на сцене речи.

Существование слова возможно на разных уровнях условности. Так, повседневная разговорная речь является фактором обыденной жизни, а предметом искусства речь становится тогда, когда она является материалом художественного произведения. Выстраивая градацию рассмотрения условности речи (от бытовой обиходной до высоких степеней в драматическом искусстве), можно выделить четыре уровня:

- обиходно-бытовая речь (которая дает первоначальный материал для создания художественного текста);
- речь прозаического произведения;
- стихотворная речь (стихотворная драматургия);
- музыкальное исполнение текста (например, текста оперной арии).

В такой последовательности каждый последующий уровень усиливает степень условности как исполнения, так и восприятия художественного произведения. Стихотворная драматургия значительно удалена от быта не только по степени организации самой речи, но и по всем другим составляющим спектакля (игра и пластика актеров, мизансцены, сценография, свет, музыка) и максимально приближена к условности оперы. К. С. Станиславский в своих трудах неоднократно подчеркивал различие между бытовой и сценической речью: «... Я до конца понял, что мы не только на сцене, но и в жизни говорим пошло и безграмотно; что наша житейская тривиальная простота речи недопустима на сцене; что уметь просто и красиво говорить — целая наука, у которой должны быть свои законы» [12, с. 368].

Условность поэтической драматургии не означает ухода от реальности. Необходимость и оправданность стихотворной строки в драме состоит в том, что она выражает оттенки смысла лучше, чем прозаическая строчка, помогает исполнителю точнее выразить смысл. Повествовательная линия пьесы в драматической поэзии не столь существенна: действие, выраженное стихом, служит средством для эмоционального продвижения того, что является тематической линией пьесы. Благодаря игре актера представленная в театре поэтическая драма приобретает дополнительные ценности. Все это передается в зрительный зал и делает зрителя активным участником культурного диалога.

Особенности речи и пластических решений при постановке драматической поэзии рассматривали в своих работах и зарубежные исследователи Дж. Л. Стайн и Т. Элиот. Так, Дж. Л. Стайн в статье «Драматический стих — это больше чем диалог в стихах» отмечал, что стихотворная форма произведения не только влияет на манеру речи, но при этом определяет и характер движения. Действие, по мнению Стайна, присутствует уже в авторском тексте, задает и создает художественную форму спектакля.

Поэзия делает драму точной для актера и для зрителей в отношении того, как следует реагировать, особенно если авторский замысел не может быть представлен реалиями быта, если в авторской мысли есть нечто неизреченное, что трудно выразить языком прозы. Стих позволяет выразить и передать едва уловимые, но принципиально важные оттенки настроения и смысла. «Стих расширяет сферу и усиливает мощь авторского замысла, он воссоздаст на сцене такое драматическое действие, что его образ в умах зрителей будет чем-то более мощным и все же более изящным, чем-то более крупным и в то же время более чистым, чем если бы это было написано в прозе. Поэзия нужна в драматургии для выражения и определения узоров мысли и чувств, которые иначе не выразить и не определить», — отмечал Дж. Л. Стайн [13, р. 31]. Т. Элиот убежден в том, что лучшие драматические сцены пьес Шекспира являются и поэтическим пиком: «Следует ожидать от драматического поэта уровня Шекспира, что его лучшая поэзия заключена в его лучших драматических сценах. Никому и в голову не придет указывать на одни пьесы как наиболее поэтические, а на другие как наиболее драматичные. Одни и те же пьесы одновременно и самые поэтические и самые драматичные — в силу развития действия» [14]. Внимание зрителей сосредоточивается на происходящем на сцене. Публика следит за отношениями героев и не обязана помнить о том, как именно (в стихах или прозе) была написана пьеса. Т. Элиот рассматривает на примерах из драматургии Шекспира, что ритм стиха производит высокий драматический эффект на зрителя даже тогда, когда зритель не думает о форме художественного выражения. Публика находится под впечатлением от действия и не принимает во внимание те средства, которые использует автор, но сразу погружается в атмосферу пьесы. Элиот пишет: «Я заметил, что, когда Шекспир в своих поздних пьесах прибегает к чистой поэзии, она совершенно не нарушает хода действия, всегда звучит уместно. Более того, она особым, таинственным образом делает и действие, и пер-

сонажей еще более убедительными. Когда Макбет произносит свою так часто цитируемую реплику, начинающуюся со слов:

Tomorrow and tomorrow and tomorrow...

(Завтра, и завтра, и завтра...),

или когда Отелло, встретив ночью своего разъяренного тестя и друзей, произносит прекрасный стих:

Keep up your bright swords, for the dew will rust them.

(Долой мечи, им повредит роса...),

нам не кажется, что Шекспир просто написал прекрасные стихи и теперь хочет как-нибудь вставить их в пьесу или что его вдруг покинуло вдохновение драматурга и он обращается к поэзии, чтобы чем-то заполнить пробел. Эти строки поразительны, но они соответствуют характеру персонажа или заставляют нас по-новому взглянуть на него и потому всегда уместны» [14].

При анализе драматической поэзии важны взаимодействие персонажей и все художественные приемы, с помощью которых взаимодействие выражается. Их нельзя разделить, у них общие корни, берущие начало в авторском поэтическом замысле. Монологи персонажей также служат развитию действия, особую роль играют в этом темп и ритм. Действенное в стихотворной драматургии поэтично, а поэтичное действенно: действие развивается во времени и направлено на развитие образов, которые сцена уже сформировала в воображении зрителей.

Драматическая поэзия, поставленная на сцене, обретает особый пафос, который не ослабляет, а усиливает в итоге необходимый драматургу, исполнителям и зрителю высокий драматический эффект. Драматическая поэзия поднимает любой образ, любой эпизод выше уровня быта. Смысл пьесы создается на сцене и передается в зрительный зал, при этом оказываются задействованными все выразительные средства театра.

Заключение. Драматическую поэзию можно рассматривать как особую категорию, имеющую свои особенности и закономерности, существующую на стыке литературы и театрального искусства. Предположение, что стих является только литературной формой, приведет к неверному пониманию функции стиха в драме. Ритм является смыслообразующей и формообразующей основой драматической поэзии; благодаря ритму достигается особый художественный эффект, который по своей силе превышает вербальную силу слов.

Особенностью жанра является единство сценического действия и ритмической структуры текста. Ритм драматического стиха активно влияет на игру актера, речь и пластика исполнителя находятся в постоянной взаимосвязи со звучащей речью: переживание ритма активно, оно телесно обусловлено и для актера, и для зрителя. Стих предоставляет возможность выразить и передать едва уловимые, но принципиально важные оттенки настроения и смысла.

Как сценическое воплощение, так и восприятие зрителем стихотворной пьесы основано на принятии условности поэтической речи, но условный характер драматической поэзии не означает отказа от реальности. Необходимость и оправданность стихотворной строки в драме состоит в том, что она помогает точнее выразить художественную идею.

По-видимому, вне театра невозможно до конца прочувствовать целостность замысла. Понятие поэзии, поэтичности заключено в глубине и силе всего смысла сценического действия. В моменты наивысшего напряжения жанр драматической поэзии творит яркие образы и картины, поднимая спектакль на высокий художественный и нравственный уровень. Поэзия на сцене создает особый пафос, который усиливает необходимый драматургу (а также режиссеру и актеру) эффект, особым образом воздействующий на публику. Зритель становится полноправным сотворцом спектакля и новой картины мира. Независимо от того, насколько зал психологически активен, формируется новая иерархия ценностей и новое пространство для мультикультурного полилога.

Список источников

1. Барбой Ю. М. Структура действия и современный спектакль. Л.: ЛГИТМиК, 1988. 201 с.
2. Аристотель. Риторика. Поэтика : сборник / пер. с древнегреч. В. Апельрот, Н. Платонова. М.: АСТ, 2018. 352 с.
3. Томашевский Б. В. Стих и язык. М.; Л.: Худож. лит.-ра, 1959. 470 с.
4. Мультиатули В. М. О педагогике Л. Ф. Макарьева // Леонид Макарьев. Творческое наследие. Статьи и воспоминания о Л. Ф. Макарьеве. М.: ВТО, 1985. 260 с.
5. Мультиатули В. М. Стихдействие. Действие в стихотворной драматургии. СПб.: СПбГУКИ, 1991. 76 с.
6. Кристи Г. В. Работа Станиславского в оперном театре. М.: Искусство, 1952. 284 с.
7. Топорков В. О. К. С. Станиславский на репетиции. М.: Искусство, 1950. 192 с.

8. Станиславский К. С. Работа актера над собой. Часть 2. Работа актера над собой в творческом процессе переживания. Дневник ученика // Собр. соч. : в 8 т. М.: Искусство, 1955. Т. 3. 502 с.

9. Меркурьев-Мейерхольд П. В. Сначала я был маленьким. М.: Алгоритм, 2001. 336 с.

10. Морозов В. П. Тайны вокальной речи. Л.: Наука, 1967. 204 с.

11. Теплов Б. М. Психология музыкальных способностей. М.; Л.: АПН РСФСР, 1947. 355 с.

12. Станиславский К. С. Моя жизнь в искусстве // Станиславский К. С. Собр. соч. : в 8 т. М.: Искусство, 1954. Т. 1. 622 с.

13. Styan J. L. The elements of drama. Cambridge, 1960. 40 p.

14. Элиот Т. С. Поэзия и драма // Назначение поэзии. Статьи о литературе. Киев: AirLand, 1996 (Citadelle). URL: <http://noblit.ru/node/1189?ysclid=ln7tnx03rp513394720> (дата обращения: 02.10.2023).

References

1. Barboj J. M. *Struktura dejstvija i sovremennyj spektakl'* [The structure of action and modern performance]. Leningrad: LGITMiK Publ., 1988. 201 p. (In Russ.)

2. Aristotel' *Ritorika. Pojetika* : sbornik [Aristotle. Rhetoric. Poetics : collection]. Transl. from ancient Greek. V. Appelrot, N. Platonova. Moscow: ACT Publ., 2018. 352 p. (In Russ.)

3. Tomashevskij B. V. *Stih i jazyk* [Verse and language]. Moscow, Leningrad: Hudozh. lit-ra Publ., 1959. 470 p. (In Russ.)

4. Mul'tatuli V. M. About pedagogy of L. F. Makariev. *Leonid Makar'ev. Tvorcheskoe nasledie. Stat'i i vospominanija o L. F. Makar'evе* [Leonid Makariev. Creative heritage. Articles and memories about L.F. Makaryev]. Moscow: BTO Publ., 1985. 260 p. (In Russ.)

5. Mul'tatuli V.M. *Stihodejstvie. Dejstvie v stihotvornoj dramaturgii* [Poetry. Action in poetic dramaturgy]. SPb.: SPbGUKI Publ., 1991. 76 p. (In Russ.)

6. Kristi G. V. *Rabota Stanislavskogo v opernom teatre* [Stanislavski's work in the opera house]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1952. 284 p. (In Russ.)

7. Toporkov V. O. *K. S. Stanislavskij na repeticii* [Stanislavsky at a rehearsal]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1950. 192 p. (In Russ.)

8. Stanislavskij K. S. The actor's work on himself, Part 2. The actor's work on himself in the creative process of experiencing. Student's Diary. K. S. Stanislavskij. *Sobr. soch. : v 8 t.* [Collected works : in 8 volumes]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1955. Vol. 3. 502 p. (In Russ.)

9. Merkur'ev-Mejerhol'd P. V. *Snachala ja byl malen'kim* [At first I was little]. Moscow: Algoritm Publ., 2001. 336 p. (In Russ.)

10. Morozov V. P. *Tajny vokal'noj rechi* [Secrets of vocal speech]. Leningrad: Nauka Publ., 1967. 204 p. (In Russ.)

11. Teplov B. M. *Psihologija muzykal'nyh sposobnostej* [Psychology of musical abilities]. Moscow; L., APN RSFSR Publ., 1947. 355 p. (In Russ.)

12. Stanislavskij K. S. My life in art. Stanislavskij K. S. *Sobr. soch. : v 8 t.* [Collected works : in 8 volumes] Moscow, Iskusstvo Publ., 1954. Vol. 1. 622 p. (In Russ.)

13. Styan J. L. *The elements of drama*. Cambridge, 1960. 40p.

14. Jeliot T.S. Poetry and drama. *Naznachenie poezii. Stat'i o literature* [The purpose of poetry. Articles about literature]. Kiev: AirLand, 1996 (Citadelle) Available at: <http://noblit.ru/node/1189?ysclid=ln7tnx> (accessed: 02.10.2023). (In Russ.)

Сведения об авторе

Коленова Марина Егоровна, старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный институт культуры (191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 2–4)

Information about the author

Marina E. Kolenova, Senior lecturer, Saint-Petersburg State Institute of Culture (2–4, Dvortsovaya nab., Saint-Petersburg, 191186, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	23.10.2023
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	22.01.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	28.03.2024

Научная статья / Original article

УДК 323.285(470.6)

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-147>

Методологический потенциал концептов «мультицивилизационная идентичность», «бинарные и полиарные модели культуры» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций

**Лариса Константиновна Круглова¹,
Светлана Александровна Родина-Барановская²¹**

Государственный университет морского и речного флота
имени адмирала С. О. Макарова, Санкт-Петербург, Россия

¹ lkkruglova@gmail.com, https://elibrary.ru/author_profile.asp?authorid=554480

² s-baranovskaya@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0007-7844-4700>,

https://elibrary.ru/author_profile.asp?authorid=674357

Аннотация. Решение проблемы диалога культур и цивилизаций имеет экзистенциальное значение для мирового развития. Неотложный харак-

тер потребностей практики повышает спрос на теоретические средства их удовлетворения. В соответствии с этим в качестве цели исследования определено выявление методологического потенциала авторских концептов «бинарные и полиарные модели культуры» и «мультицивилизационная идентичность» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций. Среди методологических средств, использованных в исследовании, особое внимание уделено феноменалистическому и эссенциалистскому методам (Ю. Н. Солонин). Первый из них нацелен на то, чтобы воспроизводить факты культуры так, как они даны в наблюдении, второй — на то, чтобы давать объяснение фактам и вскрывать причины их порождения. Проведенное исследование показало, что бинарный и полиарный принцип построения этнических культур, то есть включение в культуру одного этноса определенной доли культуры другого или других этносов, усиливает насыщенность смысловых полей, подлежащих освоению субъектами данных культур, и тем самым увеличивает возможности взаимопонимания с субъектами других этнических культур, что и является целью диалога культур. Поскольку культура есть главный компонент, определяющий специфику той или иной цивилизации, диалог культур является главным условием диалога цивилизаций. Содержание концепта «мультицивилизационная идентичность» складывается как результат констатации того факта, что цивилизационная идентичность субъектов современного мирового развития зачастую формируется на путях осознания своей принадлежности к более чем одной цивилизации. Мультицивилизационная идентичность является следствием освоения более насыщенных смысловых полей, нежели те, которые осваиваются субъектами с моноцивилизационной идентичностью. В соответствии с этим моноцивилизационная идентичность интенционально связана с такими понятиями и явлениями, как монолог, однопольярный мир, а мультицивилизационная идентичность — с такими, как диалог, многополярный мир. Мультицивилизационная идентичность есть ступень к формированию общепланетарной идентичности, которая является необходимым условием глобализации с человеческим лицом.

Ключевые слова: бинарные и полиарные модели культуры, мультицивилизационная идентичность, диалог, культура, цивилизация, рецепторы понимания, диалог культур и цивилизаций

Для цитирования: Круглова Л. К., Родина-Барановская С. А. Методологический потенциал концептов «мультицивилизационная идентичность», «бинарные и полиарные модели культуры» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 147–169. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-147>

Methodological Potential of Concepts “Multi-Civilizational Identity”, “Binary and Polyary Models of Culture” in Solving the Problem of Dialogue Between Cultures and Civilizations

Larisa K. Kruglova¹, Svetlana A. Rodina-Baranovskaya²

Admiral Makarov State University of Maritime and Inland Shipping,
Saint Petersburg, Russia

¹ lkruglova@gmail.com, https://elibrary.ru/author_profile.asp?authorid=554480

² s-baranovskaya@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0007-7844-4700>,
https://elibrary.ru/author_profile.asp?authorid=674357

Abstract. *Solving the problem of dialogue between cultures and civilizations is of existential importance for world development. The urgent nature of the needs of practice increases the demand for theoretical means of satisfying them. In accordance with this, the goal of the study is to identify the methodological potential of the author's concepts “binary and polyary models of culture” and “multi-civilizational identity” in solving the problem of dialogue between cultures and civilizations. Among the methodological tools used in the study, special attention was paid to the phenomenalist and essentialist methods (Y. N. Solonin). The first of them is aimed at reproducing the facts of culture as they are given in observation, the second is at giving an explanation of the facts and revealing the reasons for their generation. The study showed that the binary and polyary principle of constructing ethnic cultures, that is, the inclusion in the culture of one ethnic group of a certain share of the culture of another or other ethnic groups, increases the saturation of the semantic fields to be mastered by subjects of these cultures, and thereby increases the possibility of mutual understanding with subjects of other ethnic cultures, which is the goal of the dialogue of cultures. As culture is the main component that determines the specifics of a particular civilization, the dialogue of cultures is the main condition for the dialogue of civilizations. The content of the concept of “multi-civilizational identity” is formed as a result of stating the fact that the civilizational identity of the subjects of modern world development is often formed along the paths of awareness of their belonging to more than one civilization. Multicivilizational identity is a consequence of the development of more saturated semantic fields than those mastered by subjects with a monocivilizational identity. In accordance with this, monocivilizational identity is intentionally connected with such concepts and phenomena as monologue, unipolar world, and multicivilizational identity with such concepts and phenomena as dialogue, multipolar world. Multicivilizational identity is a step towards the formation of a planetary identity, which is a necessary condition for globalization with a human face.*

Keywords: *binary and polyary models of culture, multicivilizational identity, dialogue, culture, civilization, receptors of understanding, dialogue of cultures and civilizations*

For citation: Kruglova L. K., Rodina-Baranovskaya S. A. Methodological Potential of Concepts “Multi-Civilizational Identity”, “Binary and Polyary Models of Culture” in Solving the Problem of Dialogue Between Cultures and Civilizations *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 147–169. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-147>

Введение. Межкультурные и межцивилизационные конфликты — одна из самых важных и вызывающих особую озабоченность примет современности [1–4]. В этих условиях в пространстве общественного мнения легко получает поддержку идея о том, что проблема диалога культур и цивилизаций потеряла свою актуальность. Между тем адекватная оценка современной ситуации приводит к прямо противоположным выводам, а именно к необходимости усиленного поиска средств и способов налаживания межкультурного и межцивилизационного диалога, позволяющего избежать разрушительных и в конечном счете летальных последствий межкультурных и межцивилизационных конфликтов.

Неотложный характер потребностей практики соразмерно повышает спрос на теоретические средства их удовлетворения, что соответствует известной истине: «Нет ничего более практичного, чем хорошая теория». В соответствии с этим в качестве цели данной статьи определено выявление методологического потенциала концептов «бинарные и полиарные модели культуры» и «мультицивилизационная идентичность» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций.

Задачи, решение которых содействует достижению поставленной цели, состоят в том, чтобы:

- определить понятия «диалог», «культура», «цивилизация», «диалог культур», «диалог цивилизаций»;
- выявить методологический потенциал концепта «бинарные и полиарные модели культуры» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций;
- выявить методологический потенциал концепта «мультицивилизационная идентичность» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций.

Методы исследования и теоретическая база. Среди методов исследования прежде всего следует назвать герменевтический, поскольку проблематика, связанная с понятиями «культура», «цивилизация», «диалог», «идентичность», требует использования таких познавательных средств, как вживание, переживание, понимание и

т. д. Кроме того, весьма востребованным оказался и метод, на который обратил внимание Ю. Н. Солонин и названный им феноменалистическим. Суть его, согласно Ю. Н. Солонину, заключается в том, чтобы «воспроизводить факты культуры так, как они представлены в наблюдении» [5, с. 62]. Вместе с тем, стремясь преодолеть ограниченность феноменалистического подхода, автор использует и эссенциалистский подход, который, согласно Ю. Н. Солонину, «ориентирован именно на то, чтобы получать объяснения фактов и явлений культуры: раскрывать причинный механизм их порождения, взаимодействия и взаимозависимости; устанавливать законы развития культуры, ее многообразия и единства» [5, с. 63].

Теоретической базой исследования является авторская культурологическая концепция, построенная на антропологическом принципе, согласно которому культура трактуется как способ саморазвития человека [6; 7].

Результаты исследования и их обсуждение

1. Диалог, диалог культур, диалог цивилизаций. Отправной точкой в решении проблемы диалога культур и цивилизаций является уяснение смысла понятия «диалог». Анализируя определения понятия диалога, данные М. Бубером, М. М. Бахтиным, В. С. Библером [8, с. 108–109, 112–114; 9, с. 229; 10, с. 289], можно отметить, что при всей их сложности и различиях в них имеются некие смысловые инварианты, в числе которых понятия и концепты «поиск общего», «взаимодействие», «взаимопонимание». С опорой на эту базу автором статьи некоторое время назад диалог был определен как «форма культурного взаимодействия, условием, содержанием и целью которого является поиск общего в различном, стремление к пониманию и взаимодействию» [11, с. 161].

Однако в настоящее время есть необходимость и возможность дать определение диалога, более четко выявляющее его наиболее существенную черту — взаимопонимание. Этим требованиям, как представляется, соответствует следующее определение: «Диалог — это вид межсубъектного взаимодействия, целью и результатом которого является взаимопонимание».

Для уяснения методологического потенциала концепта «взаимопонимание» необходимо дополнить его другими методологическими средствами. В качестве одного из них можно предложить авторский концепт «рецепторы понимания». Он обозначает те точки в сознании субъекта, через которые происходит освоение и усвоение смыслов явлений окружающей действительности, элементами которой являются природа, общество, культура.

Процесс образования рецепторов понимания определяется двумя факторами — насыщенностью смысловых полей окружающей действительности и активностью субъекта в их освоении. При этом важно подчеркнуть, что главным источником способов и средств освоения окружающей действительности является культура.

Субъекты, вступающие в диалог, приводят в действие свои рецепторы понимания, стремятся выявить прежде всего то общее, что есть в освоенных ими смыслах явлений окружающей действительности, и на этой основе достигнуть взаимопонимания.

Следующая необходимая фаза диалога — выявление различий и принципов отношения к ним. Заключительной фазой диалога должно быть, как представляется, установление моментов непонимания между участниками диалога и выработка способов преодоления этого препятствия на пути к достижению целей диалога.

Определение содержания концептов «диалог» и «рецепторы понимания» является ступенью к осмыслению концептов «диалог культур» и «диалог цивилизации». Совершенно очевидно, что направление дальнейшего движения по этому пути зависит от понимания того, что есть «культура» и что есть «цивилизация». В соответствии с этим выявляется необходимость оценки методологического потенциала основных современных подходов к изучению культуры и цивилизации.

Среди огромного количества подходов к определению культуры можно выделить лишь несколько, позволяющих достаточно глубоко скрыть сущность культуры и достаточно широко охватить «поле» культуры. Каждый из этих подходов имеет соответствующий методологический потенциал в решении проблемы диалога культур.

Так, согласно эвристическому подходу, культура — это творчество. В соответствии с этим локация рецепторов понимания в целях налаживания диалога культур следует искать прежде всего в сфере творчества. Однако здесь возникает множество вопросов, на которые невозможно ответить, оставаясь на позициях эвристического подхода. Главный среди них — какие содержательные мотивы творчества нужно выделить в качестве основных при определении локаций рецепторов понимания. Можно, казалось бы, предположить, что ответ на этот вопрос дает аксиологический подход, с позиций которого культура определяется как совокупность духовных и материальных ценностей. В соответствии с этим для осуществления диалога культур локации рецепторов понимания нужно искать

в сфере ценностей. Однако система ценностей любой культуры — это сложное и объемное образование. В связи с этим возникает вопрос, где находится смыслообразующий центр системы ценностей, с которого, видимо, и нужно начинать поиск общего, что является необходимым условием диалога. Совершенно очевидно, что с позиций аксиологического подхода ответ на этот вопрос затруднителен.

С позиций семиотического подхода культура определяется как знаково-символическая система, что побуждает обратить внимание на разнообразие языков культуры. В этой исследовательской оптике выявляется необходимость определения языков культуры, имеющих первостепенное значение в процессе диалога культур. Как представляется, отвечая на этот вопрос, нужно в первую очередь называть язык как таковой, как речь, поскольку без знания этого языка понять какую-либо культуру невозможно. Другим языком, знание которого необходимо для понимания культуры, является язык искусства. Владение этими двумя языками позволяет овладеть и другими языками культуры участников диалога, что создает реальную возможность взаимопонимания.

Однако нельзя забывать о том, что языки культуры — это лишь форма, в которую облекается содержание культуры. Вместе с этим возникает вопрос о смысловом центре содержания культуры, поскольку взаимопонимание как результат состоявшегося диалога возможно только в том случае, если есть нечто общее в базовых смыслах, составляющих содержательное ядро культуры участников диалога. Этот вопрос уже возникал, когда речь шла о методологическом потенциале эвристического и аксиологического подходов.

С позиции функционального подхода культура рассматривается как внебиологически выработанный способ человеческой жизнедеятельности. В этой исследовательской оптике отчетливо выявляется адаптационная функция культуры как одна из ипостасей жизнеобеспечивающей функции культуры. Она состоит в том, что благодаря культуре то или иное человеческое сообщество вписывается в определенную природную среду, чем в первую очередь и объясняется разнообразие культур. Таким образом, методологический потенциал функционального подхода реализуется в том, что он дает возможность увидеть причины разнообразия культур и учитывать их в процессе диалога и достижения конечной цели — взаимопонимания.

Но с позиций функционального подхода выявляется не только разнообразие, но и то общее, что присуще всем культурам. Оно обу-

словливается единой средой жизнедеятельности и жизнеобитания всего человечества, и это — планета Земля. Возникающие на этой основе общечеловеческие потребности и интересы — база для диалога и взаимопонимания всех культур.

На этом этапе становится очевидной необходимость антропологического подхода к изучению культуры. Казалось бы, он реализуется в деятельностном подходе, с позиций которого культура рассматривается как совокупность способов и результатов деятельности человека. Однако реализация методологического потенциала этого варианта антропологического подхода требует ответа на целый ряд вопросов. Самый важный из них — что является главной целью и результатом деятельности человека.

Возможность ответа на все вопросы, возникшие в связи с подходами к определению культуры, о которых речь шла ранее, дает, как представляется, подход, в полной мере заслуживающий названия «антропологический». С его позиций культура определяется как способ саморазвития человека. В итоге становится ясно, что главной целью и результатом деятельности человека является развитие самого человека. Соответственно, в качестве смыслового центра системы ценностей той или иной культуры (аксиологический подход) определяются базовые качества человека (сущностные силы), совокупность которых формирует образ человека, способного обеспечить не только выживание, но и развитие данного общества. Этот императив через использование разных языков культуры (семиотический подход) становится фактором формирования реального человека, в той или иной мере обладающего чертами и свойствами базового для данной культуры типа человека.

Таким образом, значение антропологического подхода в решении проблемы диалога культур заключается в том, что он позволяет определить главную локацию рецепторов понимания и, следовательно, главное направление поиска взаимопонимания — это господствующее в той или иной культуре представление о базовых качествах (сущностных силах) человека и, соответственно, о главных принципах отношения человека к человеку. Ансамбль этих качеств образует некую невидимую структуру, обозначаемую авторским концептом «антропологическая структура культуры» [6, с. 94–130]. В зависимости от нее структурируется и наполняется определенным содержанием вся система культуры.

Так же, как для понимания условий осуществления диалога культур отправной точкой явилось уяснение содержания понятия

«культура», так и для понимания условий осуществления диалога цивилизаций отправной точкой является уяснение понятия «цивилизация». Анализ материала по этой проблематике [12–14] позволяет констатировать, что в настоящее время понятие «цивилизация» употребляется в двух основных смыслах: цивилизация как стадия социокультурного развития и цивилизация как социокультурная целостность.

В ответах на вопрос о признаках цивилизации как стадии социокультурного развития, отличающих ее от других, предшествующих стадий, царит большая разногласия. Однако можно в качестве наиболее существенных назвать такие признаки, как государство (в социально-политической сфере), философия и наука (в сфере культуры). В вопросе о цивилизации как социокультурной целостности разброс мнений еще более широкий, чем в вопросе о цивилизации как стадии социокультурного развития [12]. Тем не менее, отбирая наиболее существенные признаки, можно дать следующее определение: «Цивилизация — исторически сложившаяся социокультурная общность людей, характеризующаяся спецификой территориальной локализации, принципов взаимодействия с окружающей природной средой, целевых программ жизнедеятельности и способов их осуществления» [6, с. 155].

Программы жизнедеятельности включают в себя три основных сектора: экономика, политика, культура. Вполне понятно, что когда речь идет о диалоге цивилизаций, то имеется в виду цивилизация как социокультурная целостность. При этом важно подчеркнуть, что для осуществления диалога цивилизаций необходим поиск общего и различий в пространстве всех компонентов цивилизации.

Таким образом, уяснение смысла понятий «диалог», «диалог цивилизаций», «диалог культур» позволяет сделать первые и необходимые шаги по пути решения проблемы диалога культур и цивилизаций.

Однако совершенно ясно, что дальнейшее продвижение по этому пути возможно только за счет привлечения дополнительных теоретических средств. Как представляется, в качестве таковых могут быть использованы концепты «бинарные и полиарные модели культуры» и «мультицивилизационная идентичность».

2. Методологический потенциал концепта «бинарные и полиарные модели культуры» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций. Авторский концепт «бинарные и полиарные модели культуры» неоднократно использовался в контексте об-

суждения ряда актуальных теоретических проблем культурологии [15–18]. Представляется, что методологический потенциал этого концепта может быть использован и в решении проблемы диалога культур и цивилизаций.

Бинарный и полиарный принцип построения модели культуры предполагает ее двухосновность или многоосновность в этническом смысле, то есть включение в культуру одного этноса достаточно весомой доли культуры другого или других этносов. При этом важно понимать, что речь в данном случае идет не просто о заимствованиях из другой культуры, а о таких важных проблемах, как организация на основе одного, двух и более языков процесса образования на разных его стадиях, выпуска кинопродукции, работы театров, музеев, СМИ и т. д.

Осуществление принципа бинарности и полиарности имеет большое практическое значение как для межкультурного взаимодействия внутри многоэтничной страны, так и для международных отношений. Для малочисленных этносов бинарный принцип построения культуры имеет экзистенциальное значение. В этом отношении показателен, например, опыт Дагестана. Для него характерна многоэтничность, одним из следствий которой являлось то, что иногда жители соседних поселений говорили на разных языках и не понимали друг друга. Поэтому одним из первых мероприятий советской власти в Дагестане в 20-е годы XX века было направление в Дагестан (как, впрочем, и в другие республики СССР) учителей русского языка. Изучение его и через него русской литературы и русской культуры в целом давало возможность межкультурного взаимодействия и, следовательно, диалога между народностями Дагестана, а также между ними и другими народами и народностями СССР, наконец, давало выход на просторы мировой культуры. Складывающаяся таким образом поликультурная идентичность не только не приводила и не приводит к разрыву со своей этнической культурой, но, напротив, укрепляет связи с ней, позволяет в большей степени увидеть и оценить ее уникальность и своеобразие.

Как это происходит в реальности, показал народный поэт Дагестана Расул Гамзатов, который говорил о себе, что в Дагестане он — аварец, в России — дагестанец, а за границей — русский. Нелишне при этом напомнить, что, будучи русским, оставаясь при этом дагестанцем и аварцем, Расул Гамзатов стал одним из крупнейших деятелей мировой культуры XX века.

Представляется, что бинарный и полярный принцип является обязательным и при построении моделей культуры не только малочисленных, но и крупных этносов. При этом необходимо подчеркнуть, что для этноса, с которым идентифицирует себя большинство населения многоэтнической страны, бинарность и полиарность культуры имеет два вектора: внутренний и международный. Первый из них связан с необходимостью включения в культуру самого крупного этноса элементов культуры (и прежде всего языка) других этносов. Второй вектор культуры самого крупного этноса определяется необходимостью международного общения, для чего требуется знание и понимание культуры (и опять-таки языка) народов других стран. Прежде всего это касается наиболее распространенных языков межгосударственного общения. Таким образом, бинарность культуры государствообразующего этноса имеет весьма условный характер, даже если рассматривать ее в аспекте одного из векторов ее направленности — внутренней или международной. Необходимость объединения этих направлений порождает столь же настоятельную необходимость полиарного построения культуры самого крупного этноса многоэтнической страны при сохранении ведущей роли основной, матричной этнической культуры.

Обращаясь к конкретике, можно сказать, что полиарный принцип построения культуры наиболее крупного этноса в его внутренней направленности имеет разнообразные формы осуществления. В этом отношении заслуживает внимания советский опыт. Так, например, в круг детского, подросткового, молодежного чтения и развлечений были включены сказки, былины, фольклор, танцы и другие формы народного творчества народов СССР. Это имело очень важное значение, поскольку знакомство с народным творчеством — это путь к постижению основ любой культуры. Кроме того, настольными книгами молодежи и взрослых были такие произведения, как «Алитет уходит в горы» Тихона Сёмушкина, «Абай» Мухтара Ауэзова, «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели и т. д. Поскольку все эти произведения издавались на русском языке многомиллионными тиражами, они не только способствовали обогащению русской культуры, но и содействовали знакомству каждого из народов СССР с культурой других народов огромной страны.

Международный вектор полиарного принципа построения советской культуры реализовался, так же как и внутренний, в первую очередь через знакомство с народным творчеством и литературой стран мира. Так, опять-таки многомиллионными тиражами издава-

ли сказки народов мира уже в пятидесятые годы, то есть буквально через несколько лет после окончания Великой Отечественной войны были изданы переведенные на русский язык многотомные собрания сочинений классиков мировой литературы — О. Бальзака, Э. Золя, В. Гюго, Ч. Диккенса, О. Генри и других. Особо следует отметить издания классиков немецкой литературы, и в первую очередь И. В. Гёте, Ф. Шиллера. Тем самым проводилась четкая грань между германским фашизмом и немецкой литературой. Во многих советских школах преподавался немецкий язык. Идея об «отмене» немецкой культуры как якобы несущей ответственность за германский фашизм не формулировалась ни на каком уровне и ни в какой форме.

И внутренний, и международный векторы полиарного принципа построения советской культуры реализовывались также через музыкальное, изобразительное, танцевальное искусство, кино, но значение словесных форм народного творчества (сказок, эпоса, былин и т. д.) и литературы следует признать, как представляется, определяющим. Это объясняется тем, что именно словесные формы творчества дают наиболее выразительный образ человека той или иной культуры, четкие представления о том, к чему он стремится, что считает достоинством — своим и другого человека, как различает добро и зло. А всё это, как нетрудно заметить, — прямой путь к взаимопониманию, то есть к межкультурному диалогу.

Обращаясь к ранее заявленным концептам, можно отметить, что полиарный принцип построения культуры многократно расширяет смысловые поля, увеличивает смысловую насыщенность культуры и соответственно способствует интенсификации рецепторов понимания. Монистический принцип построения этнической культуры и, следовательно, монокультурная идентичность ограничивают способность субъекта культуры к пониманию другой культуры, то есть способность к диалогу.

При этом следует иметь в виду, что жизнеспособность любой системы зависит от наличия двух признаков — разнообразия составляющих ее элементов и их единства. В связи с этим возникает вопрос об основе для объединения разнообразных элементов культуры, построенной по полиарному принципу. Представляется, что в качестве таковой может и должна рассматриваться исходная, матричная этническая культура. Аргументом в пользу этого утверждения является то, что этническая культура имеет не только собственно культурные и социальные, как другие элементы полиар-

ной культуры, но и природно-биологические корни, чем и обусловлен ее интегративный потенциал и то место, которое она занимает не только в сознании, но и в подсознании субъекта культуры.

3. Методологический потенциал концепта «мультицивилизационная идентичность» в решении проблемы диалога культур и цивилизаций. Проблема идентичности занимает в научно-философском дискурсе одно из центральных мест. Однако при этом приходится констатировать, что до сих пор внимание исследователей не привлекло такое явление, как мультицивилизационная идентичность, доказательством чему служит содержание энциклопедического издания «Идентичность: личность, общество, политика» [19]. Представляется, что методологический потенциал авторского концепта «мультицивилизационная идентичность», ранее продемонстрированный в аспекте обсуждения различных философско-культурологических вопросов [20–22], может быть использован и в контексте решения проблемы диалога культур и цивилизаций.

Содержание концепта «мультицивилизационная идентичность» складывается в первую очередь из констатации того факта, что осознание субъектами исторического развития своей принадлежности к той или иной цивилизации формирует цивилизационную идентичность. Однако «границы цивилизации» — понятие весьма условное, если не сказать эфемерное. Они, в отличие от границ между странами, не только не подлежат фиксации и имеют чисто умозрительный характер, но и в этом своем состоянии претерпевают постоянные изменения, пересекаются, размываются, переплетаются. Вследствие этих процессов субъекты исторического развития зачастую «формируют свою идентичность на путях осознания своей принадлежности к более чем одной цивилизации» [20, с. 101]. Это явление и нашло отражение в авторском концепте «мультицивилизационная идентичность». Сквозь призму этого концепта можно увидеть, что мультицивилизационная идентичность намного, по сравнению с моноцивилизационной идентичностью, увеличивает смысловую насыщенность деятельности субъектов исторического развития, что способствует интенсификации рецепторов понимания и создает возможности для диалога цивилизаций.

При этом следует обратить внимание на то, что мультицивилизационная идентичность таит в себе опасность превращения ее в механический набор идентичностей, что является деструктив-

ным фактором в деятельности субъекта, будь то страна, социальная группа или отдельная личность.

Во избежание подобной ситуации необходимо в соответствии с принципом разнообразия в единстве центрировать мультицивилизационную идентичность на одной цивилизации, определяемой по культурным, экономическим, политическим и территориальным критериям в их совокупности.

Все сказанное выше можно проиллюстрировать на примере западной цивилизации, для субъектов которой характерна моноцивилизационная идентичность, и российской цивилизации, для субъектов которой характерна мультицивилизационная идентичность.

Моноцивилизационная идентичность субъектов западной цивилизации приводит к тому, что локус рецепторов понимания у них ограничен теми чертами, которые характерны только для западной цивилизации. Вследствие этого многие весьма существенные черты других цивилизаций субъектам западной цивилизации попросту непонятны, и поэтому они объявляются вообще не относящимися к цивилизации. В результате складывается мировоззрение, согласно которому на планете Земля существует только одна цивилизация — западная, а всем незападным народам предстоит выбрать одно из двух: или стать частью западной цивилизации, как, например, это сделала Япония, или остаться в якобы нецивилизованном состоянии и смириться с ролью источника сырья и рабочей силы для западной цивилизации.

Российская цивилизация изначально складывалась во взаимодействии как с западной, так и с восточной цивилизациями. Это взаимодействие имело самые различные формы — от жестких военных столкновений до культурных заимствований и их дальнейшей творческой переработки.

В результате цивилизационная идентичность субъектов российской цивилизации сформировалась на путях осознания принадлежности не только к российской, но и к западной, евразийской, восточной в целом и отдельным восточным цивилизациям.

Мультицивилизационная идентичность при сохранении, разумеется, центрированности на принадлежности к российской цивилизации приводит к тому, что локусы рецепторов понимания других цивилизаций у субъектов российской цивилизации намного обширнее, чем у субъектов западной цивилизации, для которых характерна моноцивилизационная идентичность.

Соответственно, у субъектов с мультицивилизационной идентичностью больше возможностей для участия в диалоге цивилизаций, отправной точкой которого должен быть, как представляется, диалог культур. Это объясняется местом и значением культуры, которая, согласно А. Тойнби, есть «душа, кровь, лимфа, сущность цивилизации» [23, с. 292].

Отправной точкой диалога культур, в свою очередь, должно стать установление взаимопонимания в представлениях о базовых для данных культур образах человека, что является, как говорилось ранее, основой для понимания иерархии и смысла ценностей, характерных для этих культур.

Вот, например, как современный китайский ученый описывает человека китайской культуры: «Полноценное развитие личности и ее совершенствование не достигается путем внутреннего субъективизма, ориентированного на индивидуальность человека. Человек не является изолированным и закрытым в своем существовании. Развитие личности зависит от личной саморефлексии и также требует нахождения в смысловом общении с другими людьми. Иначе говоря, развитие личности невозможно без других людей, и только через эти отношения может происходить самосовершенствование личности. Развитие духовности человека — это также динамичный процесс, в котором “самость” неизбежно представлена в постоянно открытых формах. Воспитывая себя окружающей средой, обществом, страной и миром, человек тем самым достигает конечной цели самосовершенствования и в итоге может нести благо другим. Поэтому в Китае человек — не изолированная, статичная, независимая единица, а, наоборот, центр множественных отношений. Индивидуально необходимо общаться с другими, и при этом он должен учитывать положение коллектива, будучи целостным» [24, с. 86].

Совершенно очевидно, что такое представление о базовых качествах человека созвучно представлениям, существующим в российской культуре. Среди них центральное место занимает «общинная матрица» русского сознания, необратимого разрушения которой не произошло, как констатирует А. В. Щипков, несмотря на все исторические катаклизмы, которые доводилось пережить России [25, с. 69]. Поэтому при всем внешнем несходстве китайской и российской культур диалог между ними не только возможен, но и реально осуществляется в весьма плодотворных формах.

Примером может служить проведение в 2024 году перекрестного года культур Китая и России. Одним из ярких эпизодов это-

го масштабного мероприятия были гастролы в Китае Московского академического музыкального театра им. К. С. Станиславского и Вл. И. Немировича-Данченко с балетом П. И. Чайковского «Лебединое озеро» в классической постановке и ответные гастролы в Москве с тем же балетом «Лебединое озеро» уникального китайского театра, совмещающего в своих постановках классический и современный балет, акробатику, спорт и цирк. При этом китайские артисты вместили в свой спектакль историю китайской девочки-спортсменки, идущей через упорный труд к достижению своих целей. И те и другие гастролы прошли с огромным успехом и встретили понимание и российской, и китайской публики.

Другим не менее ярким эпизодом перекрестного года культур Китая и России явились успешные гастролы Большого и Мариинского театров под руководством Валерия Гергиева в Китае, которые включали в себя спектакли по произведениям мировой классики и начались с оперы Джакомо Пуччини «Тоска». Это является одним из доказательств того, что диалог культур наиболее продуктивно осуществляется на основе общечеловеческих ценностей [26; 27].

Диалог культур способствует диалогу и в сфере экономики и политики.

Что касается возможностей диалога с цивилизацией, для субъектов которой характерна моноцивилизационная идентичность, то здесь приходится констатировать наличие многих трудностей.

Важнейшая из них связана с тем, что моноцивилизационная идентичность изначально предрасполагает не к диалогу, а к монологу, что объясняется, как говорилось ранее, ограниченностью локусов рецепторов понимания другой цивилизации. Отсюда проистекают все остальные трудности. В области культуры это выражается в том, что западная культура нацелена на принципиально другой базовый тип человека, нежели незападные культуры: это человек индивидуалист, тогда как для незападных культур это человек коллективист, человек, включенный и ответственно действующий в системе многообразных общественных отношений. Свою культурную матрицу западная цивилизация в формате культурного империализма старается внедрить в незападные цивилизации. Крайней формой агрессии в области культуры, не применявшейся даже в годы холодной войны, является в настоящее время так называемая «отмена русской культуры».

В сфере экономики агрессивная монологичность западной цивилизации проявляется в стремлении на весь мир распространить

господство транснациональных компаний и финансового капитала, функционирование которых в наиболее острой форме демонстрируют все негативные, губительные для человечества стороны капитализма.

В сфере политики монологичность западной цивилизации выражается в форме прямой военной агрессии против незападных стран, ведущейся под прикрытием лозунга о борьбе за демократию. В этих условиях вынужденной, но совершенно необходимой мерой со стороны незападных стран и цивилизаций является наращивание военной мощи, способной противостоять военной агрессии со стороны западной цивилизации во главе с ее гегемоном, стремящимся быть гегемоном всего человечества, — США.

Однако, как бы ни была трудна и важна эта задача, ее решение недостаточно для предотвращения тех глобальных последствий, к которым может привести деятельность гегемона. Самым действенным средством в этом плане является всемерная интенсификация диалога культур и цивилизаций во всех уже известных и пока еще не известных формах и форматах: от объединения стран типа БРИКС до личных контактов.

Плодотворным результатом процесса диалога культур и цивилизаций является формирование на базе культурной идентичности поликультурной идентичности, на базе цивилизационной идентичности — мультицивилизационной идентичности как необходимой ступени на пути формирования общепланетарной идентичности, которая, в свою очередь, является необходимым условием глобализации с человеческим лицом.

Заключение. Подводя итоги, можно сделать вывод, что концепты «бинарные и полиарные модели культуры» и «мультицивилизационная идентичность» имеют значительный методологический потенциал в решении проблемы диалога культур и цивилизаций.

Так, использование методологического потенциала концепта «бинарные и полиарные модели культуры» позволяет увидеть, что включение в культуру одного этноса определенной доли культуры другого этноса усиливает насыщенность смысловых полей, подлежащих освоению субъектами данных культур, и тем самым увеличивает возможности взаимопонимания с субъектами других этнических культур, что и является целью диалога культур.

Главные смыслы, которые подлежат освоению в процессе межкультурного взаимодействия и требуют интенсификации рецепторов понимания в целях достижения взаимопонимания, — это пред-

ставления о человеке, его сущности, базовых качествах (сущностных силах) и, соответственно, о принципах отношения человека к человеку. Это напрямую связано со смыслом аксиоматического для культурологии положения, согласно которому человек есть творец и творение культуры.

Диалог культур следует рассматривать как необходимое условие диалога цивилизаций, поскольку культура является главным компонентом, определяющим специфику цивилизации как социокультурной общности.

Мультицивилизационная идентичность, формирующаяся как результат осознания субъектами исторического развития своей принадлежности к более чем одной цивилизации, является следствием освоения более насыщенных смысловых полей, нежели те, которые подлежат освоению субъектами с моноцивилизационной идентичностью. В соответствии с этим мультицивилизационная идентичность в большей степени располагает к диалогу, нежели моноцивилизационная идентичность, интенционально связанная с монологичной формой межсубъектного взаимодействия.

По критерию моно- или мультицивилизационной идентичности современный мир разделился на две неравные части: западную цивилизацию, для субъектов которой характерна моноцивилизационная идентичность, и незападные цивилизации, для субъектов которых характерна мультицивилизационная идентичность.

Моноцивилизационная идентичность как атрибут западной цивилизации интенционально связана не только с монологичностью, но и с такими идеями и принципами, как гегемонизм и однополярный мир. В противоположность этому мультицивилизационная идентичность, предрасполагающая к диалогу, одновременно способствует и приятию таких идей и принципов, как право на самобытное развитие всех культур и цивилизаций, многополярный мир.

Главная возможность преодоления барьеров, препятствующих диалогу культур и цивилизаций, заключается в укреплении всех форм союзов и интенсификации всех форм взаимодействия между субъектами современного исторического развития, осознавшими необходимость решения общепланетарных проблем как задачу всего человечества.

Список источников

1. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / пер. с англ. Т. Велимеева; под общ. ред. К. Королева и Е. Кривцовой. М.: АСТ, 2021. 571, [3] с.

2. Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка: XX Международные Лихачевские научные чтения 9–10 июня 2022 года. СПб.: СПбГУП, 2022. 628 с.
3. Диалоги и конфликты культур в меняющемся мире: XXI Международные Лихачевские научные чтения, 25–26 мая 2023 г. СПб.: СПбГУП, 2024. 548 с.
4. Маккиндер Х., Бродель Ф., Хантингтон С. Ось мира: последняя битва цивилизаций : сб. : пер. с фр. и англ. М.: Родина, 2024. 222, [1] с.
5. Культурология : учебник / под ред. Ю.Н. Солонина, М.С. Кагана. М.: Высшее образование, 2005. 566 с.
6. Круглова Л. К. Человек и культура : монография. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 397 с.
7. Круглова Л. К. Избранное. Антропологический принцип в культурологии: теория и практика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 448 с.
8. Бубер М. Два образа веры : сб. : пер. с нем. / вступ. ст. Г. С. Померанца. М.: Республика, 1995. 462, [1] с.
9. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества : сб. избр. тр. / прим. С. С. Аверинцева, С. Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 423 с.
10. Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 412, [1] с.
11. Круглова Л. К. Диалог культур в условиях глобализации // Диалог культур и культура диалога : сб. статей / редкол.: Л. К. Круглова, С. Н. Иконникова, Е. Г. Соколов. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2010. С. 159–165.
12. Будущее цивилизаций : материалы цивилизационного форума. М.: Институт экономических стратегий, 2008. 272 с.
13. Винокурова У. А., Яковец Ю. В. Арктическая циркумполярная цивилизация / Арктический государственный институт культуры и искусств; Международный институт Питирима Сорокина — Николая Кондратьева; Открытый университет диалога цивилизаций. 2-е изд., доп. Новосибирск: Наука, Новосибирское отд., 2016. 320 с.
14. Кузык Б. Н., Яковец Ю. В. Цивилизации: теория, история, диалог, будущее : в 2 т. М.: Ин-т экономических стратегий, 2006.
15. Круглова Л. К. Бинарные и полиарные модели развития этнических культур: прошлое, настоящее и будущее // Смыслы культуры : тезисы докладов и выступлений, Санкт-Петербург, 11–13 июня 1996 года. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 1996. С. 220–221.
16. Круглова Л. К., Султанов К. В. Бинарная модель развития культуры и дети Севера // Дети Севера : тез. докл. и сообщ. IV Междунар. конф., Санкт-Петербург, 08–10 октября 1997 года / Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена. СПб.: Российский христианско-гуманитарный институт, 1997. С. 21–25.
17. Круглова Л. К. Проблема общекультурного пространства: бинарные и полиарные модели этнических культур и патриотизм как альтерна-

тива мультикультурализму // Научные труды Кубанского государственного технологического университета. 2018. № 10. С. 21–30.

18. Круглова Л. К. Бинарные и полиарные модели культуры в контексте проблемы взаимодействия культур // Контуры будущего в контексте мирового культурного развития: XVIII Международные Лихачевские научные чтения, 17–19 мая 2018 г. / Российская академия наук, Конгресс петербургской интеллигенции, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов; науч. ред. А. С. Запесоцкий. СПб.: СПбГУП, 2018. С. 423–424.

19. Идентичность: личность, общество, политика = Identity: the individual, society, and politics: энциклопедическое издание / И. С. Семененко, К. Г. Холодковский, О. В. Попова; отв. ред. член-корр. РАН И. С. Семененко; Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений имени Е. М. Примакова Российской академии наук. М.: Весь Мир, 2017. 987 с.

20. Круглова Л. К. Мультицивилизационная идентичность в контексте теории циркумполярной цивилизации // Человек. Культура. Образование. 2019. № 3 (33). С. 99–114.

21. Круглова Л. К. Мультицивилизационная идентичность субъектов исторического процесса как феномен эпохи глобализации // Мировое развитие: проблемы предсказуемости и управляемости: XIX Международные Лихачевские научные чтения, 22–24 мая 2019 г. СПб.: СПбГУП, 2019. С. 362–363. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2019/dokladi/KruglovaLK_sec2_rus_izd.pdf (дата обращения: 25.10.2024).

22. Круглова Л. К. Мультицивилизационная идентичность личности как антропологическая проблема эпохи глобализации // Этнос и культура в эпоху глобализации : сб. материалов III Международной научной очно-заочной конференции, Сухум, 27–28 июня 2019 года. Сухум: Кубанский государственный технологический университет, 2019. С. 267–277.

23. Тойнби А. Постижение истории : сб. / пер. с англ. Е. Д. Жаркова; предисл. В. И. Уколовой; послесл. Е. Б. Рашковского. М.: Прогресс: Культура, 1996. 606, [1] с.

24. Го С. «Индивид», «человек», «великая целостность» — понимание терминов в китайской культуре // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 82–92.

25. Щипков А. В. Трансформация идентичности и реабилитация идеологии в условиях нарастания мирового кризиса // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 60–70.

26. Крючков С. Россия и Китай делят культурный код. Гастроли каких коллективов пройдут в КНР // Коммерсантъ. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/6978866> (дата обращения: 25.10.2024).

27. Гастроли легендарной Гуанчжоуской акробатической труппы пройдут в Мариинском театре. URL: https://www.mariinsky.ru/news1/2024/september_2024/3/ (дата обращения: 25.10.2024).

References

1. Hantington S. *Stolknovenie civilizacij* [Clash of Civilizations. Transl. from English by T. Velimeev; edit. by K. Korolev and E. Krivtsova. Moscow: AST, 2021. 571, [3] p. (In Russ.)
2. *Global'nyj konflikt i kontury novogo mirovogo poryadka: XX Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya 9–10 iyunya 2022 goda* [Global Conflict and the Contours of a New World Order: XX International Likhachev Scientific Readings June 9–10, 2022]. SPb.: SPbGUP, 2022. 628 p. (In Russ.)
3. *Dialogi i konflikty kul'tur v menyayushchemsya mire: XXI Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 25–26 maya 2023 g.* [Dialogues and Conflicts of Cultures in a Changing World: XXI International Likhachev Scientific Readings, May 25–26, 2023]. SPb.: SPbGUP, 2024. 548 p. (In Russ.)
4. Makkinder H., Brodel' F., Hantington S. *Os' mira: poslednyaya bitva civilizacij* [Axis Mundi: The Last Battle of Civilizations]. Moscow: Rodina, 2024. 222, [1] p. (In Russ.)
5. *Kul'turologiya* [Culturology]. Ed. Yu. N. Solonin, M. S. Kagan. Moscow: Vyshee obrazovanie, 2005. 566 p. (In Russ.)
6. Kruglova L. K. *Chelovek i kul'tura : monografiya* [Man and Culture : monograph]. Moscow; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2017. 397 p. (In Russ.)
7. Kruglova L. K. *Izbrannoe. Antropologicheskij princip v kul'turologii: teoriya i praktika* [Selected. Anthropological principle in cultural studies: theory and practice]. Moscow; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2018. 448 p. (In Russ.)
8. Buber M. *Dva obraza very : per. s nem.* [Two images of faith : transl. from German]. Entry Art. G. S. Pomerants. Moscow: Respublika, 1995. 462, [1] p. (In Russ.)
9. Bahtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva : sb. izbr. tr.* [Aesthetics of verbal creativity : collection of selected works]. Note by S. S. Averintsev, S. G. Bocharov. Moscow: Iskusstvo, 1979. 423 p. (In Russ.)
10. Bibler V. S. *Ot naukoucheniya — k logike kul'tury: Dva filosofskih vvedeniya v dvadcat' pervyj vek* [From Science of Science to the Logic of Culture: Two Philosophical Introductions to the Twenty-First Century]. Moscow: Politizdat, 1991. 412, [1] p. (In Russ.)
11. Kruglova L. K. *Dialogue of Cultures in the Context of Globalization. Dialog kul'tur i kul'tura dialoga : sb. st.* [Dialogue of Cultures and Culture of Dialogue: collection of Articles] / St. Petersburg State University; [editorial board: L. K. Kruglova, S. N. Ikonnikova, E. G. Sokolov]. SPb.: Sankt-Peterburgskij gos. un-t, 2010. Pp. 159–165. (In Russ.)
12. *Budushchee civilizacij : materialy civilizacionnogo foruma* [The Future of Civilizations : proceedings of the Civilization Forum]. Moscow: Institut ekonomicheskikh strategij, 2008. 272 p. (In Russ.)
13. Vinokurova U. A. *Arkticheskaya cirkumpolyarnaya civilizaciya* [Arctic Circumpolar Civilization]. Novosibirsk: Novosibirskoe otdelenie izdatel'stva «Nauka», 2016. 320 p. (In Russ.)

14. Kuzyk B. N., Yakovec Yu. V. *Civilizacii: teoriya, istoriya, dialog, budushchee* : v 2 tomah [Civilizations: Theory, History, Dialogue, Future : in 2 vol.]. Moscow: In-t ekonomicheskikh strategij, 2006. (In Russ.)

15. Kruglova L. K. Binary and polyary models of development of ethnic cultures: past, present and future. *Smysly kul'tury: Tezisy dokladov i vystuplenij, Sankt-Peterburg, 11–13 iyunya 1996 goda* [Meanings of Culture: Abstracts of reports and speeches, St. Petersburg, June 11–13, 1996]. SPb.: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 1996. Pp. 220–221. (In Russ.)

16. Kruglova L. K., Sultanov K. V. Binary model of cultural development and children of the North. *Deti Severa : tezisy dokladov i soobshchenij IV Mezhdunarodnoj konferencii, Sankt-Peterburg, 08–10 oktyabrya 1997 goda* [Children of the North : abstracts of reports and communications of the IV International Conference, St. Petersburg, October 8–10, 1997]. SPb.: Rossijskij hristiansko-gumaniarnyj institut, 1997. Pp. 21–25. (In Russ.)

17. Kruglova L. K. The problem of common cultural space: binary and polyary models of ethnic cultures and patriotism as an alternative to multiculturalism. *Nauchnye trudy Kubanskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta* [Scientific works of the Kuban State Technological University], 2018, no 10, pp. 21–30. (In Russ.)

18. Kruglova L. K. Binary and polyary models of culture in the context of the problem of interaction of cultures. *Kontury budushchego v kontekste mirovogo kul'turnogo razvitiya: XVIII Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 17–19 maya 2018 g.* [Contours of the future in the context of world cultural development: XVIII International Likhachev Scientific Readings, May 17–19, 2018]. SPb.: SPbGUP, 2018. Pp. 423–424. (In Russ.)

19. *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika* [Identity: the individual, society, and politics]. [I. S. Semenenko, K. G. Holodkovskij, O. V. Popova]; otv. red. chlen-korr. RAN I. S. Semenenko. Moscow: Ves' Mir, 2017. 987 p. (In Russ.)

20. Kruglova L. K. Multi-civilizational identity in the context of the theory of circumpolar civilization. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education], 2019, no 3 (33), pp. 99–114. (In Russ.)

21. Kruglova L. K. Multi-civilizational identity of the subjects of the historical process as a phenomenon of the era of globalization. *Mirovoe razvitie: problemy predskazuemosti i upravlyaemosti: XIX Mezhdunarodnye Lihachevskie nauchnye chteniya, 22–24 maya 2019 g.* [World development: problems of predictability and controllability: XIX International Likhachev Scientific Readings, May 22–24, 2019]. SPb.: SPbGUP, 2019. Pp. 362–363. Available at: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2019/dokladi/KruglovaLK_sec2_rus_izd.pdf (accessed: 25.10.2024). (In Russ.)

22. Kruglova L. K. Multi-civilizational identity of the individual as an anthropological problem of the era of globalization. *Etnos i kul'tura v epohu globalizacii : sbornik materialov III Mezhdunarodnoj nauchnoj ochno-zaochnoj konferencii, Suhum, 27–28 iyunya 2019 goda* [Ethnos and culture in the era of globalization : collection of materials of the III International scientific in-person and correspon-

dence conference, Sukhum, June 27-28, 2019]. Sukhum: Kubanskiy gosudarstvennyy tekhnologicheskij universitet, 2019. Pp. 267–277. (In Russ.)

23. Tojnbi A. *Postizhenie istorii* [Understanding History]. Moscow: Progress: Kul'tura, 1996. 606, [1] p. (In Russ.)

24. Go S. "Individual", "man", "great integrity" — understanding of terms in Chinese culture. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2023, no 12, pp. 82–92. (In Russ.)

25. Shchipkov A. V. Transformation of Identity and Rehabilitation of Ideology in the Context of Growing Global Crisis. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2023, no 9, pp. 60–70. (In Russ.)

26. Kryuchkov C. Russia and China share a cultural code. Which groups will tour in China. *Kommersant* [Kommersant]. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/6978866> (accessed: 25.10.2024). (In Russ.)

27. *Gastrol'i legendarnoj Guanchzhouskoj akrobaticheskoy truppy projduť v Mariińskom teatre* [The legendary Guangzhou Acrobatic Troupe will tour at the Mariińsky Theatre]. Available at: https://www.mariińsky.ru/news1/2024/sep-tember_2024/3/ (accessed: 25.10.2024). (In Russ.)

Сведения об авторах

Круглова Лариса Константиновна, д-р филос. наук, профессор, Государственный университет морского и речного флота имени адмирала С. О. Макарова (198035, Россия, Санкт-Петербург, ул. Двинская, 5/7)

Родина-Барановская Светлана Александровна, канд. культурологии, доцент, Государственный университет морского и речного флота имени адмирала С. О. Макарова (198035, Россия, Санкт-Петербург, ул. Двинская, 5/7)

Information about the authors

Larisa K. Kruglova, Doctor of Philosophy, Professor, Admiral Makarov State University of Maritime and Inland Shipping (5/7, Dvinskaya str., Saint Petersburg, 198035, Russia)

Svetlana A. Rodina-Baranovskaya, PhD in Cultural-Studies, Associate Professor, Admiral Makarov State University of Maritime and Inland Shipping (5/7, Dvinskaya str., Saint Petersburg, 198035, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	25.10.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	31.10.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	12.11.2024

Научная статья / Article

УДК 17.035.3:39(=512.157)

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-170>

Истоки ментальности этноса саха

Андрей Саввич Саввинов¹

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова,
Якутск, Россия,
savvinov.andrey888@gmail.com, SPIN-код: 5467-5978, Author ID: 42604

Аннотация. *Статья раскрывает основы ментальности народа саха. В настоящее время нет единой науки о культуре, хотя широко используется понятие «культурология». В России испокон веков сосуществует множество разных культур, и одним из показателей уровня духовного развития народа является наличие у него собственной философии — объективной основы осмысления народом собственной культуры.*

Обоснование существования философии у народа — достаточно сложная задача, решение которой не всегда увенчивается успехом. Так, в советское время были сформулированы требования, выполнение которых служило основанием для признания народной философии. Выполнение этих условий предполагает наличие инструментария обоснования. Например, А. Е. Лукьянов рассматривал последовательную смену картин мира у китайцев и индийцев. Подобным образом поступил Л. А. Афанасьев-Тэрис по отношению к духовной культуре народа саха. Он показал, что в духовной культуре народа саха существует двух-, трех-, пяти-, семи-, девятичастные структуры мира и соответствующие картины мира. Ему удалось открыть ментальную схему проявленности, то есть скрытую конструкцию мыслительной деятельности представителей народа саха. В качестве основных понятий, представляющих философию народа, выступают: Айыы, киһитийи, сизэр, этийтии. Содержательно они могут быть переведены на русский язык как: законы бытия человека в Серединном мире, задаваемые божествами Айыы; очеловечивание; сизэр — бытие человека в строгом соответствии с законами Айыы в Серединном мире; этийтии — исповедование человека под действием божеств Айыы. Поскольку якутский героический эпос — олонхо — решает стратегическую задачу изображения бытия человека в Серединном мире, то тактическая задача бытия решается самим человеком. А. Е. Кулаковский на основе философии саха создает свою собственную авторскую философию, которая выступает как ключ к пониманию его поэтических произведений. Он предлагает своему народу прибегать к культуре, взаимодействуя с цивилизованными народами, но в то же время в своем учении напоминает о стратегической задаче народа саха в поэтическом произведении «Сайын кэлиитэ» («Наступление лета»).

В статье делается заключение о том, что для осмысления произведений классиков якутской литературы — А. Е. Кулаковского, П. А. Ойунского, А. И. Софронова-Алампа, Н. Д. Неустроева — необходимо знать авторскую философию А. Е. Кулаковского, возникшую на основе философии саха.

Ключевые слова: ментальная схема проявленности, первосмыслы слов, конструкция мыслительной деятельности, философия саха, божества Айыы, трех-, пяти-, семи- и девятичастные структуры мира

Для цитирования: Саввинов А. С. Истоки ментальности этноса саха // Человек. Культура. Образование. 2024. № 4. С. 170–181. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-170>

Origins of the Mentality of the Sakha People

Andrey S. Savvinov

North-Eastern Federal University by M. K. Ammosov, Yakutsk, Russia,
savvinov.andrey888@gmail.com, SPIN-код: 5467-5978, AuthorID: 426044

Abstract. *The article reveals the basics of the mentality of the Sakha people. Currently, there is no single science of culture, although the concept of “cultural studies” is widely used. From time immemorial, many different cultures have coexisted in Russia and one of the indicators of the level of spiritual development of a people is the presence of folk philosophy. Folk philosophy is the objective basis for people’s understanding of their own culture.*

Justifying the existence of folk philosophy is a rather complex task, the solutions to which will not always be successful. Thus, in Soviet times, requirements were formulated, the fulfillment of which serves as the basis for the existence of folk philosophy. Even the fulfillment of these conditions presupposes the presence of justification tools. Such a toolkit was developed by Anatoly Evgenievich Lukyanov. His method can conventionally be called the method of worldview analysis. In relation to the spiritual culture of the Sakha people, this method was applied by Afanasyev — Teris. He showed that in the spiritual culture of the Sakha people there are two-, three-, five-, seven-, nine-part structures of the world and corresponding pictures of the world. He managed to reach the mental scheme of manifestation, i.e. to the hidden structure of the mental activity of representatives of the Sakha people. The main concepts representing folk philosophy are: Айыы, kihitii, sier, etitii. In terms of content, they can be translated into Russian accordingly as: The laws of human existence in the Middle World, set by the deities of Айыы; humanization; human existence in strict accordance with the laws of Айыы in the Middle World; confession of a person under the influence of the deities Айыы. Since the Yakut heroic epic Olonkho solves the strategic problem of human existence in the Middle World, the tactical problem of existence is solved by man himself. A. E. Kulakovskiy, on the basis of folk philosophy, creates his own author’s philosophy, which acts as the key to understanding his poetic works. He invites his people to become cultivated by communicating with civilized peoples, but, at the same

time, in his teaching he recalls the strategic task in the poetic work "Saiyn Kalite" ("The Coming of Summer").

The article concludes that, in order to comprehend the works of the classics of Yakut literature — A. E. Kulakovsky, P. A. Oyunsky, A. I. Safronova — Alampa, N. D. Neustroyeva, it is necessary to know the author's philosophy of Kulakovsky, which arose on the basis of the folk philosophy of Sakha.

Keywords: *mental pattern of manifestation, primary meanings of words, construction of mental activity, folk philosophy, method of worldview analysis, deities Aiyi, three-, five-, seven-, nine-part structures of the world*

For citation: Savvinov A. S. Origins of the mentality of the Sakha people. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*, 2024; 4: 170–181. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2024-4-170>

Введение. Для широкого круга граждан Российской Федерации А. Е. Кулаковский известен как основатель якутской литературы, поэт, создавший «Сновидение шамана».

Современные якутяне знают его как автора письма к якутской интеллигенции, в котором он сформулировал свой главный завет родному народу — быть вместе с Россией, быть вместе с русским народом.

Основная часть. Поэтическое произведение «Сновидение шамана» наряду с «Красным шаманом» П. А. Ойунского и «Книгой Мистерий» И. М. Гоголева (Кындыл) выступает в роли духовного учения народа саха, появившегося в XX столетии в соответствии с требованиями исторического времени. Главные герои этих книг — лучшие представители саха-омук (этнос саха), шаманы, которые несут полную ответственность за деяния людей ради выживания, уточняют требования времени. Шаман А. Е. Кулаковского полагает, что цивилизованные народы отошли от пути очеловечивания, их воздействие на мир становится все более разрушительным [1, с. 5]. Тем не менее герой А. Е. Кулаковского призывает согласовывать действия своего народа с деяниями цивилизованных народов. А. Е. Кулаковский использует в своем духовном учении «Сновидение шамана» такие понятия, как «Айыы», «этитии», «үөрэх» (учение), «сиэр» (нравственность), «киһитийи», «отуор» (показатель нормального состояния человека), «омук» (этнос), «чулуу киһи» (лучший представитель этноса), которые являются понятиями как философии саха, так и философии самого А. Е. Кулаковского.

В советское время никто не говорил о философии народа саха и тем более о философии А. Е. Кулаковского в научном смысле. На то существовали объективные причины.

Правильной научной философией считался марксизм-ленинизм, в его парадигму народная философия не вписывалась.

Более того, даже сама возможность существования народной философии ставилась под сомнение. Известный советский философ А. Н. Чанышев, специалист по вопросам происхождения философии, сформулировал ряд условий, выполнение которых было необходимо для зарождения народной философии:

- народ должен был уметь выплавлять железо;
- язык народа должен был обладать высоким потенциалом абстрагирования;
- народ должен был иметь метафизическое учение, в котором задействованы абстрактные понятия, как показатель духовного уровня развития народа [2, с. 44–56, 178].

Все эти требования в культуре народа саха удовлетворялись сполна. Тем не менее господствующая атмосфера была такая, что даже такому авторитету, как А. Е. Мординов, не удалось напрямую говорить о философии народа саха в научном сообществе страны.

А. Е. Мординов в сорок два года защитил докторскую диссертацию по такой злободневной теме, как «Социалистическое содержание и национальная форма советской культуры народов СССР». Именно по его инициативе Якутский государственный педагогический институт в 1956 году преобразовался в Якутский государственный университет. И это случилось как раз тогда, когда на XX съезде ЦК КПСС было принято решение об интенсивном развитии восточных районов страны, чему должно было способствовать открытие большого количества институтов инженерного и технологического профилей. Правильной научной философией считался марксизм-ленинизм, в его парадигму народная философия не вписывалась.

Существовало еще одно обстоятельство, затрудняющее признание существования философии народа.

Речь идет о знаменитых теоремах К. Гёделя, сформулированных в 1931 году, которые положили конец развертыванию таких программ спасения математики, как логицизм Г. Фрёге, интуиционизм Я. Брауэра и программа Д. Гильберта. Речь идет о том, что в системе наперед заданных аксиом существуют истинные суждения, которые не всегда можно доказать и равным образом не всегда можно опровергнуть. Применительно к нашему случаю это означает, что культура народа саха может и не располагать средствами, доказывающими существование собственной философии.

Поскольку единственным богатством народа, связывающим прошлое, настоящее и будущее, является родной язык, то и надежды народа на обоснование существования философии связаны с языком, с его недрами. В советское время фольклорные и этнографические знания рассматривались в отрыве от жизненных реалий, другими словами, научное сообщество не видело практическую значимость этих знаний. Но поскольку знания, возникающие в глубинных уровнях фольклора и этнографии, являются культурологическими, то и последние тоже рассматривались как знания ради знаний. Таким образом, научное сообщество не интересовалось вопросами систематизации и осмысления культурологических знаний, генетически связанных с духовностью и менталитетом народа.

Однако впоследствии стало ясно, что именно фольклорный и этнографический материал, а также культурологические знания позволили выйти к философии народа, что, собственно говоря, и сделал Л. А. Афанасьев-Тэрис в своем труде «Философия Кулаковского» [3].

Говоря о прошлом, мы имеем в виду первобытную жизнь (народ оказался в социализме, минуя рабовладельческую, феодальную и капиталистическую формации), которая длилась, по данным современной науки, не менее 100 тысяч лет и с которой связаны первосмыслы, заложенные в недрах народного языка. Эти первосмыслы невидимы и скрыты от современного человека, равным образом можно говорить о первосмыслах слов, связанных с глубинными уровнями человеческой психики. Речь идет о том, что в глубинных уровнях человеческой психики существует «нечто», связанное с первосмыслами слов. Эти скрытые смыслы принято называть ментальной схемой проявленности [3, с. 72]. Таким образом, возникает задача сделать видимым невидимое, явным неявное, открытым скрытое, выделить слова из богатого массива народного языка, которые выражают первосмыслы.

В 1978 году тогда еще совсем молодой исследователь А. Е. Лукьянов написал замечательный труд «История возникновения философии в Древнем Китае и Индии» [4]. Ему было всего тридцать лет. Он проанализировал различные картины мира, их последовательное возникновение друг за другом, что и позволило сделать вывод о наличии ментальной схемы проявленности, то есть первоосновы традиционного мышления, вычленил понятия народной философии и их связи между собой.

Надо сказать, что народу саха повезло: во-первых, потому что передовые представители народа были убеждены в существова-

нии собственной философии; во-вторых, появился хороший пример анализа картин мира; в-третьих, в народе сохранилось творческое наследие яркого представителя и носителя философии в лице А. Е. Кулаковского — Өксөкүлээх; и в-четвертых, среди современных ученых нашелся ученый лингвист, который «болел» вопросами первосмыслов. Речь идет о Л. А. Афанасьеве-Тэрис, который хорошо знал поэтическое творчество А. Е. Кулаковского. В начале 1990-х годов автор настоящей работы, используя метод «нисхождения от чувственно-конкретного к абстрактному и восхождения от абстрактного к мысленно-конкретному», показал, что человек формирует петли обратных связей: мужское начало — положительную обратную связь, а женское начало — отрицательную обратную связь. Были получены формально-математические по форме соотношения, выражающие мужскую и женскую судьбы, которые отличались друг от друга:

$$Д(М) = К \cdot С' - К' \cdot С$$

$$Д(Ж) = К \cdot С - К' \cdot С'$$

В данной формуле — кэскил, позитивное конструктивное начало человека, близкое к космосу космоцентристской картиной мира, К' — кэп, негативное, деструктивное начало, близкое по своему содержанию к хаосу космоцентристской картины мира. Они возникают в условиях С', то есть в наиболее жестких условиях бытия человека, или в условиях С, то есть в наиболее благоприятных условиях бытия человека. У мужского начала К возникает в условиях С', а К' возникает, наоборот, в наиболее благоприятных условиях С. У женского начала К возникает в условиях С, т. е. в наиболее благоприятных, а К' возникает в предельно жестких условиях [5].

Понятия «дьылба» (судьба), «кэп», «кэскил», «сор», «соргу» позволили выйти к первоосновам традиционного мышления, присутствующим всем людям независимо от их этнической и национальной дифференциации. Скорее всего, это связано с однородностью первобытной жизни на Земле. Исследователь первобытной жизни А. М. Золотарев выделяет дуалистическое мышление: «Будучи первой упорядоченной формой общества, дуальная организация оказала глубочайшее влияние на мировоззрение человечества. В дуальной организации первобытный человек нашел готовый трафарет, которым он пользовался при классификации внешнего мира» [6, с. 291]. Другими словами, двухчастная структура мира является фундаментальной основой мышления, более древней формой, чем другие формы мышления, появившиеся на основе дуального мышления.

Действительно, можно найти огромное количество бинарных оппозиций в материалах устного народного творчества и этнографии. Однако формально-математический подход не позволил автору данной работы [5] продвинуться дальше двухчастной картины мира и дуального мышления. Зная эти исследования, Л. А. Афанасьев-Тэрис показал, что мировоззренческий анализ более продуктивен для обоснования существования философии саха. Он применил этот подход к анализу творческого наследия А. Е. Кулаковского.

Поэтическое творчество последнего характеризуется фольклорностью и мифологичностью. Фольклорность произведений А. Е. Кулаковского исследуется в трудах Н. В. Покатиловой [7] и Л. Н. Романовой [8]. Эти работы показывают глубину фольклорности произведений А. Е. Кулаковского.

Содержание мифологичности А. Ф. Лосев раскрывает при помощи трех элементов: слова, истории и личности. Они по отношению друг к другу находятся в диалектическом взаимодействии и тем самым обогащают содержание мифа [9]. Слово и история представляют соответствующие исторические эпохи. А вот «личность» осмысливается в рамках антропного принципа [10]. Последний представляет собой внутреннюю соотношенность человека с соответствующей мифологической картиной мира [9, с. 193].

Представление о мире у многих народов, в частности у китайцев и у индийцев, проходило определенную структурную иерархию — временную последовательность от прошлого к настоящему, может быть за исключением двухчастной структуры мира и соответствующего дуалистического мышления. В результате применения такого анализа к различным мифологическим картинам мира народа саха удалось определить философские понятия этого народа.

Таким образом, анализ фольклорных текстов, этнографического материала позволил обнаружить наличие человекоцентрированной трех-, пяти-, семи- и девятичастной мифологической структуры мира, которые и приводят к ментальной схеме проявленности.

Конечно, Л. А. Афанасьев-Тэрис исследовал не все поэтические произведения А. Е. Кулаковского, а лишь те, которые удовлетворяли требованиям фольклорности и мифологичности. Однако он не ограничивался исследованием только поэзии А. Е. Кулаковского, исследованию подвергались и олонхо.

Еще П. А. Ойунский обратил внимание на то, что основу духовности олонхо составляют духовные дороги [11]. Точно так же существуют духовные дороги и в вышеназванных мифологических структурах мира. Этот момент очень важен, поскольку мен-

тальные схемы проявленности связаны с духовными дорогами. Л. А. Афанасьев-Тэрис специально подчеркивает, что в мировоззренческом анализе фольклорных произведений очень важное значение имеет переход от двухчастной структуры мира к трехчастной. Последняя представляется вертикальной картиной мира и именно с ней связывается выделение философских понятий из мифов.

С помощью мировоззренческого анализа произведений А. Е. Кулаковского и героического эпоса олонхо Л. А. Афанасьев-Тэрис выделяет понятия философии саха: «Айыы», «киһитийии», «сиэр» и «этитии». Их можно перевести на русский язык следующим образом:

- Айыы — законы бытия человека в Серединном мире, заданные божествами Айыы. В более узком смысле «айыы» можно перевести как «творение человека»;
- киһитийии — очеловечивание;
- сиэр — поведение человека в соответствии с законами бытия Айыы;
- этитии — исповедование человека под действием высших сил Айыы.

Другими словами, ученый показал, что основой философии народа саха является ментальная схема проявленности, выраженная через понятия: «Айыы», «киһитийии», «сиэр», «этитии», которая существовала как внутренняя невидимая конструкция мыслительной деятельности народа саха. К этим понятиям необходимо добавить еще понятие «отуор», которое отражает контакт человека с Дорогой Айыы, то есть отражает состояние человека, в котором обеспечивается контакт с божествами Айыы. Кроме того, понятие «этитии» цивилизованных народов в силу каких-то заслуг обрело более развитую форму — «үөрэх» (учение). Таким образом, ментальная схема проявленности основ народной философии выражается через понятия: «Айыы», «киһитийии», «сиэр», «этитии».

Широко известное поэтическое произведение А. Е. Кулаковского «Сновидение шамана» адресовано прежде всего родному народу саха и решает задачу тактического плана — как выжить народу саха в тех условиях, которые сложились в канун Первой мировой войны. С точки зрения философии народа саха, цивилизованные народы отошли от законов божеств Айыы. Они используют выявленные путем «этитии» законы бытия сущего в Серединном мире не для утверждения человеческого в человеке, а, наоборот, для подавления человеческого в человеке. Герой А. Е. Кулаковского не призывает свой народ восстать против цивилизованных народов, воору-

женных самыми современными способами эффективного уничтожения себе подобных, но и не призывает уподобиться им. Агрессивные действия крупных цивилизованных народов есть факт реальной действительности, с которыми народ саха должен считаться, чтобы выжить. Философия саха, верой и правдой служившая в течение многих тысячелетий, в новых условиях может ли обеспечить гарантированный безопасный выход народа из сложившейся ситуации как ответ на вызов времени? Ответ скорее отрицательный, хотя бы потому, что сам человек Серединного мира как выразитель воли богов — Айыы — остается существом пассивным, не принимающим на себя ответственность за судьбу этого мира. Таким образом, позитивное решение тактической задачи выживания народа в новых условиях на основе собственной философии становится проблематичным. Вот основная причина творческого развития философии народа А. Е. Кулаковским.

Л. А. Афанасьев-Тэрис третью часть своей книги «Философия Кулаковского» посвятил анализу поэтических произведений поэта и показал, что их единство носит внутренний характер, то есть существует невидимый читателю подтекст, который на самом деле представляет собой ментальную конструкцию мыслительной деятельности народа саха [11, с. 128]. Смысл творческого развития народной философии ясен — человек Серединного мира, хотя и выражающий мысли и думы божеств — Айыы, но все же существо пассивное, должен превратиться в хозяина земной жизни, активного и способного брать на себя ответственность, позитивно действующего и несущего ответ за негативные деяния. И основным понятием, выражающим деяние такого человека, является понятие «ортоку олук». У поэта есть произведение «Ортоку олук алгыһа», которое переведено Г. П. Башариным как «благословение среднего поколения». Перевод неудачный, более того, отвлекающий читателя от основной идеи А. Е. Кулаковского. Содержательно правильный перевод — «благословение средней поступи». Понятие «ортоку олук» качественно меняет содержание понятий народной философии, перемещая их центр тяжести на человека. Это понятие позволяет понять «үөрэх» цивилизованных народов как более развитую форму «этитии». Более того, высшей формой «үөрэх» является наука. По А. Е. Кулаковскому, проблема состоит в том, что у цивилизованных народов развитие этитии в такие формы, как үөрэх и наука, осуществляется, минуя и даже вопреки «отуор», в связи с этим «орто олук» цивилизованных народов характеризуется автором понятием «осатанение». Смысл понятия «ортоку олук» состоит в ак-

тивных, позитивных деяниях человека в условиях сохранения контакта с божествами — Айыы.

В произведении «Сновидения шамана» А. Е. Кулаковский видит в качестве задачи малочисленных народов необходимость преобразоваться, чтобы выжить, — это есть требование времени. Другими словами, традиционный человек должен преобразоваться в современного человека. Лучшее, чем располагают цивилизованные народы, — это учение и наука. «Ортоку олук» требует, чтобы традиционный человек постиг их учение и науку ради утверждения «сиэр» и «человеческое» в человеке.

В письме к якутской интеллигенции А. Е. Кулаковский раскрывает содержание «ортоку олук» в контексте техники и технологий. Он широко использует понятие «культивации».

Призыв А. Е. Кулаковского «преобразоваться» (дьүһүн кубулуйуу) в современных условиях интерпретируется произвольным образом, якобы поэт призывал менять национальную идентичность. Так ли это?

В исследованиях А. Тойнби [12] и И. А. Василенко [13] вводятся такие понятия, как «зилотизм», «продвианство» и «мимикрия», которые, безусловно, имеют место в реальных жизненных ситуациях. Подход же, предложенный А. Е. Кулаковским, радикально отличается от упомянутых тем, что ориентирован на актуализацию творческого потенциала народа.

Совместное проживание многочисленного и малочисленного народов совершенно объективным образом ведет к разрушению и исчезновению культуры малочисленного народа. Более того, руководство страны может провести политику патернализма по отношению к малочисленным народам, руководствуясь самыми добрыми побуждениями, как это имело место в Стране Советов. И это привело совершенно неожиданным образом к разрушению традиционной семьи малочисленных народов Северо-Востока страны с соответствующими негативными последствиями [14]. Единственный выход из сложной ситуации есть актуализация творческого потенциала самого малочисленного народа. На поставленный выше вопрос А. Е. Кулаковский дал прямой ответ поэтическим произведением «Наступление лета».

Заключение. Философия народа саха и ее творческое развитие А. Е. Кулаковским решают задачи стратегического и тактического планов, стоящие перед людьми, и потому они являются достоянием всего человечества. Задача интеллигенции состоит в распространении философии народа саха и осмыслении культуры на-

рода под углом зрения ментальной схемы проявленности якутско-го героического эпоса олонхо, которая выражается через понятия: «Айыы», «сиэр», «киһитийи», «үөрэх», «отуор».

Список источников

1. Якутский мыслитель П. А. Ойунский. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2004. 110 с. (Рефлексия о непреходящем. Вып. 3).
2. Чанышев А. Н. Начало философии. М.: Изд-во МГУ, 1982. 184 с.
3. Афанасьев-Тэрис Л. А. Философия Кулаковского : монография. Якутск: Айар, 2022. 224 с.
4. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М.: Изд-во УДН, 1989. 188 с.
5. Саввинов А. С. Человек через призму «Кут-сюр». Якутск: Изд-во ЯНЦ СО РАН, 1995. 112 с.
6. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 325 с.
7. Покатилова Н. В. А. Е. Кулаковский — первопоэт якутской традиции (истoki, эволюция, поэтика литературного творчества) // Кулаковский А. Е. и время. М.: Арт-Флекс, 2003. С. 125–189.
8. Романова Л. Н. А. Е. Кулаковский и его современники: особенности поэтического языка. Новосибирск: Наука, 2002. 120 с.
9. Лосев А. П. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 920 с.
10. Цейтлин Б. Физика — миф — свобода (лики одушевленного творчества: натурфилософия Павла Флоренского) // Знание — сила. 1992. № 12. С. 73–79.
11. Тэрис. Айыы суола. Якутск: Бичик, 2002. 160 с.
12. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-Пресс, 2003. 592 с.
13. Василенко И. А. Политическая глобалистика. М.: Логос, 2000. 360 с.
14. Попов Б. Н. Культура семейного воспитания народов Севера: прошлое и настоящее. Якутск: Ассоциация народной педагогики РС(Я), 1993. 64 с.

References

1. *Yakutskij myslitel' P. A. Ojunskij*. [Yakut thinker P. A. Oyunsky]. Yakutsk: YSU Publishing House, 2004. 110 p. (Series "Reflection on the Enduring". Issue 3). (In Russ.)
2. Chanyshv A. N. *Nachalo filosofii* [The Beginning of Philosophy]. Moscow: Izd-vo MGU, 1982. 184 p. (In Russ.)
3. Afanas'ev-Teris L. A. *Filosofiya Kulakovskogo : monografiya* [Kulakovsky's Philosophy : monograph]. Yakutsk: Ajar, 2022. 224 p. (In Russ.)
4. Luk'yanov A. E. *Stanovlenie filosofii na Vostoke. Drevnij Kitaj i Indiya* [Formation of philosophy in the East. Ancient China and India]. Moscow: Izd-vo UDN, 1989. 188 p. (In Russ.)
5. Savvinov A. S. *Chelovek cherez prizmu "Kut-syur"* [Man through the prism of «Kut-sur»]. Yakutsk: Izd-vo YANC SO RAN, 1995. 112 p. (In Russ.)

6. Zolotarev M. *Rodovoj stroj i pervobytnaya mifologiya* [Tribal system and primitive mythology]. Moscow: Nauka, 1964. 325 p. (In Russ.)

7. Pokatilova N. V. A. E. Kulakovskiy — the first poet of the Yakut tradition (origins, evolution, poetics of literary creativity). *Kulakovskij A. E. i vremya* [Kulakovskiy A. Ye. and time]. Moscow, 2003. 448 p. (In Russ.)

8. Romanova L. N. A. E. *Kulakovskij i ego sovremenniki* [Kulakovskiy and his contemporaries: features of poetic language]. Novosibirsk: Nauka, 2002. 118 p. (In Russ.)

9. Losev A. P. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence.]. Moscow: Mysl', 1994. 920 p. (In Russ.)

10. Cejtlin B. Physics-myth-freedom (faces of animated creativity: natural philosophy of Pavel Florensky). *Znanie — sila* [Knowledge is power], 1992, no 12, Pp. 73–79. (In Russ.)

11. *Teris. Ajyy suola*. Yakutsk, 2002. 160 p. (In Yakut.)

12. Tojnbi A. Dzh. *Civilizaciya pered sudom istorii* [Civilization before the court of history]. Moscow: Ajris-Press, 2003. 592 p. (In Russ.)

13. Vasilenko I. A. *Politicheskaya globalistika* [Political globalism]. Moscow: Logos, 2000. 360 p. (In Russ.)

14. Popov B. N. *Kul'tura semejnogo vospitaniya narodov Severa: proshloe i natsoyashchee* [The Culture of Family Education of the Peoples of the North: Past and Present]. Yakutsk: Associaciya narodnoj pedagogiki RS(YA), 1993. 64 p. (In Russ.)

Сведения об авторе

Саввинов Андрей Саввич, д-р филос. наук, профессор, Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова (677000, Россия, Якутск, ул. Белинского, д. 58)

Information about the author

Andrey S. Savvinov, Doctor of Philosophy, Professor, North-Eastern Federal University by M. K. Ammosov (58, st. Belinsky, Yakutsk, 677000, Russia)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	28.05.2024
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	02.07.2024
Принята к публикации / Accepted for publication	10.09.2024

Erratum по статье: Пробст Н. А., Шиженский Р. В. Речевая стратегия дискредитации в современной русской языческой публицистике (на примере работ А. А. Добровольского) // Человек. Культура. Образование. 2024. № 2 (52). С. 94–113. DOI: 10.34130/2233-1277-2024-2-94.

Читать пункт «Финансирование» в следующей формулировке: «Исследование Н. А. Пробста (сбор эмпирического материала (конструкций — репрезентантов значений речевой агрессии (в работах Добровольского А. А. «Об идолах и идеалах» и «Волхвы»)), прагмасемантический анализ общей выборки) выполнено за счет проекта РФ № 22-18-00591 «Прагмасемантика как интерфейс и операциональная система смыслообразования» в БФУ им. И. Канта. Исследование Р.В. Шиженского (подбор источников для сбора эмпирического материала; сбор данного материала (в работе А. А. Добровольского «Светославие») функционально-семантический анализ общей выборки) выполнено за счет программы стратегического академического лидерства «Приоритет-2030» в БФУ им. И. Канта».