

Российская ассоциация
международных исследований (РАМИ)

Материалы
VIII Конвента РАМИ

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ
КОММУНИКАЦИЯ В УСЛОВИЯХ
ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

**Проблема культурных границ
в современном мире**

25–26 апреля 2014 г.
МГИМО-Университет

Издательство
«МГИМО-Университет»

Москва
2015

УДК 327
ББК 66.4
М43

Межкультурная коммуникация в условиях глобализации:
М43 **проблема культурных границ в современном мире** (Материалы VIII Конвента РАМИ, апрель 2014 г.): Научное издание / Под ред. А. В. Шестопаля, М. В. Силантьевой.; отв. ред. А. В. Мальгин. — Издательство «МГИМО-Университет», 2015. — 305 с.

В сборник вошли статьи, подготовленные участниками секции «Межкультурная коммуникация», которая состоялась в рамках VIII Конвента РАМИ 25–26 апреля 2014 г. Публикуемые работы отражают весь спектр проблем, которые обсуждались в ходе секции.

УДК 327
ББК 66.4

РАМИ не несет ответственность за содержание статей. Мнение авторов не обязательно совпадает с точкой зрения Исполнительной дирекции и Руководящего совета РАМИ. Со всеми материалами VIII Конвента можно ознакомиться на сайте Ассоциации www.risa.ru.

© МГИМО МИД России, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	7
<i>А. А. Евгеньев. Николай Александрович Бердяев и «Судьба России»: спустя век</i>	11

Раздел 1

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

<i>И. Й. Деретич. Превосходят ли варвары греков?</i>	20
<i>О. В. Москаленко. Межкультурно-коммуникативные проблемы нового этапа формирования этносознания в XXI в.</i>	25
<i>В. С. Плаголев. Россия в современном мире: особенности социальной динамики</i>	34
<i>С. М. Медведева. Коммуникация между наукой и обществом: теоретическая модель</i>	43
<i>Н. В. Литвак. Вопрос о границах межкультурной коммуникации</i>	52
<i>Т. В. Панфилова. Современный мировой порядок как источник проблем межкультурного взаимодействия</i>	56

Раздел 2

КУЛЬТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Л. В. Катрич. Проблема межкультурной коммуникации в условиях глобализации образования</i>	59
<i>Е. Е. Рыбакова. Использование видеоматериалов при формировании коммуникативной компетентности в процессе обучения иностранным языкам в рамках высшего технического образования.</i>	63
<i>Н. Д. Афанасьева. Нужен ли русский язык глобальному миру XXI в.?</i> . . .	67
<i>А. Ю. Петанова. Дидактические приемы обучения коммуникативному поведению в практике преподавания РКИ</i>	77

Раздел 3

ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА

<i>М. Г. Зубов. Философские идеи А. Несса в гуманитарной политике Норвегии</i>	83
<i>О. К. Радова-Каранастас. Межконтинентальный диалог культур: Евразия и Южная Америка (на примере гагаузов, болгар, молдаван и других этносов)</i>	96
<i>Г. И. Волкова. Каталония: трудный выбор пути к независимости</i>	106

<i>П. П. Макагонов, Б. Р. Э. Селия.</i> Элементы межкультурной коммуникации микстексов в процессе самоидентификации своего этноса	112
<i>В. Л. Курабцев.</i> Радикализм и этноконфессиональная безопасность	122
<i>И. А. Арзуманов.</i> Противостояние правовых идеологий в Центральной Азии в контексте проблемы правопонимания: этноконфессиональное измерение	129
<i>Е. Э. Борискин.</i> Феномен лоббизма в международной коммуникации: основные акторы	134

Раздел 4

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

<i>Е. И. Аринин.</i> Религиоведение как глобальный проект	139
<i>О. Л. Церпицкая.</i> «Мягкая миссия» как форма и метод миссионерской деятельности	142
<i>Г. С. Митыпова.</i> Православие и церковная дипломатия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона: опыт предварительного исследования	148
<i>С. Д. Лебедев.</i> Религиозные ориентации российских и сербских студентов: сравнительный анализ	155
<i>Т. Ю. Анашкина.</i> Православные святыни и произведения церковных искусств в контексте межкультурного диалога	163

Раздел 5

КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННОСТЬ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

<i>Ю. С. Денисенкова.</i> Паремии семантического поля «деньги» в английском языке	169
<i>С. Г. Замлелова (Макеева).</i> Трансгрессия мифа об Иуде Искарите в XX–XXI вв.	175
<i>А. В. Гуменский.</i> Троллинг как инструмент международной политики	182
<i>С. Г. Гладышева.</i> Диалогический подход в культурах Ренессанса, барокко, постмодерна	191
<i>Г. М. Васильева.</i> Идея «международной кооперации»: традиция Гёте в социально-политических трудах Г. Г. Швиттау.	197

Раздел 6

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

<i>А. А. Королева.</i> Ностальгия по империи и современный имидж Испании: по мотивам коллекции «Сокровища империи» ювелирного дома Carrera y Carrera	205
---	-----

<i>Ф. В. Гишева.</i> Развитие кинематографа на Балканах в постъюгославский период в контексте межкультурной коммуникации	214
<i>И. О. Сид.</i> Межкультурное взаимодействие и геопоэтика: о значении путешествий (на примере одной сюжетной линии в романе Даура Зантария «Золотое колесо»)	221
<i>О. А. Лызлова.</i> Коммуникативные стереотипы во взаимодействии немецкой и русской музыкальных культур на примере современных постановок опер и балетов	230
<i>И. А. Чупрова.</i> Культурный диалог России и Франции: Русская консерватория в Париже	239
<i>Т. А. Старостина.</i> О роли певческого звука в традиционной культуре: наблюдения собирателя	244

Раздел 7

ЯПОНСКАЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРА ГЛАЗАМИ РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

<i>Н. Н. Изотова.</i> Социокультурный аспект эволюции семейных ценностей в современном японском обществе	248
<i>Е. А. Волкова.</i> Концепт красоты в японской лингвокультуре	259
<i>А. В. Кагальникова.</i> Причины успешного потребления буддизма японским обществом в древние периоды истории Японии	270
<i>Е. С. Сычева.</i> Христианство в массовой культуре Японии (на примере аниме и манга)	277
<i>Д. А. Татарская.</i> Русская душа vs японское «кокоро»	286
<i>Н. Е. Горелова.</i> Ретроспективный взгляд на время в мироощущении японцев	292
<i>Н. С. Березняцкая.</i> Пути к взаимопониманию (межкультурные коммуникации на Хоккайдо: Россия — Япония)	296

Раздел 8

ТЕЗИСЫ УЧАСТНИКОВ СЕКЦИИ «МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: ПРОБЛЕМА ГРАНИЦ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»

<i>В. А. Аватков.</i> Тюбитак — основной научный фонд Турции	302
<i>М. А. Головина.</i> Социально-психологическое принятие одного этноса другим на Северном Кавказе (на примере чечено-ингушских отношений)	304
<i>Ю. В. Данюшина.</i> Muslim Web Discourses	306
<i>С. Ю. Дианина.</i> Роль религии в цивилизации как социально обусловленной формы осознания людьми окружающей среды: проблемное исследование ислама	307
<i>Е. А. Долгова.</i> Причинность в религиях Востока	309

<i>Е. С. Зиновьева.</i> Особенности научной политики Франции: анализ опыта национального центра научных исследований	311
<i>Л. Б. Карелова.</i> Этика корпоративной социальной ответственности и корпоративного управления в Японии с точки зрения формирования ценностей Восточно-азиатского сообщества	312
<i>Ю. А. Коваленко.</i> Опыт использования приема «перевернутый урок» (Flipped Classroom) в преподавании русского языка как иностранного	313
<i>С. А. Колобова.</i> Гендерный фактор в современной системе межкоммуникативного осмысления будущего применительно к международным отношениям и мировой политике	314
<i>В. И. Коннов.</i> Культурные факторы в формировании национальной модели самоорганизации научного сообщества: история национального научного фонда США	316
<i>А. Д. Мозгунова.</i> Семиотика традиционной культуры в японской рекламе	318
<i>М. А. Мунтян.</i> Интернационализация, глобализация и новая регионализация современного мира (о соотношении теоретических понятий)	319
<i>Е. В. Позняков.</i> Аутентичность как парадигма при реставрации памятников культуры	320
<i>Д. Ю. Познякова.</i> Визуализация как способ коммуникации на примере египетской раннехристианской символики	322
<i>А. А. Реан.</i> Международный опыт и инновационная культура современной России	324
<i>Ф. С. Францев.</i> «Естественный человек» Ж.-Ж. Руссо как культурный миф и стереотип в межкультурной коммуникации	325
<i>А. В. Шестопал.</i> Рецензирование как элемент международного научного сотрудничества	328
<i>Е. Э. Шишлова.</i> Научная интерпретация гендера: парадоксы модернизации	329
<i>М. В. Силантьева.</i> Культурные границы в пространстве современного университета	331
<i>Об авторах</i>	351

ПРЕДИСЛОВИЕ

VIII Конвент РАМИ «**Метаморфозы посткризисного мира: новый регионализм и сценарии глобального управления**» состоялся 25–26 апреля 2014 года — юбилейного для МГИМО-Университета. Как известно, одним из многочисленных направлений исследовательской деятельности РАМИ уже многие годы остается исследование межкультурной коммуникации — темы, с одной стороны, соответствующей профилю международных отношений, по вполне понятным причинам базовому для нашего вуза; а с другой — отвечающей задачам философско-теоретического осмысления и культурологического освещения, активно развиваемым рядом подразделений института (прежде всего кафедрой философии) и нашими партнерами. В их числе — Дипломатическая академия МИД России, Институт философии РАН, МГУ им. М. В. Ломоносова, СПбГУ и другие учебно-научные структуры, хорошо известные как в нашей стране, так и за ее пределами; а также зарубежные ученые.

На этот раз секция, посвященная указанной проблематике, называлась «Межкультурная коммуникация в условиях глобализации: проблема культурных границ в современном мире». Интерес к объявленной теме оказался столь велик, что число заявок на участие в работе секции перевалило за сотню. Обширна география мест, из которых Конвент собрал участников, как очных, так и заочных (не все — в силу разных обстоятельств — смогли добраться до Москвы). Здесь — Сибирь (Иркутск, Улан-Удэ, Комсомольск-на-Амуре) и Дальний Восток (Владивосток); обе столицы — Москва и Санкт-Петербург; Владимир и Орел, Пятигорск и Белгород. «Ближнее» и «дальнее» зарубежье представляли гости из Молдовы, Италии и Швейцарии, Бельгии и Чехии.

Среди выступавших с интереснейшими докладами проректор МГИМО (У) д-р экон. наук, проф. Н. Б. Кузьмина, известные ученые — д-р филос. наук, проф. К. М. Долгов (ИФ РАН), д-р ист. наук, проф. М. А. Мунтян (МГИМО (У)), д-р ист. наук, проф. А. Б. Подцероб (ИВАН РАН); представители (МГИМО (У)) — д-р фил. наук, проф. А. В. Шестопал, М. В. Силантьева, канд. культурологии Н. Н. Изотова, канд. пед. наук Н. Д. Афанасьева, д-р соц. наук, проф. С. В. Чугров и многие другие.

Предисловие

Едва ли не самое ценное в работе секции — большая заинтересованность студентов и аспирантов, их выступления и активное участие в дискуссии. В их числе выделялся собранностью мысли и активностью в обсуждении студент 1 МО, член Философского клуба МГИМО (У) Александр Евгеньев, работа которого открывает этот сборник. Необходимо назвать таких перспективных молодых ученых, как Е. С. Сычева, А. А. Королева, С. Ю. Дианина, Д. А. Татарская, Н. Е. Горелова, А. Д. Мозгунова, Е. А. Волкова, И. А. Чупрова, О. А. Лызлова, А. В. Кагальникова, Ф. С. Францев, К. Полтева, З. Шее. Среди упомянутых аспирантов нашего вуза обращает на себя внимание группа учеников выдающегося представителя школы отечественной лингвокультурологии — д-ра культурологии, проф. Т. М. Гуревич. Эти исследователи Востока занимаются не только процессами, происходящими в языке. Их интересы охватывают деятельностные аспекты жизни общества, фиксируемые знаками и речью; стоит вопрос и о смысле происходящего — возможно, один из самых важных в аналитике, применимой к международным отношениям. Навыки компаративистики, приобретенные с помощью аспирантских спецкурсов кафедры философии, а также кафедры японского, индонезийского и других языков, вызвали уважение более маститых коллег. Кстати, группу лингвокультурологов поддержали и усилили коллеги — специалисты в области преподавания русского языка из МГИМО (У) и МГУ им. М. В. Ломоносова. Здесь обратили на себя внимание доклады канд. пед. наук, зав. кафедрой русского языка для иностранных учащихся МГИМО (У) Н. Д. Афанасьевой и канд. филос. наук, доцента Института русского языка и культуры МГУ А. Ю. Петановой. Поддержали данную тему педагоги — д-р пед. наук, проф., зав. кафедрой педагогики и психологии Е. В. Воевода (доклад с примечательным названием «От межкультурной коммуникации к лингвокультурной агрессии»), канд. пед. наук, доцент Е. Э. Шишлова, аспирант и одновременно преподаватель одной из наших кафедр английского языка Ю. С. Денисенкова, исследующая концепт «деньги» в европейской культуре.

На секции «Межкультурная коммуникация» были представлены различные вузы Москвы: уже упомянутый МГУ, РАНХиГС, Российская академия музыки им. Гнесиных, Московская государственная консерватория (блестящее выступление канд. искусствоведения, доц. МГК им. П. И. Чайковского Т. А. Старостиной о специфике русского

Предисловие

музыкального мышления, рассмотренного на фольклорном материале, который она собирает десятилетиями, уже стало одной из «легенд» нынешнего Конвента). Своеобразным «искусствоведческим ответом» со стороны МГИМО (У) послужило выступление доц. Т. А. Силантьевой, осветившей тему лингвокультурологии и философии культуры на примере Румынии сквозь призму «национально-культурной ментальности», выраженной в современном искусстве.

Интереснейший культурологический материал — музыкальный и изобразительный — представили аспиранты А. Королева, И. Чупрова и О. Лызлова. Наглядное представление об особенностях современной японской рекламы давало выступление аспирантки А. Мозгуновой. Ну а далеко не только лингвистический разговор о троллинге как форме современной официальной коммуникации, начатый преподавателем кафедры СО МГИМО (У) А. В. Гуменским, вряд ли оставил кого-то равнодушным.

Прекрасные книги, вынесенные на суд аудитории д-р экон. наук, проф., проректором МГИМО (У) Н. Б. Кузьминой, С. В. Дышлевским — преподавателем МЭО, представлявшим издательский дом «Валютный спекулянт», С. М. Капилупи — зав. отделением итальянского языка и культуры в Русской христианской гуманитарной академии и директором центра «Элиталия», заслужили высокую оценку участников Конвента.

Примечательно, что в работе секции уже который год явно выделяется религиоведческая проблематика. В выступлениях д-ра фил. наук, проф. В. С. Глаголева, д-ра ист. наук, проф. Г. С. Митьповой, д-ра полит. наук, доц. О. Л. Церпицкой, канд. культурологии И. А. Кокина и др. рассматривалась проблематика православных ценностей в русской культуре.

Нельзя не поблагодарить наших зарубежных коллег — В. Тони, С. М. Капилупи, Ж.-Ф. Тири, д-ра ист. наук, проф. О. К. Радову-Каранастас, представивших замечательные материалы и активно участвовавших в дискуссии. Не ударила в грязь лицом и кафедра философии — организатор секции. Не только наши аспиранты, но и профессорско-преподавательский состав проявил научную и организационную хватку. Нельзя не выделить трудовой и научный вклад в проведение нашей секции канд. фил. наук Д. Н. Беловой. Отличные выступления канд. фил. наук, доц. С. Н. Лютовой, канд. соц. наук,

Предисловие

доц. В. И. Коннова, канд. соц. наук, доц. Н. В. Литвака, д-ра фил. наук, проф. Т. В. Панфиловой и других сотрудников кафедры украсили бы любое научное мероприятие.

В целом формат конференции, где акцент делался не столько на зачитывании докладов, сколько на обсуждении затронутых в них проблем, — в сопровождении значительного количества видео- и аудиоматериалов, в очередной раз подтвердил свою жизнеспособность. Правда, работу большого числа участников удалось организовать рациональным образом, лишь «разбив» ход секции на заседания подсекций. Здесь следует поблагодарить за конструктивный и доброжелательный подход организаторов Конвента, создавших оптимальные условия для работы подсекций (включая «добавочное» время, на которое выделялись аудитории, наличие и бесперебойное функционирование техники для демонстрации видео- и аудиоматериалов и многое другое).

В заключение статистика. На секцию было подано порядка 120 заявок (включая слушателей). Выступило 92 человека, представлявших и Россию, и зарубежные страны. Присутствовали и принимали участие в дискуссии профессора и преподаватели, студенты и аспиранты.

К сожалению, не все выступавшие сумели представить свои материалы к публикации в настоящем сборнике. Тем не менее нам, его редакторам, думается, что освещение мероприятия в нем получилось довольно полным, хотя и весьма дискуссионным.

Подчеркнем: представленные здесь мнения *отражают научные позиции авторов статей, редакция не несет ответственности за их содержание*. В целом разнообразие научных подходов и направлений, которое вместились в сравнительно небольшой объем, говорит о ответственности современной научной методологии, где наличие альтернативных подходов и спектр обоснованных теоретических суждений, принадлежащих представителям разных школ, демонстрирует реальное богатство знания, его жизнеспособность и наличие перспектив дальнейшего развития.

*А. В. Шестопал, М. В. Силантьева,
модераторы секции № 4 «Межкультурная коммуникация:
проблема границ в современном мире»*

НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ БЕРДЯЕВ И «СУДЬБА РОССИИ»: СПУСТЯ ВЕК

Несомненен тот факт, что философия как дисциплина, изучающая наиболее фундаментальные принципы реальности и познания, бытия человека, отношения человека и мира, обладает важнейшим методологическим значением для любого мыслящего индивида. Она формирует умение видеть целостную картину окружающей нас действительности (иначе говоря, учит дистанцироваться от происходящего). Философия, безусловно, закладывает в человеке методологическое умение определять приоритеты и выстраивать иерархию задач. Наконец, нельзя не упомянуть о философской компаративистике, предметом которой является сопоставление философского наследия Востока и Запада. Таким образом, философия позволяет увидеть различия между национальными картинами мира, что является необходимым навыком для талантливого специалиста-международника.

Но прежде чем исследовать особенности миропонимания других народов, пожалуй, необходимо изучить исторический путь собственной нации, краеугольные камни ее ментальности и поразмышлять о ее будущем. Именно этим вопросам посвящена «Судьба России»¹ — одно из наиболее известных философско-публицистических произведений Николая Александровича Бердяева, затрагивающее проблему «русского пути», его связи с национальной идеей и духовной сущностью русского народа. Этот сборник статей, написанных в период с 1914 по 1917 г., в самый разгар Первой мировой войны, во многом стал пророческим.

К слову, сам автор представляет интерес для философии хотя бы потому, что за последние десятилетия отношение к нему в России изменилось коренным образом. Еще в «Философском словаре» 1981 г. под его фамилией находится сдержанное определение «русский буржуазный философ-мистик, экзистенциалист», а уже в публикациях 1990-х годов Н. А. Бердяева называют «одним из самых блестящих фи-

лософов России XX века». Итак, задачи данной работы целесообразно сформулировать следующим образом:

1. Оценить справедливость суждений Н. А. Бердяева о пути русского народа и российской государственности.
2. Обладая несомненным преимуществом в виде почти ста прошедших с момента написания книги лет, охарактеризовать истинность предсказаний об историческом пути России.
3. На примере одного из известнейших произведений убедиться в истинности вышеупомянутого суждения из книги «История философии: Запад—Россия—Восток».

В предисловии к книге, называющемся «Мировая опасность», Н. А. Бердяев излагает основные мысли произведения, причем уже в самом начале с горечью заявляет: *«Великой России уже нет и нет стоявших перед ней мировых задач»*. Революцию и выход из мировой войны автор оценивает как падение и бесчестье, способствовавшее военным успехам Германии. Тем не менее реальная угроза, по его мнению, исходит не из империи кайзера, а с Востока, откуда *«идет гроза на всю Европу»*.

Философ предсказывает, что после ослабления и разложения Европы и России в мире воцарится китаизм и американизм. Мысль о становлении *«китайско-американского царства равенства»* действительно оказалась пророческой, ведь едва ли кто-то мог предположить в начале XX в., что Китай за сто лет проделает путь от феодального полузависимого государства до второй экономики мира.

В условиях подобной мировой опасности Н. А. Бердяев выдвигает идею возрождения путем объединения духовных сил против антихристианских разрушительных сил. По его мнению, рано или поздно в мире должен возникнуть *«священный союз»* всех христиан, оставшихся верными вечным святыням. Позитивное развитие общества, с точки зрения философа, возможно только через его духовное самосовершенствование и развитие внутреннего мира каждой личности.

В первой главе «Психология русского народа» Н. А. Бердяев характеризует роль России в мировой жизни и ее возможности влияния на духовную жизнь Запада *«таинственной глубиной русского Востока»*. По утверждению автора, *«с давних времен было предчувствие, что Россия предназначена к чему-то великому, что Россия — особенная страна, не*

похожая ни на какую страну мира». Действительно, чувство собственной богоизбранности и богоносности присуще русской национальной мысли еще со времен формирования идеологической доктрины «Москва — Третий Рим» в начале XVI в.

В то же время, характеризуя русскую ментальность, философ признает существование российской безгосударственности. По его словам, *«Россия — самая анархическая страна в мире. И русский народ — самый аполитичный народ, никогда не умевший устроить свою землю».* Этой роковой неспособностью и нежеланию русского народа самостоятельно наводить порядок на своей земле граф Алексей Константинович Толстой посвятил стихотворение «История государства Российского от Гостомысла до Тимашева».

Н. А. Бердяев также считает противоречивым русское отношение к национальности. С одной стороны, он полагает, что национализм в России всегда производит впечатление чего-то наносного и чуждого. С другой — пишет, что *«Россия — страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой».* Даже спустя сотню лет это противоречие сохраняется, ведь в стране, поборовшей агрессию национал-социализма, по совершенно непонятным причинам существуют различные порождения национализма, о которых мы регулярно слышим в новостях.

Размышляя о другом противоречии русского национального характера, Н. А. Бердяев говорит: *«Россия — страна мятежная и жуткая в своей стихийности».* Этот тезис был подтвержден всем ходом русской истории, богатой на революции, восстания и крестьянские войны. Антитезисом этой мысли выступает фраза: *«Россия — страна неслышанного сервиллизма и жуткой покорности, страна, лишенная сознания прав личности и не защищающая достоинства личности, страна инертного консерватизма, порабощения религиозной жизни государством, страна крепкого быта и тяжелой плоти».* Философ уверен, что Россию практически невозможно сдвинуть с места, ведь она инертна и покорно мирится со своей жизнью.

Уже во время Первой мировой войны философ остро чувствует приближение беды для своей родины. Он замечает, как что-то иррациональное охватывает Россию, государство и церковь. По его словам, *«старая Россия проваливается в бездну. Но Россия новая, грядущая имеет связь с другими, глубокими началами народной жизни, с душой».*

России, и потому Россия не может погибнуть». Очевидно, в этом отношении Н. А. Бердяев переоценил народный разум, ведь новая Россия создавалась под лозунгом Интернационала «Мы наш, мы новый мир построим».

По мнению автора, огромная российская территория невероятно влияет на русскую душу, причем как на каждого человека, так и на государственное устройство в целом. Действительно, овладение необъятными русскими пространствами сопровождалось страшной централизацией, подчинением своей жизни государственному интересу и подавлением свободных личных и общественных сил, что наложило огромный отпечаток на сознание отдельной личности и нации в целом. Философ сравнивает Россию и Европу: *«Над русским человеком властвует русская земля, а не он властвует над ней. Западноевропейский человек чувствует себя сдавленным малыми размерами пространств земли и столь же малыми пространствами души».*

Во второй главе «Проблема национальности» Н. А. Бердяев рассматривает проблему индивидуальности, личности и национальности как производную проблему. Космополитизм, по его мнению, *«есть уродливое и неосуществимое выражение мечты об едином, братском и совершенном человечестве, подмене конкретно живого человечества отвлеченной утопией».* В этом смысле проблема национализма и космополитизма в наше время приобретает все большую актуальность, ведь мы живем в мире, где исчезают границы, объединяются государства и обезличиваются нации. Поэтому с позиций Н. А. Бердяева глобализацию можно оценить как отрицательный процесс в развитии человечества.

Философ считает, что мировая война явилась естественным этапом развития капиталистического общества. Здесь он выделяет следующий парадокс: война истребляет слабые национальности и вместе с тем пробуждает в них волю к автономному существованию. С точки зрения Н. А. Бердяева, *«в истории нового человечества происходит двойственный процесс — процесс универсализации и процесс индивидуализации, объединения в большие тела и дифференциации».* Не это ли мы наблюдаем в современном мире, где расширение Европейского союза происходит наряду с дезинтеграционными процессами в Каталонии и Венеции?

Также философ предсказывает наступление нового этапа развития человечества и мирового передела. *«Чувствуется, что человечество вступает в какую-то великую неизвестность, совершенно непредвиденную никакими научными прогнозами, ниспровергающую все доктрины и учения»*, — пишет Н. А. Бердяев. Турция, которую он рассматривает в качестве преграды между Европой и Азией, должна, по его мнению, прекратить свое существование. История распорядилась иначе, и сегодня Турция входит в число развитых государств мира.

Однако справедливым оказался прогноз философа касательно будущего Великобритании. Рассматривая развитие и дальнейшее существование Англии, Н. А. Бердяев пишет: *«Бесконечное расширение и могущество Британской империи означает конец Англии как национального государства»*. Современные английские реалии служат доказательством этого, ведь сейчас Англия фактически расплачивается за свое мировое господство и многочисленные колонии по всему миру. По утверждению Н. А. Бердяева, Константинополь был границей западной и восточной цивилизаций, точкой их пересечения. Европа загордилась Константинополем от воздействия Востока. Но еще больший страх у европейцев вызывает таинственная и огромная Россия, которую всеми возможными способами старались не пустить к морю. В этой связи философ определяет Россию как Востоко-Запад.

В третьей главе «Души народов» автор проводит исторические параллели с государствами и народами Европы. Анализируя отношение к мировой войне во Франции, философ приходит к выводу, что эта нация совершенно не приспособлена к войне, а ее героический дух угас вскоре после провального похода Наполеона Бонапарта на Россию. По мнению Н. А. Бердяева, именно тогда Франция потеряла силу духа, уверенность сильной нации. В самом деле, как Первая, так и Вторая мировые войны подтвердили эту мысль. Вместе с этим он обвиняет Францию в мещанстве и превознесении бытовой свободы. По словам автора, *«в мещанской Франции, богатой, устроившейся и самодовольной, нельзя уже было узнать страны Жанны д'Арк и Наполеона, великой революции и великих исканий свободы»*.

Самое общее представление о русско-польских отношениях позволяет заметить, что в ходе истории две страны всегда были связаны невидимыми узами. В период своего расцвета Речь Посполитая чуть было не стала владычицей России, но, проиграв, подверглась русификации.

Российская империя, в свою очередь, пыталась лишить поляков национального чувства, свести роль Польского государства к чисто номинальным функциям. По этому поводу Н. А. Бердяев отмечает: *«Русская и польская душа все еще противостоят друг другу, как страшно чужие, бесконечно разные, друг другу непонятные. Внутреннего сближения не происходит»*. Таким образом, отношения России и Польши следует рассматривать как столкновение двух славянских культур — ориентированной на Запад и ориентированной на Восток.

Что касается столь актуального во время Первой мировой войны размышления о германизме, то Н. А. Бердяев считает Германию духовным антагонистом России. По его мнению, немцы чувствовали себя организаторами изнутри и борцами с мировым хаосом. Это послужило развитию непомерных амбиций Германии, сформировало *«дух тевтонской гордости»*, пропитавший всю германскую философию. В то же время, сравнивая германский и русский дух, автор стремится доказать превосходство и преимущество русского.

В четвертой главе *«Психология войны и смысл войны»* Н. А. Бердяев утверждает вторичность войны. Сравнивая мировую войну с болезнью человека, он пишет: *«Зло войны есть знак внутренней болезни человечества. Материальные насилия и ужасы войны лишь сыпь на теле человечества, от которой нельзя избавиться внешне и механически. Все мы виноваты в той болезни человечества, которая высыпает войной. Когда вскрывается гнойный нарыв, то нельзя видеть зла в самом вскрытии нарыва. Иногда это вскрытие нужно сделать насильственно для спасения жизни»*. Именно поэтому он утверждает, что духовность и возрождение души — основные ценности верующего человека на войне. Не случайно его не так страшит смерть физическая, как смерть духовная. Человеку неверующему намного труднее смириться с физической смертью.

По мнению Н. А. Бердяева, развитие общества обязательно сопровождается жестокостью. Движение вперед всегда ломает привычные стереотипы и устои², что в свою очередь приводит к жестокости и боли, нарушению баланса. Война, жестокость и боль взаимосвязаны. По этому поводу философ пишет: *«Но эта ниспосланная нам война, может быть, самая страшная из всех бывших войн, есть, во всяком случае, страдальческое испытание для современного человечества, развращенного буржуазным благополучием и покоем, поверившего в возможность мирной внешней жизни при внутреннем раздоре»*.

Как справедливо отмечает философ, каждый народ проходит в своей борьбе за существование период войны, когда противоречия с другим народом достигают максимума и их уже невозможно решить мирным путем. В случае войны России и Англии против Германии автор обосновывает свою позицию поддержки России следующим образом: *«Дело идет о мировом духовном преобладании славянской расы. Мне неприятен весь нравственный склад германца, противен формалистический пафос долга, его обожотворение государства, и я склонен думать, что славянская душа с трудом может переносить самые нравственные качества германцев, их нравственную идею устройства жизни».*

Также Н. А. Бердяев рассматривает закономерности, по которым народы мира находятся в постоянном движении, по которым изменяются не только границы, но и государственные устройства. Анализируя развитие Германии, он пишет: *«Есть большие основания думать, что германский народ, имевший свою великую миссию в мире, в этой войне истощит свои силы».* Как известно, это предсказание воплотилось в жизнь, ведь вскоре Германия потерпела поражение в Первой мировой войне и вынуждена была подписать унижительные условия сначала Компьенского перемирия, а затем Версальского мирного договора.

В заключительной главе «Психология политики и общественности» Н. А. Бердяев делает вывод о том, что политика не может быть отвлеченной от жизни, а должна отталкиваться от требований конкретного периода жизни общества. На подобном основании он критикует отношение социал-демократов к Первой мировой войне, их отвлеченность в политике. Кроме того, философ справедливо полагает, что в период мировой войны политика должна быть направлена на защиту государства, мобилизацию всех общественных сил и объединение общества перед угрозой. Но, как известно, внутренние разногласия в обществе перевесили здравый смысл, революции сотрясли Россию, и вскоре участие в Первой мировой войне закончилось для нее позорным Брестским миром.

Наиболее существенной проблемой России Н. А. Бердяев считает недостаточные развитость и духовный рост отдельной личности. Философ пишет по этому поводу: *«Главная беда России — в плохой общественной клетке, в недостатке настоящих людей, которых история могла бы признать для реального, подлинно радикального преобразования России,*

в слабости русской воли, в недостатке общественного самовоспитания и самодисциплины». Такие же проблемы он выделяет в духовной жизни общества, где религия и мораль должны пройти через возрождение, очищение от всего наносного, поверхностного³.

Исследуя различия в развитии общества в России и на Западе, Н. А. Бердяев утверждает, что демократия, считавшаяся у многих русских людей величайшим достижением свободного Запада, не всегда способна дать людям великие блага, освободить личность и установить социальную справедливость. Он доказывает свое суждение следующим образом: *«Государственный абсолютизм в демократиях так же возможен, как в самых крайних монархиях. Народовластие так же может лишить личность ее неотъемлемых прав, как и единовластие».*

Изучая взаимоотношения духа и машины, в первую очередь Н. А. Бердяев подразумевает Германию, с ее прорывом в научном развитии и лидирующим положением в мире технического прогресса. Философ полагает, что *«машина разрывает дух и материю, вносит расщепление, нарушает первоначальную органическую целостность, спаянность духа и плоти. И нужно сказать, что машина губительна не столько для духа, сколько для плоти. Машинность, механичность культуры распыляет плоть мира, убивает органическую материю, в ней отцветает и погибает органическая материя, родовая материальная жизнь».* Что ж, с высоты прошедшего столетия нельзя не согласиться, что развитие техники действительно оказало огромное влияние на человечество. Стали осваиваться новые, ранее недоступные территории, и в то же время военные технологии сделали возможным массовое уничтожение людей.

Философ отмечает, что русским присуще противопоставлять своеобразие собственного духа западной материальной культуре, основанной на механичности и машинности. Тем не менее дух должен идти по пути развития, воспринимать происходящие изменения, соответствовать времени. *«Но все же этот переход от органичности дерева, от благоухающей растительности к механичности машины, к мертвящей искусственности должен быть пережит и прожит религиозно»*, — пишет Н. А. Бердяев. Он понимает, что, если Россия стремится стать великой империей и играть роль в истории, это налагает на нее обязанность вступить на путь материального технического развития. В противном же случае Россия попадает в безвыходное положение.

Подводя итог проделанной работы, необходимо отметить, что Николай Александрович Бердяев в сборнике статей «Судьба России» справедливо выделил закономерности развития Российского государства и исторического пути русского народа. Все приведенные им суждения могут быть обоснованы фактами российской политической и социально-экономической жизни (как прошлого, так и современности); многие положения его учения, изложенные в сборнике «Судьба России», нашли отражение в произведениях русской литературы и искусства. Что же касается предсказаний философа, то они (за редким исключением вроде мыслей о судьбе Турции) стали по-настоящему пророческими⁴. В далекие 1910-е годы он уже описал фактически то, что впоследствии произошло с обществом после двух мировых войн, и осветил процессы, характерные для современных международных отношений и глобальной экономики.

Это дает нам веское основание утверждать, что Бердяев на самом деле «один из самых блестящих философов России XX века». Не случайно именно его имя приходит в голову почти любому образованному человеку, когда заходит речь о русской философской мысли первой половины XX в. или о выдающихся деятелях русской эмиграции. И хотя на протяжении семи десятилетий его имя было предано забвению по политическим и идеологическим причинам, сейчас мы можем наблюдать, как в философской науке растет количество публикаций, посвященных этой личности, а в обществе, несомненно, увеличивается интерес к его работам. Убедительным доказательством этого служит тот факт, что совсем недавно президент России процитировал Николая Бердяева в послании Федеральному собранию. Учитывая доказанную выше грандиозность работ этого крупнейшего мыслителя, можно смело утверждать, что эта реабилитация русской философской мысли первой половины XX в. не кратковременный процесс, а долгосрочный тренд.

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М.: АСТ, 2005.

² Кузьмина Т. А. Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии, 2007, № 12. С. 16–27. С. 7.

³ Силантьева М. В. Философия культуры Н. А. Бердяева и актуальные проблемы современности. М.: ГАСК, 2005. 220 с. С. 12–23.

⁴ Чиновников в Кремле обязали изучать Николая Бердяева. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://izvestia.ru/news/5659801> (дата обращения 20.04.2014).

Раздел 1

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

И. Й. Деретич

ПРЕВОСХОДЯТ ЛИ ВАРВАРЫ ГРЕКОВ?¹

Хорошо известно, что древние греки обладали особенно развитым национальным самосознанием, пониманием роли своего народа, его философских, литературных и научных достижений, о которых они нередко писали в своих произведениях². Из многих достоинств в своем народе греки больше всего уважали интеллектуальные способности, и это мы видим уже в архаической эпохе их истории и поэзии, в эпохе доминирующих героев, отличающихся храбростью и отвагой, — когда мудрый и лукавый Одиссей обеспечивает грекам военную победу. Из этого следует, что именно благоразумие и мудрость считались качествами, от которых зависят не только политическая жизнь, занятия ремеслами и наукой, но и успехи военных походов. Сравнивая особенности трех народов своего времени, Платон приписывает египтянам и финикийцам, весьма уважаемым греками и им лично, отличные навыки торговли и любовь к деньгам, фракийцам и скифам — ярость духа, грекам же — мудрость³.

Несмотря на то что греки считали себя особенным и выдающимся народом (греческий патриотизм достиг своего зенита во время Греко-персидских войн), они всегда осознавали и признавали тот факт, что много полезного и мудрого пришло к ним с Востока — от египтян, финикийцев, персов и других народов. Целью этой статьи было не рас-

смотрение сложных взаимоотношений греков и других народов и их взаимного влияния друг на друга, но демонстрация с помощью характерных примеров из «Истории» Геродота и диалогов Платона того интересного и вместе с тем дискуссионного обстоятельства, что греки не только что были открыты другим культурам, их изобретениям и достижениям, но, сравнивая себя с древними восточными цивилизациями, ставили их выше своей.

Известно, что слово «варвар» (βάρβαρος), имеющее скорее всего звукоподражательную основу, похожее на русское слово «болтать» (или сербское «брбљати»), греки употребляли не в уничижительном, а в нейтральном смысле, чтобы указать на иностранцев, не говорящих на греческом языке. Тем не менее происхождение слова βάρβαρος могло бы указывать на то, что греки считали собственный язык высшим по сравнению с другими языками, казавшимися им набором бессмысленных звуков. Но, судя по текстам, они не использовали слово βάρβαρος так, как его употребляют сегодня, говоря о нецивилизованных народах, — но всего лишь обозначая народы, говорящие языком отличным от греческого.

Рассмотрим несколько примеров из произведений Платона и Геродота, в которых греков сравнивают с «варварами», указывая при этом на превосходство варваров. Среди них только первый пример выглядит нейтральным, указывая на ошибочность разделения людей на греков и варваров. Его можно найти в диалоге «Политик» Платона⁴. Данное разделение, по мнению Платона, ошибочно ввиду нескольких причин. *Во-первых*, «не греками» т.е. «варварами», становятся слишком много различных народов, никак не связанных друг с другом и не говорящих на одном языке. *Во-вторых*, такое разделение неинформативно, так как о варварах не говорит ничего, кроме того, что они не являются греками. В целом это разделение — неудачная попытка классификации, ведь человеческий род не делится на высшую расу и остальных людей, представителей низшей расы. К этому надо бы добавить аргумент (который, правда, у Платона отсутствует): у различных народов есть значительное количество общих характеристик, — что теряется из вида, если людей поделить на греков и варваров. Соответственно, подобное разделение не позволяет четко определить отличие грека от варвара, ибо между ними нет никакой «естественной» разницы, которая могла бы стать основой для классификации.

Приведенный пример указывает на тот факт (который, возможно, Платон и не осознавал), что само разделение — следствие своеобразного «эллиноцентризма» тех, кто ввел термин «варвар». Однако всякий «центризм», как известно, не является фундаментом, пригодным для обоснованной классификации различий, существующих между людьми. Равно как не годится он и для знакомства с различными народами и культурами.

Плутарх назвал Геродота «φιλοβάρβαρος», т.е. «любящим варваров»⁵. Известный римский автор критиковал Геродота, авторитет которого в антике не оспаривал никто, за то, что он выказывал варварам слишком много сочувствия. В своей оценке Плутарх в принципе был прав (стоит подчеркнуть при этом, что сам он, в отличие от Геродота, использовал термин «варвар» в уничижительном смысле).

Во введении в свой фундаментальный труд — первую историю мира — Геродот с большим почтением и удивлением говорит о достижениях варварских, т.е. негреческих культур. Особенное уважение он испытывает к древнейшей египетской цивилизации, которая превосходит культуру и достижения самих греков.

По Геродоту, от египтян греки взяли не только богов, но и ряд значительных открытий в математике, астрономии и других науках. Во второй книге своей «Истории» Геродот разрабатывает тщательную аргументацию в пользу тезиса о том, что египетская система времяисчисления более точна, чем греческая⁶. Первый историограф также утверждал, что египтяне знали свое прошлое лучше, чем любая другая знакомая ему цивилизация⁷. Они совершенствовали медицину, имели врачей-специалистов, лечивших отдельные виды болезней. Специализация, как известно, существенно увеличивает качество лечения. Греки учились не только у египтян, но и у других азиатских народов. Геродот выступает с гипотезой, не опровергнутой до сих пор, что греки переняли собственный алфавит у финикийцев⁸. Кроме того, первый греческий историк также был и первым этнографом, описавшим обычаи других народов. Это кажется почти невероятным, но слова Геродота сегодня единственное свидетельство существования некоторых из названных им народов.

Платон также восхищался египетской культурой и ее успехами, в том числе в различных ремеслах и науках. Он имел высокое мнение о египетском искусстве, которое, по его мнению, не представляет

объекты и людей такими, какими они кажутся, но именно такими, какие они есть⁹. В одном из коротких мифов в диалоге «Тимей» Платон противопоставляет молодое греческое «предание» об Афинах истории о египетских священниках, которые сохранили более древние знания об Афинах, чем сами греки. Египетский миф говорит о конфликте Афин с Атлантидой и о катаклизмах, в которых погибли оба государства. Платон, сравнивая греческую традицию с египетской, указывает, что египтяне знали о древнейшей греческой истории, о процветании и разрушении государств несравнимо больше самих греков, — которые, в свою очередь, о египтянах едва ли имели какое-либо представление. Сказанное — еще одно свидетельство уважения, которое питала греческая культура, достигшая своего апогея в произведениях Платона, к культуре Востока, где особое место занимала цивилизация Древнего Египта.

Разумеется, надо иметь в виду, что приведенный Платоном разговор мудреца Солона с египетскими священниками и якобы сохранные ими тексты о древней и грекам вообще неизвестной истории Афин — всего лишь выдумка самого Платона¹⁰. Тем не менее даже из этой истории можно сделать вывод, что у египтян, в отличие от греков, существовала развитая традиция летописания и литературы. В конце концов, Платон египтянам приписывает «изобретение» самого письма, подчеркивая, что у греков оно появилось позже.

Платон словами египетских священников говорит: «Вы, эллины, вечно остаетесь детьми... все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени». Слова философа указывают на существовавшее у греков осознание того, что есть более древние, материально и духовно более богатые цивилизации, по сравнению с которыми греки лишь «дети», которые в своем дальнейшем историческом развитии должны учиться у «старших» — восточных культур, к тому времени более развитых, чем греческая.

Как известно, древние греки часто отправлялись в особые путешествия, которые можно назвать «образовательными», чтобы исследовать и узнать неизвестное или же для проверки научных гипотез. Эти вечные путешественники, влекомые не только военными захватами и торговлей, но также и любопытством духа, — греческие философы, ученые, поэты, историки — впитывали знания более культурных, более древ-

них и цивилизованных народов, какими были для них народы Востока. И греки не стеснялись в этом признаться. Уместно предположить, что именно эта позиция, исходящая из рефлексии, т.е. из критического самосозерцания, и указывающая на определение собственных границ, обеспечила условия для самосовершенствования и дальнейшего развития греческого народа¹¹.

Критическое рассмотрение собственной культуры по сравнению с достижениями Востока предусматривало не только присвоение «чужих» достоинств, но и ассимиляцию, переработку этих заимствований. Способность перенимать чужой опыт ни в коем случае не подразумевает пассивную «рецепцию» других культур, но предполагает умение выделить то, что в них действительно ценно и достойно перенесения на свою почву¹². Только с помощью установки на критическое обучение у других, которое всегда включает и рефлексии и самокритику, греки смогли положить фундамент¹³ для развития философии, литературы, почти всех основных и большей части прикладных наук, а также создать культуру, породившую современную европейскую идентичность.

¹ Перевод с сербского Владимира Зотова и Николы Танасича.

² *Cartledge P. A. The Greeks. A Portrait of Self and Others. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2002.*

³ См.: *Pl. Resp. 435e-436a.* // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Общая редакция А. Ф. Лосева, Я. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Российская Академия наук, Институт философии, 1994.

⁴ См.: *Pl. Plt. 262 d-e.*

⁵ См.: *Plut. DeHerodotimalignitate. 857 A.*

⁶ *Hdt. 2. 4* // Геродот. История. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.

⁷ *Hdt. 2. 77.*

⁸ *Hdt. 5. 58.*

⁹ *Pl. Leg. 656d-657a.*

¹⁰ *Торкунов А. В.* Добиться того, чтобы были постепенно выработаны критерии корректного обращения с историей // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4. С. 22.

¹¹ *Cartledge P. A. The Greeks. A Portrait of Self and Others. Second edition. Oxford: Oxford University Press, 2002.*

¹² *Силантьева М. В.* Проблема «культурных границ» в современном мире: ценностный аспект // Вестник МГИМО-Университета. М., 2014. № 2 (35). С. 235–239.

¹³ *Szlezak T. A. Was Europaden Griechenverdankt? Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.* (Пер. на сербский Ирина Й. Деретич: *Šta Evropaduguje Grcima. Albatros Plus/Službeniglasnik, Beograd, 2012.*

МЕЖКУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ НОВОГО ЭТАПА ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОСОЗНАНИЯ В XXI в.

Современный этап развития этносов не только трансформирует международные отношения, но и выявляет новых акторов формирования этнического самосознания. Процесс самоопределения наций и народов известен с древнейших времен.

Рассмотрим общие положения этнологии и этнопсихологии. Под этносом (греч. ἔθνος, *ethnos* — народ, племя) понимают исторически возникший вид устойчивой социальной группировки людей, представленный племенем, народностью, нацией¹. Этнос или народ — группа людей, объединенных общими признаками: объективными либо субъективными. Различные направления в этнологии включают в эти признаки происхождение, язык, культуру, территорию проживания, самосознание и др. В русском языке синонимом термина долгое время были понятия «народ», «народность», «общность», «нация», «племя»². В научный оборот понятие «этнос» было введено в 1923 г. С. М. Широкогоровым³ и обозначило устойчивую совокупность людей, которая сложилась естественным историческим путем, говорит на одном языке и обладает устойчивым сочетанием этнических свойств, веками воспроизводимых в разных поколениях: своеобразия культуры, быта, традиций, обычаев, самосознания⁴.

Среди этнологов нет единства в подходе к определению этноса и этничности. В связи с этим выделяются несколько наиболее популярных теорий и концепций. Одной из ведущих стала советская этнографическая школа, которая работала в русле *примордиализма*, предполагающего, что этническая принадлежность человека является объективной данностью, имеющей свою основу в природе или в обществе. Поэтому этничность невозможно создать искусственно или навязать ее. Этнос — это общность с реально существующими, регистрируемыми признаками. Можно указать на признаки, по которым индивид принадлежит к данному этносу и по которым один этнос отличается от другого⁵.

Сторонники второй теории — *эволюционно-исторической* — рассматривают этносы как социальные сообщества, возникшие в результате исторического процесса⁶. Третья — *дуалистическая* — теория этноса была разработана сотрудниками Института этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН) во главе с Ю. В. Бромлеем⁷. Эта концепция предполагает существование этносов в двух смыслах. В узком смысле этнос получил название «этнокос» и понимался как «исторически сложившаяся на территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксируемом в самоназвании (этнониме)». В широком смысле этнос был назван «этносоциальным организмом (ЭСО)» и понимался как существующий в пределах государства. Таким образом, согласно данным представлениям, этносы характеризуются определенными собственно этническими свойствами (язык, культура, самосознание, закрепленное в самоназвании), но эти свойства формируются только в соответствующих условиях — территориальных, природных, социально-экономических, государственно-правовых⁸. Четвертая концепция — *социобиологическая* — предполагает существование этничности благодаря биологической сущности человека. Этническая принадлежность примордиальна, т.е. изначально свойственна для людей. Это направление может быть раскрыто через отечественную концепцию Л. Н. Гумилева⁹, который считал этнос природным, биологическим феноменом. Источником развития, по Л. Н. Гумилеву, служит пассионарный толчок. По существу, ученый продолжил развитие идей, сформулированных в начале XX в. С. М. Широкогоровым, хотя культуру, создаваемую этносом, он понимал как социальное явление. Поэтому теорию Л. Н. Гумилева чаще называют *пассионарной теорией этногенеза*, которая рассматривает этнос как естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения коллектив людей, существующий как системная целостность (структура), противопоставляющая себя всем другим коллективам, исходя из ощущения комплиментарности и формирующая общую для всех своих представителей этническую традицию.

В качестве примера это направления приведем еще *теорию Пьера ван ден Берге*¹⁰, который переносил на человеческое поведение отдельные положения этологии и зоопсихологии, т.е. предполагал, что многие явления общественной жизни обуславливаются биологической стороной человеческой природы. Этнос, согласно П. ван ден Берге, — это «расширенная родственная группа». Существование этнических общностей ван ден Берге объясняет генетической предрасположенностью человека к родственному отбору (непотизму). Суть его заключается в том, что альтруистическое поведение (способность приносить себя в жертву) уменьшает шансы данной особи на передачу своих генов следующему поколению, но в то же время увеличивает возможность передачи его генов кровными родственниками (косвенная передача генов). Помогая родственникам выжить и передать свои гены следующему поколению, индивид тем самым способствует воспроизведению собственного генофонда. Поскольку такой тип поведения делает группу эволюционно более устойчивой, чем аналогичные другие группы, в которых альтруистическое поведение отсутствует, то «гены альтруизма» поддерживаются естественным отбором.

В современных условиях наиболее популярной и научно обоснованной считается теория сторонника *конструктивизма* В. А. Тишкова¹¹. Согласно его теории, этнос — это искусственное образование, результат целенаправленной деятельности самих людей. Предполагается, что этничность и этнос не данность, а результат созидания. Признаки, которые отличают представителей одного этноса от другого, называются этническими маркерами и формируются на разной основе, в зависимости от того, как наиболее эффективно отделять данный этнос от другого. Этническими маркерами могут быть: физический облик, религия, языки т.д.¹²

Во многих теориях изучается категория «этногенез» — развитие этноса¹³. Основные условия возникновения этноса — общность территории и языка — впоследствии выступают в качестве его главных признаков. При этом этнос может формироваться и из разноязычных элементов, складываться и закрепляться на различных территориях в процессе миграций (цыгане и т.п.). В условиях ранних дальних миграций «хомо сапиенс» из Африки и современной глобализации все большее значение приобретают этносы как культурно-языковые общности, свободно перемещающиеся по всей территории планеты.

Дополнительными условиями формирования этнической общности могут служить религия, близость компонентов этноса в расовом отношении или наличие значительных метисных (переходных) групп. В ходе этногенеза, под влиянием особенностей хозяйственной деятельности в определенных природных условиях и других причин, формируются специфические для данного этноса черты материальной и духовной культуры, быта, групповых психологических характеристик. У членов этноса появляется общее самосознание, видное место в котором занимает представление об общности их происхождения. Сформировавшаяся этническая общность выступает как социальный организм, самовоспроизводящийся путем преимущественно этнически однородных браков и передачи новому поколению языка, культуры, традиций, этнической ориентации и т.д.¹⁴

Применение общих положений этнологии к социально-психологическому анализу особенностей этносов Турции¹⁵ и Южной Осетии¹⁶, выполненному под нашим руководством, позволяет определить их характерные черты.

В процессе исследования были выявлены особенности турецкого этноса:

- несмотря на превалирование светских традиций в исламском государстве в XX–XXI вв. в связи с преобладанием единомышленников Мустафы Кемала Ататюрка, а также желанием современной Турции стать членом Европейского союза, турецкому этносу присуще соблюдение, верность и исполнение заповедей ислама и непримиримость к их нарушению и к тем, кто их оскверняет, вплоть до убийства обидчика (Э. Гёка¹⁷), особенно в сельской местности;
- стойкое отношение к трудностям, которые турки воспринимают с невозмутимостью и спокойствием; они уравновешены, спокойны, не любят суеты, рассудительны, готовы прийти на помощь нуждающимся, проявить взаимовыручку (например, на праздник жертвоприношения обязательно раздают еду и деньги нуждающимся);
- преданность традициям и обычаям Востока, страны; дань памяти умершим родственникам и государственным деятелям Турции, изменившим ход исторических событий;

- уважение к старшим и повышенное внимание к детям;
- положительное отношение и высокий уровень доверия к вооруженным силам Турции (туркам свойственно «мышление завоевателей»), в отличие от полиции, при этом армия позиционируется как единственная сила, которая будет защищать независимость страны и уклад турецкого народа (стража шести принципов кемализма);
- перенос своих укладов, обычаев и традиций на новые места обитания (строительство мечетей и сохранение родного языка в других странах), но при этом уважение местных законов и традиций — в этом сказывается их прошлое кочевников; поэтому и высока социальная мобильность — хорошо приспосабливаются к новым условиям;
- доброта и доброжелательность к гостям, друзьям и иностранцам, толерантность к их обычаям и традициям;
- пересмотр исламских норм и традиций: появление в экономике страны ростовщичества, банковской системы, доступных кредитов, индустрии игр (иногда — азартных); несоблюдение строгой молитвы (салат) в пользу другой деятельности (чаще профессиональной с получением материальной выгоды) и религиозного налога (закят), послабление поста; невыполнение паломничества (хадж); нестрогое отношение к запретам и предписаниям ислама (запрет на употребление свинины, на изображение человека и других живых существ, несоблюдение этикета принятия пищи);
- дисциплинированность, консерватизм, остроумие, хитрость, умение приспособиться к обстоятельствам и извлечь пользу для себя (например, истории о Ходже Насреддине) и любовь к межличностному общению (длительные беседы за чашкой чая);
- четкое разделение половозрастных ролей: мужчина — защитник, воин, женщина — хранительница очага, дети и старики на особом положении.

Выявленные особенности турецкого этноса доказывают, во-первых, существование этно-, социально-психологических особенностей народов, во-вторых, влияние на формирование этих особенностей истории развития этноса, страны и региона, религии.

Изучение социально-психологических особенностей социальной идентичности югоосетинской молодежи¹⁸ как процесса отождествления себя с другими, определения своего места в социальном мире, осознания и реализации субъективного «Я» в послевоенных социально-экономических условиях Республики Южная Осетия позволяет:

- выявить социально-психологические механизмы влияния социальной идентичности на профессиональное развитие молодежи Южной Осетии. Внешняя социокультурная среда воспринимается этой молодежью больше как агрессивная и недоброжелательная, нежели поддерживающая и помогающая. Региональная идентичность не определяется значимыми корреляциями с поведенческими стилями молодежи, что скорее свидетельствует об отсутствии выраженной социальной потребности у молодежи в ее формировании. Возможно, это означает отсутствие в сознании молодежи образа ее общественной значимости и, как следствие, определяет низкий уровень ее личностной и социальной активности. Следовательно, социокультурная (внешняя) среда оказывает большее воздействие на социализацию молодежи Южной Осетии, чем региональная (этническая), и является более значимым негативным фактором, влияющим на остроту переживания молодежью кризиса идентичности. Поэтому важно оптимизировать государственное управление процессом социализации молодежи Южной Осетии, консолидировать усилия воспитателей, учителей, психологов, социальных работников, активизировать деятельность общественных организаций;
- определить значение социальной идентичности как фактора, способствующего профессиональному и социальному развитию молодежи Южной Осетии;
- описать складывающиеся формы социализации современной югоосетинской молодежи;
- разработать социально-психологические способы оптимизации профессионального развития молодежи.

Кроме научного и практического обоснования важности изучаемой проблемы, необходимо подчеркнуть нравственную ее сторону, проявляющую значительную ответственность современного общества Южной Осетии перед своей молодежью за формирование в ее созна-

нии таких аспектов социальной идентичности, как гражданская и государственная ответственность, межнациональное сотрудничество и общенациональная солидарность в единой Российской Федерации.

Эти исследования позволяют сделать вывод об *особенностях современного этапа формирования этноса в XXI в.* Данный этап этого процесса вносит новый смысл, расставляет акценты и вскрывает интересные межкультурно-коммуникативные проблемы.

Во-первых, нельзя не отметить в основном *миролюбивость современного этапа и отказ от пропаганды военного пути решения этнических конфликтов, за исключением некоторых случаев.* Причем эти случаи также обусловлены этническим наследием. Например, воинственность этносов или незнание, а может быть, и неверие в возможность мирного пути разрешения конфликта. В этом мы видим проблему пропаганды мирного варианта разрешения этнических конфликтов.

Во-вторых, для исследования важна *проблема построения межкультурных коммуникаций этноса, самоопределившегося или нет, с другими народами внутри одной страны, и вне — с другими странами и народами региона и мира.*

В-третьих, процесс этнического самоопределения в современных условиях демонстрирует особую *возрастающую роль этнической культуры и социальной идентичности в формировании морали и нравственности социума*, что напрямую или обратно связано с развитием личности и профессионального становления субъектов этноса. В Южной Осетии у молодежи, чья социализация пришлось на послевоенные годы (2008–2014 гг.), или в республиках бывшей Югославии (1999–2014 гг.), наблюдаются как рост этнического самосознания, так и, наоборот, снижение интереса к своему этносу в пользу экономических, политических или социальных преимуществ. Значимо сравнить этносы республик бывшего СССР, Европы, а также других регионов.

В-четвертых, интерес представляет проблема *выявления общего, особенного и частного в этносамосознании и этнической идентичности народов Ирландии, Каталонии, Валенсии, Крыма и др.* Причем у данных этносов различия во всем — в истории, экономике, культуре и др. Единственное общее — это стремление к самоопределению, но и в этом можно увидеть особенности и частности.

В-пятых, данный ракурс исследования проблем этического самосознания и их учет в будущей профессиональной деятельности должны

стать одним из центров особого внимания со стороны взрослого населения, заключающегося в социальной поддержке и бережном воспитательном сопровождении, в создании условий для формирования интеллектуальной сферы и развития этнической компетентности подрастающего поколения. В том числе это представляет интерес и для органов государственной власти, и для общественных организаций в целях улучшения молодежной и социальной политики. Это важно и для подготовки будущих международных — журналистов, юристов, экономистов и, тем более, зарубежных регионоведов и дипломатов, социологов и политологов, специалистов социальных коммуникаций.

В этом мы видим перспективы изучения данных задач как один из вариантов решения проблемы межкультурных коммуникаций и построения интереснейшего комплексного практико-ориентированного исследования, к которому приглашаем всех желающих.

¹ *Комлев Н. Г.* Словарь иностранных слов. М.: ЭКСМО-Пресс, 2006. 669 с. С. 589.

² *Абрамов Н. А.* Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений. М.: Русские словари, 1999. 672 с. С. 590.

³ *Ревуненкова Е. В.* Сергей Михайлович Широкогоров / Е. В. Ревуненкова, А. М. Решетов // Этнографическое обозрение. 2003. № 3. С. 100—119.

⁴ *Крысин Л. П.* Иллюстрированный толковый словарь иностранных слов. М.: Эксмо, 2008. 864 с.

⁵ *Садохин А. П.* Этнология / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. М.: Гардарики, 2008. 287 с. С. 27.

⁶ *Арутюнян Ю. В.* Этносоциология / Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижина, А. А. Сусоколов. М.: Аспект Пресс, 1999. 271 с. С. 22.

⁷ *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.

⁸ Там же. С. 21.

⁹ *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. М.: Айрис-пресс, 2012. 560 с.

¹⁰ *Van den Bergha P. L.* The Ethnic Phenomenon. N. Y. 1981. P. 35.

¹¹ *Тишков В. А.* Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

¹² *Тишков В. А.* Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.

¹³ *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. 168 с.; *Алексеев В. П.* Этногенез. М.: Высшая школа, 1986. 176 с.

¹⁴ *Дробижина Л. М.* Влияние этноконтактной среды на межнациональные отношения // Социальная психология и общественная практика. М.: Наука, 1985. С. 120—134; *Дейкер Х.* Национальный характер и национальные стереотипы / Х. Дейкер, Н. Фрейда // Современная зарубежная этнопсихология. М.: Прогресс, 1979. 190 с.; *Лебедева М. Н.*

Межкультурно-коммуникативные проблемы нового этапа...

Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 1990-х гг. М.: МГУ, 1994. 290 с.; *Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. М.: МГУ, 1997. 165 с.

¹⁵ *Москаленко В. А.* Выявление и учет этно-психологических особенностей в профессиональной деятельности дипломата (на примере турецкого этноса) // Акмеология: личностное и профессиональное развитие человека. Мат-лы VII междунар. науч. конф. М.: РАНХиГС, 2012. С. 109–110; *Москаленко В. А.* Учет этно-психологических особенностей народов Востока в политическом диалоге «Восток—Запад» (на примере турецкого этноса) // Международный диалог: Восток—Запад. Мат-лы III междунар. Науч. конф. Македония—Тамбов: ТГУ, 2012. С. 250–254; *Москаленко В. А.* Роль этнокультурной компетенции в развитии профессионализма дипломата // Актуальные проблемы теоретической и прикладной психологии. Мат-лы IV междунар. науч. конф. Ереван: ЕГУ, 2013. С. 112–114.

¹⁶ *Москаленко О. В.* Профессиональное самоопределение молодежи и причины возникновения радикализма в молодежной среде, Россия и Закавказье: проблемы безопасности и сотрудничества / О. В. Москаленко, Л. М. Хабаева, Л. Д. Дзалиева и др. // Этнос и глобализация. Мат-лы междунар. конф. Владикавказ: ВИУ, 2011. С. 246–261; *Москаленко О. В.* Социально-психологическая характеристика особенностей профессионального самоопределения старшеклассников республики Южная Осетия и республики Северная Осетия / О. В. Москаленко, Л. М. Хабаева, А. М. Атаян и др. // Этнос в условиях глобализации: этнопсихологические процессы и теоретико-методологические проблемы их исследования / Мат-лы регион. научно-практ. конф. Владикавказ: Северо-Осетинский ГУ им. К. Л. Хетагурова, 2011. С. 105–111; *Москаленко О. В.* Проблема исследования процесса профессионального развития молодежи Южной Осетии / О. В. Москаленко, Л. М. Хабаева // Этнос в условиях глобализации: этнопсихологические процессы и теоретико-методологические методы их исследования. Мат-лы конф. Владикавказ: Северо-Осетинский ГУ им. К. Л. Хетагурова, 2011. С. 98–104.

¹⁷ *Göka E.* Türklerin psikolojisi // E. Göka. Istanbul: Timaş yayınları, 2011. 288 sf.

¹⁸ *Москаленко О. В.* Профессиональное самоопределение молодежи и причины возникновения радикализма в молодежной среде, Россия и Закавказье: проблемы безопасности и сотрудничества / О. В. Москаленко, Л. М. Хабаева, Л. Д. Дзалиева и др. // Этнос и глобализация. Мат-лы междунар. конф. Владикавказ: ВИУ, 2011. С. 246–261; *Москаленко О. В.* Социально-психологическая характеристика особенностей профессионального самоопределения старшеклассников республики Южная Осетия и республики Северная Осетия / О. В. Москаленко, Л. М. Хабаева, А. М. Атаян и др. // Этнос в условиях глобализации: этнопсихологические процессы и теоретико-методологические проблемы их исследования / Мат-лы регион. научно-практ. конф. Владикавказ: Северо-Осетинский ГУ им. К. Л. Хетагурова, 2011. С. 105–111; *Москаленко О. В.* Проблема исследования процесса профессионального развития молодежи Южной Осетии / О. В. Москаленко, Л. М. Хабаева // Этнос в условиях глобализации: этнопсихологические процессы и теоретико-методологические методы их исследования. Мат-лы конф. Владикавказ: Северо-Осетинский ГУ им. К. Л. Хетагурова, 2011. С. 98–104.

РОССИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Динамика современного мира, его культуры и религиозно-этнических отношений приобрела в последнее время большую степень турбулентности. Нарастает не только скорость изменений. В них появляются массы эффектов, событий, «отклонений», флуктуаций, которые не были предсказаны и учтены сколько-нибудь удовлетворительным образом. Соответственно, для предотвращения или затормаживания их негативных эффектов заблаговременно не предусмотрены эффективные меры. Таким образом, определенное время они действуют неконтролируемо и, как правило, неканализованно, т.е., образно говоря, по ломаным отрезкам, составляющим в совокупности схему броуновского движения, известного в естественно-научных наблюдениях.

Философия и теория науки считают нормальным, когда действительная картина процесса оказывается более богатой и разнообразной, чем описывающие ее теоретические построения. Опасно, однако, когда существенные и чреватые негативными последствиями события и тенденции оказываются неожиданными для прогностических расчетов: с ними приходится тогда работать, как говорится, «с колес». Коллизии, запущенные, например, четверть века назад, с отменой 6-й статьи Конституции СССР и последующим распадом СССР, до сих пор не исчерпаны; точки невозврата к ним не видно ни через оптические приборы, ни посредством логики системного анализа геополитических, религиозных и локальных проблем мирового сообщества. К тому же современные экономисты, утверждая, что на долю реальной экономической деятельности приходится 5%, а на ее имитацию — «виртуал» — 95%, предсказывают серьезнейшие потрясения мирового хозяйства, особенно резонансные для развивающихся стран.

В эту группу переместилась за истекшие четверть века Россия — по темпам развития, основным показателям индустриально-технических

и производственных структур. Незаметно для рядовых россиян перейден рубеж, возвращение за который потребует, по всей видимости, упорных, последовательных, т.е. системно «состыкованных» мобилизационных усилий в течение длительного времени.

Турбулентность затрагивает все сферы нашего общества, включая религиозные коммуникации и культурную жизнь, организацию и системное реформирование учебного процесса в средней и высшей школе. Негативное влияние такой формы давления на культуру общества очевидно для всех, если не поддаваться завораживающему сознание лейтмотиву из «Айболита-66»: «Это даже хорошо, что пока нам плохо...».

В то же время сегодня нельзя не видеть полисистемность мирового сообщества; действующие в нем относительно устойчивые образования включают достаточно устойчивые системы со своими подсистемами, как правило скоординированными принципиальной логикой взаимозависимостей с их структурами, функциями, резервами и алгоритмами деятельности.

Вероятно, был прав А. Тойнби, насчитав более двух десятков социокультурных систем, уверенно заявивших о себе в истории человечества. Ныне приходится, в дополнение к ним, разделять арабо-мусульманскую, тюрко-мусульманскую и ирано-мусульманскую подсистемы, претендующие на высокую степень автономности своих миссий. Мусульmano-индийские цивилизационные особенности несводимы к другим мусульманским цивилизационным образованиям. Трудно совместить в единое целое японский и китайский векторы в современной социокультурной жизни; подобный подход — упрощение, в основе которого — близорукость отказа от тщательного дифференцирования существенных особенностей двух бурно развивающихся стран Азиатского региона.

Третья особенность — полицентричность социокультурных процессов современного мира. Нетрудно заключить, что некоторая часть декларированных центров может иметь «чисто» (или преобладающий) волюнтаристский характер, обусловленный ситуационными задачами правящих элит и стоящих за ними экономико-политических групп олигархического капитала.

Характерно оживление в связи с полицентричностью криминального вектора, его общественной активности; это свидетельствует как

о его востребованности, так и о повышении степени той непрозрачности процессов правоохранения, при которой бандиты (вначале большие, а затем и малые) чувствуют себя весьма уверенно. События на Украине весной и летом 2014 г. — прямое тому подтверждение. Действующие здесь «подцентры» и группы управления «третьего» и более низких уровней получают при этом дополнительные «люфты» свободы, обеспечивающие, в свою очередь, многоплановые неопределенности развертывания коллизий в поле бесправия и незаконности.

Скорее всего, следствием данной тенденции будут проявления толерантности к незаконному и недопустимому — с религиозно-эстетической и культурно-этической точек зрения, предполагающих начало отсчета принципов, являющихся стержнем любого жизнеспособного общества¹. Излишне напоминать, что приведенная выше характеристика состояния мирового сообщества — как прямо, так и косвенно — затрагивает международные позиции России, актуализирует значение одних азимутов внешнеполитической деятельности и до поры до времени отодвигает в тень другие. Как никогда актуальной становится задача заблаговременного обеспечения фондов, резервов, кадров и «домашних заготовок» удержания достойного места Отечества в сложной системе частично совпадающих и частично противоречащих друг другу интересов государств и их союзов, как на региональных, так и на мировом уровне.

Социологическое исследование, проводимое с 2002 г. седьмой раз в подавляющем большинстве стран Европы (до 30 государств) по тщательно отработанным опросникам, переведенным на их языки по унифицированным лекалам², не выдерживает, понятно, требований корректности применительно к странам других континентов. В том числе и к России, занимающей огромное пространство в Азии и отличающейся своеобразием уклада жизни и менталитета ее народов в ряде регионов. Более того, любая статистика, отражающая положение дел в европейской части России, будет неполноценна, поскольку евроазиатское геополитическое положение страны является дополняющим фактором (часто амбивалентным) по отношению к ее «только» европейскому статусу. Тем не менее упомянутое исследование достаточно показательно: в нем идет речь о характеристиках, имплицитно и суммарно представляющих присутствие религии и культуры в социокультурном пространстве каждой из стран через их соучастие в формировании

нии характерного типа личности. Разумеется, любое социологическое исследование не отражает крайностей религиозного самоотречения, аскетизма, экстатических состояний отдельных религиозных личностей и замкнутых эзотерических групп: оно может выразить лишь усредненные тенденции.

Но конфигурации и ориентиры последних, относящиеся к России, в сравнении с показателями, представленными в других странах, наводят на размышления. Например, следование так называемой живой традиции, т.е. традиции, постоянно воспроизводящейся в наши дни, принимаемой населением как обязательная или желательная необходимость в значительном, если не преобладающем числе случаев. В ряду 30 стран Россия оказалась здесь на 19-м месте, что ставит под сомнение правомерность ориентации на традиционные ценности как вектор обоснования политики, отражающей действительные чаяния людей. Ближайшими «соседями» России по этому показателю оказались Греция, Словакия, Норвегия, Португалия, Венгрия, Дания и Бельгия. На «вершине» уважения традиции оказалась Франция, а в конце списка стран, сгруппированных по критерию почитания традиции, — Кипр. Последнее вполне объяснимо и особым геополитическим статусом острова, существованием на его севере турецкого анклава в форме непризнанной Турецкой Республики Северного Кипра, и противоположными векторами политико-экономической, культурной и религиозной деятельности Греции и Турции, соперничающих между собой за влияние на подконтрольные части его населения и за создание благоприятного имиджа своей деятельности на острове в глазах влиятельных участников мирового сообщества. (Здесь «все смешалось, как в доме Облонских» и, понятно, разрушительно сказывается на устойчивом отношении к вековым традиционным ценностям.)

Другой показатель — ценность конформности и стремление к конформистской линии поведения, т.е. к оглядке на «ближних», а то и «дальних» наблюдателей и свидетелей. Россия стоит здесь на 20-м месте. Ее соседи — Бельгия, Словения, Великобритания, Португалия, Ирландия, Литва, Эстония, Кипр, Хорватия. Далее следуют страны, в которых конформность особо не почитаема.

Показатель этот говорит о значении позиции «не высовывайся» в повседневном поведении обывателей. Наша страна оказалась здесь —

по критерию смежности — в довольно пестрой компании, представленной государствами, где сильно влияние местных «комьюнити» — самоуправляемых, как правило, общин. Уместен вопрос — почему? Ведь утопия общинного социализма, опирающегося на устойчивые традиции крестьянского мира, обнаружила свою несостоятельность еще во времена кризиса народничества. Сами же общины были разрушены в начале Гражданской войны комбедами, затем — коллективизацией, стершей элементы рачительного хозяйствования «крепких» крестьян и объявившей их «кулаками». Обвинителями были недавние представители комбедовского слоя в деревне и присланные туда из городов уполномоченные.

Объяснение российского состояния конформности можно искать в двух направлениях. *Во-первых*, привычка к «оглядчивости» в силу относительно недавней миграции в большие города. *Во-вторых*, историческая память о последствиях системы партийно-государственного контроля, действовавшей в стране около семидесяти лет и имеющей тенденцию к реинкарнации благодаря укреплению и функционированию вертикалей власти в условиях постсоветских трансформаций. Аналитики отмечают тенденцию к неоархаике в управлении, социальной жизни и культуре на самых различных участках российского социума.

Третья позиция — ценность самостоятельности: самого принципа в принятии решений, в действиях и т.д. Россия находится здесь за 25-м местом. Ниже ее — Украина и Хорватия. Это симптом застарелого подавления экономической, политической, социальной, культурной и иной общественно значимой инициативы, выдвигаемой за рамками предварительного согласования с более высокими этажами власть поддерживающих.

Четвертая позиция — значение достижений как базовой ценности человека и его стремления к достижениям, утверждение личности через ее достижения. Россия по этому критерию оказалась на 5-м месте. Лидирует в этой графе Болгария, затем идет Израиль. Далее по порядку — Словения и Португалия. Ниже России — Литва, а затем — Хорватия. Повидимому, в данном показателе представлена установка — «Не упустит свой шанс» и, конечно, значительный ресурс веры в его наличие.

Пятая позиция — власть и богатство как сверхценности для опрошенных. Россия занимает здесь первое место: ценность богат-

ства и власти оказалась наиболее значимой, равно как и уверенность опрашиваемых в конвертируемости выделенных статусных позиций или, по крайней мере, их взаимной дополнительности. Впечатляет реализм суждения в его прагматическом содержании. Рядом в списке стран — Украина, далее — Чехия, Словакия, Литва. Меньше всего значение для личности власти и богатства подчеркивали опрошенные во Франции, возможно, в силу лицемерия «коренных» французов, отмеченного еще классической литературой этой страны в XIX в. Испания, Финляндия, Швеция ближе к Франции по этому статистическому показателю.

На основании приведенных данных можно предположить, что россияне меньше, чем жители других европейских стран, верят в эффективную поддержку государством их жизненных устремлений. Ведь его призывы к благотворительности, энтузиазму, расширению образовательных и воспитательных программ религиозных традиционных структур, поощрение властью их усилий в этом направлении сопровождается сокращением бюджетного обучения на бакалавриате, в магистратуре и в аспирантуре вузов.

Деградируют и многие направления культурной деятельности, ранее успешно популяризовавшие высокие гуманистические ценности. В значительной мере продолжается финансирование культуры «по остаточному принципу» и за счет спонсирования частных групп и лиц, имеющих, как правило, особые пристрастия и цели. Отсюда — закрытие «как нерентабельных» клубов, библиотек и школ в сельской местности, рост дефицита учителей и врачей. Между тем культуре нужны эффективные оргструктуры, система библиотек, кинотеатров и читальных залов, клубов и домов культуры, неустанно транслирующих многообразие высоких образов искусства и текущих его достижений, обеспечивающих пластичное приобщение к ним всех людей — от школьников младших классов до пенсионеров³. Эти образы и достижения следует сделать доминирующими на телевидении и радио, в отечественном секторе Интернета. Чистый энтузиазм, ставка на благотворительность явно недостаточны для культуры, являющейся базовой ценностью в развитии нынешнего и формировании нравственного потенциала будущих поколений российских граждан.

Для десятков миллионов людей при минимальных государственных зарплатах на первый план вышла сегодня задача выживания за

счет приусадебных участков и случайных — тоже, как правило, минимальных — заработков «на стороне». Возрастает роль семьи, рода, кланов с их традиционными установками на способы выживания, апробированными, как правило, еще в условиях архаики. Среди этих структур семья, во многих, по крайней мере, случаях, ориентирует молодое поколение на импульс продвижения, повышения социального статуса: «Чтобы наши дети жили лучше своих родителей», «...получили образование и достигли того, чего не достигло старшее поколение» и т.д. При этом род и клан рассчитывают на компенсацию своих усилий поддержки получивших образование и ставших (с ним или даже без него) более продвинутыми на социально-административной лестнице.

В русле семьи закладывается обычно религиозность молодого поколения. Статистика ее имеет большой разброс. Так, считается, что 75% населения страны принадлежит — в той или иной мере — к православной конфессии. Но это скорее статистика исторической традиции, относящейся к дореволюционному времени, когда православие было государственной религией. Ее проекция на настоящее малоубедительна: большинство вновь построенных храмов наполняются по большим праздникам и пустуют в дни будничных богослужений. Выборочные статистические опросы говорят о том, что Великий пост соблюдают 10%, а четыре православных поста и другие канонические правила РПЦ (прежде всего, регулярная ежемесячная, по крайней мере — исповедь и «достойное», т.е. с предварительной подготовкой — приобщение святых тайн — причастие) последовательно соблюдают около 4% православных. В этой связи в некоторых приходах вводятся формы контроля за посещением храма и регулярностью исповеди, а нарушителей не допускают к причастию. Таким образом, опрометчиво полагать, что в постсоветской России происходит массовая ревитализация православия в соответствии с каноническими правилами.

Традиционно более жестким контролем отличаются исламские общества; на первый план здесь выходит религиозная конформность, поддерживаемая сообществами соседей, членов религиозных орденов, истовыми посетителями мечетей и т.д.

Сегодняшним и предыдущим поколениям россиян выпало жить в эпоху колоссальных перемен и потрясений. Так всегда было с раз-

рушением империй: Римской, Византийской, Испанской, Исламской, Германской, Австро-Венгерской, Британской, Российской, Китайской, Японской. Крах империи всегда сопровождался кризисом уже сложившихся традиционных культурных укладов, а часто и подготавливался этими кризисами. Происходило их переформатирование и переакцентирование, наблюдался распад ряда форм жизни и культуры, представлявшихся незыблемыми. Все подобные кризисы сопровождалось появлением маргинальных субкультур, масс их полуорганизованных или рассеянных («дисперсных») носителей, лавинообразным ростом аномальных ситуаций (достаточно ежедневно просматривать новостную колонку «МК»). Семейная и клановая поддержка в этих условиях — средство выживания и сохранения основ этнонационального генофонда, определившего на протяжении исторических этапов жизнь многочисленных народов России.

Жизнь — это счастье. Если семья в состоянии обеспечить это исходное условие, она придает человеку упорство сопротивления среде, неблагоприятной для жизни, стимулирует усилия и смыслы трансформации общества к более содержательным формам функционирования. Не следует, вместе с тем, готовить негативные эпитафии всем маргиналам. Гоген, Верлен, Рембо, Ван Гог остались в истории мировой культуры. А в нашей — Венечка Ерофеев. И не только он один...

Внимание к рассмотренным тенденциям не внушает, разумеется, избытка оптимизма. Но оно блокирует щегольство стройных рядов бессодержательных абстракций, манипулирование идеями отложенного вознаграждения и насыщение политологических моделей эсхатологическими, апокалиптическими и мессианскими мотивами.

«В жизни всегда есть место подвигу», — учили в советской школе. В постсоветской жизни первый подвиг — создание государства, в котором не будет нищих, бомжей, социальных сирот и раковых больных, кончающих самоубийством из-за невозможности получить эффективное обезболивающее по своевременно выписанному врачом и реализованному в аптеке рецепту (а не у наркоторговцев за астрономическую плату). Он осуществим лишь усилиями, обеспечивающими стабильное развитие России в соответствии с гуманистическими критериями (когда в центре — человек), с мировыми достижениями и возможностями науки, культуры, образования и здравоохранения.

¹ *Долгов К. М.* В поисках Бога и человека М.: Издательство МГИМО-Университет, 2014.

² НГ-сценарии, 22 апреля 2014.

³ *Арзуманов И. А.* Политико-правовые и методологические аспекты курса «Политика и религия». Ч. 1 // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2013. № 1 (10). С. 123–131.

КОММУНИКАЦИЯ МЕЖДУ НАУКОЙ И ОБЩЕСТВОМ: ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ*

В данной работе речь пойдет о коммуникации между культурой научного сообщества и культурой общества, между научной картиной мира и массовым сознанием. Эта проблема сейчас привлекает пристальное внимание и ученых, и практиков в России и за рубежом.

Следует отметить, что очередной всплеск интереса к взаимоотношениям науки и общества на Западе пришелся на 1980-е годы и вызвал ряд общественных инициатив. В США это было широкомасштабное движение «Научная грамотность», начало которого можно условно датировать запуском Американской ассоциацией продвижения науки в 1985 г. проекта «Наука для всех американцев». В то же время в Великобритании стартовал во многом сходный проект «Общественное понимание науки». В рамках этих проектов проводится множество исследовательских и практических образовательных мероприятий и программ, выявляются новые формы и способы коммуникации между наукой и обществом.

В России осознание необходимости более глубокого и качественного взаимодействия между культурой научного сообщества и массовой культурой наступило несколько позже. Но, тем не менее, в 2005 г. при поддержке Федерального агентства по науке и инновациям и Министерства образования и науки России был создан портал «Наука и технологии России — STRF.ru», что позволяет говорить о начале нового этапа научной коммуникации в стране.

Что же такое «научная коммуникация»? В широком смысле слова, — это процесс движения идей от ученого через научное сообщество в массовое сознание. Это весьма широкая и разноплановая сфера деятельности, включающая разных субъектов, разные уровни их взаимодействия и, соответственно, разные формы и методы продвижения идей. В этом смысле, как справедливо отмечает М. Буччи, коммуника-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 14-06-00344.

ция науки начинается с разговора двух ученых, обсуждающих результаты эксперимента, и заканчивается разговором двух домохозяйек о появлении на рынке нового лекарственного средства¹.

Вместе с тем приходится признать, что, будучи столь разноплановой областью исследований, научная коммуникация явно страдает от отсутствия теоретических моделей, способных концептуально интегрировать и описывать все ее разнообразие. Или, другими словами, как образно выразились авторы солидной оксфордской монографии по этой теме, в настоящее время научная коммуникация «находится на перепутье и в растерянности ищет карту»².

В этой связи в данной работе предлагается теоретическая модель научной коммуникации, включающая пять этапов движения научной идеи:

- этап ученого, когда происходит разработка научной идеи и личная коммуникация ученого в его ближайшем окружении;
- этап научного сообщества, в ходе которого происходит движение научной идеи внутри сообщества ученых;
- этап заинтересованных групп, когда идеи и разработки ученых выходят за пределы научного сообщества и предлагаются представителям различных социальных групп, которые имеют или обязаны интересоваться наукой (это могут быть представители бизнеса, государственных структур, учащиеся);
- этап популярной науки, на котором научные идеи презентуются уже широкой общественности;
- этап художественного творчества о науке, когда предметом коммуникации становятся не собственно научные идеи, а образы и мифы о науке и ученых.

Данная модель представляет движение научных идей в виде континуума, т.е. непрерывного перехода и трансформации различных форм их существования. При этом коммуникация представляется как процесс постоянного расширения, вовлечения в диалог все большего числа участников, охвата все более обширных социальных групп от близкого окружения ученого до общества в целом.

В рамках данной модели особое внимание также уделяется соотношению мифа и рациональности на каждом этапе научной коммуникации. Миф наделяет внешние предметы конкретными личностными

смыслами. С точки зрения науки — эти смыслы являются предрассудками, однако в пространстве личности они переживаются как подлинные и достоверные. Человек придает вещам смыслы, свойства и характеристики исходя из особенностей своей психики, в том числе из способности и потребности видеть в неодушевленных объектах подобия себя, а за естественными и социальными событиями действия других людей или же человекоподобных существ.

Это проявляется, в том числе, и в процессе превращения научных идей в миф. В этом положении нет негативной оценки ни понятия мифа, ни понятия научных идей. Мифичность представляется естественным состоянием повседневного человеческого сознания, выходом из которого становится научный поиск, высокоабстрактная деятельность, использующая сложные интеллектуальные приемы для отыскания объективных истин. Однако подобный научный поиск — достояние немногих подлинно гениальных ученых, основателей парадигмы. Тогда как для большинства представителей нормальной науки по терминологии Т. Куна научная деятельность во многом связана с усвоением уже готовых мифологических представлений, включенных в парадигму. В свою очередь понятие рациональности, точнее научной рациональности, на наш взгляд, во многом близко куновскому понятию парадигмы, т.е. некой сумме образцов научного поиска, способов постановки и решения исследовательских задач, принятых на определенный момент научным сообществом.

Теперь разберем этапы научной коммуникации (НК).

Первый этап — **этап ученого**, связанный с генерацией идеи. С точки зрения «элементов и специфики коммуникации» речь идет о личной коммуникации ученого с его ближайшим окружением. Причем в числе окружающих могут быть как сотрудники ученого, например работающие с ним в одной лаборатории, так и просто знакомые, с которыми ученый делится своими изысканиями. В качестве примеров НК этого этапа могут служить личные беседы, личная корреспонденция, выступление на собраниях/семинарах внутри кафедры/лаборатории.

Характер процесса связан с рождением и презентацией идеи. Большое внимание уделяется соотношению в этом процессе рационального и мифического. В данном случае под мифическим мы подразумеваем два комплекса идей.

1. Донаучные идеи, непроверенные, смутные представления, которые возникают помимо научного метода, но могут направлять впоследствии научную мысль и находить научное подтверждение. Л. Флек называет подобные воззрения протоидеями, отдавая дань их роли в истории науки³. К. Поппер также подчеркивает тот факт, что рождение научных теорий необязательно должно проистекать из рациональных источников, миф может быть не менее плодотворен. В качестве примера Поппер приводит Коперника, бывшего неоплатоником. Последние представляют Бога в образе солнца, являющегося центром Вселенной. Поппер предположил, что именно эта мистическая интуиция стала исходной точкой для создания гелиоцентрической картины мира⁴.

2. Психологическая, возможно даже бессознательная, вовлеченность автора в разработку научной теории или проведение исследования. В этом аспекте наша точка зрения близка идеям М. Полани⁵. Это означает, что в момент рождения теория наделяется личностными смыслами. Более того, возможно, творческое вдохновение черпается именно из них. Разумеется, это не означает, что, находясь наедине с самим собой, ученый не использует, например, терминологии, предписываемой ему парадигмой. Он все равно остается представителем коллектива, научного сообщества, дисциплины, носителем определенной эпистемы и т.п. Тем не менее мы предполагаем, что на данном этапе давление парадигмы на процесс мысли и оформления идеи будет меньшим.

Этап **научного сообщества** предполагает расширение коммуникации ученого, путем вовлечения новых агентов — сторонников, противников. Эта уже дистантная коммуникация, где личностный компонент может играть какую-то роль, но не является определяющим. В качестве элементов коммуникации можно назвать научные доклады, конференции, монографии, диссертации, учебники по специальности в вузе. Вся эта деятельность может осуществляться как самим автором идеи, так и его коллегами, т.е. опять-таки коммуникация отрывается от изначального источника знания, начинает утрачивать понимание исходных предпосылок знания, в ней появляются новые игроки.

Характер процесса заключается в продвижении идеи в научном сообществе, для чего изначальные воззрения автора оформляются по правилам парадигмы. С точки зрения соотношения мифа и рациона здесь можно сказать, что действие парадигмы направлено на максимальное

устранение или затушевывание элементов мифа, проявившихся на первом этапе. Однако, как отмечалось, миф вытесняется только другим мифом. В этом смысле парадигма сама мифична, потому что предполагает, что используемый ею язык является единственно верным средством осмысления реальности.

Этап **заинтересованных групп** предполагает выход научной коммуникации за пределы научного сообщества, однако она остается профессиональной, так как заинтересованные группы — это те, кто, не являясь представителями академической науки, испытывают к ней профессиональный интерес и имеют с ней профессиональные связи. К числу таких групп относятся государственные структуры, финансирующие и поддерживающие науку, деловые круги, связанные с наукоемким производством, а также учащиеся высших (в данном случае изучающие непрофильные дисциплины) и средних учебных заведений. В каком-то смысле происходит не столько процесс выхода научных идей за пределы сферы науки, сколько вовлечение в сферу представителей различных групп, которые, возможно, впоследствии сами станут учеными (учащиеся), либо будут способствовать дальнейшему развитию науки (государство и бизнес).

Во многом эта идея о появлении новых адресатов научной коммуникации, с которыми ученые обязаны взаимодействовать, навеяна работами Х. Новотны и др.⁶ Общий смысл этих исследований состоит в том, что происходят изменения в структуре производства научных знаний и технологий: наука выходит за пределы традиционных академических структур. Государство и индустрия становятся самостоятельными игроками в научной сфере, выступая либо заказчиками, либо организаторами собственных лабораторий. Соответственно, традиционная наука обязана целенаправленно взаимодействовать с этими структурами.

Четвертый этап — **популярная наука**. На этой стадии адресатом коммуникации выступает все общество даже в тех случаях, когда далеко не всем есть дело до науки и ее новостей. Тем более что число людей, читающих научно-популярные рубрики или смотрящих научно-популярное кино, всегда ограничен. Главное, что вся эта продукция обращена именно к массовому зрителю и претендует на общедоступность.

С точки зрения характера коммуникации специфической чертой этого этапа является практически полный переход инициативы по про-

движению научных идей от ученых к посредникам, т.е. журналистам, писателям, работающим в научно-популярном жанре, издателям, режиссерам документальных научно-популярных фильмов и т.п. Правда, во все времена существовали люди, способные работать и в научном сообществе, и на ниве научно-популярной литературы. Однако до сих пор их насчитывались единицы. И хотя, как утверждают специалисты, в настоящее время они публикуются в научно-популярных СМИ, во многом благодаря тому, что указанные инициативы обязали их «общаться с массами»⁷, вопрос, например, о том, насколько совпадают имена людей, печатающихся в специальных и популярных изданиях, остается открытым.

Таким образом, именно здесь обнаруживается серьезный разрыв в коммуникации между наукой и обществом, чреватый многочисленными взаимными претензиями, на преодоление которого как раз и направлены указанные инициативы.

Кроме того, можно указать две существенные черты, касающиеся процесса продвижения идеи и взаимосвязанные между собой:

1. Хотя презентация научных идей продолжает сохранять рациональную структуру, именно здесь начинается повторная мифологизация, или новая антропоморфизация по Фойеру. Научным открытиям, процессам, фактам постепенно возвращается вычищенный из них личностный смысл, возвращаются экспрессивные выражения, эмоциональные оценки и настрой. Это особенно показательно в области научно-популярного кино, которое даже в случае сухого разговора экспертов будет неизбежно использовать «спецэффекты», например музыкальный фон, создающий у зрителя определенное настроение.

2. На этом этапе появляется развлекательный элемент, наука становится «занимательной». Опять-таки это не значит, что развлечение царит везде и всегда. Журналисты могут писать предельно академично об очень сложных вещах. А многие научные проблемы, выходящие в сферу популярной науки, могут быть очень серьезными, даже удручающими, например экологическая проблематика. Тем не менее именно здесь проходит водораздел: если на предыдущих этапах наука воспринимается как работа, то теперь она начинает ассоциироваться с развлечением. Возможно, с развлечением специфичным, приходящимся по вкусу далеко не всем, но, тем не менее, развлечением.

Последний этап научной коммуникации — **художественное творчество**. Это особая сфера, которую нельзя в прямом смысле назвать логическим развитием процессов, происходивших на предыдущих этапах. Она слишком специфична.

Хотя эта сфера также транслирует научные идеи, коммуникаторами здесь редко выступают сами ученые. Правда, такие случаи встречаются, например Борис Ефремов — советский палеонтолог и фантаст, но они скорее исключение, чем правило. Обычно посредниками выступают профессиональные писатели, режиссеры, сценаристы и т.п., обладатели специфических навыков и талантов. Тем не менее такая форма сотрудничества между учеными и людьми искусства, практикуемая, например, при создании фантастических сериалов, открывает широкий простор для дальнейшего участия ученых и в этой сфере.

Специфика этого этапа в том, что предметом коммуникации здесь выступает не только научное знание, а отношение к науке, образ науки, миф о науке. Действительно, художественные произведения способны обсуждать предельно сложные научные, научно-философские, философско-этические проблемы. Однако здесь немало произведений, не претендующих на высокий интеллектуализм.

И это на данном этапе не является, в некоторых случаях, их существенным недостатком. Просто передача непосредственных знаний не главная цель этой сферы, транслируется отношение. Возьмем в качестве примера фильм режиссера Ю. Кары «Королев» (2007 г.). Он посвящен великому советскому конструктору. Разумеется, зритель должен обладать каким-то минимумом знаний о космосе. Если он ими не располагает, из фильма он, по крайней мере, узнает, что с Земли в космос можно улететь на ракете. Но в общем-то лента мало приближает нас к пониманию того, как строить ракеты. Между тем это блестящее произведение. О чем оно говорит? О личности ученого. О его воле, энтузиазме, жажде познания, негибаемой силе духа. Оно передает нам героический миф об ученом-первопроходце, без которого невозможно воспроизведение ни самой науки, ни общественное отношение и взаимоотношения с ней.

Именно в этом заключается совершенно особая роль этой сферы в НК, поэтому ее нельзя отбрасывать, ссылаясь на то, что мир искусства чужд миру науки или разум исключает миф. Наоборот, поскольку наука представлена реальными людьми, они могут улавливать мифиче-

ские элементы научного творчества: идеалы, ценности, самоидентичность и идентичность с научным сообществом, самоотверженность, веру в торжество разума и т.п. Без этого невозможна наука, сколь бы в реальности она ни была отлична от того идеала, который ее вдохновляет, сколь бы реальный ученый ни отличался от героя киноленты. В этом смысл и ценность мифов в качестве вдохновляющих и направляющих конструкций, дающих человеку ориентиры в этом мире. И именно в сфере творчества происходит воплощение и художественное оформление мифов.

Эти мифы обращены не только к широкой общественности, но и к научному сообществу как части этой общественности. Таким образом, исходя от ученых и научного сообщества, они к ним же возвращаются. Более того, научная коммуникация не движется односторонне от ученых к пассивной общественности, и это даже не диалог науки и общества, в какой-то момент ученые сами становятся адресатами, зрителями в процессе научной коммуникации.

Завершая рассуждения о движении научных идей по разным этапам научной коммуникации, хочется еще раз подчеркнуть, что указанные сферы взаимозависимы и влияют друг на друга⁸. Возможно последовательное движение научной идеи через все этапы данной модели.

Однако возможно влияние друг на друга несмежных уровней, минуя промежуточные. Например, М. Буччи подчеркивает, что научные идеи могут появляться в популярных изданиях, в то время как в научных кругах по их поводу царят сомнение и скептицизм. Обычно это происходит в случае чрезвычайно новаторских идей, которые ломают существующую парадигму. Поэтому их автор, сталкиваясь с неприятием и консерватизмом научного сообщества, вынужден апеллировать к широкой общественности.

Иллюстрацией может служить пристальное внимание в 1919 г. популярных изданий, включая ежедневные газеты, к подтверждению теории относительности Эйнштейна. Характерен кричащий заголовок, появившийся в то время в «Таймс»: «Революция в науке: новая теория вселенной — идеи Ньютона отброшены». Подобная шумиха во многом способствовала рекламе и утверждению теории Эйнштейна, в то время как научные круги были значительно сдержаннее в ее оценках. Подобный эпизод в истории науки стал возможен, подчеркивает Буччи, поскольку популярный уровень обладает спецификой,

позволяющей ему влиять непосредственно на верхний уровень узких специалистов.

Подобный пример еще раз подчеркивает важность понимания и изучения процессов коммуникации между наукой и обществом, разных сфер и разных форм бытия научного знания, их взаимного влияния. Без этого невозможно понять ни судьбу развития науки, ни повседневную жизнь современного общества.

¹ *Bucchi M.* Of deficit, deviations and dialog: theories of public communication of science // Handbook of Public communication of science and technology. N. Y.: Routledge, 2008. P. 61.

² Investigating science communication in information age / Eds. Holliman R. etc. Oxford: Oxford Univ. Press, 2009. P. xviii.

³ *Флек Л.* Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Составл., предисл., перевод с англ., нем., польского яз., общая ред. В. Н. Поруса. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 50.

⁴ *Поннер К.* Положения и опровержения: Рост научного знания. М.: АСТ, 2008. С. 314–315.

⁵ *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии / Под ред. В. А. Лекторского, В. А. Аршинова; пер. с англ. М. Б. Гнедовского, Н. М. Смирновой, Б. А. Старостина. М., 1995.

⁶ *Gibbons M., Limoges C., Nowotny H., Schwartzman S., Scott P., Trow M.* The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies. London etc., Sage Publications, 1994.

⁷ *Gregory J., Miller S.* Science in public. Communication, culture and credibility. Cambridge, Massachusetts, Basic Books. 1998. P. 10.

⁸ *Cloitre M., Shinn T.* Expository practice: social, cognitive and epistemological linkages / Expository Science. Forms and Functions of Popularization / Shinn T., Whitley R. (eds). Dordrecht: Reidel, 31–60; *Lewenstein B.* Science and the media / Handbook of Science and Technology Studies / Jasanoff S. et al. Thousand Oaks, CA: Sage, 1995. P. 343–59; *Bucchi M.* Of deficit, deviations and dialog: theories of public communication of science / Handbook of Public communication of science and technology. N. Y.: Routledge, 2008. P. 66.

ВОПРОС О ГРАНИЦАХ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Основной тезис моего выступления таков: главное в вопросе о *границах* межкультурной коммуникации (МКК) состоит в самом факте, что эти границы *существуют*. В этой связи можно и нужно поставить следующие вопросы: каковы цели межкультурной коммуникации? Кем они определяются? Достигнуты ли они где-либо? Оказалась ли новая ситуация такой, как и ожидалась, или, наоборот, согласно Максу Веберу, результат получился такой, к которому никто не стремился?

В основном рассуждения о межкультурной коммуникации определяют ее как процесс. Но у этого процесса, как и у любого другого, должны быть и, конечно, есть результаты, на которые, пусть даже промежуточные, необходимо хотя бы время от времени обращать внимание. Строго говоря, межкультурная коммуникация возникла не в последние несколько лет или даже десятилетий, это не проект левых или либеральных политических сил и тем более не следствие «информационного общества», понимаемого как наличие компьютеров и электрических средств связи. Межкультурная коммуникация идет постоянно и непрерывно с тех пор, как только появились и пришли в соприкосновение различные культуры.

Некоторые присутствующие здесь коллеги, перед которыми уже доводилось выступать, возможно, припомнят, что на наших предыдущих встречах я постоянно определяю культуру как, прежде всего, систему социальных ценностей, отношений между людьми на основе того или иного определения человека, понимания человека. Тогда, соответственно, МКК — это взаимодействие людей по поводу этих ценностей. Хотя пока такой подход к пониманию культуры не доминирует, а общественные ценности и материальные предметы культуры, включая искусство, все еще перечисляются через запятую, т.е. как одноранговые понятия, важно, что ценности межчеловеческих отношений в этом списке уже ставятся на первое место¹. Надеюсь, что не

случайно. Теперь перейдем к границам. В нашу эпоху практически всеобщего прямого общественного обучения, т.е. по некоторым общим для большого числа родителей и учителей нормам и содержанию образования², маленькие дети, воспитываясь и обучаясь в какой-либо среде, формируют у себя примерно одинаковое ИСС. В основном при этом все дети равны, ко всем применяется одинаковый подход и т.п. Но вот с течением времени, со взрослением, дети постарше и тем более молодежь подключаются ко все более широкому спектру социальных, т.е. межличностных, межгрупповых и общественных отношений. И если среда мультикультурна, то их дифференциация неизбежна. Ребенок, молодой человек оказывается перед выбором, причем очень трудным, потому что ему противостоят огромные социальные общности.

А у взрослых зачастую сквозит только удивление — как объяснить, что иногда одни и те же дети, принадлежащие к разным культурам, в начальных классах играют и учатся вместе, а в старших становятся непримиримыми врагами. Ответ заключается в понимании механизма существования настоящей общественной культуры, т.е. такой, которая самодостаточна, самостоятельна, воспроизводится (кстати, культуры, которые смогли воспроизвестись в некотором количестве поколений, называются традиционными). Так вот настоящая культура такова потому, что она смогла выработать и закрепить некоторый комплекс общественных норм и поэтому стремится к их консервации. Например, так называемая традиционная семья может быть патриархальной, буржуазной, гуманистической или обладать элементами разных типов семейных отношений, но устоявшихся и закреплённых официально, т.е. обществом. В отличие от них субкультуры, представителей которых мы называем *меньшинствами*, существуют только на основе каких-либо культур, т.е. они полностью не самостоятельные, не воспроизводимые. Это же относится и к *новым* культурам, которые появляются, но сразу определить их как культуры сложно. Это стоит делать только потенциально — т.е., *возможно*, они воспроизведутся, они обладают только *вероятностью* бытия в качестве культуры, хотя, как и субкультуры, стремятся отвергнуть любые традиции и заменить их своими новыми правилами.

По мере дифференциации, т.е. в условиях доступа к разным культурам и субкультурам, что имеет место сегодня, например, молодежь определяет и закрепляет свои позиции. И важно при этом, что участ-

ники коммуникации и их позиции в современной мультикультурной среде сравнительно быстро становятся известны, причем известны хорошо. Следовательно, если в таких условиях какая-либо позиция *выбрана*, то дальнейшая коммуникация по этому вопросу становится излишней. Общины сторонятся друг друга, стараются фиксировать свои общественные и территориальные границы с целью не терять своих членов и переманивать к себе чужих. Ведь, в сущности, важно не где и от кого человек рожден, но кем, т.е. на каких ценностях он воспитан и действует. Это и есть единственная цель межкультурной коммуникации, которую можно реально определить как существующую. Остальные цели, такие как ознакомление с искусством, кухней, историей разных культур, относятся к сфере любопытства и его удовлетворения, причем по правилу «на вкус и цвет...». Появление же самого вопроса о МКК, возведение его в проблему вызвано «трениями», а часто и столкновениями между различными культурами, в виде реальных — словесных или физических столкновений их носителей, и причины таких столкновений, по сути, борьбы между культурами кроются вовсе не в обсуждении и нахождении различий во мнениях по поводу архитектуры или горячих блюд.

В самом общем виде можно выделить две основные, сущностные причины межкультурной коммуникации. Главная — различия в определении человека и, следовательно, межчеловеческих, общественных отношений. На практике это воплощается в определении для каждого конкретного человека его места и роли в конкретном обществе. Вторая причина межкультурной коммуникации представляет собой следствие из первой, и это — стремление утвердить, закрепить свои вышеуказанные определения, максимально расширить практику их применения.

Все меньшинства или субкультуры, а также новые культуры демонстрируют признаки такого мышления и поведения. Отличие в том, что часто только после победы каких-либо из них выясняется, во всяком случае для большинства, что победила субкультура, которая в таком случае губит и свою базовую культуру, и сама гибнет с ней, будучи неспособной существовать самостоятельно. Также возможно возвращение и к предыдущим культурам. Вывод таков — культурные границы *есть* и проходят через каждого члена общества. В современную эпоху тотального проникновения средств массовой коммуникации они меняются, и каждый социализированный человек живет на культурной

Вопрос о границах межкультурной коммуникации

границе. Если только он сознательно не ограничил свою информационную среду единственной выбранной культурой (но не искусством, а именно набором общественных ценностей, пониманием человека, включая себя самого).

¹ В частности, в государственной программе Российской Федерации «Развитие культуры и туризма» на 2013–2020 гг. (утверждена распоряжением правительства Российской Федерации от 27.12.2012 № 2567-р) национальным «культурным кодом» является «система самобытных, доминирующих в обществе ценностей, смыслов и взглядов (знания, умения, навыки, интеллектуальное, нравственное и эстетическое развитие, мировоззрение, формы общения, духовное просвещение), сформировавшаяся в процессе исторического цивилизационного развития, принимаемая как общепринятая норма для самоидентификации людей независимо от их этнической принадлежности и передаваемая из поколения в поколение через воспитание, образование и обучение».

² В другие эпохи, при домашнем воспитании общественный характер обучения опосредован родителями: каждый из них, конечно, несет элементы общей для данного общества культуры, но передает их индивидуально, т.е. как он лично их понимает и интерпретирует, и только своим детям. В то время как учитель работает по более универсальным программам и формирует гораздо большее число учеников, чем собственные дети.

СОВРЕМЕННЫЙ МИРОВОЙ ПОРЯДОК КАК ИСТОЧНИК ПРОБЛЕМ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Вряд ли найдется человек, несогласный с тем, что современное состояние отношений в мире чревато серьезными последствиями для человечества. Мне хотелось бы подчеркнуть лишь некоторые стороны сложившегося положения вещей, которые несут нам проблемы, но на которые, по-моему, не обращается должного внимания. Так, неправомерно рассуждать о межкультурном взаимодействии вне конкретно-исторических условий. Не может быть раз и навсегда установленного правила, как культуры должны взаимодействовать между собой, сохраняя при этом свою специфику. Но что еще больше усложняет проблему, так это гносеологическая ее сторона, а именно: в каких понятиях следует осмысливать межкультурное взаимодействие с учетом его исторической изменчивости. Думаю, что гносеологическая сторона вопроса представляет не меньший интерес и не меньшую трудность, нежели онтологическая.

Все особенности нынешнего взаимодействия культур и связанные с ним проблемы в конечном счете упираются в современный мировой порядок, сложившийся в ходе глобализации. Именно глобализация подталкивает традиционные культуры к изменениям и задает направление изменений¹. Подчеркивая это обстоятельство, нельзя не задаться вопросом, обладают ли традиционные культуры импульсом к саморазвитию, тем более к сближению с другими культурами. От ответа на этот вопрос в значительной степени зависит и наш взгляд на проблему культурных границ, особенно на вопрос о возникновении такой проблемы. Ведь в идеале каждая культура должна бы развиваться на собственной основе. Исторически, однако, вряд ли мы найдем традиционную культуру, которая бы не нуждалась в социальных стимулах для своего развития, — в стимулах, зачастую поступающих извне, тем самым создавая трудности в проведении границ между культурами. Не приходится сомневаться в том, что традицион-

ные культуры в условиях глобализации претерпевают определенные изменения. Поскольку, однако, направленность изменений задается внешним образом (попросту говоря, навязывается извне), требования глобализации могут в какой-то мере соответствовать особенностям данной культуры, а могут полностью расходиться с ними. Во что превращается традиционная культура в результате такого воздействия и где проходит грань между одной культурой и другой, — похоже, открытые вопросы для культурологии.

Казалось бы, упомянутые трудности относятся к изучению традиционных обществ, тогда как с осмыслением культурных процессов глобализации все понятно. Так ли? Вряд ли кто-то будет возражать против того, что нынешнему мировому порядку соответствует массовая культура, опирающаяся на потребительское общество. И тут же мы сталкиваемся с терминологическим затруднением. Получается, что одним и тем же термином «культура» мы обозначаем, с одной стороны, достижения какого-то традиционного общества, причем важнейшей их функцией считается консолидация общества и поддержание его целостности; с другой — достижения потребительского общества, направленные на размывание основ традиционной культуры и вовлечение бывших ее носителей в глобализационные процессы². Правильно ли мы поступаем? Не разумнее ли ввести какой-то иной термин для обозначения так называемой массовой культуры? У меня нет пока достойных предложений, но, полагаю, здесь есть о чем подумать.

Сегодня массовая культура зачастую отождествляется с западной. Правомерно ли? Правильнее было бы сказать, что европейские страны и США дальше продвинулись по пути глобализации, чем Россия и другие развивающиеся страны. Созданное на Западе потребительское общество требует массовой культуры. Однако риск полностью утратить национальные культуры побуждает жителей западноевропейских стран возрождать свои исторические традиции и отказываться от мультикультурализма.

Россия оказывается на распутье: с одной стороны, потребительское общество реально стало ориентиром для значительной части населения, откуда вытекает запрос на «глобализированную» массовую культуру; с другой — движение в сторону потребительского общества неизбежно приведет к размыванию национального самосознания и окончательному отрыву от традиционной культуры.

В порядке отступления замечу, что предпочитаю в данном случае говорить о традиционной культуре, а не о национальной, поскольку, на мой взгляд, «традиционная культура» — понятие более широкое, чем «национальная культура», ибо охватывает все культуры, опирающиеся на традиции того или иного этноса, тогда как «национальная» выражает ту же традиционную культуру, но отрефлексированную под влиянием происходящих в традиционном обществе изменений и соотнесенную с этими изменениями, в результате чего традиционная культура переходит в «национальную».

Хотя в России национальная культура не только сложилась к началу XX в., но и активно развивалась впоследствии, пока к концу XX в. не вступила в фазу деградации под влиянием идущей с Запада массовой культуры, элементы традиционной культуры еще не исчезли полностью. Здесь не место вдаваться в подробности формирования национальных культур и их возможного распада. Достаточно в данном случае осознать преимущество использования более широкого понятия «традиционная культура» по сравнению с «национальной».

Реальная проблема культурных границ, на мой взгляд, возникает не в отношениях между традиционными культурами, а при общем стремлении их носителей к благам потребительского общества без соответствующих общественных изменений. Иначе говоря, проблема уходит корнями в пороки глобализации в ее нынешнем виде и в сложившийся несправедливый мировой порядок. Необходима перестройка международных отношений с тем, чтобы единая глобальная культура человечества складывалась благодаря гармоничному развитию всех участников глобальных процессов, причем с необходимыми изменениями в их культурах, которые, однако, не должны сводиться к простому нивелированию культурных традиций.

¹ Литвак Н. В. Информационный подход к определению межкультурной коммуникации / Межкультурная коммуникация: современная теория и практика (Материалы VII Конвента РАМИ сентябрь 2012 г.): научное издание / Под ред. А. В. Шестопаля, М. В. Силантьевой; отв. ред. А. В. Мальгин. М.: Аспект Пресс, 2013.

² Силантьева М. В. Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации культурных границ / Межкультурная коммуникация: современная теория и практика (Материалы VII Конвента РАМИ сентябрь 2012 г.): Научное издание / Под ред. А. В. Шестопаля, М. В. Силантьевой; отв. ред. А. В. Мальгин. М.: Аспект Пресс, 2013.

Раздел 2

КУЛЬТУРА И ОБРАЗОВАНИЕ

Л. В. Катрич

ПРОБЛЕМА МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Если еще несколько десятилетий назад глобализацию принято было рассматривать как феномен экономического, то сегодня ракурс исследований, посвященных этой теме, все больше смещается на социологические и культурологические аспекты¹. Стало очевидным, что глобализация затронула все стороны жизни современного общества, будь то политика, информационные технологии, культура. Не осталось в стороне и образование. И хотя образование всегда представляло собой значительный ресурс для развития общества, сегодня его роль возросла еще больше, поскольку только высококвалифицированные профессионалы могут обеспечить конкурентоспособность своей страны в условиях глобального соревнования инновационных экономик.

Благодаря развитию Интернета молниеносно происходит обмен знаниями между учеными, находящимися в разных уголках мира. Растет число студентов, выезжающих за рубеж на учебную и производственную практику. Университеты развивают партнерские отношения и приглашают лекторов из разных стран. Таким образом, мы стали свидетелями появления единого не только экономического, но и образовательного пространства. В Европе это явление, известное как Болонский процесс, берет свое начало в 1999 г., когда была подписана Болонская декларация. Создание Европейского пространства высшего образования ставит своей целью увеличение мобильности для облег-

чения взаимодействия в сфере высшего образования, что невозможно без единых стандартов. Россия присоединилась к Болонскому процессу в 2003 г.²

В контексте единых стандартов проблема межкультурной коммуникации приобретает особое значение, ведь речь идет о сближении и гармонизации уже сложившихся систем высшего образования, которые имеют свои исторические корни и развивались в разных социокультурных и политических условиях, а каждый участник процесса обмена знаниями выступает носителем своей культуры и обладает собственной картиной мира. Поэтому возрастает роль перевода как одного из основных общепринятых средств в межкультурной коммуникации.

Как известно, при переводе особую сложность представляет не собственно перенос текста с одного языка на другой, а перекодировка смыслового содержания между говорящим и адресатом. Так, определенные затруднения у участников образовательного процесса могут возникать в связи с тем, что отличаются реалии, обозначаемые лексически эквивалентными единицами.

Например, несмотря на то, что согласно словарю слова «школа» и *school* эквиваленты, семантически английское слово *school* гораздо шире. Так, оно может обозначать:

- 1) училище (*art school or drama school*);
- 2) институт (*law school*);
- 3) факультет (*the school of Chemistry*);
- 4) курсы (*language school, driving school*).

Очевидно, что при переводе понятий, относящихся к разным реалиям, необходимо учитывать множество экстралингвистических факторов. Слово *highschool*, к примеру, не имеет отношения к высшей школе, а обозначает лишь завершающий этап обучения в средней общеобразовательной. Перевод слов *boarding school* как «школа-интернат» будет не совсем корректным, ведь, несмотря на то что и первое, и второе являются, по сути, школами с проживанием, между ними есть принципиальное отличие. Так, в русском языке «интернат» имеет негативную коннотацию, поскольку чаще всего в подобных школах живут и обучаются дети, находящиеся на государственном обеспечении, потерявшие родителей или из неблагополучных семей. Напротив, в Англии, *boarding school* носит оттенок элитарного образования: ведь это

привилегированные школы, плата за обучение в которых очень высока и доступна только высшему классу.

Применительно к проблеме глобализации образования особняком стоят примеры, когда перевод невозможен ввиду того, что в языке адресата отсутствует само явление, которое необходимо описать. Например, трудно найти русский эквивалент английскому слову *associate*, которое обозначает младшую ученую степень, присваиваемую выпускнику колледжа. Произошла морфологическая передача, и в русский язык вошел термин «ассоциат». Или русское слово «стипендия», которое наряду с другими содержит в себе следующие семы: денежная наличность и регулярность выплаты. Английское *scholarship* не совпадает ни с одним из этих значений. Так, *scholarship* — это стипендия, которая перечисляется, как правило, безналичным расчетом не каждый месяц, а сразу за определенный период обучения.

Таким образом, переводчику всегда необходимо учитывать культурный компонент значения. В некоторых случаях нужно добавлять пояснения в текст перевода или использовать примечания. Поэтому во избежание коммуникативных неудач особое внимание следует уделить выработке правильной терминологии, эквивалентной лексики.

Помимо проблем стандартизации образования, связанных с выработкой общей терминологии, стоит отметить и другие особенности. Особого внимания заслуживает противоречие, возникающее между «глобальным и локальным»³. С одной стороны, глобализация положительно сказывается на развитии образования страны: межкультурная коммуникация приводит к обогащению содержания образовательного процесса, национальной культуры в целом. Однако одним из негативных последствий может стать вытеснение национальных традиций в образовании, замена их чуждыми, неспособными прижиться новыми традициями, пришедшими извне.

Вслед за зарубежными вузами все более широкую популярность в российских вузах приобретает компетентностный подход. В условиях глобализации, когда широко распространены межкультурные коммуникации и представители разных культур постоянно взаимодействуют друг с другом, особое значение имеет межкультурная компетентность⁴. Она предполагает наличие у индивидов не столько теоретических знаний, сколько практических навыков для эффективного взаимодействия. Пожалуй, здесь в качестве примера можно упомянуть экзаме-

ны в форме сочинения, которые все чаще заменяются другой формой проверки знаний, а именно — тестированиями. В нашу систему образования уже прочно вошел единый государственный экзамен (ЕГЭ). Многие студенты не понаслышке знакомы с тестами *TOEFL* и *IELTS* (экзамены по английскому языку); *TEF* (по французскому) и др. С одной стороны, подобные тесты, несомненно, повышают мобильность студентов, открывают дорогу к международной карьере. С другой — зачастую подготовка к тестам происходит за счет вытеснения из расписания других дисциплин, т.е. за счет развития иных компетенций.

Взаимосвязь экономического благополучия страны и высокого уровня образованности населения очевидна. Современное образование невозможно представить без развития межкультурной компетентности. Высшее образование сегодня претерпевает ряд трансформаций, вызванных глобальными потоками не только капитала, но информации, знаний. Применительно к глобализации образования возникает ряд проблем, которые требуют более пристального внимания. Среди прочих — проблема единой терминологии, связанная с различающимися реалиями в сфере образования.

¹ *Шестопал А. В., Силантьева М. В.* Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов // Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста: Материалы VII Конвента РАМИ 28–29 сентября 2012 г. / Отв. ред. А. В. Мальгин. М.: Аспект Пресс, 2012. С. 204–211; *Силантьева М. В.* Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации культурных границ: глобальные следствия модернизационных процессов // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 6. С. 203–206; *Кравченко С. А.* Поворот сложности: востребованность интеграции естественных, социальных и гуманитарных наук / Гуманитарные и естественные науки: проблемы синтеза. Материалы всероссийской научной конференции (Москва, РАН, 3 апреля 2012 г.). М.: Научный центр, 2012.

² Bologna process — European Higher Education Area. URL: <http://www.ehea.info/>.

³ *Гагарин А. В., Раицкая Л. К.* Образование и развитие личности в информационно-коммуникационной деятельности // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 2. С. 178–182.

⁴ *Воевода Е. В.* Интеграционные процессы и тенденции в евразийском образовательном пространстве / Известия Российской Академии образования. 2013. № 4. С. 56–62.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ВИДЕОМАТЕРИАЛОВ ПРИ ФОРМИРОВАНИИ КОММУНИКАТИВНОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ ИНОСТРАННЫМ ЯЗЫКАМ В РАМКАХ ВЫСШЕГО ТЕХНИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Данная статья представляет собой ряд соображений, которые автор решил высказать в связи с необходимостью рефлексии над собственным опытом преподавания в техническом вузе. Вместе с тем автор отдает себе отчет в том, что он не одинок в поисках методик, релевантных состоянию современного образования, средств и методов обучения, — а также самого знания и субъекта, которому оно предлагается в процессе получения высшего профессионального образования (в частности, в сфере технических наук). Не секрет, что подобные поиски нередко связаны с определенными рисками, чрезвычайно болезненно воспринимаемыми сравнительно консервативной преподавательской общественностью (и, как ни странно, часто — самими студентами). Например, вызывает немалые трудности стремление пересмотреть традиционный формат лекционных и семинарских занятий, ввести в него компоненты, отвечающие требованиям современного уровня развития технических средств обучения. Обращение к пресловутым «интерактивным доскам», безусловно, бывает продуктивно. Но бывает и контрпродуктивно: многие молодые люди в наши дни страдают близорукостью, и им довольно трудно рассматривать текст, находящийся, к тому же, в значительном отдалении, когда речь идет о поточной аудитории (а очень часто в презентациях, посвященных техническим и даже гуманитарным дисциплинам, вопреки правилам, присутствует именно текст, а не изображения!).

Не обладая возможностью выставить отдельный монитор перед каждым слушателем, преподаватель вынужден скороговоркой зачитывать выложенный визуальный материал. Нередко это делается в спешке и,

таким образом, служит не закреплению увиденного, но лишь дезориентирует сенсорику учащегося, заставляя его переключаться с одного плохо различимого сенсорного формата (видео) на другой, различимый не лучшим образом (аудиоскороговорка).

В этой связи наиболее продуктивным, на наш взгляд, будет создание возможности учащимся при изучении конкретного материала самим подбирать наиболее комфортный ритм его освоения (полностью — в виде самостоятельной работы; частично — если такая самостоятельная работа предложена в рамках аудиторного занятия). Отсюда следует, что видеоматериалы, весьма ценное средство обучения, имеет смысл включать в учебный процесс, ориентируясь на особенности аудитории, а не только на рекомендованный формат их презентации.

Актуальная проблема педагогического процесса — достижение коммуникативной компетентности (которая рассматривается как результат образовательного процесса) у студентов, посредством ее формирования на определенных этапах обучения. Важность ее достижения, помимо прочего, определяется тем фактом, что коммуникативная компетенция, наряду с профессиональной, входит в список ключевых компетенций, формируемых в процессе обучения. И, что для нас особенно важно, при обучении иностранным языкам¹.

Технические дисциплины, как известно, требуют особых навыков владения иностранной лексикой и грамматикой. Возможность продуктивного освоения специализированных технических инструкций, а также осмысленное знакомство с описаниями новейших технических достижений требуют дополнительных знаний даже на родном языке. К тому же профессионализм в области технических и технологических знаний и навыков немислим без серьезного чтения литературы на иностранных языках².

При этом собственно технические знания уместно дополнять знаниями в области коммуникативистики, — как в сфере «частных» отношений с представителями других народов, так и в области профессиональной лексики, свойственной людям разных культур в процессе их «внутреннего» («среди своих») и «внешнего» (при выходе на зарубежных партнеров) коммуникативного взаимодействия. Знание подобных нюансов, способность понимать, критически оценивать и анализировать сказанное, услышанное или прочитанное выглядит в данном кон-

тексте едва ли не первейшим требованием уже не только коммуникативного, но именно профессионального уровня³.

В рамках формирования данных компетенций представляется важным введение в практику преподавание регулярного аудирования и просмотра учебных видеоматериалов по иностранному языку программ на иностранном языке, содержащих фактический материал по той или иной технической специальности. Примером могут служить видеоматериалы (программы или подкасты) по информационным технологиям, робототехнике, электронике и т.д. Источниками могут выступать сайты, посвященные данным сферам⁴, а также сайт *BBC*, где помимо общих сведений, значимых для «профессионально-коммуникативной» компетенции, можно встретить и яркие передачи, посвященные науке и технике (истории, современному состоянию и т.д.).

В частности, *BBCWorldService* (<http://www.bbc.co.uk/worldservice>) предоставляет возможность не только читать, но и слушать новости на многих языках, причем можно даже выбрать для себя подходящий уровень владения английским и слушать новости в режиме *learning english*. Обратная связь с издательством осуществляется с помощью ссылки *contact us*.

CNN World News (<http://cnn.com/WORLD>) также дают информацию на нескольких языках. На сайте есть аудио- и видеосопровождение. Интерактивное общение читателей с редакцией и между собой возможно в рамках рубрики *discussion*, где есть доска объявлений (*message boards*), чат и связь с редколлекгией (*feedback*).

Источником материала и одновременно моделью организации этого самого материала может служить *MIT OpenCourseWare* — проект Массачусетского технологического института, цель которого — публикация в открытом доступе материалов всей своей образовательной программы. Здесь можно найти все: от конспектов и видеозаписей лекций до домашних заданий и слайдов по изучаемым темам. Этот проект — один из первых в мире, который подал пример другим университетам⁵. Ищущему конкретную информацию достаточно пройтись по ссылкам: *OCW MIT* (ocw.mit.edu), *OCW Concorcium* (www.ocwconsortium.org/).

При этом роль преподавателя заключается в «модерации» процесса: постановка задачи (задания), контроль выполнения (при этом сам просмотр/прослушивание можно предлагать в качестве самостоятельной работы), контроль понимания, осуществляемый посредством раз-

личных упражнений (на проверку усвоения фактического материала), обсуждение. Подобная роль, возможно, далека от академизма в традиционном его понимании. Однако она полностью соответствует требованиям современного интерактивного подхода, поддержанного мировой академической средой⁶.

Важно отметить, что при подобном интерактивном взаимодействии преподавателя с аудиторией решается проблема мотивации, что немаловажно в образовательном процессе. К тому же данная технология способна учитывать особенности поведения и способностей к обучению гиперактивных учащихся.

Подводя итог, еще раз следует подчеркнуть: видеоматериалы — прекрасное средство формирования профессионально модулированной коммуникации, как очной, так и заочной; как письменной, так и устной. Их использование в интерактивном формате позволяет более рационально выстроить учебное время и более эффективно организовать весь процесс обучения иностранным языкам в техническом вузе.

¹ Щукин А. Н. Компетенция, компетентность и компетентностный подход к обучению языкам // НИР. Современная коммуникативистика. 2012. № 1. С. 38.

² Глаголев В. С. Зачем философия инженеру? (Верескун В. Д., Мишин Ю. Д., Постников П. М. Искусство инженерного дела) // Полигносис. 2011. № 2 (42). С. 157–161; Глаголев В. С. Метатеории в управлении: прагматические последствия философских раздумий // Право и управление. XXI век. 2011. № 1 (18). С. 33–41.

³ Воевода Е. В. Формирование межкультурной компетенции: проблемы и пути их решения / Языковой дискурс в социальной практике: материалы Международной научно-практической конференции. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2013. С. 39–44; Воевода Е. В. Подготовка современных специалистов-международников: осмысление новой парадигмы // Вестник МГИМО-Университета. 2014. № 1. С. 296–301.

⁴ Раицкая Л. К. Влияние Интернета на личность студента // Коммуникация в современном поликультурном мире: диалог культур: Сборник научно-практических трудов / Отв. ред. Т. А. Барановская. Вып. 2. М.: Pearson, 2014. С. 427–439; Раицкая Л. К. Развитие иноязычной коммуникативной компетенции технологиями синхронных коммуникаций // Научные исследования и разработки. Современная коммуникативистика. 2014. № 1. С. 31–35.

⁵ Сомов Я. Тренды в образовательной среде (памятка для вуза). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://habrahabr.ru/company/lektorium/blog/162793/>.

⁶ Fairbanks A. M. (2013, May 20). Digital Trends Shifting the Role of Teachers. Education Week. URL: <http://www.edweek.org/ew/articles/2013/05/22/32el-changingrole.h32.html>.

НУЖЕН ЛИ РУССКИЙ ЯЗЫК ГЛОБАЛЬНОМУ МИРУ XXI в.?

Русский язык — общенациональное достояние народов России, средство международного общения, база, которая дает возможность построить основу для развития культуры, взаимовыгодного сотрудничества, дружеских отношений между народами. Во второй половине XX в. русский язык получил наиболее широкое распространение в мире и стал одним из ведущих мировых языков. В конце 1980-х годов на русском говорили 350 млн человек, 290 млн из них жили в Советском Союзе. Русский был для них не только государственным языком, но и для большинства — родным.

Но поскольку язык всегда тесно связан и с политикой, и с экономикой, и с рядом других факторов, распад Советского Союза повлиял на языковую ситуацию: к началу 2000-х годов, за неполные десять лет, число говорящих на русском языке в мире уменьшилось почти на 50 млн человек. В течение первого десятилетия XXI в. можно было отметить сначала незначительные колебания в статистических данных использования русского языка: спад интереса к нему в странах СНГ и дальнего зарубежья иногда сменялся подъемом, порой даже значительным. По итогам 2013 г. можно отметить, что положение русского языка в современном мире вызывает определенную тревогу. Несмотря на то что русский по-прежнему один из шести официальных языков ООН (наряду с английским, арабским, испанским, китайским и французским), занимает третью позицию среди мировых языков после китайского (свыше 1 млрд) и английского (750 млн), является официальным или рабочим языком в таких международных организациях, как ООН, ОБСЕ, МАГАТЭ, ЮНЕСКО и др., популярность русского языка в мире падает, и это фиксируется различными организациями. По словам заместителя министра образования и науки Вениамина Каганова, сегодня число русскоговорящих в мире составляет 260 млн человек, а к 2033 г. может сократиться еще на 20 млн человек. По прогнозам аналитиков, число русскоязычного населения в бывшем СССР, дальнем

зарубежье и мире в целом неуклонно уменьшается, и вполне вероятно, что в скором времени русский выйдет из десятка основных языков человечества¹.

В статье «Русский язык как системообразующий фактор геополитической безопасности России», опубликованной 15 октября 2013 г., аналитик Михаил Петрушков сообщает, что зона активного использования русского языка во всем мире, а особенно в ближнем зарубежье, стремительно сокращается и в XXI в. «сужение ареала» применения русского в качестве международного языка, языка межнационального общения и межнационального культурного обмена может стать одной из основных прямых угроз национальной безопасности России. М. Петрушков пишет:

«Уверен, что ни для кого не секрет, что в последнее время, несмотря на неимоверные усилия Президента и Правительства Российской Федерации, пространство использования русского языка в мире продолжает стремительно сокращаться. Конечно, многочисленные программы и деятельность Центров Русского мира сдерживают эти негативные тенденции, однако процесс продолжается.

Следствием этого будет, на наш взгляд, утрата русским языком своего статуса — “официальный международный язык ООН”.

Это однозначно вызовет и падение авторитета России в мире, и увеличение информационного воздействия на страны в интересах геополитических противников России. И, что самое страшное, постепенный распад огромного цивилизационного пространства Русского мира, которое по своим размерам значительно превосходит территорию современной Российской Федерации, что приведет в свою очередь к тому, что граница территорий геополитических интересов России будет одинаковой с административными границами РФ»².

Можно назвать много причин, которые привели к сегодняшней ситуации сокращения использования русского языка в современном мире. Это и политические причины, и экономические, и социальные, и культурные. Чтобы добиться положительных изменений, необходим не только их анализ, но и разработка мер, направленных на сохранение единого русскоязычного пространства.

Различно отношение к русскому языку в разных государствах. Президент Санкт-Петербургского государственного университета, глава Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы Людмила Вербицкая отмечает: «Если мы посмотрим, в каких же

странах русский язык не вызывает особого беспокойства, то таких стран немного. Конечно, это Белоруссия, Казахстан, Киргизия»³. Обратим внимание на то, что в Белоруссии русский — второй государственный язык (это решение было принято на республиканском референдуме 1995 г. большинством голосов), вторым государственным он также является в Южной Осетии и Абхазии. В Казахстане и Киргизии русский язык имеет статус официального, что зафиксировано законодательно.

Но при том, что в Белоруссии на русском языке говорят практически везде, что президент республики Лукашенко говорит о равном статусе русского и белорусского языков, на общую благоприятную картину наносятся мрачные штрихи. Власти Белоруссии проводят политику «мягкой белорусизации», постепенно сокращая использование русского языка во всех сферах деятельности общества. Министерство культуры, Министерство образования, Государственный комитет имущества и другие государственные органы Белоруссии предпринимают меры по дискриминации русского языка, который используется подавляющим большинством населения постсоветской республики. Например, в закон Белоруссии «О наименованиях географических объектов» в 2014 г. предполагается внести изменения в обозначения улиц и станций метро Минска. Топонимическая комиссия заявила о неприемлемости использования русского языка как государственного при наименованиях географических объектов, имея в виду, что все названия будут только на одном языке — белорусском⁴.

В 2011 г., после предложения президента Киргизии Розы Отунбаевой отказаться от обучения на русском языке, в стране началась острая дискуссия по языковому вопросу. В том же году было принято постановление парламента Киргизии о государственном языке, а в марте 2013 г. премьер-министр Киргизии подписал постановление, одобренное нынешним президентом страны Алмазбеком Атамбаевым «О мерах по обучению государственных и муниципальных служащих государственному языку и переводу делопроизводства на государственный язык». Делопроизводство теперь будет вестись на киргизском языке с переводом на русский. Таким образом, русский язык отодвигается на второй план и, возможно, будет вытесняться из всех сфер использования⁵.

Депутат парламента Киргизии Дастан Бекешев так комментирует эту ситуацию: «Считаю, в какой-то мере виновата сама Россия как культурное ядро русскоговорящего мира. Смотрите, многие люди пла-

тят большие деньги, чтобы обучиться английскому языку. А что происходит с русским языком? В тех странах, где русский язык был когда-то распространен, он постепенно исчезает, потому что Российская Федерация мало приложила усилий для того, чтобы создать тесные культурные связи с этими странами». В Бишкеке 4 апреля 2013 г. на конференции представителей русской диаспоры была принята резолюция в поддержку развития государственного языка при одновременном «недопущении ущемления положения официального языка и прав русскоговорящих граждан страны и неприемлемых для современного государства искусственно создаваемых ограничений сферы применения русского языка»⁶.

По сообщениям средств массовой коммуникации, русский язык в Казахстане сохраняет свои позиции в экономической и общественной жизни страны (особенно в СМИ). Особенность русскоязычия Казахстана состоит в том, что большинство людей, говорящих по-русски в современной республике, этническими русскими не являются. Чаще всего это казахи, для которых русский язык второй или родной, и люди других национальностей (украинцы, корейцы, узбеки и др.). По прогнозам аналитиков, «к 2020 г. доля казахстанцев, владеющих государственным языком, возрастет с 60 до 95%, доля казахстанцев, владеющих русским языком, составит не менее 90% (сейчас 89%). Доля казахстанцев, владеющих английским языком, составит около 20%»⁷.

Лидер славянского движения «Лад» из Казахстана Максим Крамаренко в беседе с корреспондентом «Голоса России» отметил, какие проблемы с русским языком существуют в республике: «Если смотреть на законодательство о языке, то у нас прописано, что русский язык употребляется наравне с государственным казахским языком. Но в то же время то, что написано в законе, не соблюдается. Идет сокращение часов преподавания русского языка. Идет отторжение русского языка. Сейчас ведется работа по переводу научных трудов на казахский язык, форсированно вырабатываются новые термины на казахском языке, иногда они получаются очень причудливые»⁸.

О положении русского языка в Украине сейчас говорить несвоевременно, политическая ситуация должна стабилизироваться. Нет сомнений, что русский язык будет продолжать изучаться и использоваться там как региональный, как язык делопроизводства, но в каком объеме и в каких районах, — трудно предположить.

В Латвии, Литве и Эстонии также происходит трансформация положения русского языка. Организаторы референдума, который проводился в Латвии 18 февраля 2012 г., предлагали изменить статус русского языка в стране: объявив наивысший статус — второй государственный, они предполагали добиться признания хотя бы регионального статуса, так как русский в Латвии является родным лишь для 33,75% населения (по данным переписи 2011 г.).

В Эстонии с 2011 г. 60% предметов в русских гимназиях преподаются на эстонском языке (и в государственных, и в частных). К 2020 г. ожидается перевод на такую же систему русского профессионального образования.

Омбудсмен Латвии Юрис Янсонс считает обучение школьников на русском языке ущемлением их интересов. В одном из своих интервью (конец 2013 г.) он призвал к реорганизации ныне действующей билингвальной образовательной системы. Дети, по мнению правозащитника, заинтересованы во владении прежде всего государственным языком, ведь именно он дает им возможность полноценно участвовать в жизни социума. Также омбудсмен обратил внимание на то, что русский язык в образовании часто притесняет латышский. Например, русскоязычные учителя плохо владеют языком государственным и не способны его качественно преподавать⁹.

Но с этим соглашаются далеко не все, есть и другое мнение. Директор Института иностранных языков Вильнюсского университета Дануте Балшайтите отмечает: «После восстановления независимости Литвы по идеологическим и политическим причинам русский язык стал очень непопулярным. Двадцать лет дети не изучали этот язык, поэтому в нашей стране стало не хватать специалистов трудового возраста, знающих русский язык». Она подчеркнула также, что в данный момент число изучающих русский в языковой школе Института иностранных языков Вильнюсского университета по сравнению с прошлыми годами увеличилось вдвое. «Этому есть множество причин. Одна из них — геополитическое положение Литвы, которое создает потребность в этом языке, поскольку мы соседи. Если десять лет назад нужно было иметь удостоверение водителя, уметь работать с компьютером и знать английский язык, пять лет назад появилась надобность знать английский и русский языки, то в данный момент очень часто в объявлениях работодателей русский язык стоит на первом месте»¹⁰, — подчеркивает Балшайтите.

Ильшад Хасанов, представитель русскоязычной общины в Узбекистане, отмечает, что все бывшие страны СССР должны пережить шок национальной самоидентификации. Потом обязательно приходит осознание того, что без русского языка не обойтись: «Сейчас не только русские стремятся к изучению русского языка, но и коренное население, молодежь. Прошел тот шок, что нужен только узбекский. Теперь узбеки отдают своих детей в русские школы»¹¹.

Отрадно признать тот факт, что русский язык после большого перерыва возвращается в Грузию. Во время правления Михаила Саакашвили в Грузии прилагались все усилия для того, чтобы русский язык был забыт и вычеркнут из школьной программы. По статистике, до распада Советского Союза русским языком в республике свободно владело 76% населения, а сегодня — только 39%. Причинами этого стали и сокращение часов на изучение языка в школах, и трансляция фильмов лишь на грузинском, и дефицит живого общения на русском языке, и отсутствие современной учебной литературы¹². Новые власти уже объявили о том, что скоро он опять появится в школьной программе (четыре часа в неделю вместо двух, начинать обучение будут со второго, а не с седьмого, как сейчас, класса).

Развитие туризма в Грузии, проведение деловых переговоров на русском языке, желание читать русскую художественную и учебную литературу, смотреть русские фильмы, общаться со сверстниками в Интернете — все это делает обучение русскому популярным у грузинской молодежи.

По данным Международной ассоциации преподавателей русского языка и литературы, отмечает Л. А. Вербицкая, повышенный интерес к русскому языку наблюдается в странах Восточной и Западной Европы. Лидирует Германия, где в общеобразовательных школах русский язык изучают почти 150 тыс. детей.

Глава Русского центра Варненского свободного университета им. Черноризца Храбра (Болгария) Г. Н. Шамонина сообщила, что если в 2009 г. из 12 иностранных языков, которые предлагаются студентам в университете Варны, русский выбрали всего 21 человек, то в 2013 г. только на первом курсе русский язык изучают 178 слушателей. Во всем университете более 500 студентов учат русский, хотя это не филологический вуз. Русский центр, открытый здесь фондом «Русский мир», посетили свыше 21 тыс. человек. При центре работает Между-

народная квалификационная школа для молодых русистов. Русский центр в Варне имеет большие планы на будущее: и создание новых учебников, и развитие дистанционного обучения русскому языку¹³.

В последнее время в Китае растет интерес к русскому языку¹⁴. Изучающие его студенты говорят о том, что специалисты со знанием русского языка очень востребованы в Китае, их труд хорошо оплачивается. В 2011 г. более 40 тыс. китайских студентов и 80 тыс. школьников изучали русский язык, примерно 60 тыс. взрослых китайцев понимают русскую речь. В 2013 г. эти цифры значительно увеличились. В Китае русский преподают в университетах Пекина, Даляня и Хэйлунцзяна, около 100 вузов страны открыли курсы русского языка. Есть также несколько организаций, занимающихся русской литературой и культурой в Китае. Это китайская ассоциация преподавателей русского языка и культуры, китайское пушкинское сообщество, а также ассоциация по изучению русской и советской литературы. Одно из наиболее популярных телевизионных шоу в Китае — русский песенный конкурс. Китайцам очень трудно изучать наш язык, но он становится все более важным, потому что политическое и экономическое сотрудничество страны с Россией укрепляется с каждым годом¹⁵.

В США русским языком владеют около 4,5 млн человек. Недавно на выборах в конгресс бюллетени штата Нью-Йорк впервые были напечатаны и на русском языке, который стал официальным языком штата¹⁶.

Итак, какие меры можно предпринять, чтобы привлечь людей к изучению русского языка? Какие трудности необходимо преодолеть для этого? Что каждый из нас может предложить и как осуществить такую программу?

Прежде всего, необходимо сказать хвалебное слово фонду «Русский мир», который и возник как противовес создавшимся обстоятельствам, именно в то время, когда помощь потерявшим русский язык и желающим вновь обрести его была так необходима. Открывающиеся в разных странах Центры русского языка, организация работы курсов, проведение фестивалей — все это дает нам надежду и силы работать дальше.

В России 6 ноября 2013 г. появился правительственный Совет по русскому языку. Это третий Совет в истории нашей страны. Первый существовал с 7 декабря 1995 г. по 23 мая 1997 г. при президенте России в качестве консультативного органа; второй — с декабря 1997 г. по

26 июля 2004 г. Совет, воссозданный в 2013 г., возглавила вице-премьер Ольга Голодец, а ее заместителем стал министр образования Дмитрий Ливанов. Помимо них в орган вошли еще 33 человека, в числе которых представители СМИ, образовательных и культурных организаций, а также федеральные и региональные чиновники. По словам вице-преьера Ольги Голодец, популяризация русского языка и образования на русском языке за рубежом — одна из основных задач Совета. Прежде всего, Совет планирует развивать дистанционное образование, которое будет осуществляться на базе Государственного института русского языка им. А. С. Пушкина, а также напрямую поддерживать русские школы и другие русскоязычные образовательные учреждения за рубежом. Предполагается, что в Совет войдут представители МИД, Минкультуры, Минобразования, Госдумы и различных творческих, деловых и образовательных организаций.

Председатель правления фонда «Русский мир» Вячеслав Никонов отметил, что продвижением русского языка и культуры в мире наша страна занимается уже много лет и за это время была проделана большая работа, созданы различные ведомства, работающие над проблемой. Но правительственной комиссии, куда входят представители разных ведомств, занимающихся вопросами русского языка за рубежом, координирующего органа до сих не было. Таким образом, функции фонда и нового Совета принципиально разные. По мнению В. Никонова, Совет должен мобилизовать официальный внешнеполитический ресурс России для отстаивания позиций русского языка в мире. Об этом председатель правления говорил на VII Ассамблее «Русского мира» в Петербурге: хорошая перспектива у русского языка за пределами России может быть только в том случае, если язык включен в государственную систему образования. «Язык живет и развивается прежде всего в такой системе. Если бы у нас английский язык не преподавали в школах, никакие органы по продвижению языка ничего не смогли бы сделать. Именно национальная система образования играет здесь ключевую роль», — отметил В. Никонов.

Между тем поддержка русского языка, полагает эксперт, нужна в более чем 100 странах. «Глубочайшее заблуждение, что заинтересованность в русском языке ограничивается пределами стран СНГ. Огромному количеству людей нужен русский язык и за его пределами», — утверждает В. Никонов¹⁷.

Поддержка русского языка как государственного входит в план мероприятий по реализации в 2013–2015 гг. Стратегии государственной национальной политики на период до 2025 г. Для популяризации русского языка среди иностранцев Госдума приняла законопроект, обязывающий трудовых мигрантов подтверждать не только владение русским языком, но и знание истории и основ законодательства России.

Есть еще одна важная проблема, которая не может не волновать нас и как носителей русского языка, и как преподавателей. Желание иностранцев изучать русский язык во многом зависит от того, насколько красиво, а не грубо и неприветливо он звучит, насколько мысли, которые язык выражает, высоки. Не стал ли наш язык вульгарным, не умеющим выразить идею, лишенным определенной тонкости чувств? Он совершил стремительный рывок и стал вторым после английского языка по частоте использования в интернет-пространстве, но, как отмечает В. Никонов, разве таким мы хотели бы увидеть его?

Итак, можно отметить, что общие усилия представителей государственной власти, преподавателей, энтузиастов приведут к успехам. Это будет сложный путь, так как необходима целая государственная программа (и изменения в политике, внешней экономике для привлечения интереса к изучению русского языка, и социальные реформы, которые могут привести к прекращению демографического спада русскоязычного населения страны, и образовательные реформы, которые будут направлены на умственное и духовное развитие личности, и многое другое). В России 2014-й был Годом культуры, а 2015-й объявлен Годом литературы. И в заключение — рассуждение писательницы Марии Кондратовой, которое выражает нашу общую боль: «Будут ли сто и двести лет спустя на земле жить люди, способные оценить спокойную прелесть летящего пушкинского стиха и желчную гоголевскую насмешку?! Будут ли наши праправнуки говорить по-русски или предпочтут “более цивилизованный язык”?... Я не знаю, но обращаюсь к тем, от кого это зависит: берегите русский язык, он причудливей бегемота и красивей амурского тигра. Без него мир будет не полон...»¹⁸

¹ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.nrvstvennost.info>.

² [Электронный ресурс]. — Режим доступа: windowrussia.ruvr.ru.

³ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: rus.ruvr.ru/2012_11_03/Vi-govorite-po-russki/.

⁴ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: belarus.regnum.ru/news/1703362.html.

⁵ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: pravda.ru>world/formerussr/other/20-06-2011/.

⁶ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: rus.kg>Лента>Русскиймир>...-vinovatarossiya.html.

⁷ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: russian-world.info>russkie-v-kazakhstanе.

⁸ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: gifakt.ru>archives/index/polozhenie-russkogo...v....

⁹ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: newsfiber.com.

¹⁰ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: nedelia.lt>index.php?newsid=17763.

¹¹ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: rus.ruvr.ru>2012_11_03/Vi-govorite-po-russki/.

¹² [Электронный ресурс]. — Режим доступа: ruvek.info>?module=news&action=view&id=11995.

¹³ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: stoletie.ru>Культура>jazyk_i_politika_878.htm.

¹⁴ Ср.: *Гуревич Т. М.* Русский язык в Японии / Языки и культуры в современном мире: программа и сборник тезисов докладов участников XI международной конференции. М.: НОПриЛ. 2014. С. 16–17.

¹⁵ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: nayazyke.ru>samyiy-prestizhnyiy-yazyik-v-kitae/.

¹⁶ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: ufoleaks.su>news/polozhenie_russkogo...v...2012-11-04....

¹⁷ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: russkiymir.ru>Rus>Logo-russkii-mir3>press.

¹⁸ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: russia-today.ru>old/archive/2007/no_11/11.

ДИДАКТИЧЕСКИЕ ПРИЕМЫ ОБУЧЕНИЯ КОММУНИКАТИВНОМУ ПОВЕДЕНИЮ В ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ РКИ

Как известно, термин «коммуникативное поведение» впервые был использован в 1989 г. в работе И. А. Стернина «О понятии коммуникативного поведения»¹. Определения коммуникативного поведения с тех пор варьировались, но это не касалось его сути. Коммуникативное поведение включает в себя совокупность традиций и норм общения (вербальных и невербальных), принятых в определенном обществе. Коммуникативное поведение является частью национальной культуры, поэтому возник и получил распространение вариант термина — *национальное коммуникативное поведение*, т.е. нормы и правила определенной лингвокультурной общности. В литературе наряду с коммуникативным поведением встречается и близкий по значению термин *речевое поведение*, однако первый объемнее последнего. Именно знание особенностей национального коммуникативного поведения лежит в основе успешной межкультурной коммуникации.

В учебной практике преподавание курсов по межкультурной коммуникации или страноведению и собственно занятия по языку разделены, что, по мнению современных преподавателей языка, ошибочно. Данные опроса преподавателей РКИ показывают, что абсолютное число педагогов считает необходимым усилить роль преподавания культуры в курсе изучения иностранных языков, на основе собственного опыта ратует за включение изучения культуры «с самого начала и до последнего курса»². В современную эпоху «диалога культур» эффективной может стать только такая модель преподавания РКИ, которая изначально учитывает и включает в себя знакомство и обучение различным аспектам современной культуры России, в первую очередь — особенностям коммуникативного поведения. При обучении основам коммуникативного поведения в курсе РКИ должны учитываться, как обычно, следующие моменты:

- уровень владения языком;
- состав аудитории (студенты / работающая молодежь, молодые/ немолодые, занятия в группе или индивидуально и т.п.);
- мотивация и целевая установка аудитории;
- место и форма обучения (в России или за рубежом, занятия в аудитории или дистанционно);
- готовность и подготовка преподавателя к работе в горизонтальной системе «диалога культур».

Самые большие проблемы возникают на начальном этапе изучения русского языка (уровень А1), когда учащийся еще не владеет даже элементарными навыками речевого общения. Преподаватель на этом уровне на занятиях по развитию языковых и речевых навыков опирается в первую очередь на учебник — бумажный или электронный. Современные учебники включают практические задания на развитие этих навыков на уровне элементарной бытовой коммуникации в виде маленьких диалогов с последующими имитационными и игровыми упражнениями, позволяющими овладеть простейшими общекультурными нормами этикета: как поздороваться, извиниться, привлечь внимание собеседника и т.п. Набор тем и ситуаций, грамматический минимум, а также минимум лексических единиц традиционен (критерии разработаны и закреплены в стандарте и лексическом минимуме теста уровня А1), что позволяет получить сертификат после сдачи теста соответствующего уровня. Однако отвлеченный характер тем и строго упорядоченный лексикон приводят зачастую к потере связи с реальной коммуникативной ситуацией и, как следствие, усложнению понимания и потере мотивации у учащегося.

Простой пример: во многих учебниках в диалогах на тему «В ресторане» клиент, когда зовет к себе официанта, обращается к нему «Официант!». Мало того, что на запоминание выносятся заранее «неупотребительная» модель, студенту даже не предлагается никакой культурологической информации, в которой бы объяснялось, что, несмотря на существование данного слова, такое обращение никогда не используется в реальной жизни. И учащийся так и не знает, как же ему в ресторане позвать официанта. В результате подобных методических просчетов часто преподаватели слышат от студентов: «Я ничего не понимаю на улице, в банке», «Вы учите нас “неправильному” русскому языку», «Я не понимаю, что мне отвечают» и т.д.

Как разрешить эту непростую задачу? *Во-первых*, учащимся, недавно приехавшим в Россию (это зачастую студенты), можно предложить короткий курс по интеграции и адаптации, в США подобный называется курсом по «цивилизации», на родном языке. Такой курс в настоящее время разрабатывается на нашей кафедре. Обязательной его частью будет небольшая брошюра с ответами на большинство вопросов, встающих перед любым иностранцем в нашей стране: как устроен город и как в нем работает транспорт, в какие районы города и когда опасно ходить, как купить билет, почему в очереди люди близко стоят друг к другу, почему горожане так любят одеваться зимой в черное, почему не улыбаются при обслуживании в общественных местах и т.д. Частично идея предварительного знакомства со страной (культурологическая и страноведческая составляющие) уже успешно реализована в разделе «Страноведение» дистанционного курса по русскому языку для начинающих «Время говорить по-русски!»³. Многочисленные положительные отзывы учащихся свидетельствуют о том, что для них эта часть курса оказалась очень полезной, потому что помогла научиться основам правильного коммуникативного поведения. На начальном уровне владения языком усвоение подобной информации очень важно.

Во-вторых, в значительной степени «снять противоречие между учебником и реальной жизнью помогает... создание учебников и учебных пособий нового типа, в которых воссоздаются ситуации, максимально приближенные к жизненным. Среди таких материалов можно назвать уже упоминавшийся электронный мультимедийный ресурс «Время говорить по-русски!», учебные пособия «Шкатулка», «Шкатулочка», «Приключения иностранцев в России»⁴. Тексты, которые здесь предлагаются, очень просты по грамматике и лексике, доступны для чтения на самом начальном уровне. Однако благодаря им уже сразу учащийся получает фоновые знания о стране (тексты «Китай-город», «Береза», «История матрешки», «Ярославская масленица» и т.п.), элементарные географические и исторические сведения («Волга», «Киевская Русь» и др.), информацию о значимых фигурах в культуре страны («Борис Пастернак и воры», «О чем пел Окуджава?», «Пушкин, Пушкин...»).

Пособие «Приключение иностранцев в России» предназначено для более высокого уровня владения языком, поэтому здесь шире представлен круг тем для общения. Особенность текстов книги в том, что в них в доступной и юмористической форме (что немаловажно!) представ-

лены ситуации современной городской жизни, в которых иностранцы часто оказываются, не зная, как при этом себя вести. Например, как объясниться с таксистом, как сдать и получить одежду в химчистке, как вызвать электрика и сантехника домой, как найти няню для ребенка и т.д. Благодаря удачной форме и тематике мотивация к чтению книги значительно повышается.

Помимо знакомства с вербальными средствами коммуникации с помощью специальной учебной литературы, учащимся с самого начала изучения иностранного языка требуется овладение невербальными средствами коммуникативного поведения. Полезны задания, развивающие внимательность и наблюдательность, например: «Посмотрите вокруг и расскажите/покажите, как русские люди вокруг вас здороваются, прощаются, встречаются, как ведут себя в часы пик в метро, какие жесты вас удивили, какие показались знакомыми». На основе этих впечатлений и отработанных в учебнике диалогов можно имитировать реальные ситуации в аудитории, используя такие «ролевые» игры, как «очередь» (как себя вести и что говорить, когда вы наступили кому-то на ногу, когда на вас кто-то навалился, как ответить на вопрос «Кто крайний?», что делать, когда вас просят передать на проезд, и т.д.) и похожие, — придумать их должен преподаватель. Задача преподавателя на начальном этапе: познакомить учащегося с формами речевого и невербального коммуникативного поведения на бытовом уровне «выживания» и максимальным образом закрепить полученные навыки.

На более высоком уровне владения языком (от А2) обучать основам коммуникативного поведения значительно легче. Если преподаватель обращает внимание на этот аспект, то параллельно с развитием языковой компетенции он будет знакомить своих учеников и с новыми формами и типами коммуникативного поведения, активно используя на этом этапе уже не только текстовый, но и различный визуальный материал: фрагменты из фильмов, картины, рисунки, заголовки прессы, плакаты и т.д.

При обсуждении и интерпретации выбранной темы учащиеся получают возможность сделать сравнительный анализ типов коммуникативного поведения в своей стране и в России и понять, что такое «диалог» культур и всегда ли он возможен. Роли и значению невербальных средств коммуникативного поведения, их пониманию и интерпретации должно уделяться больше времени и внимания со стороны преподавателя, так как в значительной мере из них постепенно формируется

имплицитно заложенное содержание иной культуры. Как показывает практика, учащиеся, сдающие тесты высоких уровней (третий и четвертый, В3 и С1), наибольшее количество баллов теряют на тех заданиях, которые проверяют понимание вербально невыраженных, имплицитных факторов, т.е., проще говоря: знакомясь с определенной ситуацией, учащийся догадывается в принципе, о чем речь, воспринимает все конкретные слова и смысл диалога/полилога, но в целом не понимает ситуацию, потому что от него ускользают культурологические тонкости и нюансы коммуникативного поведения героев.

При столкновении с чужой культурой остро встает проблема *самодентификации* (интересно, что в работе с иностранной аудиторией это касается не только студентов, но и самого преподавателя). Одна из форм работы, к примеру — обсуждение на занятии таких общечеловеческих понятий, как патриотизм, щедрость, доброта, воспитанность и т.д. Преподаватель предлагает студентам дать определение этим понятиям, а потом написать, что из вышеназванного присуще/неприсуще его народу и, по его мнению, россиянам. Дальнейшее обсуждение не только помогает формировать речевые навыки и знакомит с правилами ведения дискуссии, но и воспитывает толерантность, терпимость к другому взгляду на жизнь, к другой модели коммуникативного поведения. Этой же цели способствуют занятия, посвященные проблеме стереотипов — в любой аудитории эта тема вызывает живейший отклик. Формы работы могут быть различные: от создания ассоциативных рядов, связанных со стереотипным представлением о человеке определенной национальности, до анекдотов по теме. Цель работы преподавателя — развенчание стереотипа в глазах учащегося.

Если стереотип представляет национальный характер в упрощенном, примитивном виде, то пословицы и поговорки углубляют и расширяют представление о народе, его национальных и общечеловеческих приоритетах и ценностях. Поэтому работа в области лингвокультурологии всегда очень интересна, полезна, благодаря ей иностранцам становятся более понятными особенности характера, психологических реакций и поведения в разных коммуникативных ситуациях.

¹ Kommunikativ-funktionale Sprachbetrachtung, Halle, 1989. P. 279–282.

² Гетьманенко Н. И. Культурный шок. Опрос преподавателей из России, Украины, США, Литвы, Молдовы. С. 96–103. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://>

wciom.ru/fileadmin/Monitoring/103/2011_(103)_7_Getmanenko.pdf (дата обращения 12.07.2014).

³ Время говорить по-русски. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.speak-russian.cie.ru (дата обращения 12.07.2014).

⁴ Шкатулка: Учебное пособие по чтению / Под ред. Чубаровой. М.: Русский язык. Курсы, 2011; Шкатулочка: Учебное пособие по чтению / Под ред. Чубаровой. М.: Русский язык. Курсы, 2012; Приключение иностранцев в России: Учебное пособие по чтению / Под ред. И. Курлова. М.: Русский язык. Курсы, 2012.

Раздел 3

ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА

М. Г. Зубов

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ А. НЕССА В ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТИКЕ НОРВЕГИИ

Понятие «глубинная экология», предложенное выдающимся норвежским философом Арне Нессом, пожалуй, наиболее масштабное современное определение экологической перспективы, которое воспринимается, прежде всего, как сумма идей о сохранении природы, но в действительности распространяется до более далекого горизонта. Это объединяющая человеческую и нечеловеческую формы жизни система, в которую во взаимозависимости входят все элементы природы, и осознание такого единения имеет особую ценность¹.

А. Несс за свою долгую жизнь занимался семантикой, философией науки, изучал наследие Б. Спинозы и М. Ганди. Однако наиболее известны его изыскания в области глубинной экологии, принципы философской платформы которой он сформулировал в начале 1970-х годов и совершенствовал до конца жизни. Поэтому в проекции философских идей А. Несса на государственную гуманитарную политику Норвегии уделим основное внимание именно им.

* * *

При проработке темы доклада автор пробовал выяснить, насколько А. Несс известен как выдающийся философ, глубоко ли наше научное сообщество знает его работы. Ответы, сводившиеся в основном к упоминаниям о том, что норвежский мыслитель — основоположник философского направления «глубинная экология», показали, что для освещения, хотя бы в общих чертах, пути философа и эколога, который

проделал в своих изысканиях А. Несс, следует обратиться к его краткому жизнеописанию².

Арне Декке Эйде Несс родился 27 января 1912 г. в пригороде столицы Норвегии Кристиании³ в семье банкира Рагнара Эйде Несса (1867–1913 гг.). Ему было всего год, когда умер отец. Однако семья была состоятельной, и будущий философ вполне мог позволить себе безбедную жизнь, построив карьеру предпринимателя или финансиста по собственному выбору. Он выбрал науку.

Изучать философию Арне начал в школе, в 16 лет уже посещал лекции в Университете Осло, а в 21 год стал магистром философии. В 27 лет он получил должность профессора философии университета, где преподавал до 1970 г. В том же году на пике известности и популярности в научных кругах Норвегии, написав целый ряд монографий, сделавших его почти классиком норвежской философской школы — учебниками «Некоторые элементарные темы логики» (1941 г.) и «История философии» (1953 г.) пользуются и сегодняшние студенты, — он завершил работу в университете. Заниматься философией и творить А. Несс продолжал практически до последних дней жизни. В 2005 г. он получил из рук короля высшую награду Норвегии, став командором ордена святого Олафа за заслуги в общественной жизни, а скончавшись в 2009 г., был похоронен за государственный счет (что в Норвегии также считается наградой) в присутствии главы правительства и других знаменитых сограждан.

Первым этапом в формировании философских убеждений А. Несса становится его обучение в Вене в 1934–1935 гг. по окончании магистратуры Университета Осло. Там он знакомится с известными философами, членами Венского кружка, которые занимались интересовавшими его исследованиями «пограничной» зоны взаимодействия философии с другими науками.

В Вене он пишет работу *Cognition and Scientific Behaviour* («Познание и бихевиористский подход в науке»), за которую получает ученую степень доктора наук. В ней исследуется научная деятельность на основе теории бихевиоризма, с которой он познакомился в работах американского психолога Э. Ч. Толмена. А. Несс представлял себе исследователя, который прибыл на Землю из другой галактики для изучения некоторых движущихся предметов на земной поверхности — людей, а также систем знаний, которые люди называют науками.

Став доктором наук, А. Несс написал книгу «Правда, как она понимается теми, кто не является профессиональными философами», которая вышла в 1938 г. В ней он критикует, часто иронически, философов, которые говорят «об обычном ощущении истины» или «ощущении истины простым человеком», но не пытаются исследовать мнения этих обычных людей. Философ интервьюирует около трехсот человек различного возраста и образования, не являющихся философами, оценивая их понимание истины.

В 1938–1939 гг. он учится в Калифорнийском университете в Беркли, а по возвращении в 1939 г. назначается профессором Университета Осло, став самым молодым профессором философии в современной норвежской истории.

Вторая мировая война прервала его деятельность в университете. Он остался в Норвегии, но работал в основном на своей даче в горах. В 1948–1949 гг. А. Несс занимался в Париже исследовательским проектом ЮНЕСКО по подготовке доклада о множественности толкования понятия «демократия» — «Демократия в мире напряженности».

Первой серьезной работой послевоенных лет стал четырехтомник «Интерпретация и точность» — самая большая книга А. Несса. В ней он развил методы опросов, которые использовал в исследованиях проблематики истины и демократии, сконцентрировавшись на двух основных понятиях: синонимичности в философском языке и проведенном еще И. Кантом различии между аналитическими и синтетическими априорными суждениями, стремясь развить методы интерпретации и уточнения.

В дальнейшей работе философа доминировали четыре ставшие для него главными темы: политическая этика Махатмы Ганди, философия Б. Спинозы, скептицизм и экологическая философия.

В 1970 г. А. Несс уволился из университета, чтобы полностью посвятить себя философии экологии, ставя одной из основных целей глубокое философское обоснование ценности природы и значения ее защиты. Люди ценят природу, потому что могут радоваться ее красоте. Но природа, утверждал ученый, самодостаточная ценность. Цветок, который никто не видит, самое маленькое насекомое имеют свою ценность. Но почему? Норвежский философ пытался разобраться в этом, и процесс исследования привел его к определению «глубинной экологии»⁴.

А. Несс объединил два своих основных интереса — философию и экологию. В 1984 г., как отмечается в одной из его самых известных работ 1990-х годов — «Философия жизни» (1998 г.), он вместе со своим другом, британским ученым Джорджем Сешеном сформулировал восемь принципов, абстрактно и в общем плане характеризующих понятие «глубинная экология». Они широко известны:

1. Каждое живое существо имеет собственную ценность.
2. Многообразие и богатство форм жизни являются ценностями сами по себе.
3. Люди не имеют права сокращать это многообразие и богатство, если только этого не требуется для удовлетворения жизненно важных потребностей.
4. Для людей было бы лучше, если бы их было меньше, т.е. процветание человеческой жизни и культуры совместимо с существенным сокращением народонаселения. Это было бы значительно лучше для других живых существ.
5. На сегодня масштабы и сущность вмешательства человечества в экосистему таковы, что она их не выдерживает, и запас прочности экосистемы уменьшается.
6. Кардинальные улучшения требуют значительных изменений: экономических, технологических и идеологических.
7. Изменение в идеологии будет в значительной степени состоять скорее в поиске лучшего качества жизни, а не более высоких жизненных стандартов.
8. Те, кто принимает перечисленные положения, ответственны за то, чтобы прямо или косвенно содействовать осуществлению необходимых перемен⁵.

Все восемь принципов, подчеркивал А. Несс, основываются именно на том, что каждое живое существо имеет собственную ценность. Ее имеют также неживая природа и все биологическое разнообразие. При этом крайне важно, чтобы все принципы формировались у человека его жизненной философией или религией⁶.

Попробуем спроецировать первые два принципа на цели и средства реализации современной гуманитарной политики Норвегии, подкрепив утверждение о возможности их применения в политике примерами деятельности Норвежского государства на этом направлении.

Гуманитарная политика государства проводится, прежде всего, в отношении людей как внутри страны, так и за ее рубежами. Поэтому, понимая под определением «живое существо» человека, а под определением «многообразие форм жизни» — многообразие политических и социальных систем, в которых существует человечество, очевидно, можно утверждать, что **каждое живое существо имеет собственную ценность, а многообразие и богатство форм жизни являются ценностями сами по себе**. Эта формула, как представляется, вполне укладывается в канву основных принципов и целей современной норвежской гуманитарной политики.

Таких принципов в настоящее время четыре:

- человеколюбие (гуманность): жизнь, здоровье и достоинство людей должны быть защищены в соответствии с основополагающими правами и потребностями человека;
- нейтралитет: гуманитарная помощь должна оказываться вне участия в конфликтах и независимо от условий политического, этнического, религиозного или идеологического характера;
- непредвзятость: гуманитарная помощь должна оказываться беспристрастно, без дискриминации на основе национальности, пола, религиозной принадлежности или политических воззрений;
- независимость: те, кто оказывает практическое гуманитарное содействие, должны сами разрабатывать и претворять в жизнь планы своей деятельности независимо от политики и действий исполнительной власти.

Основных целей также четыре:

- обеспечивать нуждающимся необходимую защиту и содействие;
- финансировать гуманитарные акции, основанные на международных принципах человеколюбия, нейтралитета, непредвзятости и независимости;
- подготавливать международное сообщество к противодействию глобальным гуманитарным вызовам будущего;
- предотвращать гуманитарные кризисы, участвовать в ликвидации их последствий⁷.

На практике гуманитарные аспекты рассматриваются как составная часть комплексной деятельности в области внешней политики Норвегии, миротворчества и устойчивого развития.

В работе государства на гуманитарном направлении подчеркивается важность проведения грани между политическими интересами и гуманитарными принципами, разграничения задач различных гражданских, военных и гуманитарных субъектов. В этом ключе реализуется так называемая норвежская модель — тесное сотрудничество вместе с четким разделением сфер деятельности между властями и неправительственными организациями (НПО), через которые канализуется значительная часть гуманитарных ассигнований⁸. Реформа международной гуманитарной системы, по мнению норвежцев, неразрывно связана с реформированием ООН и упрочением ее позиций в гуманитарной области. Параллельно с укреплением национальных сил готовности к чрезвычайным ситуациям в странах, подверженных гуманитарным катастрофам, предлагается содействовать развитию стратегических механизмов гуманитарной помощи по линии ООН.

В качестве основного направления норвежской гуманитарной дипломатии обозначено гуманитарное разоружение. Норвегия видит свою задачу, прежде всего, в том, чтобы способствовать выполнению норм Оттавской конвенции о запрещении применения, накопления запасов, производства и передачи противопехотных мин и об их уничтожении от 1997 г. и соблюдению всеми сторонами принятых обязательств по ней, а также Конвенции по кассетным боеприпасам 2008 г.

Следование далее положению А. Несса о том, что **люди, вмешиваясь в существование экосистемы Земли, не имеют права сокращать это многообразие и богатство форм жизни, если только этого не требуется для удовлетворения жизненно важных потребностей, поскольку масштабы и сущность вмешательства человечества в экосистему на сегодня таковы, что она их не выдерживает и ее запаса прочности не хватает**, подводит всякого здравомыслящего человека к необходимости принятия серьезных, срочных и многоплановых мер по охране окружающей среды. В первом ряду требующих решения вопросов в этой сфере, имеющих глобальное значение, находится противодействие изменениям климата.

В этой связи к проводимой норвежским правительством климатической политике в частности и природоохранной деятельности в целом вполне применимо также положение о том, что **решающие улучшения**

требуют значительных изменений, прежде всего экономических и технологических.

Норвегия — активная участница международного сотрудничества в области противодействия изменениям климата. Страна одной из первых в 1993 г. ратифицировала Рамочную конвенцию ООН об изменении климата, подписала и ратифицировала Киотский протокол.

К 2020 г. развитие экономики, по мнению норвежцев, должны сократить свои выбросы на 25–40% по сравнению с уровнем 1990 г., а все страны Организации экономического сотрудничества и развития — принять на себя обязательства по сокращению выбросов в точно определенных объемах. Наименее же развитым странам должны выделяться финансовые средства, передаваться технологии и ноу-хау.

На долю выбросов CO₂, связанных с обезлесиванием в развивающихся странах, ежегодно приходится до 20% мирового объема выбросов парниковых газов (ВПП). Осло выступает за создание глобальных механизмов сокращения выбросов, связанных со сведением лесов.

Особое внимание, считают в Норвегии, должно уделяться разработке и внедрению технологий сокращения ВПП. В соответствующих отраслях нужно повышать энергоэффективность, применять технологии возобновляемой энергетики. Ключевое значение имеет развитие технологии улавливания и депонирования выбросов CO₂, применение которой может, по некоторым подсчетам, обеспечить 20–28% целевых показателей сокращения ВПП к 2050 г.

Норвегия работает над сокращением ВПП с 1991 г.⁹ и выражает готовность взять на себя «повышенные обязательства» по сокращению ВПП. В докладе правительства стортингу (парламенту) «Норвежская политика в отношении климата», представленном в 2008 г., были закреплены следующие средне- и долгосрочные цели на этом направлении:

- к 2020 г. обеспечить сокращение совокупного объема мировых ВПП на величину, равную 30% норвежского уровня ВПП в 1990 г. (сокращение должно быть на две трети обеспечено за счет мер, принимаемых внутри страны; это означает, что собственные выбросы в Норвегии должны быть сокращены на 15–17 млн т в CO₂-эквиваленте);
- к 2050 г. обеспечить сокращение совокупного объема мировых ВПП на величину, равную 100% норвежского уровня ВПП.

Свидетельством повышенного внимания Норвегии к теме изменения климата стало вручение в 2007 г. Нобелевской премии мира ооновской Межправительственной группе экспертов по изменению климата и бывшему вице-президенту США А. Гору за усилия по распространению знаний и принятию мер по предотвращению изменения климата.

Самое значительное сокращение выбросов (по расчетам экспертов, на 2,1 млн т к 2020 г.) даст электрификация площадок по добыче углеводородов на Норвежском континентальном шельфе (НКШ), предусматривающая замену морских газовых электростанций на генерацию электроэнергии на берегу и ее передачу до месторождения по кабелям.

Важное значение придается снижению выбросов двуокси углерода на транспорте, составляющих 20% от суммарного объема ВПП, за счет увеличения количества электромобилей (на одном из таких — машинка размером с российскую «Оку» — ездит мэр Осло Ф. Станг), использования общественного транспорта с минимальными выбросами, применяющего в качестве топлива газ, биоэтанол и водородные топливные элементы (ожидаемый эффект — снижение на 1,7 млн т). Достижению поставленной цели будет способствовать и повышение энергоэффективности жилья за счет использования в строительстве энергосберегающих технологий, замены жидкотопливных бойлеров на тепловые насосы, системы отопления на солнечной энергии и биотопливе (планируется снижение выбросов на 1,2 млн т).

Кроме того, власти намерены изменить действующую систему налогообложения ВПП, предусмотрев в том числе введение экологического налога на продукцию, производство которой связано с выбросами углекислого газа в атмосферу, а также налоговых вычетов с расходов, направленных на повышение энергоэффективности домохозяйств. Для этого будет создана комиссия по «зеленым налогам», которая подготовит соответствующие предложения¹⁰.

Норвегия представила свои предложения в сентябре 2014 г. в Нью-Йорке на Климатическом саммите по проблематике изменения климата, проводящемся по инициативе Генерального секретаря ООН Пан Ги Муна.

Оценив возможность применять принципы глубинной экологии в гуманитарной политике Норвегии и деятельности этого государства на одном из важнейших направлений природоохраны — противодей-

ствии климатическим изменениям, очевидно, стоит обратить внимание на то, какими материальными средствами такая гуманитарная политика обеспечивается. Понятно, что государство, не располагающее серьезными финансовыми возможностями, вряд ли откроет своим гражданам широкие перспективы **поиска лучшего качества жизни** (а на деле заодно и более высоких жизненных стандартов). По А. Нессу, достаточно качества жизни, но оно, как видится, в определенной степени обеспечивается все-таки тем самым жизненным стандартом.

Напомним, что до начала Великой Отечественной войны Норвегия закупала в СССР пшеницу твердых сортов для выпечки хлеба, узбекский хлопок, а также до 100 тыс. т соленой рыбы, заготовленной по «русскому способу», и сельди, а в 1960–1980 гг. — тракторы «Беларусь», автомобили «Лада», станки с числовым программным управлением и нефть.

Но в 1969 г. началась добыча нефти, а затем и газа на Норвежском континентальном шельфе (НКШ) в Северном море, и государство осознало (правда, не сразу, а спустя 10–12 лет), что, повысив сначала на нефтедоллары уровень жизни населения¹¹, можно затем откладывать деньги для будущих поколений норвежцев. Был создан государственный нефтяной фонд¹², называемый в прессе Фондом будущих поколений. Сейчас это Государственный пенсионный фонд «Глобал» (ГПФГ), в который поступают «нефтяные» доходы как от деятельности крупнейшего нефтегазового концерна Норвегии «Статойл», так и от лицензионных разработок на шельфе зарубежными компаниями (в том числе российскими «Лукойлом» и «Роснефтью», открывшими в 2012 г. в Осло свои представительства). В 2013 г. капитализация фонда в норвежских кронах достигла 5 трлн (около 810 млрд долларов) — сумма громадная для пятимиллионного населения Норвегии¹³. Тратить средства фонда на текущие нужды, как это делается в некоторых нефтедобывающих странах, скопировавших модель фонда «Глобал», законом запрещено. Использовать можно лишь определенный процент с доходов от ценных бумаг, размещенных за рубежом.

И это при самых жестких природоохранных требованиях для добычи нефти и газа на НКШ. Под давлением природоохранных организаций и ряда политических партий, включая Партию зеленых, в конце февраля 2014 г. правительство было вынуждено создать экспертную группу для оценки последствий возможного вывода инвестиций ГПФГ

из зарубежных угольных и нефтегазовых компаний. Средства фонда вкладываются также в возобновляемую энергетику.

Грамотно используя огромные доходы от нефте- и газодобычи, норвежцы практически без потерь переживают «Великую рецессию» — начавшийся в 2008 г. спад в мировой экономике. И благодаря деятельности фонда «Глобал», а также общему уровню развития экспортно ориентированной экономики страны¹⁴ взгляду иностранца, путешествующего по Норвегии, сегодня во множестве открываются как вполне пригодные для работы последователей выдающегося философа и эколога А. Несса домики в горах, похожие на его дачку, которую по сегодняшним норвежским меркам вполне можно уподобить бочке Диогена¹⁵, так и виллы столичных миллионеров на престижном острове в Осло-фьорде с характерным названием Волчий.

Наконец, обратим внимание на оставшийся нерассмотренным четвертый принцип глубинной экологии А. Несса, в соответствии с которым **для людей было бы лучше, если бы их было меньше, и это было бы значительно лучше для других живых существ.**

На вопрос, не рассматривает ли глубинная экология человека, как «паразита на теле природы», А. Несс отвечает отрицательно, но считает, что сегодня *homo sapiens* ведет себя таким образом, что этот вид *заслуживает сравнения* с паразитами¹⁶.

Как представляется, демографическая политика Норвегии, второй по территории страны Скандинавии, в которой до середины прошлого века население составляло всего около 2 млн человек¹⁷ и где в марте 2012 г. торжественно отметили появление на свет пятимиллионного жителя¹⁸, с таким утверждением и упомянутым принципом расходится кардинально.

Норвежское государство много делает для поддержки семьи. По уровню рождаемости Норвегия занимает третье место в Европе после Исландии и Ирландии. Его высокий уровень обусловлен уровнем жизни в стране в целом¹⁹, существенным размером социальных пособий, выплачиваемых при рождении детей, благоприятным трудовым законодательством, которое позволяет совмещать работу с семейной жизнью как женщинам, так и мужчинам (при соблюдении незыблемого для Норвегии принципа равноправия полов), развитой системой дошкольного и школьного образования. С 1981 г. в Норвегии работает уполномоченный по правам детей, в задачи которого входит следить

за соблюдением прав и интересов детей, выявлять нарушения соответствующего законодательства, предлагать меры по улучшению правовой безопасности детей, предоставлять информацию государственным структурам и частным лицам о правах детей.

* * *

По масштабам личности и авторитету в норвежской философии А. Несса сравнивают с одним из крупнейших деятелей Норвегии в политике — Э. Герхардсеном²⁰. Используя сравнительно-исторический метод, как представляется, удастся довольно наглядно показать, что принципы глубинной экологии А. Несса, за исключением, пожалуй, четвертого, вполне применимы в гуманитарной политике норвежского государства²¹.

При разработке планов этой политики норвежское правительство вряд ли обращалось с просьбой подготовить ее философское обоснование к кому-либо из мыслителей, включая А. Несса. Однако практика показывает, что определенная основа для определения магистральных направлений такой политики, весьма схожая с базисными понятиями А. Несса о природе, роли и месте в ней человека, взаимозависимости всех компонентов экосистемы Земли, у руководства страны все же имеется.

Объяснение этому видится, в частности, в том, что взгляды и идеи А. Несса в значительной мере не что иное, как производное от гуманитарной политики, которую Норвегия стремилась проводить с начала своего существования в качестве самостоятельного государства. С другой стороны, оценивая ее различные аспекты — от бережного отношения к отдельной личности до временами трепетного отношения к природе, причем как в самом Королевстве, так и за его рубежами, — можно понять, почему именно в Норвегии жил и почти всю свою долгую жизнь работал такой философ, как А. Несс.

Философия, писал А. Несс, дает самые широкие перспективы для наших действий. Она ведет нас от частного к общему и рассматривает отдельные вопросы во взаимосвязи, она ведет нас от взгляда на детали к взгляду на целое, состоящее из этих деталей. Это относится ко всей современной философии, несмотря на различия в приоритетах, исторических традициях, путях решения вопросов и терминологии самих философов²².

¹ Торкунов А. В. Международные отношения в посткризисном мире: взгляд из России // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 3. С. 8–11.

² В российской философской литературе до сих пор разнится написание фамилии норвежского философа: Арне Нэсс, Арне Нейс, Арне Несс. Правильная транскрипция его имени и фамилии — Арне Нэсс (Arne Næss).

³ В 1925 г. столица Норвегии Кристиания, получившая это название в честь датского короля Кристиана IV, восстановившего город после страшного пожара в 1624 г., была переименована в Осло.

⁴ Arne Næss med Per Ingvar Haukeland, Livsfilosofi. Universitetsforlaget, Oslo, 1999, S. 112.

⁵ Ibid. S. 113.

⁶ Ibid. S. 114.

⁷ Norsk humanitær politikk. Årsrapport 2011. S. 10. URL: <http://www.regjeringen.no> (официальная страница правительства Норвегии).

⁸ На долю национальных и международных НПО, включая Международный комитет Красного Креста (МККК), приходится свыше 40% норвежского гуманитарного бюджета. МККК служит основным каналом оказания гуманитарной помощи и центральным партнером Норвегии в вопросах развития международного гуманитарного права и гуманитарного разоружения.

⁹ Несмотря на принимаемые меры, по данным норвежского центра климатических исследований *Cicero*, Норвегия занимает 1-е место в Европе по ВПГ на душу населения.

¹⁰ Summary of Proposed Action Plan for Norwegian Emissions of Short Lived Climate Forcers, Norwegian Environment Agency, Rapport, M135, 2014. URL: <http://www.miljodirektoratet.no>.

¹¹ Доходы от нефтегазодобычи поступали в госбюджет и направлялись на покрытие необходимых расходных статей, в частности на социальное обеспечение.

¹² В 1990 г. был принят закон о Государственном нефтяном фонде.

¹³ Forvaltningen av Statens pensjonsfond i 2013, Meld. St. 19 (2013–2014), Innledning. URL: <http://www.regjeringen.no>.

¹⁴ В частности, продаже по всему миру искусственно выращенных лосося и форели. В настоящее время Россия является крупнейшим рынком потребления норвежской рыбной продукции.

¹⁵ Практически к любому такому домику можно проехать на автомобиле, к нему обязательно подведено электричество (страна — мировой лидер по числу гидроэлектростанций). Норвегия сполна воспользовалась программой НАТО по модернизации инфраструктуры страны, в том числе транспортной в связи с планировавшимся в 1980-х годах после ввода советских войск в Афганистан размещением на ее территории вооружений альянса.

¹⁶ Hvor kommer virkeligheten fra? Samtaler med Arne Næss, Kagge Forlag AS, 2000. S. 178.

¹⁷ Около 800 тыс. норвежцев эмигрировали в США в конце XIX — начале XX в. в связи с бедственным положением экономики страны. История Норвегии: иммиграция и эмиграция. URL: <http://www.introrussisk.cappelendamm.no>.

¹⁸ По данным Центрального статистического бюро Норвегии, в 2012 г. прирост населения был более чем на 70% обеспечен рождением детей иммигрантов, в основном из Азии и Африки.

Философские идеи А. Несса в гуманитарной политике Норвегии

¹⁹ В 2001–2011 гг. Норвегия занимала первое место по индексу развития человеческого потенциала ООН (за исключением 2007–2008 гг., когда ее опередила Исландия).

²⁰ Э. Герхардсен (1897–1987 гг.), премьер-министр Норвегии в 1945–1965 гг. (кроме 1951–1955 гг.). Лидер крупнейшей политической партии страны — Норвежской рабочей партии (сейчас Рабочая партия) с 1945 по 1965 г. «Отец нации», руководивший восстановлением Норвегии после Второй мировой войны.

²¹ Отстаивание этого принципа привело к тому, что последователей глубинной экологии в Норвегии начали даже называть «экологическими фашистами». *Hvor kommer virkeligheten fra? Samtaler med Arne Næss*, Kagge Forlag AS, 2000. S. 178.

²² Næss Arne, *Teknikk, pedagogikk og en ny livsstil*. Universitetsforlaget, Oslo, 1978. S. 11.

МЕЖКОНТИНЕНТАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ЕВРАЗИЯ И ЮЖНАЯ АМЕРИКА (НА ПРИМЕРЕ ГАГАУЗОВ, БОЛГАР, МОЛДАВАН И ДРУГИХ ЭТНОСОВ)

В современный период глобализация коснулась всех сторон жизнедеятельности человека — она повлияла на экономику, экологию, энергетические и природные ресурсы. В мире происходят глобальные межконтинентальные миграции населения, и причиной этого, прежде всего, являются экономические, а порой межэтнические и геополитические аспекты.

Процессы переселения, имевшие место в XVIII–XXI вв., коснулись и народов Юго-Восточной Европы, в том числе проживающих на исторической территории Бессарабия¹ — болгар, гагаузов, молдаван, немцев, русских, румын, украинцев.

В данном исследовании рассматривается переселение гагаузов и болгар² из Бессарабии в Латинскую Америку, происходившее в 1930-х годах. Целью работы стало налаживание межкультурного диалога старого и нового миров, знакомство жителей Латиноамериканского континента, среди которых обитают наши соплеменники — гагаузы, с их культурой.

Основная задача состоит в раскрытии исторических фактов, имевших место в 1930-х годах в Бессарабии, в период ее вхождения в состав королевской Румынии, а также демографических процессов, организованных государством, таких как переселение (эмиграция) болгар, гагаузов и других этносов в Бразилию.

Межкультурное влияние способствует формированию ментальности переселенцев в иноязычной среде, в результате чего происходят трансформационные процессы в их сознании. Тем не менее этническая составляющая гагаузов Бессарабии — эмигрантов в Бразилию глубоко сидит в сознании как старшего поколения, так и их потомков.

Гагаузы как этнос сформировались на территории Юго-Восточной Европы, где их предки расселились с древних времен. Они один

из древнейших народов этого региона, этногенез которого состоит из множества компонентов. Гагаузы древний тюркский народ, с апостольских времен, принявший христианство³. К моменту ослабления Османской империи православные гагаузы проживали на территории Юго-Восточной Европы, где и по сей день остаются их потомки.

В настоящее время бóльшая часть гагаузов мира, сохранившая сознание своей принадлежности к гагаузскому этносу, а также гагаузскую культуру и язык, проживает на юге Республики Молдова и в юго-западных районах Одесской области Украины, а также в разных странах ближнего и дальнего зарубежья — в Российской Федерации, Германии, Италии, США, Аргентине, Беларуси, Бразилии, Болгарии, Греции, Казахстане, Румынии, Македонии, Турции, Канаде; в Запорожской области Украины, в Крыму и на Северном Кавказе — Северной Осетии и Кабардино-Балкарии, селениях Моздок, Малгобек, Сухотское, Нальчик, дисперсно в некоторых других регионах Балканского полуострова.

В средневековый период предки гагаузов обитали на исторических территориях: Алтай, Средняя Азия, Средняя Волга, Буджак, Добруджа, Македония, Фракия, возможно и Анатолия⁴.

В XIX—XX вв. некоторые исследователи отождествляли гагаузов с греками, болгарами, македонцами и другими этносами, в зависимости от того, в составе какого государства они проживали в тот или иной исторический период. В российских официальных источниках XIX в. гагаузов также называли румелийцами и молдаванами, тем не менее они сохранили свое этническое самосознание и этноним. Сегодня гагаузы осознают себя самостоятельным народом, имеющим свою культуру, язык, этническую территорию, исповедующим православную веру, со своим менталитетом, отличающим его от других тюркских народов. Одним из критериев процесса формирования гагаузского этноса служит временной фактор, включающий в себя более двух с половиной тысяч лет.

Еще в VII—XII вв. на предков гагаузов сильное влияние оказала греческая культура. Предки гагаузов, будучи в составе Византийской и Османской империй, не были разделены государственными границами, свободно передвигались по всей территории Юго-Восточной Европы, в том числе по Балканскому полуострову и в Бессарабии, в результате к XV—XVI вв. они сложились в гагаузскую народность.

Ослабление и падение Османской империи способствовало образованию самостоятельных государств — Греции, Болгарии, Македонии, Румынии, Турции⁵, между которыми установились государственные границы. Гагаузы волей-неволей оказались на территориях различных государств. В каждом из них, через систему образования, а также при посредстве священнослужителей, интенсивнее всего развивается культура мажоритарной нации. Таким образом, гагаузская культура, как культура национального меньшинства (по отношению к титульной нации государства), претерпевает сильные изменения, варьирующиеся в зависимости от страны проживания ее носителей.

Культурное влияние не всегда было следствием естественных процессов. В каждом из новых Балканских государств проводилась и специальная культурно-языковая, социально-экономическая политика, направленная на изменение этнического сознания национальных меньшинств, в том числе и гагаузов. Также проводились определенные мероприятия для изменения этнического состава населения на тех или иных территориях, эти процессы прослеживаются и в настоящее время.

В результате такой национальной политики у части гагаузов сформировалось двойственное этническое сознание: гагаузы-греки, гагаузы-болгары, гагаузы-турки (или тюрки). Следует отметить, что такая двойственность обусловлена не только действиями, направленными на изменение этнического сознания народа. Результатом такого двойственного сознания у гагаузов Юго-Восточной Европы являются и те древние этнические корни, которые вошли в состав их этногенеза, как один из его компонентов — это показывает, что гагаузы сохранили свою древнюю этническую память. В культурном наследии гагаузов сохранились отголоски скифского и эллинского периодов⁶ — в устном народном творчестве и материальной культуре: фольклоре, элементах одежды, обычаях и обрядах, способах ведения хозяйства.

В Балканских странах значительная часть гагаузов ассимилировалась и только их меньшинство, в основном старшее поколение, сохранило родовую память о своей принадлежности к гагаузскому этносу. Имеются множество примеров, когда родные братья и сестры, являясь по происхождению этническими гагаузами, но волей судьбы оказавшись в различных государствах, были записаны под разными национальностями, в Румынии — румынами, в Украине — украинцами,

в России — русскими, в Болгарии — болгарами, в Македонии — македонцами.

Гагаузы сохранили свою самобытность, главным образом, на территориях своего компактного проживания в Буджаке. Причисление же гагаузского этноса к болгарам, грекам, туркам свидетельствует о высоком мнении других народов о морали и традиционной культуре гагаузов⁷.

Выходцы из среды гагаузов — ученые, писатели, поэты, военные, специалисты разных отраслей народного хозяйства Молдовы и Украины, а также других стран ближнего и дальнего зарубежья активно участвуют в развитии экономики, науки и культуры этих стран. Сейчас гагаузы, участвуя в жизни различных народов, видят необходимость в сохранении и развитии и своей культуры.

С древних времен предки гагаузов проживали на своих этнических территориях, которые в определенный исторический период входили в состав Скифии, Византийской, Османской и Российской империй, Союза ССР и других государств. В конце XVIII — начале XIX в. гагаузское население компактно проживало в южных уездах Бессарабии или Буджака⁸. В Буджаке с древних времен расселились предки современных гагаузов и болгар. Будучи в составе Российской империи, затем и Союза ССР, гагаузы мигрировали в современные страны ближнего зарубежья — Казахстан, Российскую Федерацию, Украину. В некоторых случаях была и насильственная их депортация из обжитых мест — переселение в Сибирь, происходило так называемое раскулачивание.

На сегодняшний день в состав Республики Молдова входит Автономно-территориальное образование с особым правовым статусом управления Гагаузия (Гагауз Ери)⁹, на территории которого признаны официальными три¹⁰ языка: гагаузский, молдавский, русский.

Во времена вхождения Бессарабии в состав Румынии (с 1918—1940 гг.), так же как и в период Российской империи (после Столыпинской аграрной реформы), многим гагаузам и болгарам из-за нехватки земли, экономической нестабильности и голода приходилось покидать обжитые места. Они переезжали в Казахстан, Украину, на Кавказ, в Латинскую Америку, Бразилию, а оттуда — в Аргентину, эти переселения носили организованный характер со стороны государств, в составе которых гагаузы и болгары находились в тот или иной исторический пе-

риод. Так, жителей Бессарабии, находившихся в составе королевской Румынии, в 1930-х годах переселяли в Бразилию.

По воспоминаниям наших дедушек и бабушек, родителей, очевидцев и участников тех событий удалось воссоздать картину происходившего в 1923—1925 гг. В те годы в Буджаке была засуха, урожай не уродился, жители постоянно находились в поиске средств к существованию. В Латинской Америке в тот период были высокие урожаи, фермеры нуждались в рабочих руках. Агенты из Бразилии приезжали в Бессарабию, составляли списки крестьян, желающих эмигрировать туда.

Жителям также стало известно, что Румыния заключила с Бразилией соглашение и на три года была открыта граница для свободной эмиграции желающих в Бразилию. Агенты составляли с жителями Бессарабии — гагаузами, болгарами, молдаванами, белорусами трудовые договоры, где было зафиксировано, что фермеры берут на себя транспортные расходы, пропитание в пути, а также безвозмездное оформление эмиграционного паспорта. В свою очередь, бессарабцы, согласившиеся переселиться в Бразилию, обязаны были три года отработать у хозяина, который их трудоустроивал. Таким образом, тысячи гагаузов и болгар переехали в Латинскую Америку. Они из Бессарабии добирались до Германии, до порта Гамбург, а оттуда на пароходах, через океан, переплывали на другой конец света¹¹.

В одном из источников сообщается, что бессарабцы переправлялись в Бразилию и иным путем. Так, по воспоминаниям 93-летней Надежды Радуленко¹² из села Брезоая, которая была увезена в Бразилию в 10-летнем возрасте, а потом вернулась домой, они сначала ехали до Бухареста (пару дней), затем до какого-то французского порта на поезде — 18 дней, потом плыли месяц по океану и в конце добирались до Сан-Пауло¹³.

На кораблях переселенцы доплывали до Сан-Пауло. Оттуда их забирали агенты и провожали к хозяевам: кто-то работал на фабриках, кофейных и сахарных плантациях, другие выкорчевывали деревья, старые виноградники и на этих местах делали загоны для животных, работали на бойне¹⁴.

Выкорчевывавшие лес часто заболели малярией, были погибшие. Непосильный труд вынудил часть гагаузов вернуться в Бессарабию, но те, кто выдержал, проработали три года и остались в Бразилии. Другие уехали в Аргентину, где было много свободной земли

и им давали ее столько, сколько они желали (от 20 до 100 га), но на этих землях были непроходимые леса, их необходимо было расчищать и вспахивать¹⁵.

В 1946 г. из Аргентины пришло письмо, где рассказывалось, как там живет: «...три гектара почистили за год, на следующий год посеяли зерно, получили урожай». В другом письме, которое пришло в 1960-х годах, читаем: «15 домов собрались и построили церковь... Там, где мои земли, посередине течет река. Пасутся стада без пастухов вдоль рек, зимы здесь нет. 1000 фруктовых деревьев, фарфоровая фабрика. Жизнь хорошая»¹⁶.

Гагаузы, которые вернулись обратно, — Завричко Даниил Гаврилович и Капаклы Петр Константинович из села Бешалма рассказали, как они жили в Латинской Америке. Ефим Ильич Ялама из села Томай был еще ребенком, когда с родителями уехал в Бразилию, у него до сих пор хранится эмиграционный паспорт¹⁷.

Эмигранты постоянно отправляли домой письма, но ответ получали все реже и реже. Бессарабцы, жившие при тоталитарной власти, в 1960-х годах справедливо опасались последствий такой переписки. Полученные же письма из-за рубежа читали и тут же уничтожали, поэтому они в основном не сохранились. По рассказам жителей, вернувшиеся из Латинской Америки, написаны статьи¹⁸, собраны материалы — фотографии, документы, которые хранятся в фондах Историко-этнографического музея им. Дмитрия Кара Чобана в селе Бешалма, АТО Гагаузия (Гагауз Ери) Республики Молдова.

Об эмиграции гагаузов и болгар в Бразилию рассказывал житель Кишинева Иван Захарович Генов. Он родился в городе Чадыр-Лунга 11 октября 1929 г. С 1954 г., более 68 лет, работал в Кишиневском оперном театре; сначала артистом хора, а потом солистом, пел в опере вместе с всемирно известной Марией Биешу.

Иван Захарович рассказывает, что ему было год (а сейчас 84), когда его четыре дяди уехали в Бразилию. Всех гагаузов и болгар, эмигрировавших тогда в Латинскую Америку, записали румынами, так как Бессарабия в тот период находилась в составе Румынии.

На вопрос о его происхождении Иван Захарович отвечает: «Я гагауз, но одновременно и болгарин», — и объясняет это тем, что его отец и вся родня по линии отца — болгары, а мама — гагаузка, родом из села Конгаз, и дед по линии матери — Ворников Константин, гагауз.

Жители Чадыр-Лунги их род по-уличному называли «статлардан», что в переводе с гагаузского языка означает «государственный», «из государственных», «государственный человек»; Иван Захарович поясняет, что в их роду все занимались умственным трудом.

Впоследствии о своих родственниках, обосновавшихся в Бразилии, Иван Захарович расспросил у жителя села Копкуй, который был в Бразилии, а потом вернулся в Бессарабию. В 1991 г. Генов И. З. был в гостях у своей старшей сестры, Эмилии Захаровны, в Сан-Пауло, ей сейчас 94 года. Она художница, ее картины неоднократно выставлялись в художественных галереях.

Иван Захарович хранит переписку со своей сестрой и с большим уважением рассказывает о ней. Он вспоминает, что и сейчас, говоря о трудностях, которые им пришлось пережить в Латинской Америке, сестра плачет. Эмилия Захаровна хотела учиться, но ей пришлось работать вместе с отцом на тяжелых физических работах, так как у ее отца не было сыновей. Следует отметить, что ранняя переписка не сохранилась из-за упоминавшихся обстоятельств, но он бережет письма, полученные от сестры из Сан-Пауло после перестройки. Из переписки видно, что она еще помнит свой родной гагаузский язык. Поздравительные открытки, присланные в 1993 и в 2000 гг. Ивану Захаровичу, написаны Эмилией Захаровной на гагаузском языке: «Иван, сана чок саалык Аллаа версин. Чок йашамак дуа едерим хем истеерим Аллаа сени корусун. Ёперим сени» («Иван, дай Бог тебе много здоровья. Молю о долгих годах жизни и да хранит тебя Господь. Целую тебя» (23.09.1993); «Вани, Аллаа сана версин чок саалык» (11.10.2000)). Таким образом сохранилась связь времен, поколений и наций, в современный период межконтинентальный диалог стал возможным.

Гагаузы Юго-Восточной Европы сохранили свою самобытную культуру, которую демонстрируют на международных фольклорных фестивалях — в Молдове, в том числе АТО Гагаузия (Гагауз Ери), Болгарии, Греции, Украине, Беларуси, Российской Федерации и в других странах. Как самые дорогие реликвии гагаузы хранят в своих семьях фотографии, документы, напоминающие им об их этнических корнях и исторической родине, Бессарабии. Живя в далекой Бразилии, гагаузы и болгары приезжают на международные фестивали и конгрессы в Молдову и Украину, чтобы сохранить связь со своими соотечественниками и родиной.

Так, на международный фольклорный фестиваль гагаузской культуры, проходивший в Одессе 20–21 сентября 2013 г., приехали гагаузы из Болгарии, Греции, Молдовы, Украины. Они представили зрителям свои народные танцы, национальную музыку, театрализованные обряды, спектакли на родном языке, а также большое разнообразие гагаузских национальных костюмов.

Гагаузский народ расцвел, сейчас развивается его материальная и духовная культура, и, где бы его представители ни находились, своим трудом, возделывая землю, они творят добро. За девять десятилетий гагаузы и болгары в Бразилии смогли вырваться из статуса неимущих в средний класс, влились в круг бразильской интеллигенции и в структуры власти. Сегодня гагаузы играют в театрах, пишут картины, водят самолеты, владеют рыболовными компаниями, входят в городской совет Сан-Паулу. Гагаузы и болгары, проживающие на исторической территории Бессарабия и в Латинской Америке — Аргентине и Бразилии, ведут диалог, ищут своих родных и близких, интересуются этническими корнями и культурой. Эмиграция гагаузов и болгар в Аргентину и Бразилию требует дальнейшего исследования, и оно станет возможным, когда откроются архивы и хранящиеся в них фонды станут доступны для исследователей.

¹ На VII сессии Верховного Совета СССР 2 августа 1940 г. был единогласно принят закон «Об образовании союзной Молдавской ССР и о принятии ее в состав СССР». В том же законе нашли свое разрешение политические, социальные, экономические, культурные и демографические проблемы. Одновременно с созданием МССР было проведено территориальное размежевание между Молдавией и Украиной. В результате чего «в состав Молдавской ССР вошли г. Кишинев и шесть уездов Бессарабии: Бельцкий, Бендерский, Кишиневский, Кагульский, Оргеевский и Сорокский, г. Тирасполь и шесть районов из состава Молдавской АССР: Григориопольский, Дубоссарский, Каменский, Рыбницкий, Слободзейский и Тираспольский». Столицей республики стал Кишинев. К Украинской ССР отошли бывшие Аккерманский и Измаильский уезды Бессарабии, а также Южная Буковина. После восстановления государственной границы, существовавшей до 1918 г., началось возвращение бессарабцев на родину. См.: История Молдавской ССР / В. И. Царанов, С. Я. Афтенюк, Д. М. Драгнев, М. С. Платон, Л. Е. Репида, П. В. Советов, Д. Е. Шемяков; под ред. В. И. Царанова. Кишинев: Штиинца, 1984. 551 с.; *Табак И. В.* Русское население Молдавии: численность, расселение, межэтнические связи Кишинев: Штиинца, 1990. 136 с.; *Дружинин Н. М.* Государственные крестьяне и реформа П. Д. Киселева. Т. I. Предпосылки и сущность реформы. М.; Л.: АН СССР, 1946. 634 с.

² Данный аспект был озвучен на английском языке в докладе «Переселение гагаузов Юго-Восточной Европы в Бразилию, их этническое и культурное наследие» доктором

исторических наук О. К. Радовой-Каранастас на XVI Латиноамериканском конгрессе, проходившем 9–11 октября 2013 г. в Анталии. Болгары и гагаузы имеют общие этнические корни, но их отличительные особенности проявляются в языках и культуре: *Радова-Каранастас О. К. Болгары и гагаузы Юго-Восточной Европы: общие этноисторические реалии и современность* // Материалы VII Конвента РАМИ. Межкультурная коммуникация: современная теория и практика 28–29 сентября 2012 г. МГИМО-Университет: МГИМО-Университет. М., 2013. С. 210–230.

³ *Радова-Каранастас О. К. Путь к себе: аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сборник научных статей. Второе дополненное издание. Кишинев: Centrul Editorial-Poligrafic al USM, 2009. 371 с.; Радова-Каранастас О. К. Болгары и гагаузы Юго-Восточной Европы: общие этноисторические реалии и современность* // Материалы VII Конвента РАМИ. Межкультурная коммуникация: современная теория и практика 28–29 сентября 2012 г. МГИМО-Университет: МГИМО-Университет. М., 2013. С. 210–230.

⁴ *Радова-Каранастас О. К. Болгары и гагаузы Юго-Восточной Европы...* С. 210–230.

⁵ Здесь речь идет о таких исторических территориях, как: Македония, Фракия, Добруджа, Буджак, где в момент распада Османской империи жили гагаузы (до Османской империи предки гагаузов проживали в составе Византийской империи). Впоследствии эти территории оказались в составе Греции, Болгарии, Македонии, Румынии, Российской и Оттоманской империй, а затем Молдовы, Украины, Турции.

⁶ *Радова-Каранастас О. К. Путь к себе: Аспекты истории, культуры, демографии, этнографии, этногенеза гагаузов: Сборник научных статей. Второе дополненное издание / О. К. Радовой-Каранастас. Кишинев: Centrul Editorial-Poligrafic al USM, 2009. 371 с.*

⁷ Есть мнение, что причина кроется не только в этом. Автор не сочла нужным раскрыть эти вопросы в данной статье.

⁸ *Каранастас-Радова О. К. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII — первая четверть XIX вв.). Кишинев-Комрат: Типография Комратского госуниверситета, 2001. 131 с.*

⁹ Этническая территория компактного проживания гагаузов — Гагаузия (Гагауз Ери) — официально была признана парламентом Республики Молдова Законом № 344-XIII «Об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери)» от 23 декабря 1994 г. и определена как территориальное автономное образование с особым статусом в Республике Молдова. См.: Monitorul oficial al R. Moldova, ianuarie, 1995; *Каранастас-Радова О. К. Гагаузы в составе задунайских переселенцев и их поселения в Буджаке (конец XVIII — первая четверть XIX вв.). Кишинев-Комрат: Изд. в типогр. Комратского госуниверситета, 2001. 131 с.; Karanastas-Radova O. K. Tuna ötesi göçmenleri ve gagavuzlar (18. yüzyıl sonları — 19. yüzyıl başları). Ankara: Türk dünyası yazarlar ve sanatçılar vakfı «TÜRKSAV», 2004. 149 s.*

¹⁰ Закон об особом правовом статусе Гагаузии (Гагауз Ери), Ст. 3-(1). Официальными языками Гагаузии являются молдавский, гагаузский и русский языки. Наряду с официальными языками на территории Гагаузии гарантируется функционирование и других языков: Ведомости Народного Собрания Гагаузии. Выпуск I, Комрат. 1995. С. 3.

¹¹ *Bulgar S. S. Gagavuzlar Braziliyada. Jurnal «Sabaa Yildizi». № 20. 2002. С. 2–4.*

¹² Надежда Радуленко всю дорогу считала дни и ночи, отмечая их в тетради палочками.

Межконтинентальный диалог культур: Евразия и Южная Америка...

¹³ Пономарева Н. 93-летняя Надежда Радуленко из села Брезоая уехала в Бразилию 10-летней девочкой и вернулась домой в Молдову // Новое время. 2005. 28 января.

¹⁴ *Bulgar S. S.* Op. cit.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ряд статей напечатаны в журнале «Сабаа йылдызы» (*Sabaayıldızı*), в газете «Новое время», в Интернете размещен видеофильм о бессарабских эмигрантах в Бразилии (www.gagauzdunnesi.md/2012-12-14-18-15-55-37.html (дата обращения 01.10.2013 г.)).

КАТАЛОНИЯ: ТРУДНЫЙ ВЫБОР ПУТИ К НЕЗАВИСИМОСТИ

Произошедшее в марте 2014 г. воссоединение Крыма с Россией стало, по мнению многих отечественных и зарубежных политологов, самой серьезной и во многом драматической проверкой состояния международных отношений в период после развала СССР и окончания холодной войны. Убедительные итоги общекрымского референдума 16 марта 2014 г. в поддержку инициативы о вхождении Крыма в состав России на правах субъекта Федерации и последовавшие за этим события вызвали в мире не только шквал эмоций, фальсификаций истории и антироссийских спекуляций, но и породили немало объективных комментариев и взвешенных аналитических исследований.

Воссоединение Крыма с Россией наряду с ростом националистических настроений в Каталонии, Шотландии, Бельгии, Квебеке и других частях света породило новую волну научных споров относительно проблем федерализма, сохранения территориальной целостности государств и права народов (наций) на самоопределение в современных условиях. Правоведы вновь обсуждают уже, казалось бы, преданный забвению, принцип самоопределения, подразумевающий право на создание своего государства при любых обстоятельствах («Одна нация — одно государство»). Противники этого принципа приводят известный аргумент о том, что при реализации права народов на самоопределение ничто не должно толковаться как санкционирующее или поощряющее действия, которые вели бы к расчленению, частичному или полному нарушению территориальной целостности суверенных и независимых государств, имеющих правительства и представляющие весь народ. Другие исследователи напоминают, что, как и всякое право, право наций на самоопределение имеет свои границы, определенные нормами национального и международного права, т.е. каждый конкретный случай (Крым, Каталония, Шотландия, Квебек и т.д.) должен рассматриваться в органической совокупности всех факторов.

События вокруг Крыма не могли оставить равнодушными представителей националистических кругов ряда европейских регионов, включая Каталонию, где сторонники самоопределения этого Автономного сообщества Испании внимательно следили и продолжают следить за неординарными процессами вокруг Украины и Крыма. Что же заинтересовало каталонских радикальных националистов? *Во-первых*, практический опыт выхода крупного региона из состава централизованного унитарного государства, коим является Украина. *Во-вторых*, реакция мирового сообщества, прежде всего Евросоюза, на выход Крыма из состава Украины. Сразу оговоримся, что к практическим и юридическим аспектам вхождения полуострова в состав Российской Федерации каталонцы не проявили значительного интереса, так как в случае обретения регионом статуса самостоятельного суверенного государства Каталония, как известно, не предполагает вхождения в состав какого-либо другого государства.

Итак, каталонцев более всего интересовал процесс подготовки и проведения общекрымского референдума. Не случайно наиболее представительной группой наблюдателей за выборами была именно делегация Каталонии во главе с молодым, но уже достаточно известным в националистических кругах региона политическим деятелем Энрике Равелло.

По словам Э. Равелло, каталонцы внимательно и дотошно вникали во все нюансы — правовые, организационные, пропагандистские и финансовые — подготовки и проведения плебисцита 16 марта 2014 г. В Барселону наблюдатели вернулись в приподнятом настроении, вдохновленные успешным примером крымчан. В коридорах власти Жене-ралитата (высшего органа регионального самоуправления) уже начали было прикидывать, подходит ли «крымская модель» Каталонии. Причем националисты не утруждали себя анализом серьезнейших исторических, политических и этнокультурных различий, которые существуют между Каталонией и Республикой Крым. Задача заключалась лишь в одном — взять на вооружение весь позитив референдума в Крыму.

Однако уже в скором времени на смену эйфории пришло политическое отрезвление, вызванное во многом сверхжесткой реакцией Запада, в том числе Евросоюза, на воссоединение Крыма с Россией. Каталонским радикалам пришлось срочно «отыгрывать назад» и убеждать европейское общественное мнение, что «Каталония — это не Крым».

Каталонцы были вынуждены принять во внимание единодушную реакцию Евросоюза и половины стран—членов ООН, точнее 100 государств из 193, которые высказались в поддержку территориальной целостности Украины. Мнение большинства стран мира было воспринято с нескрываемым удовлетворением в Мадриде и с чувствами обеспокоенности и разочарования в Барселоне.

Каталонцы постарались дистанцироваться от «крымской модели» обретения независимости. С этой целью Секретариат по иностранным делам и Европейскому союзу Женералитата (своего рода МИД Каталонии) направил 26 марта 2014 г. в посольства всех 28 государств—членов ЕС меморандум с красноречивым названием: «Каталония — не Крым». Лейтмотивом этого документа стало утверждение, что организованный в Крыму референдум «был попыткой путем агрессии со стороны одного государства узаконить аннексию территории, принадлежащей другому суверенному государству»¹. В меморандуме утверждалось, что жители Крыма были поставлены перед «ложным выбором», так как ни один из двух вопросов, которые фигурировали в бюллетенях, не содержал возможности сохранения статус-кво полуострова. В вину крымским властям вменялась «излишняя торопливость» при подготовке референдума, который, как гласил документ, был организован «под жестким контролем со стороны оккупационной армии»². В силу перечисленных обстоятельств, как заявляли авторы меморандума, ситуация в Каталонии радикально отличается от того, что произошло в Крыму. В Каталонии, в отличие от Крыма, «действует легитимное, демократически избранное правительство, а стремление к самоопределению, глубоко присущее каталонскому народу, не зависит ни от капризов политических лидеров, ни от внешнего вмешательства». Главное, чем референдум в Каталонии будет отличаться от общекрымского волеизъявления, заключается в том, как утверждали каталонские националисты, что «на улицах каталонских городов в день голосования не будет иностранных войск, а Каталонии не грозит стать жертвой аннексионистских планов какой-либо соседней державы»³.

Меморандум Женералитата стал своего рода ответом на заявление министра иностранных дел Испании Х. М. Гарсии Маргальо о том, что между референдумом в Крыму 16 марта 2014 г. и референдумом 9 ноября 2014 г. в Каталонии существует «абсолютный параллелизм», так как в обоих случаях попираются нормы соответствующей конституции.

В стремлении любой ценой «откреститься» от опыта Крыма каталонские радикалы допустили в своих публичных доводах немало лукавства. Прежде всего, следует напомнить их аргумент о том, что Каталония в 1714 г. стала жертвой агрессии со стороны Испании и на протяжении последующих 300 лет была вынуждена жить в условиях политической, экономической и этнокультурной оккупации. Не желая мириться с таким положением дел, каталонцы готовы организовать в 2014 г. референдум с целью обретения права на самоопределение. Получается, что каталонцы имеют на это право, несмотря на конституционный запрет проведения подобных плебисцитов на территории Испании. Крымчанам же в аналогичном праве каталонцы отказывают. Видимо, они полагают, что 25 лет в составе другого государства, т.е. Украины, — срок недостаточно продолжительный по сравнению с 300-летним испанским «игмом». Кроме того, называя крымское правительство нелегитимным, каталонцы забывают, что руководители всех уровней власти полуострова были избраны вполне демократическим путем и не были навязаны никем извне. По крайней мере, до 16 марта 2014 г. западные СМИ, в том числе каталонские, не ставили под сомнение легитимность парламента и правительства Республики. Лукавят они и по поводу проведения референдума в Крыму «под прицелом российских автоматчиков». Сами же зарубежные наблюдатели, в первую очередь из Каталонии, не зафиксировали 16 марта 2014 г. сколь-нибудь значительного или заметного присутствия военнослужащих на улицах крымских городов.

Заявляя о праве народа Каталонии самим определять свое будущее вплоть до отделения от Испании и создания собственного суверенного государства, националистически настроенные руководители этого испанского региона рассматривают различные механизмы решения этой задачи. Из крымского опыта каталонцы, несмотря на целый ряд критических замечаний, о которых говорилось выше, хотели бы заимствовать «позитивную составляющую» в части, относящейся к практически единодушной и твердой решимости населения отстаивать свои права независимо от мнения центральных властей, а также организационную оперативность в подготовке и проведении плебисцита. К его «негативной составляющей» каталонцы относят откровенно конфронтационное взаимоотношение властей Симферополя и Киева по вопросу проведения референдума в Крыму, а также

присутствие, по их утверждению, российских военнослужащих на территории полуострова.

Косовский вариант, т.е. одностороннее провозглашение независимости без проведения инклюзивного и транспарентного референдума, ими рассматривается как наименее приемлемый в силу его недемократического характера. В этой связи представляется не случайным, что официальный Мадрид, действуя в международных делах с оглядкой на проблему сепаратизма в собственных регионах, прежде всего в Стране Басков и Каталонии, независимость Косова до сих пор не признал.

В результате наиболее приемлемым для каталонцев, по мнению председателя Женералитата Каталонии А. Маса, оказывается «шотландский путь» к референдуму о независимости, который предусматривает согласие официального Лондона на подобный плебисцит.

Следует напомнить, что Мадрид (центральное правительство) категорически против референдума в Каталонии. Отказ основывается на соответствующих положениях Конституции страны 1978 г., а также на решение Конституционного суда от 24 марта 2014 г. Этим решением КС Испании единодушно признал неконституционной декларацию Женералитата Каталонии от 23 января 2013 г., в которой каталонский народ провозглашается «суверенным политическим и юридическим субъектом», обладающим в силу этого правом в одностороннем порядке созывать региональный референдум по вопросу самоопределения.

События февраля—марта 2014 г. вокруг Украины ставят перед учеными-правоведами и политологами немало сложных концептуальных вопросов. Один из них связан со следующим обстоятельством. Опыт современности показывает, что признаваемая международным правом возможность реализации права народов на самоопределение, как правило, не только не согласуется, но даже во многих случаях противоречит национальным законодательствам. В частности, с формальной точки зрения выход Крыма из состава Украины противоречил украинской Конституции, а стремление сепаратистски настроенных кругов каталонского общества реализовать свое право на самоопределение наталкивается на противодействие центрального правительства и большинства населения других испанских Автономных сообществ на том основании, что конституция 1978 г. не предусматривает выход регионов из состава Испании и даже запрещает возможность федерализации страны.

Трудности Испании и Украины, как в историческом плане, так и на современном этапе, во многом понятны и близки россиянам в силу того, что обе страны полиэтничны. При этом история обеих стран доказывает, что стремление правящих элит закрепить территориальное единство страны без учета региональных особенностей, этнокультурной и языковой специфики населения различных регионов рано или поздно обречено на провал. Именно к такому итогу в свое время привела пагубная этнонациональная политика франкистского режима. Откровенно дискриминационные меры, предпринятые в феврале 2014 г. новыми киевскими властями в отношении русскоязычного населения Крыма и других юго-восточных регионов Украины, стали детонатором массовых протестных акций в русскоязычных областях страны. В результате мы стали свидетелями воссоединения Крыма с Россией. Четкое понимание данной проблемы в полиэтничной стране продемонстрировал В. В. Путин. В своем выступлении на Валдайском форуме 2013 г. он справедливо подчеркнул, что «для сохранения единства страны нужно формирование именно гражданской идентичности на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастности к судьбе Родины»⁴. Именно эти изъяды в вопросах гражданской ответственности и межрегиональной солидарности лежат в основе этнотерриториальных проблем современной Испании, а также Украины.

¹ *González M., Garea F.* El Gobierno de Mas intenta convencer a la UE de que «Cataluña no es Crimea». EL PAÍS. 31/03/2014. URL: http://politica.elpais.com/politica/2014/03/31/actualidad/1396294641_214954.html.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Выступление Президента Российской Федерации В. В. Путина 19 сентября 2013 г. в Новгородской области на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай». Официальный сайт Президента России.

ЭЛЕМЕНТЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ МИКСТЕКОВ В ПРОЦЕССЕ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СВОЕГО ЭТНОСА

Интернет как потенциальный канал публичной самоидентификации микстекского этноса

Микстекский регион Мексики охвачен процессом депопуляции (см. рис. 1): в то время как в нем проживает около 550 тыс. микстексов, в США на заработки перебралось около 440 тыс. В связи с обезлюдением региона возникла опасность потери этнокультурной идентичности и стремления сохранить культурное наследие. Эмигранты из Микстеки (в основном это трудовые мигранты) в США имеют риск потери культурных корней и инкорпорирования в другую культуру.

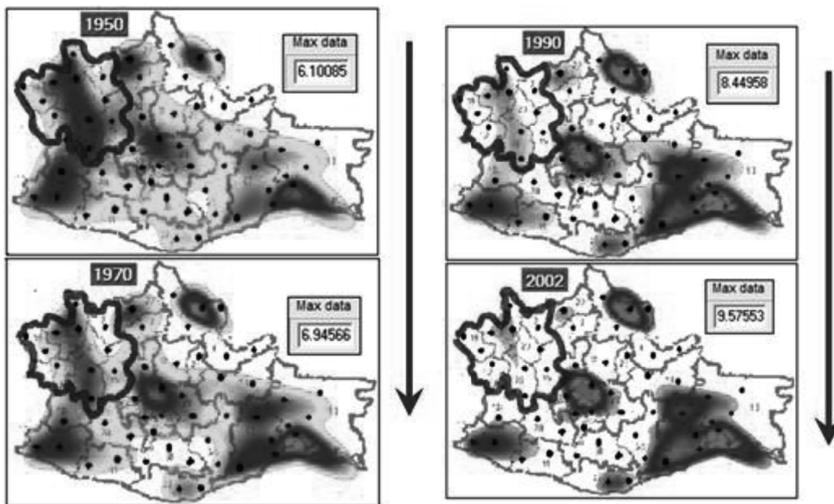


Рис. 1. Карта-схема штата Оахака (Мексика) с регионом Микстека в северо-восточном углу с демонстрацией перераспределения населения в штате за 50 лет и депопуляцией региона Микстека.

Как у оставшейся части микстеков, так и у эмигрантов в США возникла тяга к своей культуре. Угроза потери самоидентичности микстеков в какой-то мере была воспринята ими как вызов.

Ответ на интуитивном уровне заключался в проведении праздников, на которые приезжали даже из США (что не так дешево для трудовых эмигрантов из Оахаки). Праздники, ярмарки, фестивали сопровождаются выступлением вокально-хореографических групп из разных регионов, принимаемых благожелательно в каждом селении с однородным этническим составом. Отголоски этих праздников уже дошли до жителей США, где «кансьон Микстека» воспринимается как наиболее популярная мексиканская песня, а микстеко-сапотекский праздник «Гелагетца» с неизменным исполнением танца «Харабе Микстека» — как общемексиканское культурное событие, обязательное для посещения туристами из США. То есть микстеки сделали заявку хотя бы на «локальное» международное признание.

В дополнение к этому в селениях региона стали создаваться общественные краеведческие музеи по местной инициативе, иногда при материальной поддержке эмигрировавших земляков, а иногда при спонсорстве государственных структур, ответственных за сохранение культурного наследия индейцев.

В этих условиях в Микстекском технологическом университете была разработана методика создания «успешных» (популярных) сайтов¹, основной функцией которых была культурная, образовательно-просветительская работа в Микстекском регионе. На базе этой методики сначала был создан сайт www.mureh.org.mx² регионального музея *MureH* города Уахуапан-де-Леон. Сайт аккумулировал информацию по микстекской культуре и в значительной мере служил источником знаний для начальных школ региона. После создания сайта к работе стали подключаться добровольцы, собирающие материалы по истории и культуре Микстеки: учителя начальных школ, директора общественных музеев, исследователи культуры региона. Поэтому наряду с сайтом музея был создан портал, посвященный культуре Микстеки, www.cumix.org.mx³.

Портал включал в первом варианте следующие разделы: библиотека; музыка, песни и танцы региона; гастрономическая культура; виртуальные курсы микстекского языка; текущие события культурной жизни; ремесла; знаменитые микстеки, а также сайты шести музеев, двух археологических зон, двух участков наскальных росписей.

У представителей культурной элиты микстекского этноса появилась возможность более широкого выхода на международную арену (сегодня таких возможностей стало больше). Предполагалось, что посетителями сайта регионального музея и портала «Культура Микстеки» в первую очередь будут собственно микстеки: молодежь региона и эмигранты, в основном из США, и во вторую очередь — специалисты по культуре Мезоамерики.

Внутрикультурная и межкультурная коммуникации микстеков в процессе создания портала «Культура Микстеки»

В процессе сбора материалов для сайта музея и портала возникли трудности. Поскольку они создавались на некоммерческой основе, не допускающей размещение рекламы на своих страницах, и с использованием ресурсов, предусматривающих символическую оплату для нескольких внешних консультантов (но не для разработчиков, редакторов и модераторов), то коммерческая мотивация авторов материалов в данном случае не работала.

Одна из трудностей заключалась в нежелании обладателей материалов передавать их руководителю проекта — иностранцу (автору данной статьи). Вместо передачи материалов, например старых фотографий, на сканирование с заверениями о последующем размещении их на сайте с указанием авторства владелец материалов передавал их президенту патроната местного краеведческого музея в городе Уахуапан-де-Леон. Между тем члены городского сообщества не спешили передавать сведения о культурных ценностях этноса. Местный социум может осудить своего члена, если тот покажет иностранцу заросшие, заброшенные руины доиспанской эпохи. В некоторых случаях приходилось отказываться от размещения полученных ценных археологических материалов на сайте. Табуировано обсуждение с иностранцами традиции подчинения неофициальной власти местных вождей — касиков. В одном из селений для получения согласия пожилых жителей сфотографировать их пришлось ждать молодого человека (не являющегося представителем местной администрации), чтобы он позволил им сняться на центральной площади.

Более широкие возможности для сотрудничества по поиску материалов открывались, когда удавалось найти носителя информации, имеющего корни в другом, удаленном от Микстекского, регионе, но уже

признанного «своим» членами местной элиты. Само местное сообщество в более изолированных для прямых контактов селениях (притом что в них есть Интернет и мобильная связь) может воспринимать как иностранцев визитеров или направленных к ним на работу специалистов (преподавателей, медиков) даже из соседнего штата Пуэбла. Локальные социальные сети в малых городах и селениях разделены на мужские сообщества с элементами иерархичности, женские и молодежные сообщества. Последние в той или иной степени включены в виртуальные интернет-сети. Общение, обмен информацией между этими тремя ветвями происходят на внутрисемейном уровне. Конечно, эти границы размываются с ростом образовательного уровня их участников⁴.

Проблемы создания полнотекстовой электронной библиотеки портала

Дополнительная трудность заключалась в нежелании авторов уже опубликованных где-либо текстовых материалов поместить их на сайт в открытый доступ. Они хотели извлечь из них дополнительную выгоду. Публикация документов в полном объеме в электронной библиотеке портала для анонимного пользователя признана авторами материалов шагом нежелательным и преждевременным, поскольку, по их мнению, это не позволит распродать тираж. Следует заметить, что цены на эти книги достаточно высоки.

Одним из немногих источников текстовых, видео- и аудиоматериалов, предоставленных для размещения на портале в полнотекстовом варианте, оказались материалы региональной организации «Культурас Популарес». Из комментариев руководителей следовало, что авторы уже получили от них за свой труд и организация вправе распоряжаться этими материалами по своему усмотрению. Эта организация раздает выпущенные материалы бесплатно по библиотекам и школам. В школах нет других дидактических материалов по культуре родного края. Поэтому существует проблема преподавания истории, географии и культуры родного края в начальной школе. Это связано еще и с тем, что в сельской местности большой процент неграмотного взрослого населения, часто не владеющего испанским языком, а учителя — люди из других, продвинутых регионов (в основном из центральных и северных штатов) и они не владеют информацией по культурно-историческому наследию региона и ближайшего окружения поселения. Школьные учебники такого ма-

териала не содержат. Поэтому размещение такого контента на портале соответствует целям «Культурас Популарес».

При создании полнотекстовой базы данных по теме портала выяснилось, что в регионе нет традиции составления рефератов статей или разделов книг, кроме того, заголовки статей и разделов книг здесь очень краткие и, можно сказать, интригующие, но малоинформативные. В этих условиях поиск в Интернете текстовых документов по культуре Микстеки особенно затруднен. Обычно в других электронных библиотеках при ограничении доступа к полнотекстовому документу авторы предоставляют возможность кратко ознакомиться с его содержанием в открытом доступе.

В результате была разработана методика создания поискового образа документов⁵, которые в совокупности с заголовками могут быть использованы как релевантные представители этих документов, пригодные для замещения ими рефератов в полнотекстовых базах и поисковых системах, когда доступ к самим документам ограничен. **Поисковый образ документа** — это набор слов, встреченных в документе и входящих в проблемно-ориентированный словарь, составленный по всем текстам библиотеки. В этот словарь попали все слова из коллекции текстов о культуре Микстеки, относительная частота которых как минимум втрое выше частоты этих слов в общеупотребительной лексике. Для составления такого словаря нет необходимости иметь текстовый документ в виде пригодном для чтения. Достаточно иметь полный набор слов текста, представленный, например, в алфавитном порядке, что нетрудно сделать в редакторе текстов. На это компромиссное решение авторы материалов согласились, в результате полученного от них набора текстов оказалось достаточно для составления первого варианта проблемно-ориентированного словаря.

Соответствие поисковых образов документов, их заголовков и самих документов (статей и разделов книг) позволяет вести поиск в Интернете более эффективно по сравнению с поиском только по заголовкам.

Реакция микстеков на портал «Культура Микстеков»

Созданные сайты оказались не только веб-приложением для обслуживания пользователей, но и инструментом для обратной связи с ними. За первые семь месяцев сайт MugeH вышел на 9-е, а затем на 3-е место в системе *Google* при поиске по словам *museo regional* на

испанском языке, но без каких-либо слов, указывающих регион. Эта позиция соответствует критерию успешности некоммерческих сайтов в предложенной методике.

Был организован мониторинг посещения разработанных сайтов, входящих в портал, с помощью *GoogleAnalytics*. Анализ показал, что подавляющее большинство посетителей в США (Калифорнии, Нью-Йорке, Нью-Джерси, Техасе, Иллинойсе, Вашингтоне, Орегоне, Флориде) — это микстеки — участники социальной сети эмигрантов из своего региона *El Directorio Oaxaqueño*. Посещение этих сайтов внутри Мексики также отражает области «внутренней эмиграции» — места компактного проживания микстеков вне своего региона.

Микстекам из США было направленно приглашение к сотрудничеству в работе над порталом (письмо подписал президент патроната краеведческого музея в городе Уахуапан-де-Леон). И хотя США не пришло ни одного предложения, в течение последующей недели посещаемость портала возросла втрое, а затем вышла на прежний уровень. Такая пассивность отражает отсутствие нормальной обратной связи. Но это компенсируется информацией, извлекаемой из мониторинга посещений сайта. Мониторинг дал, например, словарь запросов — список слов по запросам, приведшим на разработанные сайты. Это позволило определять «социальный заказ» основных пользователей и отслеживать изменение тематики запросов во времени. Например, по этому «социальному заказу» был создан сайт «Известные микстеки».

Таблица 1

Раздел	Количество посещений до марта 2014 г.	%
Гастрономия	97 128	32,2
Музеи	68 569	22,75
Народные промыслы и искусство	16 841	5,59
Музыка	14 684	4,88
Библиотека	14 069	4,67
Памятные события	11 726	3,89
Известные микстеки	11 493	3,81
Английский	1 709	0,57
Видео	971	0,32

Данные социальной сети *El Directorio Oaxaqueño* о количестве этнических микстеков — активных пользователей Интернета в каждом штате США показывают, что процент посещений испаноязычного музейного сайта в каждом штате США и количество микстеков в социальной сети коррелируют с коэффициентом 0,966.

Распределение интересов посетителей портала можно отследить по суммарному количеству посещений с 2009 г. по март 2014 г., представленному в табл. 1.

Таблица 2

Возраст посетителей	18–24	25–34	35–44	45–54	55–64	65+
Процент посетителей данного возраста	27,5	33,5	5,5	12,5	5,5	5,5

Возраст посетителей в тот же период представлен в табл. 2. В таблице не учтены дети младше 18 лет. Однако их интересом к материалам может быть объяснен всплеск активности посетителей в сентябре–октябре каждого года. Усматриваются две причины повышенной активности: изучение истории и географии региона в третьем классе начальной школы (сайты музеев, разделы о событиях и известных микстеков), а также подготовка и проведение праздника матанса — массового забоя коз с середины до конца октября и гастрономический праздник совместного поедания их (основное блюдо — молле де кадера). Об этом свидетельствуют данные, представленные на рис. 2, в табл. 3 и 4.

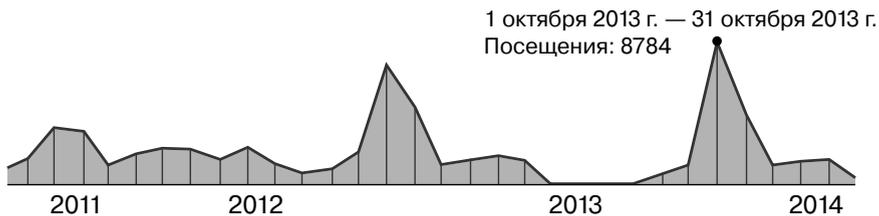


Рис. 2. График помесечной статистики посещений портала «Культура Микстеки»

Данные табл. 2–4 и рис. 2 свидетельствуют в пользу гипотезы о правильном выборе моделей посетителей при разработке сайтов.

Таблица 3

Статистика посещений в сентябре и октябре каждого года

Сент. 2008	Сент. 2009	Сент. 2010	Сент. 2011	Сент. 2012	Сент. 2013
1222	2926	1842	1418	1919	1023
Окт. 2008	Окт. 2009	Окт. 2010	Окт. 2011	Окт. 2012	Окт. 2013
948	2488	2440	3445	7425	8784

Таблица 4

Дни, соответствующие пику посещений в каждом году, и пиковые значения

25.10.2010	31.10.2011	30.10.2012	30.10.2013
145	279	975	1438

По статистике стартовых страниц в потоке посещений (табл. 5) в совокупности со статистикой общего числа обращений к различным сайтам можно заключить, что пользователи из Мексики — основные посетители сайта гастрономии и музейных страниц, а посетители из США всегда начинали обзор портала с музейных сайтов. Это характеризует интересы различных групп посетителей.

Таблица 5

Распределение стартовых страниц для посетителей портала из Мексики и США

Стартовые страницы посещения	Охваченный материал, %	Мексика, %	США, %	Прочие страны, %
Музеи региона	20,5	15,1	5,4	0
Гастрономическая культура	19,2	16,5	0	2,7
Народные промыслы и изобразительное искусство	4	4	0	0
Музыка	1,5	1,5	0	0
Литература	1,4	1	0	0,4
События	1,1	1,1	0	0
Прочие	52,3	52,3	0	1,5
Всего	100	91,5	5,4	4,6

Неудавшиеся попытки поддержки микстекского языка

В начальной версии портала было предусмотрено создание учебного сайта микстекского языка. Среди проблем, грозящих исчезновением языка, — многочисленность диалектов (по оценкам специалистов, от восьми до пятидесяти), распространенных на ограниченных территориях. Один из преподавателей начал готовить дидактические материалы, но прекратил эту работу, когда узнал, что с аналогичными предложениями разработчики портала обратились к другим специалистам, которые также отказались от участия в этом проекте. Формальные причины отказа были различны, но все они связаны с невозможностью реализации идеи. Когда этим экспертам порознь было предложено рассмотреть идею организации местного (регионального) телеканала, ведущего передачи на микстекском языке, то отказ был еще более скорым и единодушным. Некоторые говорили, что «это опасно». Только много позже один из экспертов заявил, что проблема состоит в невозможности для микстеков договориться о том, какой из восьми главных диалектов должен стать доминирующим (аналогично кастильскому диалекту в испанском языке) в передачах канала. По утверждению этого эксперта, даже угроза полного исчезновения языка не может объединить представителей разных частей микстекского этноса для выработки консолидированной политики по сохранению языка. В качестве аргумента приводится память локальных общностей о сравнительно недавних взаимных противостояниях с соседями в глухих местах внутри региона, вплоть до физического взаимоуничтожения. В одном из малонаселенных селений авторы встретили два кладбища, на одном из которых хоронили праведно ушедших из жизни, а на другом — погибших в столкновениях с жителями соседних улиц. Если микстекскому языку суждено исчезнуть, то крайне желательно, чтобы на него обратили свое внимание хотя бы лингвисты. В этом языке имеется несколько интересных феноменов, например изменение (усиление и ослабление) тона в зависимости от положения слогов с сильными тонами в слове и в соседних словах, различие только в первом согласном звуке (букве) многих слов с одним и тем же смыслом в разных диалектах.

Заключение

Представленные здесь результаты наблюдений за процессами внутрикультурной и межкультурной коммуникаций призваны привлечь внимание к проблеме и требуют дальнейшего изучения, однако выска-

занные здесь объяснения опираются на опыт по меньшей мере пяти-летнего общения с местным сообществом, состоящим в значительной степени из представителей микстекского этноса.

Выявлены главные особенности самоидентификации микстеков и их межкультурных коммуникаций:

- Местные трения сглаживаются, когда локальные сообщества участвуют в более масштабных знаменательных культурных и/или религиозных событиях.
- В глубинных районах региона Микстека все еще сильны традиции табуирования прямой передачи информации иностранцу, даже при очевидной пользе этого для самого микстекского этноса. Присутствие в регионе культурной элиты, принятой местным сообществом, способствует интегрированию микстекского этноса в межкультурный обмен.
- Интерес к собственной культуре и этническое единение растут по мере удаленности носителей культуры от ее источников и мест пребывания большинства носителей. В среде эмигрантов в США из штата Оахака происходит сближение соседних этносов со сходной культурой и общей историей. Интеграция микстеков в интернет-сообщество обеспечила рост их самоидентификации.

¹ *Makagonov P. Modelo conceptual para el diseño e implementación del sitio web de un museo regional / Pavel Makagonov, Celia B. Reyes Espinosa // Temas de Ciencia y Tecnología vol. 11 número 31 enero-abril 2007. P. 71–75; Makagonov P. La Cultura Mixteca en Internet. MEXICO Ed. UTM. ISBN 978-607-95222-0-9 / Pavel Makagonov, Celia B. Reyes Espinosa // El significado de los sueños y otros temas. 2009. P. 171–190.*

² Сайт регионального музея MureH города Уахуапан-де-Леон. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.mureh.org.mx.

³ Портал «Культура Микстеки». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: www.cumix.org.mx.

⁴ *Makagonov P. Role of Social Networks in the Developing Website of Regional Culture Center (A Research Report) / Pavel Makagonov, Celia B. Reyes Espinosa // The Electronic Proceedings of International Workshop SoNet-08 Social Networks and Application Tools, September 19–21, 2008. ISBN 978-80-969700-9-4. P. 69–78.*

⁵ *Makagonov P. Document Search Images in Text Collections for Restricted Domains on Websites. P. 183–203 / Pavel Makagonov, Celia B. Reyes Espinosa G. Sidorov // Quantitative semantics and soft computing methods for the Web: perspectives and applications. Ramon F. Brena and Adolfo Guzman-Arenas, editors. IGIGlobal (USA) ISBN 978-1-60960-881-1. 2011. P. 183–203.*

РАДИКАЛИЗМ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ

Изначальная реальность мира и России антиномична. А в XXI в. усилилась *антиномия радикализма (всех видов) и противостоящих ему мировых сил*. Известна история кровавой борьбы «Аль-Каиды» и стран Запада, России. Известна борьба с северокавказским терроризмом. Последние события на Украине (конец 2013 — начало 2014 г.) выявили живучесть и небывалую активность националистических сил. Россия никак не может остаться в стороне — она является объектом атак. Тем более что Россия, согласно национальной идее, служит общечеловеческому благу.

Достоевский еще в XIX в. указал истинный путь бытия и развития России: «Братство различных национальностей есть великая, прекрасная, самая русская вещь, то есть самая русская цель»¹. И эта русская цель, по преимуществу, *всеобщая*.

Но имеются у России и цели *особенные*, например забота о народах «русского мира», о православных народах; и цель *единичная* — *наш народ, наша страна*. Фашизм и национализм XXI в., да еще и рядом с Россией, со всем этим не считается.

Напомним — что́ он такое. Согласно Н. А. Бердяеву, национализм есть «не только *языческое обоготворение национальности, но и языческое обоготворение государства* (авт. — В. К.)»². У наших соседей это страстные *Ruf*'ы (нем. крики, призывы): «Слава народу! (украинской нации)» и «Слава Украине!». И битые стекла, и кровь несогласных, и вооруженные штурмовики в масках, готовые на все.

Конкретный **народ заменяет Бога**, пишет Бердяев о сути национализма. И поэтому национализм «неизбежно сталкивается не с христианской только, но и с общечеловеческой, гуманистической моралью»³. Культурно-исторические категории в конце концов подавляются «категориями зоологическими».

Кант, этическую фундаментальность которого Ницше оценивал как «святость», вдруг снова оказался ненужным. Ведь ни о каком общечеловеческом моральном благе человека-ноумена, который может и должен «ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире)»⁴, нет и речи. Столь фундаментальное кантовское понимание ценности каждого человека (человек «конечная цель, которой телеологически подчинена вся природа») ⁵ полностью игнорируется.

У националистов остается только «*технический рассудок* для разрозненных *целей*, но не *мудрость* для конечной цели»⁶. Великое кантовское «Без людей все творение было бы пустыней, существующей напрасно и без конечной цели»⁷ ими, по сути, высмеяно. И остается то, что Кант назвал «физической телеологией», которая может «обосновать только *демонологию*, неспособную создать ни одно определенное понятие»⁸. «Моральное определение цели... — к высшей причине как Божеству» — у подобных людей отсутствует. Хотя на словах они — верующие и с Богом.

Gotmituns (нем. Бог с нами) — вот какой «бог» на самом деле с националистами и фашистами. И он же был с бывшим униатским священником Степаном Бандерой. «Возлюби ближнего своего» стало у него русофобией, полякофобией и антисемитизмом, причем самого зверского порядка. А Кант еще два века назад справедливо писал: «Избегать людей из *мизантропии*, ненавистя их, или из антропофобии (боязни людей), опасаясь их как врагов, скверно и достойно презрения»⁹.

Но кому нужен Кант, когда решается судьба Украины и украинской нации! Тут уж все средства хороши. Есть зоологические страсти, а не стремление (даже здравого смысла, а не морали!) мыслить, ставя себя на место другого. У националиста напрочь отсутствует «широта мышления», то есть «если человек способен выйти за пределы субъективных частных условий суждения»¹⁰.

«Но все заблуждения происходят от того, что мыслят и действуют согласно конечным определениям»¹¹, — полагал Г. В. Ф. Гегель. Но это не просто заблуждения, а нечто бóльшее, метафизическое. Вероятно, националисты и фашисты всех времен не способны понять того Абсолютного, что только и оправдывает человека. Гегель об этом по-своему высказался так: «*Мыслить*... наполненное бытие — значит освободить его от формы единичностей и случайностей и постигнуть его как всеобщее, как в-себе-и-для-себя-необходимое, как бытие, определяющее

себя и действующее согласно всеобщим целям, бытие... т.е. постигнуть это бытие как Бога»¹².

Фридрих Ницше, прямо не говоря о национализме, тем не менее, показал его причинность: человек создает и принимает некое «целое, чтобы иметь возможность веровать в свою собственную ценность»¹³. То есть чтобы компенсировать свою биологическую, или социокультурную, или духовную ущербность; компенсировать небытие конструктивной состоятельности.

«На место “моральных ценностей” — исключительно *натуралистические ценности*. Натурализация морали. Вместо “социологии” — учение о *формах и образах господства*»¹⁴. Например, «ценности» антисемитизма или русофобии. А формы и образы господства — это, вероятно, самое важное для руководителей движений.

«Веру в то, что “это есть так-то и так-то”, нужно превратить в волю, чтобы “это было так-то и так-то”»¹⁵. То есть нужно «новый мир построить» — без тех и этих, без демократии и человечности. Действительно, как можно (причем кому угодно, а не только националистам) планировать, разрушать и созидать нечто сомнительное, попирая человечность! Но эта болезнь человечества не проходит.

Бердяев мог бы дополнить Ницше так: «Массами управляют посредством самой бесстыдной демагогии», демагогии «с печатью духовного плебейства»¹⁶.

Н. А. Бердяев попытался объяснить болезнь национализма и фашизма XX в.: «С необычайной силой вспыхнули в нашем мире древние расовые и национальные инстинкты. Национальные страсти терзают мир и грозят гибелью европейской культуре. Это свидетельствует только о том, как силен атавизм в человеческих обществах, насколько подсознательное глубже сознательного, как поверхностен был процесс гуманизации. Если в прошлом утверждение и развитие национальных индивидуальностей было гуманизацией, то современный национализм есть дегуманизация и бестиализация человеческих обществ»¹⁷.

Конечно, природу украинского национализма сложнее — это и националистический крен в постсоветском образовании и воспитании на Украине, и социально-экономические причины, и бандеровская память и родословная, и стремление жить вне взаимодействия с «москалями» и др. Но бессознательные инстинкты и страсти — тоже подлинная реальность части населения, особенно западноукраинской.

Уже в трудах В. И. Ленина мы обращали внимание на проблемность украинского национализма в Российской империи. Помнили о жестокой борьбе с ним во время Второй мировой войны и после нее. Но его вспышка на рубеже 2013–2014 гг. застала всех врасплох. И она, безусловно, требует адекватного ответа. Говорить о чем-то с фашистом — дело провальное.

Однако у России есть и другие антиномии, которые требуют постоянного внимания. Россия и догоняющая цивилизация (об этом, в частности, говорят постоянно поднимавшийся правителями XVII–XXI вв. вопрос о неправильном приоритете экспорта *сырья* над экспортом готовых изделий), и передовая цивилизация. О наших успехах свидетельствуют, например, военные и космические разработки, а также способность мощно мобилизовываться в тяжелейших бифуркациях. Россия и православная цивилизация, и поликонфессиональная. И каждая конфессия требует уважения к себе и поддержки. Россия и русская цивилизация (нельзя не считаться с тем, что около 80% россиян называют себя русскими и причисляют себя к представителям православной культуры), и полиэтническая. И каждый этнос (их свыше 150) хочет иметь на своей улице праздник.

И поэтому антиномичность России в отношении этноконфессиональной безопасности как бы очевидна: *вечная война и вечный мир*. Вечная война — это непрекращающееся сражение то, по преимуществу, с внешними врагами, то, по преимуществу, с внутренними врагами. Сегодня это противостояние с внешними вызовами России, когда дело доходит до откровенной организации вооруженных мятежей и управления процессами ЦРУ *внутри* поражаемой страны. Но и отслеживание серьезных внутренних проблем, из которых выделяется *экстремизм*, особенно религиозный и этнический. Вечный мир — это традиционное мирное сосуществование в России всех этносов и религий, мир с соседними странами и всеми государствами, а также усилия отдельных личностей и движений, общества и государства в этом направлении. Межэтнический и межконфессиональный мир, желанный мир во всем мире видятся как метафизическая благая реальность России, причем с опорой на веру в Бога и мирные сакральные истины религий.

Что же сегодня представляется главными опасностями этого вечного мира? *Во-первых*, это **радикализм**, причем, по преимуществу, в формах религиозного и этнического террористического экстремизма.

Во-вторых, это **несправедливость**, которая принимает множество обли- чий (например, территориальных, исторических, политических, рели- гиозно-конфессиональных, идеологических) и которая провоцирует этноэгоизм, этнофобии, межэтническую напряженность и конфлик- тность; вооруженные столкновения и войны. *В-третьих*, это **атеисти- ческий и «гуманистический» акцент** (в духе идеологии Запада) или, как на Украине, **националистический акцент** в воспитательно-образователь- ной и политико-идеологической сферах жизни общества. Чего сто́ит только признание национальными героями Украины главарей банде- ровского движения или такая «мелочь», как изображение предателя Мазепы на украинских гривнах!

Почему же этот акцент вызывает к жизни негативные процессы? Потому что он толкает людей, помнящих о своих этнических и рели- гиозных корнях, к противодействию обезличивающей идеологии. Не это ли одна из причин интереса, особенно молодых людей, к религиоз- ной и этнической «духовности» экстремистского толка? А на Украине националистическое воспитание и образование формируют будущих Сашков Билых.

Пример ЕС говорит об этом же, но в мягких формах, — французы чувствуют необходимость борьбы за французский язык и культуру, нем- цы чувствуют ложь общеевропейской обезличенности и необходимости спасти слабых и т.д. «Неестественна Австрия, неестественное соедине- ние народов рано ли, поздно ли уничтожится же»¹⁸. Распад Австро-Вен- герской империи тому свидетельство. Религия всегда служила стержнем этнической культуры, а в ЕС попытались в правовых документах обойти стороной христианские ценности. И, вероятно, экономические успехи не смогут компенсировать духовно-культурные ущемления и потери стран ЕС, которые затронули и католические, и протестантские, и пра- вославные интересы. Это непосредственно касается и развития России: даже ее несомненные экономические прорывы не определяют духовно- культурного благополучия в разных регионах. И, разумеется, полиэтни- ческая специфика России — на исторической основе мирных вхождений в состав России и, по преимуществу, мирной внутренней колониза- ции — нечто качественно иное, чем образование ЕС.

Что же нам делать? Необходимо настроиться на обеспечение *по- стоянной жесткой и мягкой безопасности*. Жесткая безопасность тре- бует выработки жесткого законодательства, направленного против эт-

ноконфессионального экстремизма. Видится необходимость введения смертной казни за тяжкие преступления, в том числе террористические. Необходимо в одинаковой мере пресекать противоправные действия представителей любых этносов (без ложной политкорректности и ссылок на этнические обряды и традиции). А также необходима новая организация Российской армии и флота, спецвойск, спецотрядов, подразделений ФСБ; серьезное материальное поощрение лиц, информирующих об экстремистских, особенно террористических, акциях; материально-идеологическая поддержка мирных этноконфессиональных инициатив. Это и жесткий запрет и преследование лиц, причастных к экстремистской информации и пропаганде в СМИ, Интернете, в учебных заведениях и других социальных институтах.

Мягкая безопасность видится как постоянная апология идей сильной, единой и целостной России — в СМИ, учебных заведениях и повсюду; как защита мирного, конструктивного ислама и других религий. Необходимо постоянно воспитывать людей в духе мира и согласия, в духе уважения к чужим культурам, религиям и этносам. Но не на основе западной атеистической толерантности и мультикультурализма, а на основе *российской толерантности* — т.е. с верой в Бога и мирные истины российских религий. Необходимо постоянно, на высоком научном уровне, опровергать ошибочность идей религиозного и этнического экстремизма; показывать негативные, далекоидущие последствия этих идей (в том числе для самих террористов, их семей и этносов). Этим материалом должны владеть не только специалисты государственных структур, ФСБ, СМИ, но и воспитатели, управленцы, учителя, преподаватели. Мягкая безопасность — это и социологический мониторинг текущих этноконфессиональных процессов; и апелляция к здравому смыслу и традиционному миру общего жития этносов и конфессий в России. В этом же направлении должен работать контроль за трудовой и этнической миграцией; за соотношением коренного и пришлого населения в отдельных регионах и городах. Нужен контроль за любой разрушающей целостность России идеологией, за историческими фальсификациями, за появлением ложных акцентов в этнических культурах России. Недопустимо принятие несправедливых решений этнических вопросов в административной сфере. Необходимо также защита «русского мира» и русскоязычного населения за пределами нашей страны.

А еще необходима апология «духовно-персоналистического понимания человека» (а не «натуралистически-зоологического»¹⁹). И забота о том, чтобы желанное всем людям и народам счастье понималось *по-человечески*: «Счастье — при объективном условии согласия человека с законом *нравственности*, делающего его достойным быть счастливым»²⁰.

Как учит нас один из святых — нужна синергия светского разума и благодатной, мирной веры в Бога. А Бог учит всех жить в мире, смирении и любви. Только такой «просвещенный благодатью разум»²¹ даст нам истинное ведение и истинную безопасность.

¹ *Достоевский Ф. М.* ПСС : В 30 т. Т. 23. Дневник писателя за 1876 г. Май—октябрь. Л.: Наука, 1981. С. 184.

² *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире // Бердяев Н. А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. С. 353.

³ Там же. С. 348.

⁴ *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 309.

⁵ Там же. С. 310.

⁶ Там же. С. 315.

⁷ Там же. С. 317.

⁸ Там же. С. 319.

⁹ Там же. С. 147.

¹⁰ Там же. С. 167.

¹¹ *Гегель Г. В. Ф.* ЭФН. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 127.

¹² Там же. С. 170.

¹³ *Ницше Ф.* Воля к власти. ИЧП: Жанна, 1994. С. 13.

¹⁴ Там же. С. 211.

¹⁵ Там же. С. 288.

¹⁶ *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. С. 349.

¹⁷ Там же. С. 345.

¹⁸ *Достоевский Ф. М.* ПСС: В 30 т. Т. 23. Дневник писателя за 1876 г. Май—октябрь. С. 183.

¹⁹ *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире. С. 346.

²⁰ *Кант И.* Критика способности суждения. С. 325.

²¹ *Бл. Диадок.* Добротолюбие: В 12 т. Т. 5. М.: Русский духовный центр, 1993. С. 22.

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ПРАВОВЫХ ИДЕОЛОГИЙ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОПОНИМАНИЯ: ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Правовая идеология стран Центральноазиатского региона, выраженная в модификациях правовых идей, концепций, теорий, взглядов и представлений, в условиях глобальных трансформаций политико-правовых систем является одним из базовых культур-цивилизационных «водоразделов». Его окрас в контексте трансформаций имперских моделей этноконфессиональной политики (прежде всего в России и Китае) детерминирован конфигурациями типологии правопонимания, основанной на различении права и закона¹. Данный тип правопонимания разделяется на позитивистский и непозитивистский. Проблемы и сущность правопонимания определяют в итоге взгляд на суммарную роль права в процессах идеологического и регулятивного юридического воздействия в рамках государственного управления².

Культур-цивилизационный вектор правовой идеологии, являющейся одним из глобальных юридических средств, в данных процессах определяет характер правоприменения, правореализации и эффективность воздействия на сознание, психологию, внешнее поведение членов социума. Естественно-правовой дискурс (наиболее выраженный в правах человека) в модерном измерении проявляется в идеолого-правовом поле стран Центральной Азии в двух амбивалентных измерениях — глобально-вестернизационном и глокально-региональном. Правосознание китайского общества, например, переживает непростые процессы, связанные с модернизацией объективного права и активизацией базовых правовых категорий закона и законности, правосудия и правопорядка, демократии и прав личности. В этноконфессиональной сфере данные процессы обусловлены как этноинтеграционными усилиями государства, так и этноидентификационными процессами в национальных (неханьских) меньшинствах. Данные про-

цессы сфокусированы в многовековой проблеме национальной политики Китая — этносепаратизме.

Маркировка правопонимания в региональной проекции зависит от интегрального характера этноконфессиональной культуры, которая, в свою очередь, определяет характер модернизации правовой идеологии. Правовая идеология — часть аксиокультурологического комплекса процессов вестернизации стран «традиции». Право малых народов «больших империй» на самостоятельное государственное развитие получает в непозитивистском спектре глобальной правовой идеологии свое обоснование именно в контексте этноконфессиональной дифференциации наций. В данном случае механизм реализации политико-правовых идеологий сопряжен с архетипическим уровнем правосознания и культур-правовыми кодами глобальных проектов модернизации. Культур-правовые коды становятся интерпретационными акторами рассмотрения тех или иных программных установок, стратегии и тактики их внедрения.

Здесь лежат истоки задач федерализации России по национально-территориальному признаку и проблем выработки механизмов общенациональной интеграции XX—XXI вв. Ревизия модернизационных, контрмодернизационных процессов изменения права и правореализации в культур-духовной сфере порождает достаточно четкую тенденцию девестернизационной глокальности общенационального строительства, основанного на имперской методике этноконфессиональной политики. Последнее во многом объясняет степень эффективности политической системы не только КНР, но и КНДР, Японии, Монголии и РФ (если интерпретировать в данном ключе макротенденции девестернизации политической практики).

Глобальная экспансия современной идеологии, порождая процессы «глокализации» религиозных культур в странах «традиции», выступает детерминантой возрождения имперских интенций политической культуры. Конфессиональные институты также претерпевают модификацию, обусловленную общей социокультурной трансформацией. Речь идет не только о процессах макрорегионализации стран по признаку культур-цивилизационной или идеолого-правовой маркировки (Запад — Восток: христианство — индо- или конфуцианско-буддистский мир). Ситуация касается и процессов политизации локальных этноконфессиональных общностей.

Интегральный (философско-правовой) подход при анализе специфики функционирования религиозных институтов позволяет избежать дуализма «социального бытия» и «социального мышления» — духовных основ культур-цивилизационного генезиса правовой реальности как системы. И, в первую очередь, таких ее основных элементов, как правоотношения, правосознание и правовая культура. В функциональной динамике соотношения этих элементов рассматриваются как связи политики и права с моралью, религией и идеологией общества. В этой сфере объективно выражены основные тенденции и возможные prerogatives регулирования процессов этноконфессиональной интеграции региона в условиях глобализации. Правовая идеология (как ценностно-гносеологический, ориентационный компонент правовой культуры) в процессах макрорегионализации выступает в качестве одного из ключевых маркеров.

Современные процессы глобализации в ряде стран Центральной Азии имеют методологическую кальку периода великих колониальных империй (по характеристикам экономического и идеолого-мировоззренческого компонентов). Особенно показательны данные характеристики проявляются в процессах модернизации национальных правовых систем стран, имевших (Россия, Монголия) и имеющих (Китай, Северная Корея) социалистическую матрицу политико-правовых систем. Это еще более показательно в обусловленной модернизацией национальных правовых систем миссионерской деятельности конфессий и деноминаций, имеющей экстерриториальный характер. Институциональная интервенция религиозных инноваций осуществляется уже с территорий не только стран — доноров либерально-демократической идеологии, но и государств Северо-Восточной Азии, ставших плацдармом для миссионерской геоэкспансии в регионе.

Влияние религиозного сознания на политико-правовую практику стран региона опосредовано активизацией обращения к культур-религиозным основаниям правосознания и политико-правовой идеологии. Данная взаимосвязь выступает в различных модификациях: в качестве интегратора общества в его локальной проекции («одна нация — одна религия» в Казахстане и Киргизии); в качестве глобальных проектов монорегионализации (программы Китая по активизации трансляции «мягкой», конфуцианско-буддистской культур-цивилизационной «силы»). Культурный код конфуцианства из глокального фактора интеграции китайского общества трансформируется в глобальный.

В этапной стадиальности 2050—2100 гг. «мягкая сила» «мягкого права» Китая должна стать одной из доминирующих идеолого-правовых социокультурных и идеолого-правовых систем региона и всей планеты. Данный проект, будучи плодом усилий созданных в Китае институтов по изучению феномена «модернизации», призван стать своеобразной «скрепой» социокультурной стабильности форм политической организации неханьских народов в рамках китайской социокультурной и политико-правовой системы.

На современном этапе противоречие базовых компонентов традиционного правосознания и либеральной экспансии особенно четко проявляется при анализе соотношения декларированных либерально-конституционных положений и реалий правоприменительной практики. Последнее отражается в специфике процессов рецепции правового массива, затрагивающих преимущественно частноправовые отрасли гражданского права в его экономико-торговой проекции. Именно данное обстоятельство определяет реалии государственного регулирования процессов глобализации экономической и идеологической сфер стран с «социалистическим» вектором глобализационных характеристик.

К особенностям функционирования религиозных институтов Китая и Северной Кореи необходимо отнести дифференциацию религиозных объединений на две страты: 1) социальные группы, объединенные по принципу исповедования определенной религии; 2) социальные группы, не имеющие организационных форм. В связи с этим особая роль в системе социальных и политических отношений в странах Северо-Восточной Азии отводится китайским синкретическим религиям, по установившейся традиции часто именуемым «тайными». В свою очередь, многие отечественные и зарубежные синологи настаивают на влиянии именно «тайных китайских вероучений» на Японию, Корею и Монголию. Что касается религиозных организаций, действующих в рамках модернизации позитивного права, то их функционирование уже детерминировано процессами модернизации «по-китайски». Модернизация китайского права началась с частноправовых отраслей на базе романо-германской правовой системы, основанной на римском праве. Изначально, как и в Японии, это было обусловлено необходимостью юридического противостояния Китая колониальному характеру торгово-экономических отношений со странами Запада. После революционных потрясений 1911 г. в период 1929—1931 гг. вступил в силу Гражданский кодекс, в кото-

рый входили нормы гражданского и торгового права. В 1932 г. был введен Гражданский процессуальный кодекс, а в 1930 г. — Земельный кодекс. С другой стороны, в Китае, как и в Северной Корее, основные законы сформированы в параметрах социалистической политико-правовой системы, сопряженной с государственно-этатистской спецификой политико-правовой идеологии конфуцианства. Складывается своеобразная макрометодологическая философско- и политико-правовая апория. В свете либерализации и деидеологизации религиозной политики Китай придерживается конституционных принципов уважения и обеспечения прав человека. Например, в Конституции КНР в ч. 2, 3, 4 ст. 36 оговаривается отсутствие у государства права принуждения граждан к исповеданию или неискповеданию религии. В соответствии с этим среди основных прав и обязанностей граждан КНР констатируется свобода вероисповедания и подтверждаются положения ст. 36 Конституции КНР. С другой стороны, традиционный принцип государственного этатизма в данной сфере общественных отношений также отражен в Конституции КНР. В частности, функционирование религиозных организаций не должно посягать на государственную систему образования и прерогативы государственного контроля над зарубежными связями (ст. 36 гл. 2).

Данное положение является краеугольным для понимания специфики китайской правоприменительной практики, оно предопределяет в этноконфессиональном измерении:

- роль позитивистского типа правопонимания в процессах трансформации естественно-правой идеологии в странах региона;
- значение государства как основного фактора экстерриториальной экспансии культурного кода китайской политико-правовой системы в глобальных масштабах;
- процессы трансформации правовой идеологии вестернизационного (непозитивистского) типа в глобальный политико-правовой проект этатизации конфуцинского комплекса в этноконфессиональной сфере стран Центрально-Азиатского региона.

¹ *Глаголев В. С.* Вербально-понятийные аспекты методологического дискурса VII Конвента РАМИ // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 6. С. 216–219.

² *Арзуманов И. А.* Религиозная культура Байкальского региона: историко-религиоведческий анализ нормативно-правовой стратификации буддизма // Научный вестник Белгородского государственного университета. № 2 (57). Белгород: Изд-во БелГУ, 2009. С. 46–57.

ФЕНОМЕН ЛОББИЗМА В МЕЖДУНАРОДНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ОСНОВНЫЕ АКТОРЫ

Комплексное изучение любого предмета начинается с рассмотрения его отдельных частей: доктрины, практики и нормативно-правовых аспектов. Однако каждый из этих элементов, в сущности, представляет собой не единое целое, а группу взаимосогласованных и взаимозависимых положений.

Не вдаваясь в глубокую этимологию слова «лобби» и производных от него, следует сказать, что впервые оно появилось в протоколах конгресса США десятого созыва в 1808 г.¹ П. А. Толстых в работе «Профессиональный словарь лоббистской деятельности» отмечает, что уже примерно с середины XIX в. данный термин и производные от него широко применялись в американском политическом лексиконе. Профессионализация такого явления пришла на президентство У. С. Гранта, который занимал Белый дом с 1869 по 1877 г. Возникает специальный институт посредников-профессионалов, которые стали брать на себя задачи лоббирования интересов заинтересованных групп².

По нашему мнению, следует также учитывать определение термина «лоббист», данное Американской лигой лоббистов, основанной в 1979 г.: «Лоббисты являются, прежде всего, экспертами в вопросах государственного управления — его структуры, программ, политики и законодательного процесса. Кроме того, будучи основным звеном связи с творцами политических решений, они органически включены в планирование и реализацию соответствующих стратегий достижения политических целей».

Интересна также позиция, которая нашла свое отражение на сайте Национальной конференции Законодательных собраний штатов (*National Conference of State Legislatures*): «В штатах и регионах существует более 50 версий законов о лоббизме. Тем не менее все штаты разделяют основное определение лоббизма как попытку оказать влияние на действия правительства. Письменная и устная коммуникация рассматривается как лоббизм»³.

В значительной мере научную базу, которая может объяснить природу лоббистской деятельности, формируют работы О. Конта, А. Бентли, М. Вебера, А. де Токвиля и т.д. Так, основным тезисом работы А. Бентли «Процесс государственного управления. Изучение общественных давлений» выступает мысль о том, что «в основе социальных действий лежат не инстинкты, идеалы, психические, этнические или расовые свойства, а интересы. Причем интересы и социальные действия индивидов определяются их групповым положением»⁴. Гражданин и есть первичный источник **интереса**, но у него возможности по его реализации ограничены. На этом фоне одной из наиболее интересных особенностей обладает так называемый гражданский лоббизм, под которым понимаются обращения граждан в органы государственной власти, а также в международные организации. Сам термин введен доктором юридических наук Алексеем Павловичем Любимовым. Следует отметить, что такой подход подвергается критике, по той простой причине, что отстаивание личных интересов не может приравнивать лицо к лоббисту в классическом понимании и наделять его специальным статусом. Оставляя вне рамок исследования данный спор, мы все же приходим к выводу, что гражданский лоббизм — это своего рода промежуточное звено к формированию **заинтересованной группы**, так как с того момента, как такой гражданский лоббизм находит активных сторонников, он по сути перевоплощается в заинтересованную группу, которая объединена общими интересами и при прочих равных обстоятельствах сама сможет влиять на публичную власть.

В конечном своем развитии группа интересов может превратиться в группу давления или обратиться к такой группе для защиты своего интереса. Прежде всего, следует отметить, что такие группы по всем своим сущностным критериям очень похожи друг на друга, но играют разные роли. Если первая генерирует и накапливает интерес, то вторая может его реализовать, тем самым начав процесс формирования норм права или их изменения. Группа давления — своего рода социальный инструмент продвижения интереса, который предоставляется группе интереса.

Хотелось бы также уточнить другой нюанс. Если часть групп интересов не пользуется потенциальной возможностью лоббировать интересы и привлекает сторонних специалистов, вводя тем самым следующую группу — лоббистов (группу давления), — то можно ли относить

эту группу непосредственно к лоббистам? Ведь такая группа может обладать всеми необходимыми ресурсами, но не прибегать к прямому «личному» воздействию, а использовать для этого третью сторону, тем самым не привлекая внимания и проходя только как «заказчик». Этот вопрос важен по той причине, что фактическое неиспользование таких коммуникационных ресурсов по своей сути фиктивно оставляет группу в рамках заинтересованных групп, а не лоббистов, хотя номинально выполнены все условия для ее перевода. По нашему мнению, такую ситуацию следует считать исключением из правил и в каждом конкретном случае рассматривать индивидуально.

В этой связи нельзя пройти мимо тенденции, которая отмечается экспертами в международном масштабе. Все чаще заявляют о себе частные военные, дипломатические, аналитические и разведывательные компании. «Транснациональные корпорации не только влияют на мировые события, но и берут на себя функции, которые раньше имело только национальное государство. Вслед за немецким социологом Максом Вебером многие ученые считают главным признаком государства монополию на осуществление легитимного насилия. Однако эта монополия все больше подрывается появлением частных военных компаний. ...Сдают позиции и дипломаты: лоббизм в исполнении частных компаний оказался настолько эффективен, что за него стали платить государства (прежде всего речь идет о рынках США и ЕС), а договоры государств с пиар-агентствами успели стать обыденностью. Вашингтонское агентство *Qorvis*, например, работало в США в интересах Саудовской Аравии, агентство *Ketchum* уже несколько лет выполняет заказ России»⁵. Механизмы раскрытия лоббистской деятельности в развитой юрисдикции дают возможность отследить попытки влияния на принятие решений (а также оценить их масштаб) в сфере государственной политики и управления. Но еще более важно то, что такие механизмы позволяют выявить широкий спектр акторов — источников влияния.

Для разработки действительно всеобъемлющей классификации акторов лоббизма, которая могла бы по своей сути приблизиться к универсальной, следует выявить особенности объекта исследования в различных условиях. В этой связи, на наш взгляд, одна из самых важных классификаций изложена в статье С. С. Костяева *Russian lobbying in the United States: stages of evolution*⁶, опубликованной в *Journal of Public Affairs*.

Таблица 1

Схема и авторы лоббистской деятельности

Национальная структура	Структура иностранного государства
1. Государственный сектор	1. Государственный сектор
Ведомственный / на уровне министерства / законодательной и исполнительной власти / связи между центром и регионами	Ведомственный / на уровне министерства / законодательной и исполнительной власти / связи между центром и регионами
2. Региональный сектор	2. Региональный сектор
Направленный на центр, центральные органы власти — на муниципальный уровень	Направленный на центр, центральные органы власти — на муниципальный уровень
3. Муниципальный сектор	3. Муниципальный сектор
Направлен на центр, центральные органы власти / региональный центр — региональные органы власти	Направлен на центр, центральные органы власти / региональный центр — региональные органы власти
4. Деятельность юридических лиц	4. Деятельность юридических лиц
4.1. Коммерческие лица	4.1. Коммерческие лица
4.2. Некоммерческие лица (в том числе религиозные)	4.2. Некоммерческие лица (в том числе религиозные)
5. Незарегистрированные объединения	5. Незарегистрированные объединения
6. Деятельность физических лиц	6. Деятельность физических лиц
7. Международные организации (в том числе религиозные)	
7.1. Действуют как единая международная структура с отстаиванием позиции на международном уровне	7.2. Действуют как представительства международной организации в отдельных странах, с отстаиванием собственной позиции в конкретной стране

Следует сразу оговориться, что данная классификация не представлена в статье как таковая, но по большей части следует из ее содержания, просматривается в структуре работы в целом, а также затрагивает преимущественно лоббизм за пределами Российской Федерации в интересах российских лиц. Однако именно этот аспект придает стереоскопический эффект исследованию. Традиционное деление на уровни лоббизма внутри национальной юрисдикции утрачивает свое значение в современном мире, так как все большую роль начинают играть глобальные интеграционные процессы.

Разработанная схема была обозначена нами как «Зеркало лоббизма», так как в ее основе лежит зеркальный эффект и исключение в виде слепой зоны (международные организации), преломление осуществляется группой посредников, с переходом от одного уровня к другому в горизонтальном или вертикальном направлении (см. табл. 1).

¹ Профессиональный словарь лоббистской деятельности // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.lobbying.ru/dictionary_word.php?id=1 (дата обращения 01.03.2014).

² Ibid.

³ How States Define «Lobbying» and «Lobbyist» // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ncsl.org/legislatures-elections/ethicshome/50-state-chart-lobby-definitions.aspx> (дата обращения: 01.03.2014).

⁴ *Бентли А.* Процесс государственного управления. Изучение общественных давлений. М.: Перо, 2012. 408 с. С. 5.

⁵ *Власть: Аналитический еженедельник*, № 18 [1023]. 13.05.2013. С. 14.

⁶ *Journal of Public Affairs*. Vol. 12. No 4. P. 279–292 (2012).

Раздел 4

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

Е. И. Аринин

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ КАК ГЛОБАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Термин «религиоведение» в современной отечественной культуре служит главным маркером научного исследования (описания, обобщения и объяснения) феноменов, относящихся к области «религии». Этот термин наиболее востребован в Интернете, где, к примеру, в русскоязычной версии *Google* на 5 апреля 2014 г. можно было найти 784 тыс. документов по теме «религиоведение» (+ еще 18 тыс. «религиоведение»), тогда как по «теологии» — 382 тыс. Данный термин впервые предложил Л. Н. Толстой (1908 г.) в качестве обозначения особой «науки о религии», утверждавшей в европейской культуре со второй половины XIX в. (нем. *Religionswissenschaft*, англ. *The Science of Religion*, франц. *La Science de Religion* и т.п.¹), при этом сами научные исследования религии в России, как и в Европе, начинаются в XIX в.² Важно отметить, что в тот период нормальным считалось единство научной методологии российских и европейских ученых, позволяющей в одной терминологии описывать и обобщать материалы, получать сходные и взаимно интересные результаты, при этом в отечественных изданиях использовались для наименования данной новой и особой сферы научного интереса общеευропейские термины «история религии» и «наука о религии»³.

В научных изданиях термин «религиоведение», согласно Е. В. Меньшиковой, был впервые использован в 1932 г. в предисловии книги под редакцией А. Т. Лукачевского «Происхождение религии в понимании буржуазных ученых» как перевод (и как «наука о религии») немецко-

го *Religionswissenschaft*, при этом авторы уже противопоставляли свою «стройную последовательную диалектико-материалистическую теорию религии Маркса–Энгельса–Ленина» чуждому «буржуазному религиоведению»⁴. Далее все исследования, так или иначе связанные с «ведением религией», маркировались как сфера ответственности «научного атеизма», где разделялись «буржуазное религиоведение», которое «изучает религию с объективистских или апологетических позиций», и «марксистское, научное религиоведение», которое «изучает религию с целью ее преодоления, оно утверждает последовательный воинствующий атеизм»⁵.

Перестройка конца 1980-х годов привела к совершенно новой ситуации, когда, по словам А. Н. Красникова, новой исследовательской парадигмой стал путь «постоянного размежевания с теологией и атеизмом», стремление заниматься именно «беспристрастным и объективным изучением религий мира»⁶. Постепенно восстанавливаются академические научные связи с мировой наукой, издаются переводы классических текстов. Вместе с тем термин «религиоведение» остается многозначным в отечественной науке, философии и теологии, поскольку он может обозначать по меньшей мере три методологические позиции, достаточно явно представленные в литературе, в том числе и учебной:

- «неконфессиональное» научное исследование эмпирических аспектов религии как личностного и социального феномена;
- эксклюзивно фундаментальное «ведение религией», «истинно-конфессиональное богословие»;
- «диалоговое» прояснение личностных и социальных аспектов веры как тайны бытия индивида в мире, где относительно, хотя и важно деление на верующих и неверующих, священнослужителей и ученых.

¹ Красников А. Н. У истоков современного религиоведения // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1996. С. 25.

² Шахнович М. М. Очерки по истории религиоведения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006; Костылев П. Н. Российское религиоведение: прошлое, настоящее, будущее // [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.sobor.by/rosrelig_kostilev.htm.

³ См. переиздания: *Шантепи де ля Соссей Д. П.* Иллюстрированная история религий. Т. 1. М. 1992; *История религии* / А. Ельчанинов, В. Эрн, П. Флоренский, С. Булгаков. М., 1991; и др.

Религиоведение как глобальный проект

⁴ *Меньшикова Е. В.* Из истории отечественного религиоведения: осмысление предмета и методов в 20-е — 30-е годы XX века // Вестник Российского сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / Отв. за выпуск: И. Н. Яблоков; сост. В. В. Винокуров, П. Н. Костылев. М.: Социально-политическая мысль, 2008. С. 70–77; *Меньшикова Е. В.* Отечественные ученые 20–30-х годов XX века о предмете и методах религиоведения // Научная конференция «Проблемы исторического и теоретического религиоведения», 10–11 апреля 2009 г. М.: МГУ, 2009. С. 132.

⁵ *Крянев Ю. В.* Атеистические исследования // Вопросы философии. 1967. № 5. С. 155; *Андреев Г. Л., Евдокимов В. И., Сухов А. Д., Филлимонов Э. Г.* Научный атеизм за 50 лет // Вопросы философии. 1967. № 12. С. 40, 44.

⁶ *Красников А. Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 7.

«МЯГКАЯ МИССИЯ» КАК ФОРМА И МЕТОД МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В современной России миссиология наконец начала выходить из «подполья»: Русская православная церковь снова имеет возможность не просто действовать, но изучать и направлять свои действия в перспективе. Российское государство также начало осознавать, что православная миссия (зд. — миссионерская работа) может приносить ему ощутимую пользу при минимальных затратах с его стороны (хотя бы как фактор формирования имиджа за рубежом¹ и общественного мнения — внутри государства²). Появился ряд документов, регламентирующих миссионерскую деятельность Русской православной церкви и вносящих в нее определенность: «Основы социальной концепции» (2000 г.), обозначившие рамки, в которых церковь может сотрудничать с государством; «Основные принципы отношения к инославью» (2000 г.), подтвердившие прежнюю позицию церкви по недопустимости прозелитизма; Концепция миссионерской деятельности (2007 г.), в которой характеризуется миссионерское поле и предлагается методология для работы миссионера; «О современной внешней миссии» (2013 г.) — более подробное разъяснение, что можно считать внешней миссией и какова роль членов церкви в ее осуществлении. Но во всех этих документах мирянин, чье трудовое поле лежит вне церковных учреждений, найдет для себя недостаточно информации о том, какова может быть его личная миссия и методология таковой. Однако встречи авторов с представителями ряда христианских конфессий (не православных) позволили сделать любопытное наблюдение, которому мы бы и хотели посвятить данную статью, назвав явление, вытекающее из наших изысканий, «мягкой миссией» (*softmission*) и постаравшись определить его место в классификации методов миссии (как самостоятельное или как составную часть другого), применяемых в миссионерской работе Русской православной церкви.

В настоящий момент нам не удалось найти каких-либо значимых описаний данного явления, в связи с чем методология нашего исследо-

вания состояла из двух основополагающих частей: метода конкретных ситуаций, применявшегося для анализа конкретных примеров, иллюстрирующих выдвигаемые в статье положения теоретического характера, и сравнительного анализа, позволившего определить место «мягкой миссии» в системе методов миссионерской работы.

Приведем два примера, наиболее ярко иллюстрирующие явление «мягкой миссии».

1. Во время экскурсии по одной из археологических достопримечательностей Рима экскурсовод, ничем не выдающая в себе конфессиональной принадлежности (хотя по умолчанию никто, кроме католиков, не может работать в осматриваемых раскопках, находящихся в ведении одного из католических монашеских орденов), в завершение обзора предложила игру, сообщив, что она — учитель в младшей школе и привыкла к наглядным примерам. Игра заключалась в том, что каждый из экскурсантов вытягивал одну из разложенных на столе карточек с цитатой из Евангелия или соотносящихся с ним. Никто не сможет упрекнуть экскурсовода в прозелитизме или открытой проповеди: *во-первых*, игровая форма нивелирует восприятие момента как проповеди и, *во-вторых*, проповеди как таковой не было. Но достигнутый эффект был значимым даже для проповедника: сама атмосфера раскопок заставила не только воспринять написанное на карточке всерьез, но и задуматься о первоисточнике.

2. Тост во время праздничного застолья по случаю юбилея, произнесенный представителем Евангелическо-Лютеранской церкви Финляндии, начался обыкновенно для речей такого рода — с поздравлений и эпизодов из жизни юбиляра. Но постепенно в содержательной части тоста появились цитаты из Евангелия и размышления говорящего на эту тему, после чего тост был закончен вполне традиционным способом — пожеланием здоровья юбиляру. Но сработал эффект неожиданности, и гости вечера уже задумались о сказанном в центральной части речи (пусть и ненадолго, но задумались), хотя ощущения, что была осуществлена проповедь, у них не появилось.

И такие примеры можно приводить бесконечно, подтверждая, что налицо тенденция, когда священник или мирянин (это не принципиально) в ситуации, далекой от подходящей для проповеди, вскользь вспоминают «о божественном», и в этот момент успех зависит не от готовности аудитории воспринять проповедь, но именно от неготов-

ности, от неожиданности, даже кажущейся неуместности. Но так как в рамках этого метода все же не осуществляется прямой проповеди, мы сочли возможным назвать его «мягкой миссией».

Итак, «мягкая миссия» — свидетельство любого верующего, осуществленное в условно игровой форме в момент, когда собеседник не ожидает проповеди, которое ориентировано на пробуждение у собеседника желания обдумать сказанное, ассоциируя это с конкретной обстановкой и событиями. Иными словами, «мягкая миссия» — это и форма, и метод миссионерской работы.

Почему же мы вправе считать «мягкую миссию» формой миссионерской работы?

Здесь необходимо определить, какую цель преследует «мягкая миссия». Безусловно, конечной целью любого свидетельства всегда является возможное обращение людей к истине. Но «мягкая миссия» внешне не только не свидетельствует, но даже не рассказывает, а лишь упоминает, наводя собеседника на мысль и призывая самого обдумать предложенную информацию. То есть цель «мягкой миссии» — подвести собеседника к такому мыслительному процессу, в результате которого работа «классического» миссионера, если она будет иметь место, найдет отклик.

В момент осуществления «мягкой миссии» миссионер может вообще не идентифицироваться с конкретной религией, тогда как основным для миссионера в классическом понимании является его четкая идентификация с проповедуемым вероучением, и это — момент принципиальный.

Стоит отметить, что «мягкая миссия» может быть формой миссии как внешней, так и внутренней. В Концепции миссионерской деятельности Русской православной церкви предлагается пять форм миссии: воспитательная (хотя до сих пор не вполне ясно ее отличие от внутренней — разве что по более широкому территориальному подходу), апологетическая, информационная, внешняя и миссия примирения³. Но каждая из этих форм предполагает, что миссионер «узнаваем» и идентифицируется как православный (в нашем случае). То же происходит и с представленными в документе «О внешней миссии» формами «миссии присутствия»: информационной, культурной, социальной и личной⁴. Без идентификации миссионера как православного миссия сведется к утверждению объекта миссии, что «мир не без

добрых людей». Хотя «миссия присутствия» приближает нас к появлению и необходимости «мягкой миссии»: «свидетельство о Евангелии не прямо, а опосредованно»⁵, а миссия как прямая проповедь признается «возможной и уместной»⁶ не всегда, что вполне отвечает реалиям современного мира.

Таким образом, «мягкая миссия», хотя и может быть применима как составная часть одной из форм (так как форма в абсолютном своем виде встречается довольно редко), особенно социальной и личной, все же имеет свои уникальные характеристики: необязательная идентификация миссионера, методология «упоминания» и отсутствие отношений «миссионер — объект проповеди» с собеседником при наличии тесного, возможно, ситуативного контакта между ними.

«Мягкая миссия» как метод миссионерской работы — явление более гибкое, методологически встраиваемое в иные формы миссии, и на наглядных примерах в начале статьи было продемонстрировано, как работает этот метод на практике. Однако в теории мы можем предположить, что «мягкая миссия» — не более чем составная часть метода православного присутствия, близкого инкарнационному подходу.

Сам инкарнационный подход подразумевает наличие нескольких признаков: понимание и уважение культуры народа, с которым миссионер имеет дело; особое внимание к изучению местного языка и, если необходимо, создание письменности и перевод священных текстов; привлечение местного населения к церковному служению, и в особенности — к священнослужению; постепенное получение новой церковью самоуправления (это характерно в основном для православных миссий)⁷.

Разумеется, эти характеристики не являются обязательными или возможными для «мягкой миссии». Но вот метод православного присутствия, подразумевающий личный пример и устройство жизни миссионера в стране миссии, мог бы быть схожим с методом «мягкой миссии», но снова вмешивается необходимость идентификации миссионера как человека верующего и воцерковленного, подтверждая наше предположение, что метод «мягкой миссии» — явление уникальное. Хотя, разумеется, миссионер, использующий метод православного присутствия, может применить и «мягкую миссию», но в этом случае его отношения с объектом миссии должны будут выйти за видимую грань отношений «миссионер — объект миссии».

Отношения участников «мягкой миссии» в целом могут быть любыми, более того, миссия может подниматься и на международный уровень. Безусловно, данный метод (как и форма) идеально подходит для мирян, которые вне церкви зачастую бывают ограничены в своих миссионерских возможностях, тем не менее стремятся к осуществлению проповеди. Но «мягкая миссия», несмотря на кажущуюся простоту, требует довольно серьезной подготовки потенциального миссионера, так как случайно сказанное слово может возыметь действие, а может и остаться незамеченным (в лучшем случае). Несмотря на то что миссия в Русской церкви всегда была явлением, государству крайне интересным, она зачастую осуществлялась благодаря порыву, особенно среди простых людей (здесь можно проследить путь от странников — а почему их опыт нельзя соотнести с внутренней миссией? — до начальников духовных миссий), в связи с чем опыт «мягкой миссии» может и должен быть привнесен на почву русского православного миссионерства.

Таким образом, мы выявили новую для Русской православной церкви, но активно используемую другими конфессиями форму миссионерской деятельности — «мягкую миссию», осуществляемую в обстоятельствах, менее всего располагающих к миссии, но подразумевающих наличие тесного контакта между миссионером и объектом миссии. Мы также подтвердили, что «мягкая миссия» может выступать как самостоятельная форма миссионерской деятельности, имея собственные признаки таковой: необязательная религиозная идентификация миссионера, методология «упоминания» вместо свидетельства или «рассказа» и отсутствие отношений «миссионер — объект проповеди» с собеседником при наличии тесного, возможно, ситуативного контакта между ними. Кроме того, «мягкая миссия» имеет четко очерченный методологический круг — неожиданность, видимая «неуместность», упоминание будто вскользь, — позволяющий ей выступать методом миссионерской работы.

¹ *Tserpitskaya O.* The Possibilities of the Religious Factor Use in the Russian Federation's Image-making // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2009. № 1 (22). С. 31–34.

² *Zeleneva I., Markushina N., Tserpitskaya O.* The Study of the Regional Component's Role in the Russian Federation's Policy-making. СПб.: СПбГУ, 2009. 134 с.

³ The Concept of Missionary Activity of ... / [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/documents/church-mission/> (дата обращения 20.04.2014).

«Мягкая миссия» как форма и метод миссионерской деятельности

⁴ On the external mission of the Russian Orthodox Church today // URL: <https://mospat.ru/en/documents/o-sovremennoj-vneshnej-missii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi/>.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ *Stamoulis J.* The Eastern-Orthodox Mission's Theology Today // Православная миссия сегодня: Сборник текстов по курсу «Миссиология». СПб., 1999. С. 91–291.

ПРАВОСЛАВИЕ И ЦЕРКОВНАЯ ДИПЛОМАТИЯ В СТРАНАХ АЗИАТСКО-ТИХООКЕАНСКОГО РЕГИОНА: ОПЫТ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В последнее двадцатилетие стало чрезвычайно актуальным исследование исторических традиций и современных проблем распространения православия в странах Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР), учитывающее позиции православной церкви, ее тактический и стратегический потенциал. В определенном смысле можно говорить о «новой волне» продвижения православия в страны АТР, вовлекающей в активное религиозное взаимодействие различные слои общества. Подобное взаимодействие можно рассматривать в качестве своего рода **общественной дипломатии, поскольку наряду с сугубо религиозными ценностями при этом происходит продвижение связанных с ними этических и эстетических норм; поддерживается привлекательность имиджа страны, которую в качестве ее граждан представляют церковные деятели, связанные с ними структуры и сами церковные люди (следует иметь в виду, что в данном случае речь идет о Русской православной церкви (РПЦ); иные церковные и религиозные организации не являются предметом изучения).**

Как известно, в качестве **акторов** общественной дипломатии выступают неправительственные организации; общественные, национальные, парламентские, религиозные объединения; политические партии, местные органы самоуправления, а также другие юридические и физические лица. Субъектом общественной дипломатии может быть и государство, когда оно во взаимодействии с общественными организациями реализует те или иные задачи внутри страны или за рубежом¹.

Таким образом, миссионерская деятельность православия проявляется (помимо непосредственной миссии) в том числе через развитие межгосударственных отношений, продвижение интересов России

в странах АТР, выступая фактором «мягкой силы»². С учетом сделанных уточнений, объектом исследования является деятельность Русской православной церкви в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. А само изучение идет на стыке истории Русской православной церкви, истории русского зарубежья и вселенского православия, а также миссиологии в условиях глобализации.

В процессе исследования были получены предварительные данные (реализация грантового проекта ФГБОУ ВПО Бурятского государственного университета в 2010 г. «Институциональные формы трансляции традиции православия в странах АТР» УДК 94”16/18” № государственной регистрации 01201152352 Инв. 2011-1-003-о), рассказывающие об особенностях российского православного Зарубежья в регионе, представляющего собой сложную социальную систему из взаимосвязанных элементов. Связь зарубежья с церковными структурами несомненна. Поэтому современными церковными дипломатами в лучшем понимании этого слова можно считать представителей Русской православной церкви во многих странах, среди которых: священник Алексей Трубач (Монголия), протоиерей Дионисий Поздняев (Гонконг и Макао), архимандрит Олег Черепанин (Таиланд) и многие другие представители православного священства.

Мнение православного священства о Таиланде и народе: «Нам, здесь живущим, необходимо больше знать Таиланд, народ этой страны, его культуру, язык и традиции. Нужно преодолеть некий вакуум, в котором иностранец живет в Таиланде, постараться понять внутреннее ощущение жизни тайцами, — тогда перестанет раздражать иностранцев их медлительность, другие специфические черты национального характера. Постаравшись понять тайцев, вы почувствуете особое удовольствие от общения с этими добрыми и простыми людьми, избежите многих конфликтов. Не стоит смотреть на Таиланд, да и на Азию в целом, с точки зрения европоцентризма» (Олег Черепанин, архимандрит)³.

Для современной России довольно большую значимость приобретает установление и развитие прочных контактов с русскими общинами за рубежом, реальная практика взаимодействия с ними, в том числе для выявления возможности использования русской диаспоры в интересах России, выработки соответствующей политики и нормативных документов, которые могли бы заложить основы и условия надежного и взаимовыгодного сотрудничества и культурного взаимодействия

России с сообществами бывших россиян, проживающих в странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

В результате продвижения церковных структур РПЦ в последнее двадцатилетие наблюдается «новая волна» трансляции традиций православия в АТР, во многих странах идет активный процесс правового и организационного закрепления церкви, т.е. институционализации в полном ее объеме, строятся храмы, создаются приходы, запускают журналы, газеты, интернет-сайты с новостями о церковно-приходской жизни, идет подготовка священства из представителей местного населения, ведется социальная работа согласно концепции миссионерской деятельности РПЦ.

Анализ бытования современных конфессиональных институтов на территории данных регионов, их историческая связь, возрождение традиций православия не только в российском культурном и религиозном пространстве, но и в сопредельных странах — Монголии, Китае, Японии, Аляске, Корее, показали, что необходимо активизировать изучение, неизвестных исторических документов, фактов, реалий современной жизни, тем самым расширяя историческую базу церковно-исторических исследований. Нужно продолжить формирование научных интересов по изучению проблем трансляции традиции православия в регионах, где традиционно исповедуют буддизм; содействовать бережному этическому отношению к православному наследию и дальнейшей разработке идеологии совместной деятельности образовательных и церковных структур российского общества.

Следует подчеркнуть: *процессы возрождения структур Русской православной церкви, методологически выверенные по имперскому периоду, наличествуют и в деятельности РПЦ XXI в. на данных территориях. Соответственно, выдвигаются исследовательские задачи, требующие изучения следующих направлений:*

- особенности миссионерской деятельности православной церкви в странах АТР в условиях глобализации;
- преемственность исторических традиций православия в современной миссиологии;
- сопоставление социокультурных особенностей продвижения православия в Центральной и Восточной Азии, на Аляске в XVIII–XIX и XX–XXI вв.;

- особенности миссионерской деятельности в монголоязычном, буддийском мире;
- функционирование структур РПЦ и особенности законодательно-правовых особенностей в странах АТР в области религии.

Исследование становления и развития православия на данных территориях рассматривается нами в определенном сегменте: Внутренняя Азия — континентальная часть Азии и Азиатско-Тихоокеанский регион в целом. Внутренняя Азия — это территория, объединенная в первую очередь общностью исторической судьбы в связи с природно-климатическими особенностями, создавшими предпосылки для единой кочевой цивилизации. В современных условиях это Монголия, Автономный район Внутренняя Монголия (АРВМ) КНР, Бурятия, Тува, Алтай (объединенные разными государственными системами). Изучение этого региона в рамках единой темы «Историко-сравнительные исследования развития монгольских народов в странах с разными типами государственного устройства», вектор внедрения православия в монголоязычный мир на разных этапах исторического развития, позволило бы выявить общее и особенное в распространении православия на этих территориях, показать и осветить прогрессивные и регрессивные явления, достоинства и недостатки развития православия у народов в различных системах — имперской, дореволюционной, коммунистической, тоталитарной, в условиях независимости, в рамках демократического государства.

Анализ бытования современных конфессиональных институтов на территории данных регионов, их историческая связь, возрождение традиций православия не только в российском культурном и религиозном пространстве, но и в сопредельных странах — Монголии, Китае, Японии, Аляске, Корее выявили существование большого количества неизученных страниц истории, неопубликованных документов, хранящихся в российских и международных архивах (РГИА, Библиотека Конгресса США и др.), в музеях Аляски, Сан-Франциско, Токио. Предварительный поиск артефактов истории бытования православия на территории Бурятии проведен, обнаружены документы, связывающие Сан-Франциско и Байкал, не говоря уже о известных страницах истории продвижения в названные страны российских священнослужителей, православия в целом.

Необходимо также систематизировать исследование данного научного направления во Внутренней Азии, в АТР, поскольку исторически

Байкальский регион был своего рода форпостом продвижения христианства, в том числе и православия на восток.

По мнению М. Силантьевой, для многих народов России русская культурная православная матрица оказалась «трансформатором», способным «переключить» смысловое «напряжение» на своеобразный «энергетический уровень». Исходя из сказанного, можно по-новому взглянуть на роль православия в трансляции смысловых и ценностных ориентиров.

Вопреки (а может быть, в дополнение) к традиционному «линейному» пониманию роли этой мировой религии, сводящему значение православия к простому увеличению количества людей и культур, разделяющих определенный набор ценностей и использующих конкретные практики культово-обрядового характера, — православие может трактоваться иначе. Например, как «ускоритель» движения вверх по смысловой оси. Или — как «усилитель четкости изображения» той ценностной «картинки», которая выступает в нашем сознании в качестве карты-схемы — «знака-образа» в терминологии классической семиотики Ч. Пирса — духовного пути.

Итак, в самом общем виде православие в системе российской культуры можно рассматривать, во-первых, как идеологический рычаг управления, доказавший свою относительную эффективность на протяжении довольно длительного времени. Во-вторых, можно углубить понимание его роли до указания на способность «форматировать» общее поле базовых культурно-значимых смыслов, принятых в данной культурной матрице в качестве «своих»⁴.

Бурятским госуниверситетом за прошедший период были организованы: одна всероссийская и две международные конференции по теме «Православие и дипломатия в странах АТР» с участием Улан-Удэнской и Бурятской епархии Московского патриархата, правительства Республики Бурятия и вузов: МГИМО (Москва), ВСГАКИ (Улан-Удэ); осуществлены научные командировки в Юго-Восточную Азию, Монголию. По результатам проекта изданы сборники научных статей. Основные задачи, стоявшие перед этими научными форумами, связаны с такими направлениями, как:

- православие в системе духовной культуры российского общества;
- православие в программе школьного курса;

- деятельность посольских миссий в Сибири, Юго-Восточной Азии, Китае и Монголии;
- Посольский Спасо-Преображенский монастырь: феномен культуры, миссия Русской православной церкви в странах Азиатско-Тихоокеанского региона XX–XXI вв.;
- миссиологические доминанты Байкальского региона XX–XXI вв. в контексте Запад–Восток.

Кстати, выбор последнего направления обусловлен необходимостью изучить исторические традиции православной церкви в XVIII–XIX вв., когда своеобразными форпостами продвижения православия в страны АТР были в том числе и монастыри на восточном побережье Байкала — Спасо-Преображенский Посольский и Селенгинско-Троицкий, как крупнейшие миссионерские центры.

В современных условиях, разумеется, ситуация с миссионерской деятельностью православной церкви в регионе заметно изменилась. Тем не менее церковные структуры здесь ведут достаточно активную деятельность по восстановлению лучших образцов церковной свято-отеческой традиции, затрагивая процесс подготовки высококвалифицированных специалистов в региональных вузах и развивая региональную вузовскую науку.

¹ *Шеринев И. Л.* Общественная дипломатия: стратегический ресурс геополитики России // Мир и политика. 2011. № 10 (61). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://mir-politika.ru/148-obschestvennaya-diplomatiya-strategicheskiy-resurs-geopolitiki-rossii.html> (дата обращения 20.04.2014); *Долинский А. В.* Практические вопросы оптимизации российской публичной дипломатии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ruskiymir.ru/ruskiymir/ru/analytics/article/news0004.html> (дата обращения 16.03.2010).

² *Торкунов А. В.* Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4. С. 85–93.

³ *Митылова Г. С.* Православие в Юго-Восточной Азии. С. 166–171; Улан-Удэ, 2011 г. Вестник БГУ. Вып. 7. История. Цит. по кн.: История христианства в Таиланде. Игумен Олег (Черепанин). Бангкок, 2008. С. 162; *Митылова Г. С.* Церковная дипломатия и Даурская миссия: исторические традиции и современность. (Сб. материалов Международной конференции «Православие в странах АТР». Улан-Удэ, 2011. С. 15–20); *Митылова Г. С.* Ашигласан номын жагсаалт: православие и буряты: историко-культурная реконструкция. С. 328–331 // М-лы конференции «Нуудлийн соел иргэншил ба буриад-монголчууд». Сэдэвт олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлийн эмхтгэл. Уланбаатар, 2010 он.хуудхан 328–331; *Митылова Г. С.* Политические предпо-

сылки сохранения православных традиций в современной Монголии. Вестник БГУ. Спецвыпуск. Изд-во БГУ. Улан-Удэ, 2012. С. 57; *Митыпова Г. С. А.* Трубач и церковная дипломатия в новейшей истории Монголии. С. 22 // Улымжиевские чтения «Даяршил ба монгол судлал-2013» олон улсын эрдэ шэнжилгэний бага хурал». Их засаг олон улсын их сургууль; Улан-Баатар баатар хот, 2013 он.

⁴ *Силантьева М. В.* Православие в системе современной российской культуры. Православие: миссионерство и дипломатия в Сибири // Сб. ст. Всероссийской научно-практической конференции) 14–15 января 2010 г. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. С. 23–25.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ РОССИЙСКИХ И СЕРБСКИХ СТУДЕНТОВ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Актуальность изучения религиозности студенческой молодежи представляется весьма высокой. За молодежь будущее всего общества, а ее студенческая часть выступает социальным и культурным авангардом своего поколения, пополняя и формируя актив и элиту современных общественных систем. При этом, как отмечает И. Г. Каргина, «последние десятилетия обострили отношения между секулярной культурой и религией, обозначив решающую линию конфликта на глобальном уровне»¹. От того, насколько этот конфликт будет воспроизводиться в сознании студенчества, в значительной степени зависит его последующее распространение и закрепление в общественном сознании в целом.

Тождество путей социальной трансформации российского и сербского постсоциалистических обществ, родство российской и сербской культур и очевидное сходство содержания ценностных ориентаций студенчества России и Сербии, сложившихся и складывающихся в результате реформ, делают не только возможным, но и необходимым социологическое осмысление общего и особенного в духовном и культурном развитии наших народов в контексте открывшихся возможностей, рисков и угроз современной глобализации.

В октябре 2013 г. нами было проведено исследование на тему: «Религиозные и нравственные ценности российских студентов» (рук. С. Д. Лебедев). Методом сбора данных выступил анкетный опрос. В нем приняли участие 346 респондентов, из них 214 (61,85%) девушек и 132 (38,15%) юношей, обучающихся в высших учебных заведениях Белгорода, Костромы и Курска. Модели выборки: квотная, пропорциональная. Квотные признаки: пол респондента (38,2% юношей и 61,8% девушек), направление подготовки (социально-экономическое — 35,26%, техническое — 18,21%, естественно-научное — 5,78%, медицинское — 16,47% и гуманитарное — 24,28%) и курс (третий).

Полученные данные сопоставлялись с результатами исследования студентов Сербии, проведенного весной 2013 г. под руководством М. Благоевича. Исследование охватывало студентов третьего курса всех основных высших учебных заведений (университеты в городах Белград, Косово-Митровица, Крагуевац, Ниш, Нови-Пазар, Нови-Сад, Панчево, Сомбор); выборка включала 1000 респондентов. Квотные признаки: пол респондента (48,1% юношей и 51,9% девушек), направление подготовки и курс (92,7% — третий).

Результаты обработки данных позволили прийти к следующим интерпретациям.

Для заметной части населения России и Сербии религия — неотъемлемая часть жизни². Вопрос о соотношении количества верующих и неверующих в современных, особенно постсоциалистических восточноевропейских, обществах один из наиболее дискуссионных в социологии религии³. Общепринятыми критериями различения религиозной и нерелигиозной части населения выступают: религиозная самоидентификация (вера/неверие в Бога и сверхъестественное); конфессиональная самоидентификация (отнесение/неотнесение себя к конкретному вероисповеданию); религиозная (главным образом, культовая) активность; степень значимости Бога и религии в жизни личности/группы.

1. В данной связи среди предложенных респондентам вопросов одним из ключевых был «Верят ли они в то, что Бог есть?». Выяснилось, что 59% российских респондентов верят в Бога, 24% полагают, что «существует высшая сила или дух, но не уверены, Бог ли это», и всего 9,5% ответивших «не уверены, что Бог есть». Среди студентов Сербии верят в Бога 55%; считают, что «существует высшая сила или дух, но не уверены, Бог ли это», 24,9%, и «не уверены, что Бог есть» 10,8% опрошенных. Не думают, что Бог, дух или высшая сила существуют, 6,4 и 9,3% российских и сербских студентов соответственно (см. рис. 1).

На вопрос «Какое место в Вашей жизни занимает Бог?» ответы российских и сербских студентов немного расходятся в процентном соотношении, но в целом молодежь, как России, так и Сербии считает важным присутствие в своей жизни Бога (см. табл. 1).

Таким образом, согласно критерию религиозности по самоопределению, соотношение религиозных и нерелигиозных студентов в российской и сербской выборках примерно одинаково (верующих

Религиозные ориентации российских и сербских студентов...



Рис. 1. «Вы верите в то, что Бог есть?»

Таблица 1

«Какое место в Вашей жизни занимает Бог?»⁴

	Совсем не важен					Очень важен				
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Сербские студенты, %	12,7	5,7	6,3	4,4	11	6	8,1	10,9	9,6	24,6
Российские студенты, %	7	3,5	7	7,3	13,9	11,01	12,8	11,9	6,1	12,5

в Бога — больше половины, но меньше $\frac{2}{3}$ всех опрошенных). В то же время реальная высокая значимость Бога в жизни (три последние градации шкалы значимости) характерна лишь для примерно половины от числа верующих в Бога. Что касается оценки респондентами значимости Бога в своей жизни, то те, для кого Бог «очень важен», относительно преобладают и там, и там, но при этом сербские студенты больше тяготеют к крайним градациям шкалы, тогда как российские — к ее средним значениям.

2. В отношении конфессиональной самоидентификации респондентов анализ результатов показал, что значительное большинство российских и сербских студентов исповедует православие (80,3 и 87,9% соответственно), на втором месте — ислам (2,9 и 3,6% соответственно). Доля представителей других конфессий находится в пределах статистической погрешности: так, например, в России к католицизму и буд-

дизму себя относят по 0,6%, к протестантским деноминациям — 2,9% опрошенных студентов; в Сербии к католицизму причисляют себя 1,9%, к протестантству — 0,8% (см. рис. 2).

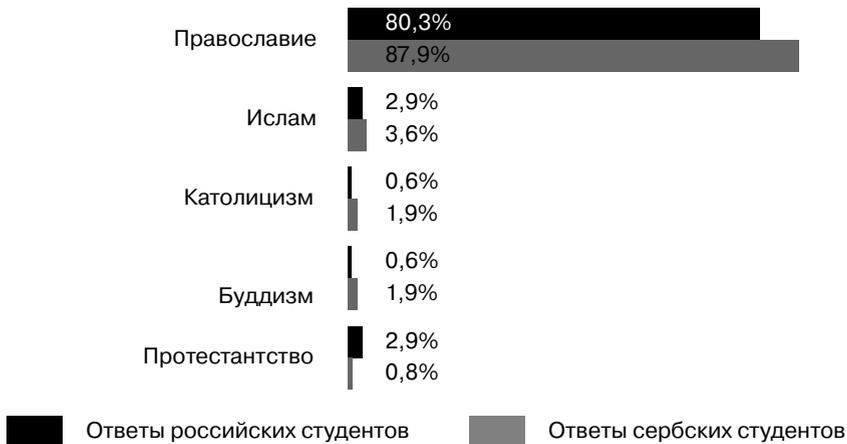


Рис. 2. «Какую веру Вы исповедуете?»

Исследование подтвердило присущий современной религиозной ситуации в целом по России феномен, когда доля респондентов, называющих себя православными, превышает долю респондентов, считающих себя верующими⁵. Таким образом, респонденты определяют свою культурную самоидентификацию, соотнося себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, причем, с учетом ответов на первый вопрос, сербским студентам это оказалось присуще даже в несколько большей степени, чем российским.

3. Так как большинство респондентов назвали себя верующими, для уточнения силы влияния на них религии необходимо было выяснить степень их религиозной активности. В данной связи показательными оказались ответы на вопрос «Как часто в Вашей жизни происходит...» (имелись в виду наиболее значимые религиозные, культовые действия и события). 41,6% опрошенных российских студентов часто празднуют религиозные праздники (Рождество, Пасху); 16,2% респондентов часто обращаются к Богу посредством молитвы вне церкви; часто присутствуют на воскресном богослужении и совершают таинство причастия соответственно 5,2 и 5,5% опрошенных. 9,5% респондентов «часто»

Религиозные ориентации российских и сербских студентов...

и еще 31,5% «иногда» участвовали в церковном обряде похорон — отпевания усопших близких. Наконец, соблюдают пост, исповедуются духовнику, участвуют в благотворительных акциях и читают религиозную литературу по 2% опрошенных российских студентов. Вне зависимости от религиозных праздников, венчания, похорон большинство российских респондентов посещают церковь редко или не посещают ее: «иногда» — 31,8%, «никогда» — 34,4% (часто — всего лишь 5,2%).

Что касается сербских студентов, то среди них часто празднуют религиозные праздники (Рождество, Пасху) 79,8%; часто обращаются к Богу посредством молитвы вне церкви 24,3%; часто присутствуют на воскресном богослужении 9,5%; часто совершают таинство причастия (важнейшее для православных верующих) 12,1% опрошенных. Участвовали в церковном обряде похорон — отпевания усопших «часто» 52,4% и «иногда» еще 32,1% (последнее связано с более распространенными в Сербии традиционными отношениями «большой семьи»). Наконец, соблюдают пост часто 27,3%, исповедуются духовнику часто 6,5%, участвуют в благотворительных акциях 8,6% и читают религиозную литературу 8,1% опрошенных сербских студентов (см. рис. 3).



Рис. 3. «Как часто в Вашей жизни происходит...»

Из этих данных можно видеть, что показатели религиозной активности сербских студентов превышают аналогичные показатели российских студентов в среднем приблизительно вдвое. Как следствие,

можно с высокой вероятностью сделать вывод, что влияние религии на сербскую молодежь носит более интенсивный, глубокий характер, чем на российскую, более подверженную, по определению Б. В. Дубина, «симулятивной идентификации» с религиозной традицией⁶. Исходя из этого, мы имеем основания для гипотезы о том, что различия в ценностных ориентациях между верующей и неверующей частью сербских студентов будут выражены более контрастно, нежели аналогичные различия между верующими и неверующими российскими студентами.

Следующий вопрос был направлен на выявление определяющего семантического контекста понятия «религия» по принципу семантического дифференциала Ч. Осгуда (шкала «частное—общественное»). Он ориентировался на проверку гипотезы о «приватизации религии» в сознании студентов наших стран, которая в целом подтвердилась. 68,5% российских респондентов ответили, что религия — «частное дело каждого»; 26,5% считают, что это «и частное, и общественное дело», и лишь 4,9% считают религию делом «общественным».

Соответственно, сербские студенты несколько реже считают религию сугубо «частным» делом (62%) и несколько чаще — «и частным, и общественным делом» (33,4%). «Общественным делом» склонна считать религию такая же малая часть из них, как и среди российских студентов — 4,6%. На наш взгляд, это довольно показательные данные, говорящие о том, что религия в наших обществах сильно «приватизирована»; однако при этом восприятие религии в Сербии менее дифференцировано на «приватную» и «публичную» сферы, и в этой связи соотношение интересов верующего индивида и общества («жизненного мира» и «системы», по Ю. Хабермасу) в сознании сербских студентов более гармонично, нежели у российских (см. рис. 4).

Таким образом, наши общие выводы по проведенному исследованию в части собственно религиозных ориентаций российских и сербских студентов представляются следующими.

По критерию религиозной самоидентификации верующих среди российских и сербских студентов оказалось в интервале от $\frac{1}{2}$ до $\frac{2}{3}$ от общего числа; в то же время реальная высокая значимость Бога в жизни (три последние градации шкалы значимости из десяти) характерна лишь для примерно половины верующих. Как следствие, можно говорить о заметном, но не преобладающем уровне религиозности студенческого контингента наших стран (порядка 25–30%).

Религиозные ориентации российских и сербских студентов...

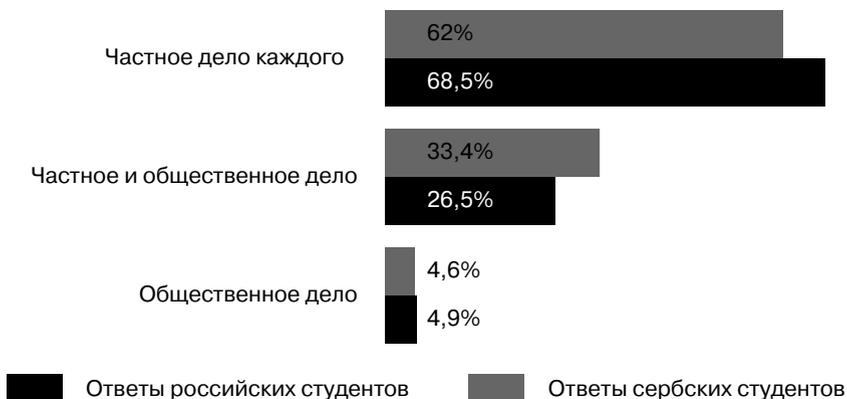


Рис. 4. «Вы думаете, что религия — это...»

В плане конфессиональной самоидентификации среди российского и сербского студенчества абсолютно преобладает православное христианство (80 и 88% соответственно). В целом респонденты определяют свою идентичность, соотнося себя скорее с православной культурой, чем с православной верой, причем сербским студентам это оказалось присуще даже в несколько большей степени, чем российским.

При этом показатели религиозной активности верующих сербских студентов превышают аналогичные показатели российских респондентов в среднем приблизительно вдвое. Как следствие, можно с высокой вероятностью сделать вывод, что прямое влияние религии на сербскую студенческую молодежь носит более интенсивный, глубокий характер, чем на российскую, более подверженную, по определению Б. В. Дубина, «симулятивной идентификации» с религиозной традицией. Сербские студенты более дифференцированы в отношении к религии, нежели российские, у них четче проявляются различия на уровне сознания и поведения между верующими и неверующими.

Религия в сознании российского и сербского студенчества сильно «приватизирована» (абсолютное большинство — 68,5 и 62% опрошенных — считает ее сугубо частным делом, тогда как сугубо общественным делом — менее 5%); в то же время восприятие религии представителями студенчества Сербии менее дифференцировано на «приватную» и «публичную» сферы, и в этой связи соотношение интересов верующего индивида и общества («жизненного мира» и «системы», по Ю. Ха-

бермасу) в сознании сербских студентов несколько более гармонично, нежели у российских студентов.

¹ *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма: монография. М.: МГИМО-Университет, 2014. 278 с. С. 9.

² *Синелина Ю. Ю.* Динамика религиозности россиян (1989–2012) // Социология религии в обществе Позднего Модерна. Материалы III Международной научной конференции / Отв. ред. С. Д. Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 324–343; *Она же.* О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. 2001. № 6. С. 89–96; *Благоевич М.* Десекуляризация сербского общества // Теория и практика общественного развития. 2012. № 4. С. 105–111.

³ См.: *Лебедев С. Д.* Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал. 2005. № 4. С. 153–155.

⁴ Проценты считались от числа выбравших 1-ю и 3-ю позиции в предыдущем вопросе.

⁵ *Мчедлова М. М.* Современные параметры возвращения религии: ракурсы проблемы // Вестник Института социологии. 2012. № 4. С. 11–24.

⁶ *Дубин Б. В.* Жить в России на рубеже столетий. Социологические очерки и разработки. М., 2007. С. 184–185.

ПРАВОСЛАВНЫЕ СВЯТЫНИ И ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЦЕРКОВНЫХ ИСКУССТВ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Сегодня стала очевидной открытость глобального мирового пространства, предоставляющая возможность делиться локальным культурным опытом во время межкультурного диалога. Однако мы сталкиваемся не столько с наличием некой глобальной поликультурности, сколько с проблемой «цивилизационности», — о ней еще в конце прошлого века заговорил А. С. Панарин¹. Ему принадлежит интереснейшая попытка сформулировать те особые характеристики русской цивилизации, которые позволили бы выявить и обозначить черты ее уникальности по отношению другим, — в первую очередь, европейской и атлантической культурам, наиболее тесно связанным с русской географически, исторически и содержательно. Он писал: «Драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной»². При этом трудно не согласиться с мыслью, особенно часто звучащей сегодня: в значительной степени носителем и хранителем этих ценностей остается православная культура.

Как известно, в России с конца XX в. началось системное возрождение конфессиональной жизни. Одной из главных целей, обозначенных Русской православной церковью, было стремление способствовать внутреннему обновлению человека³, возратить ему и обществу в целом высшие идеалы христианского гуманизма, восстановить утраченное духовное единство народа⁴.

На практике эти задачи начали реализовываться по многим направлениям⁵. К ним можно отнести возобновление христианского богословского образования, катехизаторскую и духовно-просветительскую работу церкви, призвание ее как авторитетного социального института, пригодного к решению не только личностных, но и социальных

проблем. Этим задачам сопутствовало и преобразование материальной конфессиональной среды — начавшееся строительство и восстановление христианских культовых сооружений, формирование *вокруг них* (уникальный факт сегодняшней действительности) общин и приходов, возвращение церковного имущества, а также повышенное внимание к церковным промыслам и искусствам, получившим фактически второе рождение. Особое место в их ряду занимает искусство перегородчатой эмали.

Ценность церковных искусств сегодня очевидна, поскольку с их помощью не только материализуется ряд базовых религиозных феноменов, но одновременно сохраняется, «удерживается в качестве присутствующего», духовный и исторический опыт русской православной культуры. Церковные искусства в свою очередь тесно связаны с особым артефактом православной культуры — святынями, к которым относятся значительный круг объектов. В первую очередь, это иконы и мощи, которые считаются реальными носителями христианской святости.

Сегодня предпринимаются попытки хотя бы частично компенсировать потери, которые понесла эта область творчества, за счет восстановления и реставрации старых, а также создания новых произведений церковного искусства.

Причем параллельно с решением внутри культурных задач в новых условиях актуализируется ряд вопросов, выходящих за сугубо географическое понимание культурных границ России и русского православия. К таким вопросам можно отнести самоидентификацию представителей русского населения, проживающих в отдалении от родины, сохранение культурного единства православных, а также трансляцию ценностных элементов православной культуры в инославной среде.

Представляется возможным обозначить эти направления более конкретно.

1. В XX в. некогда единая православная церковь была искусственно разделена. Это создало условия для формирования двух духовно-культурных направлений, основанных на православной традиции: русская культура, локализованная на советской территории, и русская культура зарубежья.

В условиях изгнания, часто вынужденного, и связанной с ним перспективы ассимиляции эмигрантов православная вера и православная культурная традиция стали одним из оплотов поддержания «русской

идентичности», живой памяти о Родине. Помимо языка и веры единство культуры олицетворяли православные святыни.

Одной из таких святынь, чье возвращение на родину оказалось предтечей будущего воссоединения двух ветвей Русской православной церкви, стала Тихвинская икона Пресвятой Богородицы. Долгое время образ находился на территории США, что всегда считалось временным. Возвращение святыни стало возможным благодаря чаяниям верующих, инициировавших восстановление обители иконы — Успенского Богородичного монастыря в г. Тихвин. В 2004 г. — уже на Родине — икона вместе с серебряным окладом была убрана в ковчег, украшенный декоративными элементами в технике перегородчатой эмали.

Другая особо чтимая русской церковью Курская коренная икона Божией матери Знамение, одна из святынь Зарубежной церкви, после преодоления конфессиональных разногласий вновь оказалась на Русской земле⁶. Паломничество иконы осуществлялось также по территории Украины и Казахстана.

2. Поскольку после распада Советского Союза на постсоветских территориях осталось проживать значительное количество людей, причисляющих себя к носителям русской культуры, остро обозначилась еще одна проблема. Там, где традиционно исповедовалась другая религия или была распространена иная христианская конфессия, православные приходы стали местом встречи людей не только с Богом, но и с русской «материнской» культурой. Святыни, пребывающие в таких очагах культуры, олицетворяют собой единство духовно-религиозной традиции, позволяющей людям, в силу жизненных обстоятельств оторванным от исторической родины, чувствовать глубокую связь со своим народом, воспитывать своих детей в духе тех нравственных ценностей, которые хранит и проповедует православная церковь.

В мае 2003 г. был образован Казахстанский митрополичий округ. В 2010 г. по благословию архиепископа Костромского и Галичского Александра, назначенного управляющим Астанайской и Алматинской епархией, был изготовлен список чудотворной Феодоровской иконы, заключенный в точную копию хранящейся в Костроме ризы. Список получил имя Алматинская Феодоровская икона, став местночтимой святыней. Отныне он находится в Вознесенском кафедральном соборе Алматы.

Святые мощи, согласно православной традиции, — «стержень христианской культуры» (как известно, обоснование почитания свя-

тых мощей и иных реликвий восходит еще к ветхозаветным текстам)⁷. В числе таких святынь в Казахстанской митрополии — реликвии общехристианских святых и мощи новомучеников российских. По мере их обретения верующими эти артефакты, имеющие сакральное значение, помещаются в драгоценные ковчеги, получая также значение эстетическое. Например, в Свято-Никольском соборе Алматы хранится украшенный эмалью ковчег с мощами великомученика Пантелеймона. А 30 сентября 2011 г., в день небесных покровительниц Алматы, в Софийский собор Иверско-Серафимовского женского монастыря южной столицы был передан украшенный перегородчатой эмалью ковчег с мощами святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии.

3. В свое время теоретики цивилизационного подхода подметили, что глобальное пространство современной культуры, несмотря на его в целом рационально-материалистические основания, остается местом тесного переплетения и столкновения разнообразных локальных культур и связанных с ними религиозных традиций. Учитывая сказанное, единство христианского мира, хотя и нарушенное межконфессиональным несогласием, можно рассматривать с точки зрения объединительного потенциала общих евангельских ценностей: символический язык и культурные коды здесь все еще остаются достаточно близкими. В этом случае — при невозможности литургического общения — на первое место выдвигается коммуникативный пласт взаимодействия, выстраиваемого на базе общего прошлого и общих духовных, нравственных, гуманистических задач, стоящих сегодня перед христианством. Взаимный обмен дарами и общехристианскими святынями в этом случае не только добрая традиция межконфессионального общения (которая, собственно, никогда и не прерывалась), — но и связующая нить русской и европейской культур, которая позволяет им вести диалог в качестве «полноценных партнеров»⁸.

Еще один пример. 30 ноября 2012 г. в главном православном храме Казахстана — Успенском кафедральном соборе Астаны — делегация Римско-католической церкви во главе с государственным секретарем Ватикана кардиналом Тарчизио Бертоне передала Митрополичьему округу Русской православной церкви в Республике Казахстан частицу мощей святого апостола Андрея Первозванного. А 7 января 2012 г. митрополитом Астанайским и Казахстанским Александром для хранения

святых мощей был подарен особый ковчег из драгоценных металлов, украшенный самоцветами и эмалевыми вставками.

Как встречный дар, преподнесенный Римской католической церкви в лице ее тогдашнего главы папы Бенедикта XVI, можно расценить переданный ему делегацией российских предпринимателей богато украшенный московскими художниками расписной эмалью образ Богородицы Одигитрии, созданный в древней доиконоборческой технике энкаустик иконописцем архимандритом Зеноном; а также крест и панагию, выполненную в высоко ценимой во всем христианском мире византийской технике перегородчатой эмали.

К числу наиболее чтимых общехристианских святых принадлежит св. Николай Мирликийский, чьи мощи хранятся в итальянском городе Бари. Начиная с IV в. известно правило совершения паломнических путешествий к святым местам⁹ и местам средоточия христианских святых, в первую очередь мощей общехристианских святых. Сегодня в Бари русские паломники, пришедшие поклониться святому, могут посетить и принадлежащую Римской католической церкви базилику Святого Николая, и православный храм — подворье Святого и Чудотворца Николая. За века существования этого центра паломничества здесь, в сокровищнице базилики, собралось большое количество даров, приносимых святому православными и католическими паломниками. В начале 2000-х годов паломниками из России в сокровищницу было вложено два образа святого в драгоценных ризах из серебра и эмали, выполненных в Москве. Эмалевый ковчег иконы св. Николая Мирликийского, сделанный в технике перегородчатой эмали, есть и в православном храме, где во время престольных праздников облаченный в него образ выносят и устанавливают на аналой.

Подводя итог, подчеркнем: и в наши дни обнаруживает себя устойчивая традиция, утверждающая культурно-созидательную роль христианских святых и связанных с ними церковных искусств. Присутствие названных явлений в пространстве современной культуры — показатель непрерывной трансляции духовных (а не только материальных) компонентов православия, — что подтверждается, в том числе, очевидной «читаемостью» их символического языка. По крайней мере — в границах европейского мира, где это до сих пор возможно благодаря единству кода христианской культуры. Неудивительно, что практика использования данных артефактов в системе межкультурной комму-

никации демонстрирует устойчивую тенденцию роста, несмотря на разницу политических пристрастий и социальных моделей развития.

¹ *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.patriotica.ru/religion/panarin_grav.html (дата обращения: 15.10.2012).

² Там же.

³ Тысячелетие. Беседа с патриархом Московским и всея Руси Пименом [интервью для газеты «Известия»] (09.04.1988).

⁴ Основы социальной концепции РПЦ. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения 20.10.2012).

⁵ *Шестопал А. В.* Русская философия: современность и классика (размышления над трудами Н. В. Мотрошиловой) // Вопросы философии. 2014. № 3.

⁶ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/news/43468.htm> (дата обращения 06.06.2014).

⁷ *Angenendt A.* Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentumbis zur Gegenwart. München, 1994.

⁸ *Силантьева М. В.* Многоуровневая идентичность в системе российской культуры / Актуальные проблемы истории и этнологии. Материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию со дня рождения профессора Р. З. Янгузина и 20-летию образования кафедры истории РБ и этнологии. Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. С. 163–171.

⁹ *Житенёв С. Ю.* Православное паломничество // Русская история. 2011. № 3 (17). С. 14–19.

Раздел 5

КУЛЬТУРА И СОВРЕМЕННОСТЬ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Ю. С. Денисенкова

ПАРЕМИИ СЕМАНТИЧЕСКОГО ПОЛЯ «ДЕНЬГИ» В АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Актуальность работы обусловлена, в первую очередь, процессом Глобализации общества и, как следствие, растущим интересом к проблемам этнокультурного характера. Деньги, неотъемлемая часть жизни людей, а также одна из основных ценностей в современном мире, представляют собой средство изучения любой культуры¹. Одним из способов исследования данного концепта является анализ лексико-семантического поля «деньги», в частности паремиологических единиц, его составляющих. Актуальность, а также новизна работы состоит в том, что в настоящее время в лингвистике не существует единой системы классификации паремиологических единиц. Семантика паремий лексического поля «деньги» в английском языке требует дальнейшего изучения.

Цель работы — провести анализ паремий лексико-семантического поля «деньги» в английском языке для установления роли денег в культуре современного англоязычного общества.

Материалом исследования послужили 50 паремиологических единиц английского языка, принадлежащих к лексико-семантическому полю «деньги», взятых методом сплошной выборки из следующих источников: А. В. Кунин «Большой англо-русский фразеологический словарь», А. Маргулис, А. Холодная «Русско-английский словарь по-

словicc и поговорок», *The Oxford Dictionary of Proverbs, Oxford Concise Dictionary of Proverbs*. Автор проводит классификацию данных пословиц и поговорок по семантическому признаку.

Методы исследования:

- аксиологический метод с целью рассмотреть культуру как систему материальных ценностей;
- системный метод в рамках изучения взаимосвязи языка и культуры;
- метод сплошной выборки для получения материала исследования и др.

Как известно, паремиология — это «раздел фразеологии, посвященный изучению и классификации пословиц, пословичных выражений, антипословиц, поговорок, веллеризмов, девизов, слоганов, афоризмов, загадок, примет и других изречений»².

Паремии, под которыми мы будем понимать, в первую очередь, пословицы и поговорки, могут быть определены как устойчивые, воспроизводимые цельно-предикативные образования (со структурой одного предложения), которые передают глубокое обобщение для воздействия на адресата и обладают свойствами клишированности, афористичности и сентенциозности, являясь единицами страноведческой информации³. В. И. Даль характеризует паремии как «сочинение и достояние общее, как и сама радость и горе, как выстраданная целым поколением опытная мудрость»⁴.

Необходимо отметить, что в современной лингвистике, как отечественной, так и зарубежной, разница между пословицами и поговорками четко не определена, равно как не существует и единой классификации данных паремиологических единиц. Под пословицами, как правило, понимают выражения, которые обладают как прямым, так и переносным смыслом и характеризуются высокой степенью обобщенности значения. Другими словами, это изречения с назидательным смыслом, имеющие структуру замкнутого предложения и выражающие в своем значении определенную жизненную закономерность. Отличительная особенность поговорок заключается в том, что в процессе фольклоризации происходит потеря первоисточника⁵.

Так как пословицы принято считать результатом коллективной деятельности народа, они, без сомнения, являются одной из состав-

ляющих языковой картины мира и, стало быть, культурно маркированными языковыми единицами. Набор человеческих ценностей той или иной лингвокультуры идет из глубины веков, таким образом, информация, отраженная в пословицах того или иного народа, позволяет понять логико-понятийную систему общества⁶. Заклучая в себе знания, передающиеся из поколения в поколение, пословицы отражают представление народа о себе самом и об окружающей действительности, обобщают культурно-исторический опыт представителей той или иной культуры. Таким образом, анализ пословичной картины мира дает возможность проанализировать языковую ментальность его носителей.

Английские пословицы, о которых пойдет речь в данном докладе, носят книжный характер, который, по мнению О. Г. Дубровской, может объясняться аналитическим строем языка. Английские пословицы, будучи правилом-максимой, передают стереотипное представление об англичанах как о прагматичных и рациональных людях⁷.

Как было отмечено выше, не существует общепринятой системы классификации пословиц. Выделяют следующие принципы их возможной типологии: по алфавиту, по опорному слову, монографически, генетически⁸, также существуют тематически-тезаурусный подход, когнитивно-смысловой и структурно-семиотический⁹.

В английской паремиологической литературе пословицы, как правило, классифицируют по опорному слову, алфавиту или темам. Так, *The Oxford Dictionary of English Proverbs* составлен по алфавитному принципу, *The Penguin Dictionary of Proverbs by R. Fergusson* базируется на тематическом принципе, *The Concise Oxford Dictionary of Proverbs* — на комбинации алфавитного и тематического принципов. Англо-русские и русско-английские словари пословиц составляются в основном в алфавитном порядке (Кунин, Кузьмин).

Настоящая работа посвящена исследованию английских пословиц, принадлежащих к семантическому полю «деньги». Выбор темы не случаен, так как в настоящее время концепт «деньги» привлекает внимание все большего количества лингвистов и культурологов. Концепт «деньги» отражает систему экономических отношений среди представителей той или иной культуры, а также выявляет морально-нравственные ценности общества, занимая важное место в языковой картине мира.

Концепт «деньги» реализуется в английском языке обширной лексико-семантической парадигмой: насчитывается порядка 140 лексем, используемых для наименования денег. Названия денежных единиц образованы в основном на метафоре и метонимии. Условно их можно разделить на несколько групп: материал изготовления (*paper, gold, silver, tin, iron, brass*), цвет (*greenstuff, longgreen*), имена президентов (*Benjamins, Washingtons*), отношение к деньгам (*thenecessary, dust, filthylucre, theneedful*)¹⁰.

Исследовались 50 английских пословиц, взятых методом сплошной выборки из следующих источников: А. В. Кунин «Большой англо-русский фразеологический словарь»¹¹, *The Oxford Dictionary of Proverbs*¹², *Oxford Concise Dictionary of Proverbs*¹³.

В ходе исследования мы проанализировали отобранные поговорки по следующим параметрам:

1. Лексическая единица, номинирующая концепт.

Подавляющее большинство паремий содержат лексему *money* (34), однако также встречаются такие лексические единицы, как *dollar* (1), *penny* (3), *pound* (2), *pence* (1), *coin* (1), *rich(es)* (4), *gold(en)* (2), *brass* (1), *wealth* (1), *purse* (1).

2. Стилистический прием, лежащий в основе паремии.

Среди стилистических приемов преобладает метафора: *Money is power, Money is the root of the evil, Money is a good servant, but a bad master, Money burns a hole in one's pocket, Money is a universal language speaking any tongue, Money is the sinews of war, A light purse is a heavy curse, When money flies out the window, love flies out the door* и т.д.

Следующим часто встречающимся стилистическим приемом является олицетворение: *Money talks, Money can't buy happiness, Money makes the mare go, When money speaks, truth keeps its mouth shut, Take care of the pence and the pound will take care of themselves, Money often unmakes the men who make it, Gold goes in at any gate except heaven's, Money calls but doesn't stay; it's round and rolls away, Riches serve a wise man but command a fool* и т.д.

Также встречается сравнение: *Money, like manure, does no good till it's spread.*

Параллелизм представлен в следующих предложениях: *Another day, another dollar, Lend your money, and lose your friend, Much coin, much care, You pays your money and you takes your choice.*

Аллитерация: *Money makes the man, Money makes the mare go.*

Гипербола: *He that will not stoop for a pin, shall never be worth a pound, A light purse is a heavy curse, A man without money is no man at all* и т.д.

В ряде пословиц встречается рифма: *A light purse is a heavy curse, Money spent on brain is never spent in vain, A penny saved is a penny gained.*

3. Семантика.

Мы сочли возможным выделить следующие семантические группы:

- а) «Деньги — движущая сила общества» (13 паремий).

Money talks, Money greases the axle, Money makes the wheels and the world go round, Money is everything и т.д.

- б) «Второстепенная роль денег в жизни человека» (4 паремии).

Money isn't everything, Money spent on brain is never spent in vain, Gold goes in at any gate except heaven's, Money can't buy happiness и т.д.

- в) «Тлетворная природа денег» (12 паремий).

Money has no smell, Muck and money go together, If you would make an enemy, lend a man money, and ask it of him again, Riches bring care and fears, Money is the sinews of war и т.д.

- г) «Деньги — продукт упорного труда и бережливости» (13 паремий).

Money doesn't grow on trees, Penny and penny laid up will be many, Who will not keep a penny, never shall have many и т.д.

- д) «Деньги как социальный инструмент» (2 паремии).

Money is a good servant, but a bad master, Riches serve a wise man but command a fool и т.д.

- е) «Власть денег над человеком и моральными принципами» (6 паремий).

Jack would be a gentleman if he had money, Rich folk have many friends, Wealth makes worship, When money flies out the window, love flies out the door, When money speaks, truth keeps its mouth shut и т.д.

Таким образом, проанализировав паремиологические единицы семантического поля «деньги» в английском языке, можно прийти к заключению, что подавляющее большинство пословиц выражают главенствующую роль денег в жизни представителей данной лингвокультуры, более того, дается положительная оценка роли денег, которая во многом объясняется тем, что деньги, по мнению носителей языка, — результат упорного труда и заслуженное благо.

¹ *Воевода Е. В.* Основы межкультурной коммуникации // МГИМО, Кафедра педагогики и психологии. 2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.mgimo.ru/files/251603/History_methodology_language_training_interpreters_mid.pdf.

² *Травина Л. Е.* Контаминация паремий: модели и структурно-семантические особенности. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/884-2012-01-28-16-42-49>.

³ *Дубровская О. Г.* Лингвокультурологический аспект сопоставительного исследования русских и английских пословиц об уме и глупости: Дис. ... канд. филол. наук. Тюмень, 2000. 260 с. С. 27.

⁴ *Даль В. И.* Пословицы русского народа: Сборник: В 2 т. М.: Худож. лит., 1984. 638 с. С. 13–14.

⁵ *Дубровская О. Г.* Лингвокультурологический аспект сопоставительного исследования русских и английских пословиц об уме и глупости. С. 20–21.

⁶ Там же. С. 37.

⁷ Там же. С. 22.

⁸ Там же. С. 49.

⁹ *Сидорков С. В.* Пословично-поговорочные паремии как фактор структурно-смысловой организации дискурса: Дис. ... д-ра. филолог. наук. Краснодар, 2003. 314 с. С. 206–228.

¹⁰ *Камышанченко Е. А., Нерубенко Н. В.* Сопоставительный анализ пословиц и поговорок английского и немецкого языков, репрезентирующих концепт «деньги» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2012. № 1 (12). С. 70–80, 79.

¹¹ *Кунин А. В.* Большой англо-русский фразеологический словарь. М.: Русский язык, 1984. 944 с.

¹² The Oxford Dictionary of Proverbs: Oxford University Press, 2009. 400 p.

¹³ Oxford Concise Dictionary of Proverbs: Oxford University Press, 1998. 333 p.

ТРАНСГРЕССИЯ МИФА ОБ ИУДЕ ИСКАРИОТЕ В XX–XXI ВВ.

Тема предательства Иуды Искариота никогда не теряла своей актуальности для теологии и особенно сотериологии. На протяжении веков существования христианства церковь однозначно трактовала как евангельские события, связанные с именем Иуды Искариота, так и личность апостола-предателя. Кроме того, психологическая мотивация совершенного Иудой предательства никогда не находилась в центре внимания ни евангелистов, ни последующих за ними церковных исследователей Священного Писания, поскольку практической ценностью его предательство измерено быть не может. Но с появлением новых трудов по интерпретации новозаветных текстов попытки пересмотра личности Иуды стали предприниматься не только религиоведами и философами, но и теологами.

В результате сравнительного анализа нарратива канонического христианского Четвероевангелия и гностического Евангелия от Иуды, а также многочисленных (около 50 источников) литературных, богословских и философских текстов российских и зарубежных авторов конца XIX — начала XXI в. (среди которых — А. Франс, М. Д. Муретов, Л. Н. Андреев, С. Н. Булгаков, Д. С. Мережковский, Х. Д. Шонфилд, Д. Г. Флуссер, Э. Пейджелс, Х. Маккоби, Х. Л. Борхес, Р. Грейвс, С. Жижек, С. Грубар и др.), нами были получены данные, позволяющие утверждать, что новый миф об Иуде Искариоте есть *трансгрессия* евангельского мифа.

Термин «трансгрессия» полисемантичен и как, например, геологический он означает изменение уровня моря, «наступление моря на сушу в результате опускания последней, поднятия океанического дна или увеличения объема воды в океаническом бассейне»¹. Применительно к культуре трансгрессия означает «наступление» нового, которое стихийно затопляет и ломает старое. Накапливающаяся информация постепенно меняет реальность. В процессе отбора, систематизации новая информация становится познаваемой.

М. Фуко связывает трансгрессию с пределом, имея в виду свойство трансгрессии преступать предел, выходить за него². В этом смысле предел и трансгрессия оказываются тесно связаны друг с другом, поскольку нет такого предела, который невозможно было бы преступить. В то же время переход за иллюзорный предел всегда окажется тщетным. Направленность трансгрессии волнообразна, трансгрессия достигает пика, выходя за существующий предел. Это миг, когда, по словам Фуко, «скрещиваются фигуры бытия». Не знавшее прежде своего существования оказывается гребнем волны трансгрессии, «трансгрессия доводит предел до предела его бытия»³. Высветив таким образом предел, трансгрессия сходит на нет или «смолкает, наконец, дав имя темноте»⁴.

Следует согласиться с Фуко, что трансгрессия — это явление аксиологически нейтральное, в ней нет ничего негативного, но и нет ничего позитивного. Это холодная, безразличная сила, она ни к чему не привязана и ни на что не нацелена. Нельзя не признать, что сама по себе, как интенция и внутренняя сила бытия, трансгрессия не может считаться насилием или своего рода победой над пределами. Но нельзя и отрицать, что последствия трансгрессии могут не всегда иметь нейтральный характер. Как, например, в случае с трансгрессией мифа об Иуде Искарите.

Если в начале XX в. деяние Иуды пытались объяснить его Приземленностью, а также Разочарованием в Иисусе, то к концу XX — началу XXI в. участились попытки заявить о полной невинности Иуды и Непричастности его к суду над Иисусом. Если же поступок Иуды признается имевшим место, то объясняется скорее как проявление Жертвенности, нежели сребролюбия или зависти.

Начало XX в. — это время смены культурных эпох, когда чувственная культура переживает кризис; это время мировой войны и революций, эпоха всеобщего разочарования. Отход от христианских ценностей в рамках чувственной культуры христианская цивилизация объясняет, оправдывая Иуду и приписывая ему свои «исторические» черты. Разочарованный Иуда-бунтовщик, Иуда-революционер определенно импонировал интеллигенции начала XX в., объяснявшей таким образом свой отход от Христа. С. Грубар считает, что к началу XX в. Иуда входит в моду. Большая часть его образов выражает героические устремления⁵.

Любопытно, что объяснения деяния Иуды Мятужностью связаны с периодами нестабильности и вовлеченности христианских народов в войны — Вторая мировая война в середине XX в., «цветные революции» в Европе, войны на Балканах и Ближнем Востоке в конце XX — начале XXI в. Чаще всего Мятужность упоминается именно в эти периоды.

В середине XX в. Иуду нередко называют «невинной жертвой», что означает попытку представить евангельскую историю как злодеяние. Но злодеяние не против Иисуса, а против Иуды. В этом смысле Иуда подменяет Иисуса, поскольку само Распятие понимается христианством как жертва. По аналогии с жертвой, приносимой первосвященниками в храме, Христос принес себя в жертву за грехи человечества. Невинно осужденного Христа называют агнцем, сравнивая с приносимой иудеями жертвой. Характерно, что к началу XXI в. показатель «Невинная жертва» снизился, зато возрос показатель «Жертвенность». Что уже прямо говорит о подмене Иисуса Иудой, указывая на то, что Иуда не был несведущ, как и не был несведущ Христос, жертвуя собой на кресте. Проявляя жертвенность, Иуда, как и Христос в традиционном христианстве, приносит себя в жертву сознательно. А поскольку его жертва, в отличие от жертвы Христа, обернулась тысячелетними проклятиями, то, несомненно, она заслуживает большего сочувствия и почитания.

Особое внимание стоит обратить на участвовавшие к концу XX — началу XXI в. попытки объявить Иуду избранным. Иуда оказывается человеком особенным, непохожим на большинство, он владеет тайным знанием и носит в себе божественную искру, которой нет у других апостолов. Выражаясь современным языком, Иуда превратился в *Very Important Person*. И уже в силу хотя бы этого обстоятельства его нельзя судить обычным судом, к нему нужен особый подход. Тем более он не просто предал, но выполнил миссию, сделал то, что кроме него никто не смог бы сделать.

Полученные нами данные позволяют сделать вывод о том, что новое поколение христиан, поколение конца XX — начала XXI в., все еще помня о Христе, вновь пытается обосновать свой отход от него и вновь обращается с этой целью к Иуде, в очередной раз наделяя его своими чертами. Новозаветный Иуда не ужасает. В том, что он сделал, нет ничего безобразного, поскольку он знал, что делал, будучи избранным.

Иудой защитники апостола жонглируют, создавая для себя иллюзию внутренней свободы или ощущения независимости от греха и чувства вины. В этом жонглировании просматривается вызов Всевышнему: человек тем самым отказывается от покаяния и вообще отрицает какую бы то ни было свою вину перед Богом. Другими словами, человек отрицает грех как таковой, поскольку если предательство Бога не является грехом, то уж все прочие неприглядные человеческие деяния — и по-давно. Отношение к Иуде к концу XX в. может быть понято как ответ на кульпабиллизацию христианства. Этот ответ возник именно в современной культуре, как наиболее далекой от Божественного и потому с наибольшей силой стремящейся отряхнуть со своих ног прах вины. И если Иуда, как более всех виновный, получает оправдание и даже признание, то, конечно, прочие смертные окажутся вне досягаемости хамартиологии. Восстав против кульпабиллизации, современная культура покушается и на традиционную для сотериологической религии цепочку: сотериология — эсхатология — хамартиология — теодицея — кульпабиллизация. Следовательно, пересмотр мифа об Иуде, как и аналогичный пересмотр любых других религиозных мифов, представляет угрозу полноценному существованию религии, уничтожая присущие религии функции и тем самым обращая ее в симулякр.

Трансгрессия означает переход мифа в иное качественное состояние. Это подразумевает исчерпанность возможностей, в результате чего и происходит смена «форм бытования сакральных текстов и их постепенной десакрализации». Так, согласно гипотезе И. П. Давыдова, религиозный миф трансгрессирует в сказку, притчу или другой миф. Исторический анекдот — в политический миф⁶.

Рассмотрев понятие трансгрессии, предложенное философами, антропологами, религиоведами XX в.⁷, мы пришли к закономерному выводу о том, что изменения, претерпеваемые в XX–XXI вв. христианским мифом, в частности мифом об Иуде Искарите, есть не что иное, как трансгрессия. Миф не просто из высокого превращается в низкий, одновременно происходит покорение евангельского предела. Сознание шагает за ту черту, за ту вершину, за которой ничего нет, и потому встречается с пустотой. Преодоление этого предела зафиксировал еще Ф. В. Ницше словами «Бог умер»⁸. Мы же рассматриваем «смерть Бога» в связи с преодолением евангельского предела, следствием чего стал пересмотр мифа об Иуде Искарите и подмена фигурой Иуды фигуры Христа.

Ж. Батай и Р. Кайуа описывают трансгрессию как временное снятие запрета, когда «с таких-то и до таких-то пор то-то и то-то возможно»⁹. Например, у племен Океании момент смерти царя бывает зачастую ознаменован ритуальной вседозволенностью. Смерть казавшегося всемогущим правителя тем самым преодолевает или отбрасывает препятствие, сдерживавшее стихийные импульсы и противостоявшее общественным беспорядкам. Трансгрессия нарушает, но не разрушает профанный мир.

В рассматриваемом нами случае речь может идти о трансгрессии именно в связи со «смертью Бога», произошедшей, конечно, не в действительности, но в сознании христианских народов. «Смерть Бога» для христиан оказалась таким же преодолением предела¹⁰, как и смерть суверена для племен Океании. Перед сакральным, по мнению Ж. Батая, люди испытывают ужас и влечение, чему соответствуют запрет и трансгрессия. И если запрет не пускает, отталкивает, то зачарованность приводит к трансгрессии, т.е. к преодолению запрета. Описывая трансгрессию, Ж. Батай предлагает понимать ее как высвобождение подавлявшихся прежде импульсов. Интересно в этой связи, что, рассматривая общество потребления, такие разные исследователи, как, например, Ж. Бодрийяр¹¹ и А. С. Панарин¹², говорят именно о высвобождении импульсов, подавлявшихся классической культурой. По Ж. Батаю, трансгрессия — это всегда нарушение запрета. Запрет и трансгрессия идут рука об руку. Там, где нарушается религиозный запрет, можно говорить о трансгрессии.

Как мы установили, результатом пересмотра мифа об Иуде Искариоте к началу XXI в. стала подмена образа Христа образом Иуды, что означает не просто смену ценностных ориентиров, но и смещение центра христианства. В связи с подменой исчезли и прежние запреты — если место Христа занял Иуда, значит, проповедь Христа не имеет больше значения. И значит, его запреты преодолены. В том числе и поэтому можно говорить о трансгрессии в связи с мифом об Иуде Искариоте.

«Характер трансгрессии — характер греха», — утверждает Ж. Батай¹³. Христианство понимает грех как ошибку, как отступление от Бога. В этом смысле «смерть Бога» и ее приятие представляются абсолютным грехом. А значит, и трансгрессией. Ж. Батай, рассуждая о христианстве и трансгрессии, приходит к следующему выводу: «Христианский Бог — это совершеннейшая выстроенная форма из <...> чувства непрерывно-

сти. Непрерывность дана в преодолении пределов»¹⁴. Именно в этом движении, в преодолении пределов и состоит трансгрессия, представляющая собой «принцип организованной неупорядоченности»¹⁵.

Если, пытаясь обойти границу собственной непрерывности, т.е. смерти, человечество помышляет о личном бессмертии, то, чтобы обойти «смерть Бога» и, следовательно, опять же собственную смерть, человечество ищет ошибку в своих прошлых представлениях о Боге, приведших к Его смерти. Таким образом, человечество ищет другого Бога или, если угодно, другие пути для того, чтобы обойти границу собственной непрерывности. Ж. Батай называет дьявола ангелом или богом трансгрессии (неподчинения, бунта). Имя Иуды Искарота в Евангелии напрямую соотносится с именем князя мира сего. Само деяние Иуды может быть названо трансгрессией, как и замена сегодня им Христа.

Мы вправе сделать вывод о том, что применительно к трансформации евангельского мифа об Иуде можно смело говорить о трансгрессии, поскольку Евангелие вообще и Иуда в частности являются несомненным пределом Беспредельного, перейдя который человек сталкивается с пустотой, обусловленной «смертью Бога». Пересмотренный образ Иуды нельзя назвать «функциональным» — он не служит ни одной цели, создавая наряду с другими евангельскими образами целостную картину евангельской истории. Он существует сам по себе, без связи с целостностью. Он такой, каким его хочет видеть воспринимающий индивид. И в этом смысле реабилитированный Иуда — симулякр, знак, освободившийся от реальности, символ «всеобщей-ни-к-чему-не-привязанности», «ни-во-что-не-верия».

Пересмотренный образ Иуды — это пример разрыва означаемого и означающего. Нагруженность конкретным смыслом в евангельском контексте наделяла Иуду, как, впрочем, и любой другой персонаж Святого Писания, функцией. Как скрипка в оркестре он играл свою партию, будучи частью целого и способствуя продвижению целого к закономерной развязке. Расставшись с означаемым, означающее, т.е. Иуда, перестало служить целому. Целое распалось на элементы, не связанные внутренней связью.

Трансгрессия мифа об Иуде, покорив евангельский предел, уничтожила истину и ложь, бывшие основой христианской системы ценностей. В результате и христианство оказывается под угрозой превраще-

Трансгрессия мифа об Иуде Искариоте в XX–XXI вв.

ния в симулякр — в удобную и «все-меньше-к-чему-то обязывающую» религию.

¹ *Давыдов И. П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). Благовещенск, 2004. С. 1218. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%>.

² *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.; *Франс А.* Из цикла «Сад Эпикура» // Собрание сочинений в 8 томах. Т. 3. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. 848 с. С. 113–131.

³ Там же. С. 118.

⁴ Там же.

⁵ *Грубар С.* Иуда: предатель или жертва? М.: Аст, Астрель, 2011. 480 с. С. 309–311.

⁶ *Давыдов И. П.* Православный акафист русским святым (религиоведческий анализ). Благовещенск, 2004. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://terrareligiosa.jimdo.com/%D1%81%>.

⁷ См.: *Андреев Л. Н.* Иуда Искариот и другие // Иуда Искариот. М.: Эксмо. 2001. 656 с.; *Борхес Х. Л.* Секта тридцати // Письмена Бога. М.: Республика, 1994. 510 с.; *Борхес Х. Л.* Три версии предательства Иуды // Проза разных лет. М.: Радуга, 1984. 320 с.; *Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. М.: ОГИ, 2001. 330 с.; *Грейвс. Р.* Царь Иисус. М., 2001. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://klex2.ru/5ga> (20.03.13); *Жижек С.* Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009. 336 с.; *Мережковский Д. С.* Иисус неизвестный. М.: Республика, 1996. 687 с.; *Муратов М. Д.* Иуда предатель. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/bv/text/170241/index.html> (30.05.2011); *Нагибин Ю. М.* Любимый ученик // В ночь на 14 نيسان. Иисус Христос. Иуда Искариот. Понтий Пилат. Екатеринбург: Средне-Уральское книжное издательство 1991. 208 с.; *Флуссер Д. Г.* Иисус. М., 1992. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.ec/b/268717> (30.05.13.); *Maccoby H.* Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil. N. Y., 1992; *Pagels E.* The Gnostic Gospels. N. Y., 1976; *Schonfield H. J.* The Passover Plot. NY., 2005 и др.

⁸ *Ницше Ф. В.* Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 376.

⁹ *Батай Ж.* Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006. 742 с. С. 534.

¹⁰ *Лютова С.* Волошин и Цветаева: от младосимволизма к постмодерну: монография. М.: МГИМО-Университет, 2014. 400 с. С. 34–56.

¹¹ *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. М.: Культурная революция, Республика, 2006. 269 с.

¹² *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002. 494 с.

¹³ *Батай Ж.* Проклятая часть. С. 568.

¹⁴ Там же. С. 576.

¹⁵ Там же.

ТРОЛЛИНГ КАК ИНСТРУМЕНТ МЕЖДУНАРОДНОЙ ПОЛИТИКИ

Основные тезисы доклада:

1. Троллинг вышел за пределы Интернета, стал частью социальной культуры, широко используется не только в частной жизни, но и в политической практике, в качестве метода борьбы с оппонентами и привлечения сторонников.

2. Троллинг может принести кратковременный успех, но в качестве тактики коммуникации он крайне неэффективен, поскольку ведет к росту напряжения между собеседниками, радикализации аудитории, привлечению наиболее агрессивно настроенных сторонников и отталкиванию умеренных. Троллинг препятствует развитию диалога и может чрезвычайно ухудшить отношения между сторонами.

Мон ами

В ночь с 13 на 14 марта 2013 г. на официальной странице МИД России в Фейсбуке появилось сообщение, формально адресованное одному-единственному человеку. Не главе государства и не международному чиновнику, а блогеру Антону Носику. На тот момент аккаунту МИД в социальной сети исполнилось чуть больше месяца, и все прежние сообщения были выдержаны в ожидаемом от государственного ведомства строгом и торжественном тоне. Открытое же послание Носику МИД озаглавил строчкой известной песни группы «Мумий Троль»: «Я к тебе прорвусь, мон ами. Рациями, факсами, телефонами...» И не так важно, в чем состояло содержание сообщения, — сама его форма говорила о том, что если еще столетие назад языком дипломатов был французский, то сегодня им становится троллинг.

Определение троллинга в официальные словари прочно пока не вошло. Поиск в *Google* ведет, прежде всего, на ресурсы с коллективным авторством — «Википедию», *UrbanDictionary*, *Lurkmore*. Словарь *Merriam-Webster* отсылает к понятию, которое дало название искомому явлению — «ловля рыбы на приманку», и только сайт *Oxford Dictionaries*

издательства *Oxford University Press* понимает, что ищут пользователи по слову *trolling*: «публикация намеренно оскорбительного или провокационного сообщения в Интернете с целью расстроить адресата или вызвать его гневную реакцию». Одним из наиболее лаконичных является вариант *UrbanDictionary*: «быть занозой, потому что ты можешь». Сходятся же авторы всех определений в том, что главная цель троллинга — это «батхёрт», т.е. стресс, фрустрация, гнев, ярость оппонента. К троллингу прибегают, чтобы уязвить, «достать» собеседника, в идеале — вывести его из себя, спровоцировать на агрессию, выставить неуравновешенным грубияном. В статье *The New York Times* 2008 г. «Тролли среди нас» это объясняется как: «Удовольствие наблюдать за тем, как кто-то сходит с ума перед своим компьютером за 2 тыс. миль от тебя, пока ты болтаешь с друзьями»¹.

Троллинг — это такая «игра ума»², соперничество ради соперничества, ради победы над противником. Любыми средствами. Троллинг — это всегда личное, в том смысле, что он не имеет никакого отношения к проблеме, он касается только тролля и его жертвы. Суть троллинга — эмоции, так что подмена тезиса здесь не логическая ошибка, а необходимость, и переход на личности — главный полемический прием. С темой разговора троллинг связан лишь внешне, формально и потому не имеет естественных ограничений — иными словами, он неисчерпаем. Это скандал, который нельзя уладить — только прекратить.

Популярность троллинга в Сети расширилась «с ростом эмоциональной вовлеченности людей в интернет-коммуникацию»³. В какой-то момент троллинг стал универсальным языком, стандартным способом самовыражаться и вести диалог в Интернете. Придя в новую для себя среду, политики и дипломаты быстро выучили язык ее обитателей. Проблема лишь в том, что диалог как таковой троллинг не предполагает.

Словно правила дорожного движения, дипломатический этикет написан кровью. «Высокий штиль» и жесткие формальности нужны для того, чтобы договаривающиеся стороны могли обсуждать между собой самые сложные и болезненные государственные вопросы без ущерба для собственных чести и достоинства. И чем этикет строже, тем меньше свободы — и больше безопасность движения на дорогах общего пользования. Постоянное подчеркивание своего уважительно-го отношения к собеседнику, нарочитость, старомодность, избыточность формулировок — все это служит лишь одной цели: максимально

увеличить дистанцию между личностью собеседника и остротой обсуждаемой проблемы, чтобы иметь возможность вести диалог даже тогда, когда слова уже кончились и остались только ядра и порох.

Троллинг в свою очередь декларирует полное отрицание этой идеи. Он намеренно антидипломатичен. Но возможно, он по-своему эффективен? Возможно, с его помощью удастся решить те проблемы, которые не решаются традиционными методами дипломатии — достучаться до нужного адресата, договориться с аудиторией на понятном ей языке? Можно ли оценить результат троллинга, просчитать его последствия? Все эти вопросы имеют смысл, если троллинг выбирается сознательно — в качестве стиля, тональности общения, выразительного средства. Но что, если это уже привычный способ высказывать свои мысли? Если троллинг более не воспринимается как таковой, — как нечто особенное, — а стал нормой?

Например, что означает стиль комментария Департамента информации и печати МИД России в связи с несостоявшимся визитом в Россию председателя Европейского совета Х. Ван Ромпея, опубликованного на официальном сайте ведомства 19.03.2014⁴? Вернее, означает ли этот стиль что-то еще, кроме того, что троллинг вышел за пределы социальных сетей и стал частью официального дипломатического языка?

Если бы можно было сравнить дипломатический протокол с консерваторским органом, то троллинг — это трэш-металлический угар, который, очевидно, вывел орган из строя. Переключатель регистров намертво застрял в нижнем положении. Оркестр разогнали за ненадобностью — оставив лишь тромбон и литавры. Так и не успев обрести статус риторического приема, троллинг вдруг оказался стандартом общения. Он не стал осознанно выбираемой тактикой. Из специфического субкультурного феномена сразу превратился в общепринятую манеру коммуникации всех со всеми. Будто универсальным ключом теперь мы пытаемся открывать им все двери, не понимая, что в руках у нас скорее не ключ, а фомка.

Прощайте, Михаил!

В официальном твиттере МИД России 4 февраля 2014 г. появилась запись «Прощайте, Михаил!» со ссылкой на сообщение посла США в России Майкла Макфола о его скором завершении работы на своем посту⁵. Читатели этой публичной переписки разделились на два

лагеря: одним ответ российских дипломатов показался остроумным, метким, оригинальным, другим — неадекватным, фамильярным, неуместным. Первые расценили такое прощание как вполне заслуженное, указывая на противоречивость отношений, сложившихся между Макфолом и принимающей стороной. Вторые — как нарушение правил хорошего тона, особенно по сравнению с формулировкой в твиттере самого Макфола — «Очень жаль объявлять о моем отъезде в конце месяца. Буду скучать по России и людям»⁶ — и развернутым постом в его блоге⁷.

Эта дискуссия о допустимости неформальной манеры общения между дипломатами в публичном пространстве касается, в сущности, известного вопроса: все ли средства хороши для достижения цели? Является ли некорректное поведение нашего контрагента достаточным для нас основанием прилюдно похлопать его по плечу, демонстрируя тем самым не только ему, но и всем наше к нему снисходительное отношение?

Как ни странно, наше самоуважение — главная забота нашего оппонента. Вступая в диалог, мы вверяем часть себя, часть своей свободы, своего личного суверенитета в руки нашего собеседника. И наши благополучие и достоинство отныне зависят от того, насколько ответственно собеседник обращается с нашим доверием. Но без такого добровольного отказа от права распоряжения частью себя никакой коммуникации не получится. Взаимный характер этого явления заключается в том, что наш собеседник, соглашаясь на диалог с нами, делает то же самое. И теперь его благополучие и самоуважение зависят от нашей доброй воли.

Иными словами, лучший способ сберечь свое лицо — в самом прямом смысле — это поддерживать высокий статус своего собеседника. Мы все можем договариваться лишь до тех пор, пока выступаем гарантами чести и достоинства друг друга.

Но есть и еще кое-что. Мы не ставим собеседника в неловкое положение не из сочувствия ему, а из нежелания уронить себя — не в его, в своих глазах. Мы не переходим на личности, не манипулируем, не опускаемся до высмеивания его физических недостатков, потому что не хотим выглядеть нелепо — не перед ним, перед самими собой. Кроме нашего оппонента и невольных свидетелей нашего спора всегда есть еще один наблюдатель, о чьем мнении нам стоит беспокоиться, — это

мы сами. Поскольку, допуская бестактность, мы не только создаем прецедент, развязываем собеседнику руки и вместе с ним рискуем скатиться к площадной брани — мы разочаровываемся в самих себе, в своих способностях соответствовать идеалам, в которые верим.

Впрочем, если наша цель — кратковременная победа над оппонентом, то троллинг самое подходящее для этого средство. Словно фора в беге на короткую дистанцию, он способен обеспечить выигрыш в ближайшей перспективе, сиюминутное превосходство над обескураженным собеседником. Эффективность троллинга — во внезапности его применения и доверчивости нашего визави, который сам попадает на все уловки, сам ставит себя в уязвимое положение.

Троллинг — это вожделенная маленькая победоносная война, отнимающая дар речи у раздосадованных оппонентов и очаровывающая и без того лояльных союзников. И вообще, главная аудитория троллинга — это именно они, наши союзники. Оппонент — объект наших иронии и сарказма — лишь способ, инструмент для производства впечатления на окружающих. Таким образом, происходит окончательная подмена цели нашего диалога — вместо убеждения своего собеседника, будто зная, что нам все равно это не удастся, мы занимаемся привлечением и развлечением наших сторонников. Правда, иные сторонники могут быть опаснее врагов.

Стена плача

В твиттере представителя США в ООН Саманты Пауэр 6 февраля 2014 г. появилось сообщение о встрече с участницами группы *Pussy Riot*⁸. Когда журналисты попросили представителя России в ООН Виталия Чуркина прокомментировать это событие, тот предложил Пауэр присоединиться к группе и отправиться в мировое турне, начав с национального кафедрального собора в Вашингтоне и закончив галаконцертом у Стены плача в Иерусалиме. В ответ Саманта Пауэр — снова в твиттере — пообещала своему визави посвятить первый концерт российским политзаключенным⁹.

Благодаря СМИ и социальным сетям данная дипломатическая перепалка получила большую международную аудиторию, автоматически разделив ее на два противоборствующих лагеря. Именно это разделение и можно считать единственным очевидным и закономерным итогом этого инцидента.

Троллинг ведет к поляризации мнений, участники дискуссии занимают крайние позиции. Троллинг как эмоционально-нагруженное общение переключает внимание с содержания, сути проблемы на форму, в которой проблема обсуждается, и неизбежно приводит к радикализации взглядов и сегментации аудитории — сплачивает тех, кто склонен к агрессии, кто симпатизирует подобной манере общения, и отторгает умеренных, противников силовых методов решения противоречий. Троллинг не оставляет места третьей точке зрения — либо с нами, либо против нас. Троллинг противоречит принципам сотрудничества, исключает эмпатию, стремление понять собеседника, поставить себя на его место.

Эмпатия — необходимое качество для ведения диалога. Способность поставить себя на место другого, почувствовать, что чувствует он, посмотреть на мир и на себя самого его глазами позволяет понять ситуацию полнее, рассмотреть ее со всех сторон, найти лучшие варианты решения проблемы. Но троллинг избавляет от самой необходимости эмпатии. При троллинге мы не только не ставим себя на место собеседника, но и вообще отказываем тому в сколь-либо приличном месте под солнцем.

Более того, троллинг отучает от эмпатии, от сочувствия, от сомнений в собственной правоте и заведомой ошибочности мнения другого. Подвергая кого-либо троллингу, мы окончательно убеждаемся в его неполноценности, даже если вначале еще не были в этом столь уверены.

Троллинг — это способ уколоть, задеть, дать сдачи, самоутвердиться. При этом он не предполагает активного участия собеседника — тролль с радостью сделает всю работу за двоих. Любой ответ собеседника используется лишь для того, чтобы уколоть еще раз. Нет правильной реакции на троллинг, кроме одной — игнорировать его. Не отвечать. Не реагировать вообще. Таким образом, троллинг — это способ НЕ вести диалог, не договариваться, не достигать взаимопонимания.

Троллинг самодостаточен, как разговор в эхо-камере. Разговор с самим собой. В таком разговоре никогда не появится новая информация, никогда не будет услышано и понято отличное от своего мнение. Любая реакция собеседника будет интерпретирована либо как слабость, либо как желание дать сдачи. И в том, и в другом случае следующим действием будет лишь дальнейший троллинг.

Важно помнить, что, выбирая язык общения, мы всегда находим одних собеседников и становимся непонятными для других. Кого же мы выбираем, когда троллим? Чье внимание привлекаем? Чьи симпатии завоевываем? И кого отталкиваем? Кто тот наш идеальный читатель, кому понравилось, как мы «уели» блогера, «поставили на место» посла, «отправили в турне» высокопоставленного сотрудника Госдепа?

Целевая аудитория троллинга — сам говорящий и его сторонники. С помощью троллинга нельзя переманить на свою сторону сомневающегося или оппонента. Только тот, кто уже заранее разделяет точку зрения тролля, может услышать его, поддержать его идею.

Таким образом, тролль никого и ни в чем не убеждает. Он может лишь привлечь внимание своей аудитории, говоря на ее языке. Троллинг — это не способ вести диалог с аудиторией, не способ ее воспитывать, образовывать, информировать. Троллинг — это способ встроиться, вписаться, адаптироваться под аудиторию, выглядеть «своим».

Троллинг не поможет тебе быть понятным теми, кто не был с тобой согласен. Это лишь способ договориться с теми, кто прежде не понимал твоего языка, но заранее разделял твои ценности. То есть троллинг — это не возможность расширения своей аудитории, круга своих сторонников, зато это способ радикализации, более четкого разделения всей аудитории на своих и чужих, возведения более серьезных, непреодолимых границ.

Троллинг всегда непонятен собеседнику — и очевиден для своего, для того, кто чувствует твой локоть. Собеседник замечает троллинг только тогда, когда уже поздно. Однако свои в курсе с самого начала. От собеседника нужна лишь реакция, поклевка, и не важно, что он думает, чего хочет, — в ответ мы в любом случае подсекаем.

Но что происходит, когда наш собеседник наконец понял, что стал объектом нашего троллинга? В этом случае никакие наши действия не смогут убедить его в обратном. Даже когда мы прекратим троллинг, даже когда обратимся к нему с конструктивным предложением — любое наше слово он сможет интерпретировать лишь как очередную попытку троллинга. Результатом становится порочный круг взаимного недоверия.

Троллинг не приводит к эскалации конфликта лишь в ситуации, когда общение происходит между хорошо знающими друг друга собеседниками, которые заранее доверяют друг другу и время от времени

не прочь разрядить серьезную обстановку шутками на грани фола. Во всех остальных случаях троллинг способствует диалогу не более чем прямая агрессия. Однако даже пикировка в мужской раздевалке требует изрядного чувства баланса: одно неловкое движение, излишняя напористость или, напротив, чрезмерная податливость — и можно разрушить то, что создавалось так долго и с таким трудом. И если в мужской раздевалке не бывает чужих, — все одного круга, одного воспитания, водят знакомство с одними и теми же, — то что говорить о собеседниках из разных культур, верящих в разных богов, живущих по разные стороны земного шара, в разное времени? Они ведь не понимают друг друга даже при ясной погоде, даже в лучшие времена, даже перед лицом общего врага.

Наконец, троллинг — это всегда оскорбление или балансирование на грани оскорбления. После каждой следующей нанесенной обиды антагонизм между участниками дискуссии лишь нарастает. Вернуться к диалогу с каждым выпадом становится все труднее. Все сложнее не потерять лицо. Троллинг — это всегда провокация, направленная в том числе на то, чтобы вывести оппонента из себя, чтобы оппонент сам опустился до троллинга, в чем его впоследствии также можно было бы обвинять. Троллинг направлен на лишение оппонента права на моральное преимущество. Тот, кто занимается троллингом, уже не может ставить это в вину другому. Такая дискредитация оппонента и самодискредитация приводит к распаду диалога на монологи не слышащих друг друга собеседников, взаимной изоляции, росту недоверия. Любое сотрудничество, конструктивная коммуникация становятся в итоге невозможными.

Cum grano salis, советовали древние римляне. Сегодня же мы добавляем в нашу речь соль пудами. Приправа полностью заменила блюдо. Увлечение формой превратилось в самостоятельную работу с полной занятостью. В эпоху такого оружия массового поражения, как селфи, самолюбование закономерно — но по-прежнему контрпродуктивно¹⁰.

Основной профессиональный навык дипломатов — умение договариваться. Иногда про-говариваться, часто недо-говаривать, но никогда не вы-говариваться. Без тренировки навык пропадает. И затянувшаяся аутокоммуникация, бесконечная самопрезентация, коими является троллинг, разговор с самим собой — вместо разговора с другим — ставит под сомнение понимание современными дипломатами

и политиками не только особенностей используемых ими инструментов, но и сути своей профессии.

¹ *Schawrtz M.* The Trolls Among Us. 03.08.2008. URL: <http://www.nytimes.com/2008/08/03/magazine/03trolls-t.html> (дата обращения 25.04.2004).

² *Лошак А.* Это троллинг. 22.07.2011 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://os.colta.ru/society/projects/201/details/23787> (дата обращения 25.04.2014).

³ *Schawrtz M.* The Trolls Among Us. 03.08.2008. URL: <http://www.nytimes.com/2008/08/03/magazine/03trolls-t.html> (дата обращения 25.04.2014).

⁴ Комментарий Департамента информации и печати МИД России в связи с несостоявшимся визитом в Россию председателя Европейского совета Х. Ван Ромпея. 19.03.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.mid.ru/brp_4.nsf/newline/3C091F74D1D63E5644257CA00022D2C3 (дата обращения 19.03.2014).

⁵ Прощайте, Михаил. Твиттер МИД России. 04.02.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: https://twitter.com/MID_RF/status/430688732862107648 (дата обращения 25.04.2014).

⁶ Очень жаль объявлять о моем отъезде в конце месяца. Твиттер Майкла Макфола. 04.02.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <https://twitter.com/McFaul/status/430681161161900032> (дата обращения 24.04.2014).

⁷ Пора, мой друг, пора! Блог Майкла Макфола. 04.02.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://m-mcfaul.livejournal.com/18793.html> (дата обращения 24.04.2014).

⁸ Met some brave «troublemakers» today. Твиттер Саманты Пауэр. 06.02.2014. URL: <https://twitter.com/AmbassadorPower/status/431212191119712256> (дата обращения 24.04.2014).

⁹ Met some brave «troublemakers» today. Твиттер Саманты Пауэр. 06.02.2014. URL: <https://twitter.com/AmbassadorPower/status/431238536126152705> (дата обращения 24.04.2014).

¹⁰ Источники и литература: *Белянинов К.* Pussy Riot вышли на дипломатический уровень. 06.02.2014. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/doc/2400715>; *Кронгауз М.* Русский язык на грани нервного срыва. М.: Языки славянских культур, Знак. 2008 г.; *Пономарев А.* Константин Бенюмов. Троль уполномочен заявить. 19.04.2013. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lenta.ru/articles/2013/04/19/mid>; *Judit S. Donath.* Identity and Deception in the Virtual Community. 12.11.1996. URL: <http://smg.media.mit.edu/people/Judith/Identity/IdentityDeception.html>; *Koran T.* Samantha Power offers to join Pussy Riot. 06.02.2014. URL: <http://www.politico.com/story/2014/02/samantha-power-pussy-riot-103201.html>.

ДИАЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В КУЛЬТУРАХ РЕНЕССАНСА, БАРОККО, ПОСТМОДЕРНА

Понятие диалога причисляется современными исследователями, наряду с понятиями плюрализма, иронии, игры, к важнейшим характеристикам перечисленных в заглавии эпох. Все они, начиная с Ренессанса, являют собой альтернативу и вызов модернистскому способу мышления, магистральному для Нового времени. Цель доклада — проследить изменения представлений о цели и смысле диалога в рамках стиля мышления, долгое время остававшегося периферийным; и показать, что все они — последовательное прояснение понимания человека, сложившегося в итальянском гуманизме.

Обратимся вначале к ренессансной натурфилософии. Для нее характерно неоплатоническое представление о бесконечности: бесконечно многообразной и, в то же время, единой в своей божественной первооснове Вселенной. Ее многообразие предстает как результат актуализации безграничных божественных потенций. Строго говоря, в ренессансной Вселенной невозможны прогресс, развитие. Возможны только развертывание Единства (*evolutio*), — явленность изначально имеющегося содержания во множестве единичностей и их всевозможных комбинациях; и обратный процесс свертывания в Единство (*involutio*). Например, у Джордано Бруно высшее единое начало «развертывает в своих “эманациях” то, что в нем содержится в “свернутом” виде. Оно при этом как бы “рассыпается” в многообразии вещей чувственно данного мира, выступающего завершением этой “лестницы” нисхождений и соответственно восхождений (проходя ту же самую “лестницу” в обратном порядке, интеллект возвышается от чувственного многообразия к единому)»¹.

Но прежде данной картины Универсума в самом начале Ренессанса, в итальянском гуманизме, возникает аналогичное понимание человеческого «я»: способного раскрыть свой безграничный потенциал, воплощаясь во множестве образов, но никогда не отождествляющегося с ними, сохраняющего свою внеположенность им, воспринимающего

себя и как исток, и как «точку схождения» своих воплощений. «Я» человека Ренессанса поэтому полно игры и самоиронии. Именно такая концепция ренессансного «я» позволяет понять существо гуманистического диалога, представляющего собой, по мысли знатока Ренессансной культуры Л. М. Баткина, столкновение разных умов, разных истин и культурных позиций, складывающихся при этом в единый ум, единую истину и общую культуру... Специфику гуманистического диалога Баткин видит в том, что мысль в нем, собственно, не развивается, а лишь являет себя поочередно в различных обликах, раскрывает свою полноту в многообразии позиций, оказывающихся не более чем масками, в которых безграничное «я» добровольно ограничивает себя. Каждый из участников диалога, надевая «свою» маску, готов в любую минуту расстаться с ней и «вжиться» в роль оппонента. Поэтому итог ренессансного диалога — это никогда не логический синтез тезы и антитезы. Единство, совмещение позиций достигается, но не логикой, а самим процессом общения.

При этом понятие «общение», «диалог» парадоксальным образом утрачивает привычный смысл. В процессе выговаривания участниками позиций своих «масок», не случается никакого выхода за пределы «я», подлинного открытия «другого». Имеет место демонстрация безграничного потенциала «я» конкретного индивида. Применительно к диалогам Ренессанса вполне обоснованно звучит неожиданное замечание Л. М. Баткина об Античности: нет ничего более монологичного, чем платоновский диалог. Другое дело, что мысль Сократа внутренне диалогична, его монологизм — это спор с самим собой, но не с другими².

Однако дело не ограничивается раскрытием творческого потенциала человеческого «я». Ренессансное понимание «я» двойственно. При всем стремлении к автономии подразумевается, что его содержательное богатство предстает лишь отражением божественной полноты. Участниками диалога разделяется общее понимание: все они на самом деле причастны к трансцендентному Единству; диалог происходит ради актуализации Его безграничного потенциала. Общение гуманистов — безнадежная, но необходимая попытка в себе и через себя произвести исчисление, исчерпание содержания Божества. Именно в таком качестве ренессансный диалог являет собой духовный пир, интеллектуальное наслаждение не только и не столько собой, но Богом и Его миром.

Главная цель — опьяняющее чувство пребывания в присутствии изначального Смысла, раскрытие которого — весь Универсум. В процессе диалога эмпирически воспринимаемая «физика» перестает казаться единственной реальностью; она со всей очевидностью, осязаемой и переживаемой, предстает нижним пределом реальности метафизической. Таким образом, ренессансный диалог в глобальном смысле все же не утрачивает значения встречи с Бытием. Наверное, его можно сравнить с ритуальным действием, призывающим незримое явить себя. Поэтому, при действительной непроницаемости участников, гуманистический диалог не только интеллектуален, но также эротичен — как и собственно платоновский. Поскольку цель первого, как и последнего — прорыв к трансцендентному, «смена регистров» с физики на метафизику. За ренессансной иронией и игрой обнаруживается серьезная жажда истине быть.

Участник гуманистического диалога, по всей видимости, чувствует себя вполне гармонично — в каждой из ролей, но также, именно благодаря способности вживаться в них и расставаться с ними, — и сам по себе. Внутренняя автономия собственного «я», его способность к сотворению мнимых реальностей, к разыгрыванию «масок» никак не вступает в противоречие с открытостью Богу; напротив, она воспринимается как обнаружение этой открытости. Гуманисту удается одновременно сознавать себя и центром вселенной, являющим *свой* творческий потенциал, и творением *Божьим*. Ему как бы неведом урок софистов о том, что замкнутость на себе может быть тотальной, что за суммой ролей может обнаружиться не божественность «я», а его пустота.

Возможность такого негативного исхода — ощущение следующей эпохи — эпохи барокко. В отличие от уравновешенного и гармоничного Ренессанса барокко напряженно и динамично. Открывающаяся для «я» бесконечность перспектив потенциальных воплощений не только радует, но и пугает. Акцент здесь делается уже на неокончателности любой из ролей, на моментах перехода из одной в другую, на диссонансах. Единение с Богом, а значит, обретение себя, собственного окончательного единства, предстает главной целью. Но эта важнейшая цель, означающая завершенность процесса разыгрывания ролей, оказывается почти невыполнимой — представление «масок» уходит в бесконечность; «я» рискует так и не обрести окончательную идентифика-

цию. Жиль Делез в книге «Складка. Лейбниц и барокко» не случайно объединяет стиль барокко и философию Лейбница: только опыт божественной монады действительно завершен, гармоничен, охватывает и объединяет весь Универсум. Любая другая монада, стремясь к абсолютной завершенности и гармонии, лишь играет в бога.

Барокко в своем высшем проявлении — это все же торжество преодоления текучести воплощений, созерцание вселенской гармонии, постижение Бога как результат сверхъестественных усилий. Великие творения барокко — явление способности объять необъятное. Эти грандиозные полифонии — зримое и слышимое достижение единства множественности. Они таковы потому, что их авторы подлинно религиозны. Но стиль барокко демонстрирует и другую тенденцию — театральности как таковой, бесконечной игры, — в конце концов разрешающейся в рококо.

В XVIII в. конкуренция барокко с модернизмом завершилась в пользу последнего. Первое оказалось слишком избыточным, расточительно изобильным для прагматичного буржуа, которого более устраивал принцип «экономии мышления». Барочная полифония, стремящаяся к слиянию, к единению в трансцендентном Абсолюте, сменилась в век Просвещения намерением утвердить однозначное системное единство — уже без ориентации на трансцендентную реальность; без метафизики.

К концу XX в. наступила реакция на прямолинейный «монотонный» сциентистский стиль модернистского мышления; модерн разрешился в постмодерн. А вместе с ним произошло возвращение забытой полифонии, диалогичности, свойственной ренессансу и барокко. Интересно, что Лиотар характеризовал постмодернистскую философию как предшествующую модернизму. Модерн, оказывается, просто сам себя воспринимал безотносительно к неартикулируемому постмодернистскому верованию — очевидно, времен барокко.

Постмодерн, как и эпохи-предшественницы, вновь предлагает человеку ощутить себя фрагментом беспредельности. Человек постмодерна так же многомерен и плюралистичен, так же ироничен, как во времена Ренессанса. Постмодерн родственен и барокко — в том смысле, что он тоже динамичен, склонен к диссонансам, стремится к деконструкции, к разрушению устоявшегося. Но в эпохи Ренессанса и барокко человек стремился путем исчерпания своего содержания

расшириться до предела — уподобившись Богу, обрести завершенность, единство, наполниться Его присутствием. Перспектива осознания принципиальной невозможности единства, утраты этой наполненности, — а вместе с ней и собственной существенности при этом сознавалась. Предчувствие ее усилилось в мировосприятии барокко, но при этом она не была доминирующей.

Постмодерн же, представляющий собой доведение до предела человеческого стремления к автономии и самодостаточности, принципиально неэссенциален, или антиэссенциален. Постмодернистский диалог не предполагает завершения разыгрывания ролей, встречи с Реальностью; не ожидается явления в нем и через него наполняющего и объединяющего всех Смысла. Поэтому в метафизическом плане постмодерн абсолютно аутичен. На самодостаточность игры, уже не предполагающей найти утраченные истоки, некую истину, начало, неподвластное ей, указывает, например, Ж. Деррида: «Итак, существуют два способа истолковывать истолкование, структуру, знак и игру. Первое истолкование стремится и силится расшифровать некую истину, или начало, не подвластное ни игре, ни порядку знака, когда сама необходимость нечто истолковывать воспринимается как симптом изгнания. Второе истолкование, отворотившее свой взор от начала, утверждает игру»³. Деррида отмечает, что во втором случае предпринимается попытка встать «по ту сторону человека и гуманизма», превзойти понятие человек. «Ведь само имя человека — это имя существа, которое хотело бы положить конец игре. На протяжении всей истории оно стремилось обрести полноту присутствия, наличия; грезило о надежном оплоте как о начале и цели игры»⁴.

Постмодернистами негативно оценивается стремление к обретению идентичности; ими преодолевается понимание «я» как внутреннего единства, кантовской «трансцендентальной апперцепции». Декларируется отказ «от всякого трансценденталистского нарциссизма» (М. Фуко). Иными словами, за пределами «масок» не следует искать никакой исходной для них реальности — не только божественной, но и человеческой.

Постмодерн чрезвычайно разговорчив. Но, в отличие от ситуации ренессансного диалога, здесь не может быть обнаружено нечто большее, чем бесконечность игры. Потому постмодернистский диалог, будучи столь же интеллектуальным, как Ренессансный, в отличие от ре-

нессансного, совершенно неэротичен. Как-то услышала определение постмодернистского дискурса — это говорение без любви.

¹ Бруно // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд. Т. 1. 744 с. С. 314.

² Баткин Л. М. Итальянский гуманистический диалог XV века // Из истории культуры средник веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. 315 с. С. 175–220.

³ Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000. 536 с. С. 424–425.

⁴ Там же.

ИДЕЯ «МЕЖДУНАРОДНОЙ КООПЕРАЦИИ»: ТРАДИЦИЯ ГЁТЕ В СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКИХ ТРУДАХ Г. Г. ШВИТТАУ*

Имя экономиста Г. Г. Швиттау (1875–1950 гг.) сейчас почти неизвестно. Но заслуги ученого перед современным гуманитарным мышлением неизмеримы, авторитет безусловен. По традиции, основной книгой Швиттау считается «Революция и народное хозяйство в России (1917–1921 гг.)», написанная в 1921 г. в городке Фюрстенвальде на Шпрее. Но и ряд менее заметных на первый взгляд публикаций, демонстрируют потенциал Швиттау как методолога науки, культуролога.

Выходец из немецкой семьи, он воплотил «интеллигентное», европейски цивилизованное начало русской культуры. Швиттау получил классическое гуманитарное образование. Он писал о природе научного творчества вообще и в области гуманитарных наук в частности. Занятия экономической статистикой поддерживали в нем интерес к *Kulturgeschichte*. При изучении истории культуры ученый обращается, в первую очередь, к двум методам: генетическому и описательно-систематизирующему. Анализ причин возникновения культурного явления предшествует его феноменологическому описанию, выполняет вспомогательную функцию по отношению к последнему. При этом у Швиттау как экономиста имелись гораздо бóльшие возможности опираться на объективные факты: строго измеренные и «расклассифицированные» характеристики. Философ помогал эмпирику Швиттау сохранить убеждение, что точные средства изучения, такие как статистика или эксперимент, при исследовании всегда служат лишь вспомогательными пособиями, руководимыми целенаправленной мыслью. И результаты, к которым с их помощью приходит ученый, не являются собственно целью исследования, а могут быть

* Работа выполнена при поддержке гранта НГУЭУ № 9г/2014 по НИР «На пути к глобальной ответственности: трансформация международных отношений в постбиполярном мире».

использованы для обобщающих выводов. Он переносит волновавшие его проблемы из сферы отвлеченного мышления в область статистики, экономики. Культура была для него полноценной формой научного и философского творчества. В мире культурно-экономических явлений «домостроительство» связано с эстетико-аксиологическими размышлениями. Материальные условия вызывают известный исторический строй, вместе они обуславливают тот или другой род деятельности. И невозможно отделить одно от другого.

Свои работы он написал в период болезненной социальной трансформации России. Ученый утверждал необходимость участия России в общеевропейском развитии. Он отмечал разрыв между высокой культурой и неудовлетворительным состоянием цивилизационной инфраструктуры, которая выражается в качествах быта: благоустройстве, дисциплине, уважении к форме, порядке в составлении смет и т.д. Их наличие приведет к возрастающей мере культурной обустроенности. Создание «новой России» знаменовало становление уникального социума и уникальной культуры. Цель и ценность должны обусловить друг друга, образовать единое целое. Швиттау вел просветительскую работу публициста. Некоторые его печатные выступления можно воспринять как выражение *professiondefoi*, по значению равное манифесту. Швиттау чувствовал эмоциональную причастность к политической жизни Запада. Он был сторонником экономического либерализма А. Смита и Д. Рикардо. В важнейших его произведениях преобладают либеральные и даже социалистические идеи, почерпнутые им во время длительных странствий по Германии и Англии. Пр процитируем отрывок, сохраняя оригинальную орфографию и пунктуацию: «Эти три момента, которые образуют всякое народное хозяйство, сводятся къ следующему: прежде всего моментъ собственности, затемъ моментъ личной свободы и, наконецъ, третій моментъ — это моментъ инициативы, воли изъ хозяйственнаго интереса»¹. О чем бы Швиттау ни рассуждал — о государственном бюджете, об экономической статистике, о современной политике труда на Западе — речь идет о поиске универсальных основ межличностного взаимодействия. «Въ живомъ служеніи этому делу, можно сказать, впервые у человека крепнет сознание своей солидарности со всемъ человечествомъ»².

Умственная деятельность Швиттау была рационально-аксиологической. Он мыслил *advalorem*, ориентируясь на определенную систему

духовных и материальных ценностей. Исходным моментом построенный автором было понятие о человеке — цивилизованном, просвещенном, суверенном. Мироздание представлялось в виде стройного органического, осмысленного единства, адекватного высшему идеальному порядку. Обладая строгим и дисциплинированным умом, ученый стремился к разумной оформленности материала. Идея «международной кооперации» рассматривается им на уровне идеальной модели, как ценностно-нормативное согласие³. Она является рациональным, умственным конструктом и не имеет полного соответствия в действительности. Может быть задана индуктивно, путем обобщения большого числа эмпирических фактов.

Представление о мировом хозяйстве, мировом единстве человечества знакомо целому ряду научных дисциплин. Оно зарождалось в отдельных умах уже с давних времен — от историка Полибия (II в. до н.э.) и теолога Павла Орозия (V в.) до новейших мыслителей Гегеля, Канта, Спенсера и др. Они поставили свои историко-социологические построения в неразрывную связь с проблемой «всечеловеческого универсального прогресса»⁴. Основное внимание Швиттау уделяет динамической стороне социальной жизни — кооперации людей как представителей разных классов, сословий, культур, традиций. Эта позиция гуманитарного персонализма воплощена в трудах предшественников — В. Дильтея, Г. Когена, Ф. Розенцвейга. Человеческая жизнь и сознание рассматриваются в диалектическом единстве двух начал: суверенности личности как субъекта мысли, слова и социальности сознания, познания.

В творчестве Швиттау межкультурный дискурс (глубинная структура) связан, прежде всего, с немецкой культурой. Знания были вызваны к жизни не только знакомством с классическими произведениями, но и впечатлениями от повседневной жизни Германии. Комплекс немецких влияний не получал у него немедленный и эффективный отклик. Он претворялся спустя какое-либо время, словно запаздывая, но тем самым дополнительно свидетельствуя о глубоком внутреннем переживании, осмыслении пришедшего извне эстетического импульса. Швиттау читал Гёте; его идеи он мог воспринять так же опосредованно, через произведения Герцена с их сложной жанровой структурой. Они включают в себя элементы беллетризованного социально-философского эссе, воспитательного романа, автобиографии, записок.

Как известно, Гёте стал использовать термин *Weltliteratur* в 1827 г. Он старается осмыслить судьбу европейских сочинений в странах Востока, восприятие собственных произведений за рубежом. Для Гёте это понятие означает преодоление идеи европоцентризма, замкнутой «национальной литературы». Швиттау дает более широкое толкование, но сохраняет основной круг значений: способность постигать ценностную категорию вещей и явлений. Имя поэта, немецкая культура играют особую роль в формировании мысли ученого. Его талант пребывает здесь в своей изначальной стихии, выражаясь исчерпывающим образом. Этот контекст наиболее соответствовал природе его интересов, убеждений, исканий, равно как и типу личности. Культурно-значимый лексикон организуют несколько определений. Они отличаются высокой частотностью употребления: процесс «все более тесного *мирового общения*» (курсивы Г. Г. Швиттау — *Прим. авт.*); «международное общеніе (какъ взаимоотношенія между субъектомъ и объектомъ мірового хозяйства)»; «міровое производство въ связи съ міровымъ общеніемъ»; «все содержаніе экономической географіи, какъ науки о міровомъ хозяйстве»; «міровое хозяйство, какъ одно целое, определяемое естественно-географическими условіями нашей планеты»⁵. Идеи «международной кооперации», «международного сближения» — та общность, к которой можно было апеллировать и от имени которой действовать⁶. Она обладает большим семантическим потенциалом и высокой прагматической адаптивностью — по отношению к разным временам, народам. Данная группа понятий используется ученым в аргументативно значимых контекстах.

Ключевым в философии Швиттау является понятие «воли». Оно несет в себе экзистенциальную, а в некоторых случаях — эсхатологическую напряженность. Швиттау изучает «волю» как пространственно-временное явление, как феномен социальный и мифопоэтический. «Истинное усвоение сущности “воли” чрезвычайно важно для насъ именно въ переживаемый нами моментъ, когда такъ часто подъ свободой мы понимаемъ не истинную свободу воли, а свободу произвола и своеволия, въ принятомъ мною смысле. Но выяснение того, что мы называемъ волей, и что неразрывно связано съ ясностью сознания и глубиной чувства — необходимо еще и для того, чтобы уяснить себе те особенныя задачи, которыя ставить себе *современная* наука объ обществе, — общественныя или социальныя науки, къ которымъ при-

надлежить и наука экономическая»⁷. Воля обладает энтелехией, т.е. внутренней заданностью, императивом тождества самой себе. Не существует событий, внешних по отношению к человеческой воле. Данная проблема связана с теорией двойственной истины, развиваемой Джамбаттистой Вико в его «Новой науке» (*Scienza Nuova*, 1725 г.), затем Гёте. Наряду со строго регламентированными истинами рационального мышления существуют истины, оправданные стремлениями воли. Истинам разума противопоставлялась правда интуиции, религиозной веры, предания и т.д. Символы и образцы выражают глубинную суть природы и духа, *innere Form*, согласно Гёте⁸. Швиттау сохраняет позитивистское уважение к конкретным фактам. Но исходит из того, что понимание объекта исследования дается через переживание, раскрытие его «внутренней формы». Ученый замечал: «Наука со всеми устанавливаемыми ею научными положениями должна представляться намъ какъ единая живая, творческая сила. Наука не только должна расширять наше *пониманіе міра*, но и углублять наши *чувства* и укреплять нашу *волю*»⁹.

Ученого спасало от нормативности глубокое чувство живого многообразия природы и человечества, на «нелогичность» устройства которых он не раз указывал. Позволим себе дать пространную цитату. «Новыя сведенія, подчасъ малопроверенныя, а иногда и совершенно измышленныя досужими корреспондентами, нередко смущали меня въ моихъ научныхъ построеніяхъ; чувствовалось, что вокругъ бушуетъ живая жизнь, которая не легко укладывается въ рамки строгаго научнаго мышленія... и нередко это приводило меня въ отчаяніе. Но случайно мне попались слова покойнаго А. И. Чупрова которыя напомнили мне, что такова неизбежная судьба всякаго изследователя, который дерзаетъ своею мыслью проникнуть въ тайны безграничнаго “творчества жизни”. Вотъ что написалъ А. И. Чупровъ въ апреле 1903 г.: “Всю зиму я работал усердно, но, къ сожаленію, ничего не привелъ пока къ концу... Все хочется захватить новые матеріалы, но въ отделе, которымъ я занимаюсь, каждый день даетъ такъ много, что ограниченная сила духа подавляется этимъ неустаннымъ творчествомъ жизни”.

При такихъ условіяхъ главнымъ утешеніемъ для изследователя должно быть то убежденіе, что всякое серьезное изученіе хотя бы и текущихъ событій, не можетъ не затронуть элементовъ, относящихся къ ихъ внутренней сущности. Эти же элементы могутъ и должны иметь

значении помимо временного постоянства или непостоянства их внешнего выражения. Сь другой стороны, исследователь может находить себе утешение и в томъ, что то, что оказалось в данную минуту не подь силу “ограниченному духу” одного лица, современемъ все же станет достояниемъ коллективнаго труда целаго ряда работниковъ въ области мысли»¹⁰.

Когда дело касается общественно-политических проблем, Швиттау говорит со всей силой монологической инвективы. Вкус к изящному выражению был для него не менее ценным, чем принцип разумной выгоды. Эмоциональные модусы содержания — трагический, героико-патетический — напоминают Гёте юношеской поры «Бури и натиска». В высказываниях ученого появляются риторические штампы. «Мировая трагедия еще не доиграна до конца. Господствующий над миром злой гений решил удержать занесенный над врагом окровавленный меч раньше, чем все человечество оказалось голодным и разутым. Со своей мифистифельской улыбкой злой гений решил как будто продлить мировое представление: дать время народам, доведенным в своей взаимной злобе и ненависти до бешенства, накопить новые силы и средства, чтобы ринуться вновь друг на друга еще в одной и быть может последней для них кровавой схватке»¹¹. Глаголы обретают прагматическое значение директива: «не может не затронуть», «сотворить», «вдохнуть», «скажетъ свое положительное радостное утверждение».

Имена Швиттау, Гёте, Фауста навсегда оказались соединенными в незаконченном романе Э. Л. Миндлина (1900–1981 гг.). «Возвращение доктора Фауста» (1923 г.) написано им в канун 175-летия со дня рождения Гёте (но это не *Festschrift*). Произведение было опубликовано в альманахе «Возрождение». Фауст, шестидесятилетний доктор химии из Москвы, и Мефистофель, по имени Конрад-Христофор, «профессор университета в Праге», встречаются в «маленьком и тихом» чешском городке Швиттау¹². Создавая реальную среду, автор зарисовывает город с «островерхими крышами одноэтажных домиков»¹³. Швиттау — топоним-мистификация, созвучный названию города Цвиттау (ныне Свѣтави в Чехии).

Наряду с Г. Г. Швиттау и Булгаковым, Миндлин был постоянным сотрудником (секретарем) московской редакции берлинской газеты «Накануне» (1922–1924 гг.). Каждую неделю он отправлял литературный материал дипломатической почтой¹⁴. Иностранная фами-

лия и указание на немецкое происхождение усиливают впечатление исключительности и нормативной заданности топоса. Так проявилась взаимосвязь местности и истории в контексте судьбы мыслящей, сопереживающей личности. Имя выражает словесно-идеологическую осмысленность называемого явления¹⁵. Поэтизация культурно-исторического пейзажа была органически связана с идеями Гёте: с его поисками исторического предания в образах архитектуры (особенно в веймарский период).

Название города Швиттау соотносится также с Троппау (*Troppau*, немецкое название города Опава в Чехии). Известен один исторический факт: после возвращения Александра I из Троппау Чаадаев должны были произвести в флигель-адъютанты. Вместо этого он неожиданно получает отставку («Чин следовал ему — он службу вдруг оставил»). Чаадаев — прототип Чацкого. Грибоедов, переведивший «Пролог в театре» к «Фаусту», вложил в уста героя инвективы Гёте. Миндлин воспринимает Г. Г. Швиттау как фаустовский тип, который «вспоминал» ткань жизни по собственному духовному опыту и «угадывал» скрытую от органов чувств логику бытия.

Миндлин обрел в творчестве русского экономиста ту антропологическую основу, к которой искусство пробивается каждый раз заново. К этой асимптоте оно приближается, не достигая ее. Метафизическое понятие «международная кооперация», введенное Швиттау, необходимо для постижения всей культуры. Усердный и последовательный труженик, он провел полвека в детальном изучении экономической статистики. Это была терпеливая работа по накоплению эмпирических знаний — с надеждой на то, что следующие поколения сумеют применить их для построения цивилизации, соответствующей чаяниям человеческого сердца.

¹ *Швиттау Г. Г.* Основы капиталистического строя (Лекция, читанная на политическом семинаре) / Г. Г. Швиттау; Издание Агитационной секции Центрального Комитета Объединенного Студенчества г. Одессы. Одесса: Типо-Литография Штаба Одесского Военного Округа, 1917. С. 5. 20 с.

² *Швиттау Г. Г.* Трудовая помощь въ Россіи. Часть 1 / Г. Г. Швиттау. Петроград: Типография Ю. Н. Эрлихъ, 1915. С. VII—VIII. 219 с.

³ *Hauser A.* Philosophie der Kunstgeschichte / A. Hauser. München: C. H. Beck, 1958. P. 405—452. 463 p.

⁴ *Швиттау Г. Г.* Революция и народное хозяйство в России (1917—1921) / Г. Г. Швиттау. Лейпциг: Центр. Т-во Кооперативного издат-ва, 1922. С. 12. 378 с.

⁵ *Швиттау Г. Г.* Соціально-економічні очерки / Г. Г. Швиттау. Одеса: Книгоиздат-во А. А. Ивасенко, 1918. С. 55, 56, 61. 184 с.

⁶ *Швиттау Г. Г.* Русская кооперация на международном рынке / Г. Г. Швиттау. Берлин: Издат-во И. П. Ладыжникова, 1920. С. 6, 114. 231 с.

⁷ *Швиттау Г. Г.* Соціально-економічні очерки / Г. Г. Швиттау. Одеса: Книгоиздат-во А. А. Ивасенко, Дерибасовская, 20, 1918. С. 15. 184 с.

⁸ *Walzel O.* Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters: Handbuch der Literaturwissenschaft / O. Walzel. Potsdam: Athenaion, 1923. S. 150–151. 180 s.

⁹ *Швиттау Г. Г.* Соціально-економічні очерки / Г. Г. Швиттау. Одеса: Книгоиздат-во А. А. Ивасенко, Дерибасовская, 20, 1918. С. 13. 184 с.

¹⁰ *Швиттау Г. Г.* Промышленные конфликты. Экономическое исследование в области современной политики труда на Западе / Г. Г. Швиттау. С.-Петербург: Типография Ю. Н. Эрлих (влад. А. Э. Коллинс, Мал. Дворянская, 19), 1911. С. III–IV. 486 с.

¹¹ *Швиттау Г. Г.* Революция и народное хозяйство в России (1917–1921) / Г. Г. Швиттау. Лейпциг: Центр. Т-во Кооперативного издат-ва, 1922. С. 13. 378 с.

¹² *Миндлин Э. Л.* Возвращение доктора Фауста / Э. Л. Миндлин / Возрождение: Литературно-художественный и научно-популярный, иллюстрированный альманах: В 2 т. Т. 2 / Под ред. П. Д. Ярославцева. М.: Издат-во «Время», 1923. С. 177, 175. С. 173–188.

¹³ Там же. С. 174.

¹⁴ *Миндлин Э. М.* Необыкновенные собеседники: Литературные воспоминания / Э. Л. Миндлин. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Сов. писатель, 1979. С. 102, 259, 136. 559 с.

¹⁵ *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / А. Ф. Лосев / Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 170. 525 с. (Серия «Мыслители XX века»).

Раздел 6

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

А. А. Королева

НОСТАЛЬГИЯ ПО ИМПЕРИИ И СОВРЕМЕННЫЙ ИМИДЖ ИСПАНИИ: ПО МОТИВАМ КОЛЛЕКЦИИ «СОКРОВИЩА ИМПЕРИИ» ЮВЕЛИРНОГО ДОМА CARRERA Y CARRERA

Драматичность испанской истории не вызывает сомнений. Пройдя через испытания многовековой Реконквисты — «войны христианских народов Пиренейского полуострова за отвоевание земель, завоеванных арабами и берберами»¹, в XVI в. Испания стала первым национальным государством Европы, а позднее и первой глобальной империей. Но уже через столетие она начинает постепенно утрачивать завоеванные позиции, и сегодня Испания, создавшая великую культуру, входит в положение страны «второго эшелона». Этот упадок влияет на испанскую культуру и национальную идентичность, что выражено в полемике о сути «Испанидад» — духовной и исторической судьбы испанского народа.

История Испании — это история сообщества, политическое единство которого тесно связано с идеей империи². Именно в имперском прошлом заключается концепция «Испанидад», выражающая испанский национальный дух в его полном величии. Расцвет Испанской империи пришелся на эпоху Великих географических открытий. Кроме того, что это была одна из крупнейших империй мировой истории, она стала и первой колониальной, включающей в себя территории

в Европе, Америке, Африке, Азии и Океании. Империя объединяла множество составных частей: королевства, графства, вице-королевства, герцогства, губернаторства, вассальные земли и города. Испанцы столкнулись со сложностью построения иерархии управления империей, во многом это связано с тем, что дисциплина — не самая сильная черта испанского национального характера. «Иной раз составные части империи умудрялись даже повоевать друг с другом, пока неповоротливая центральная администрация не догадывалась, что происходит непорядок, и не принимала своих мер»³. Но и на эти меры мало кто обращал внимание.

Золотой век Испании пришелся на эпоху правления Габсбургов. «Из пяти Габсбургов Карл V внушает воодушевление, Филипп II — уважение, Филипп III — безразличие, Филипп IV — симпатию, а Карлос II — сочувствие»⁴. Единая политическая линия правления Карла V и Филиппа II, а также уникальный хронотоп XVI в. создали условия для расцвета первой империи Нового времени. Этот век можно назвать золотым не только метафорически. Колониальная политика Испании в Новом свете строилась на принципе предпочтения недропользования сельскому хозяйству⁵. Конкистадоры приплывали в Америку с идеей быстрого и легкого обогащения, которое могли обеспечить запасы драгоценных металлов и камней открытых континентов.

Более 100 лет назад Испанская империя прекратила свое физическое существование, но память о ней жива в пространстве использования испанского языка. О роли драгоценных металлов в истории колониальной империи Испании говорит уже тот факт, что само название «платина» имеет испанское происхождение. Платина — уменьшительная форма испанского названия серебра (*Plata*), эквивалент русских терминов серебрецо, серебришко, серебрец. Кроме того, серебро по-испански созвучно русскому слову «плата» (платить, оплата и пр.) и близко ему по смыслу. Крупные россыпи нового металла были обнаружены в XVI в. на территории испанских колоний в Южной Америке, и металл этот был принят за серебро. В XVII в. платина называлась *Platina del Pinto*, так как она добывалась в золотистом песке реки Пинто в Южной Америке⁶.

Золотой век испанской культуры пришелся на вторую половину XVI — первую половину XVII в. Этот период связан с именами вошедших в историю мировой культуры творцов: М. Сервантес, Лопе де Вега,

Тирсо де Молина, П. Кальдерон де ла Барка, Л. Гонгора, Ф. Кеведо, Д. Веласкес⁷. Это эпоха продолжительного правления короля Филиппа IV Габсбурга. Он был одним из самых видных меценатов своего времени, покровителем искусств, к тому же сам писал стихи и был большим поклонником театра. Испания оставалась могущественной империей, но ее экономика пришла в упадок. Внешняя политика требовала значительных затрат: после паузы в военных кампаниях во времена правления Филиппа III к середине XVI в. Испания оказалась в состоянии войны с большей частью окружающего ее как христианского, так и мусульманского мира. Побед было больше, чем поражений, но к XVII в. стало очевидно, что долго так продолжаться не может. Тридцатилетняя война в Европе привела к продолжительной агонии и постепенному разложению империи. При этом королевский двор утопал в роскоши, Филипп IV уделял большое внимание великолепным постройкам. Как символ этой эпохи на восточной окраине Мадрида возвышается окруженный парком дворец Буэн Ретиро — «большой комплекс сооружений, предназначенный для парадной и роскошной жизни, для великолепных ритуалов и праздничных увеселений»⁸.

Определяющее влияние на положение государственных дел оказывали фавориты короля, в частности (до 1643 г.) — граф-герцог Г. Оливарес, человек властолюбивый, умный, но вместе с тем мстительный и алчный. «Злые языки в Мадриде поговаривали, что фактический хозяин станы Оливарес отдает воинственные приказы и готов сражаться где угодно, на любом континенте и в любом океане по любому поводу, сидя в своем рабочем кабинете и не имея понятия о реальных обстоятельствах времени, не обладая никаким военным опытом, не представляя себе проблем и стремлений своих разноязычных подданных, витая в фантастических мечтах о славе и могуществе своей страны»⁹.

Филипп IV был женат дважды. Его первая жена Изабелла Бурбонская была старшей дочерью короля Франции Генриха IV и его второй жены Марии Медичи. В Испании королеву Изабеллу называли «желанной» за ее красоту, ум и благородство. Она хорошо разбиралась в искусстве и от политики была не далека: в 1643 г. Оливарес был отправлен в ссылку не без участия королевы. Но в 1644 г. Изабелла умерла не оставив наследника: до совершеннолетия дожила только инфанта Мария-Терезия.

В жизни Филиппа IV наступил тяжелый период. Дворец его опустел: «Близкие люди ушли из жизни, союзники оказались ненадежными, министры — неудачно выбранными, полководцы — несостоятельными»¹⁰. К тому же казна оказалась недостаточно полной, хотя поток драгоценных металлов из Южной Америки не прекращался, двор пребывал в растерянности.

Второй женой Филиппа IV стала его племянница Марианна Австрийская, дочь императора Фердинанда III и его первой жены Марианны. Из шести детей, рожденных в этом браке, только двое достигли совершеннолетия — инфанта Маргарита Тереза и наследник престола Карлос II — последний испанский король из династии Габсбургов. Инфанта Маргарита, в будущем императрица Священной Римской империи, запечатлена на целой серии портретов руки Веласкеса, в том числе является центральным персонажем знаменитой картины «Менины». В отличие от Изабеллы молодая королева Марианна и ее дочь Маргарита были скорее украшением трона, но не хозяйками империи, реальная власть не была дана им.

Сегодня Испания относится к странам «второго эшелона». В международных рейтингах привлекательности и успешности она не занимает высоких мест. В рейтинге за 2013 г. компании *Reputation Institute* Испания опустилась за последние пять лет с 10-го места до 18-го¹¹. А в списке *Future Brand 2012–2013* гг. заняла лишь 19-е место, потеряв пять ступеней¹². В рейтинге испанской компании *Bloomconsulting* Испания в 2013 г. занимала 12-е место (инвестиционная привлекательность)¹³ и 2-е (туризм)¹⁴. Необходимо отметить, что все рейтинги обладают различной методологией и выборкой стран, но все они указывают на то, что в области публичной дипломатии и «мягкой силы» Испания имеет высокие оценки, а экономические и научно-технические показатели, относящиеся к «жесткой силе», остаются на низком уровне.

На протяжении последних 20 лет, вопреки экономическим и политическим трудностям, регулярная работа по продвижению имиджа Испании за рубежом на государственном уровне ведется по четырем основным направлениям: в области культуры — *Instituto Cervantes* (Институт Сервантеса), *Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo* (Агентство по международному сотрудничеству Испании), *Acción Cultural Española* (Испанское культурное действие); публичной дипломатии — *Fundación Carolina* (Фонд Каролина); туризма — *Tur-*

España (ТурИспания) и торговли — *Instituto Español de Comercio Exterior* (Институт внешней торговли Испании).

В Испании существует и государственно-частное сотрудничество в вопросах формирования имиджа, например в рамках *Foro de Marcas Renombradas Españolas*, участником которого является лидер ювелирной отрасли Испании компания *Carrera y Carrera*. Но за 10 лет своего существования форуму не удалось сделать что-либо полезное для улучшения имиджа Испании за рубежом, его участники скорее представляют промышленное лобби¹⁵.

На имидж государства за рубежом во многом влияет международная репутация национальных компаний. Эффект *madein* — это влияние страны происхождения товара на восприятие его качества, привлекательность для потребителя при прочих равных качествах товара или услуги. Сейчас эффект *madein* одна из самых слабых сторон имиджа Испании. Это вызвано, *во-первых*, тем, что испанские товары у глобального потребителя не ассоциируются с высоким качеством и инновационными технологиями. *Во-вторых*, испанское происхождении широко известных брендов не акцентируется, а в некоторых случаях даже умышленно скрывается, так как обнародование данной информации может понести за собой репутационные потери. Но есть и исключения: мода и предметы роскоши. В рейтинге *Future Brand Made in* по этим сегментам Испания входит в топ-10: занимает 7-е и 10-е место соответственно¹⁶.

Сейчас бренд *Carrera y Carrera* включен в топ-30 престижнейших ювелирных фирм Европы и Америки. Все коллекции ювелирного дома отличаются национальным колоритом и, по утверждению основателя бренда дона Мануэля Карреры, обладают дуэнде — огнем, мистическим духом, волшебной силой, без чего настоящее искусство становится невозможным.

Ностальгия по имперскому прошлому, характерная для испанцев, визуализирована в коллекции «Сокровища империи», состоящей из четырех линий, элементы которых были заимствованы у великих испанских мастеров, чьи полотна находятся в Музее Прадо¹⁷.

Одна из линий посвящена придворному портретисту Диего Веласкесу. В основе ее лежат декоративные элементы испанского Золотого века — вышивки, ткани и цвета, которые можно увидеть на картинах «главы и князя всех испанских живописцев» Веласкеса.

Придворным живописцем короля Испании Филиппа IV Диего Веласкес стал в 24 года. Мастер писал портреты членов королевской семьи, придворных, выявляя сущность изображаемого человека, типичные черты характера и внешности. В живописной стихии Веласкеса — дыхание жизни, его портреты праздничны и роскошны. «Искусство художника развивается под знаком сверкающих красок, бурных и динамичных композиций. Его работы излучают свет и передают вольные движения виртуозной руки»¹⁸.

С 1653 по 1660 г. Веласкес пишет серию портретов инфанты Маргариты. Для каждого портрета автор выбирал определенный колорит, заставляя зрителя любоваться игрой тонов на платьях принцессы, ее прическе или драгоценностях. «Они никогда не смогут полностью закрепиться в реальном измерении и стать вполне явными, но всегда будут возникать из небытия, переходя от отсутствия к присутствию»¹⁹ — так отозвался о портретных образах художника испанский культуртрегер Х. Ортега-и-Гассет. Украшения из серии «Веласкес» напоминают по своей форме парчовые платья маленькой инфанты, а дисперсия (свойство, благодаря которому переливается ограненный камень) передает игру тонов на картинах художника.

Линия «Изабелла» посвящена Изабелле Бурбонской. Диего Веласкес написал несколько официальных портретов королевы. Но Х. Ортега-и-Гассет в его авторстве сомневается: «Королева Изабелла Бурбонская была красива, но она почему-то, — быть может, потому, что Веласкес был призван в Мадрид ненавистным ей графом-герцогом Оливаресом, — уклонялась от того, чтобы он ее написал. О холсте, в котором ныне кое-кто склонен усматривать ее портрет, можно сказать, что неясно, принадлежит ли он кисти Веласкеса, и также неясно, изображает ли он королеву»²⁰. При дворе королевы Изабеллы в испанский стиль вошли элементы мирской, а не религиозной тематики, впоследствии отразившиеся в испанском ювелирном стиле. Бриллиант становится главным камнем этой коллекции. Чистота и элегантность линий погружают в мир изящества и бесконечной классики²¹.

Аристократы Золотого века Испании²² носили великолепные воротники из тончайшего воздушного кружева. Впечатляющие размеры воротников являлись признаком элегантности, аристократичности и изысканности. Эта часть туалета бросала вызов европейской моде того времени своей уникальностью и непревзойденностью. Ювелир-

ные дизайнеры *Carrera y Carrera* нашли в них вдохновение и создали линию украшений «Королева», в которой кружево образует подобие короны.

Линия «Сервантес» напоминает о хитроумном идалго Дон Кихоте Ламанчском. Объемные линии вызывают в памяти модные воротники и кружевные манжеты благородных идалго Испанской империи²³. В конце апреля 2014 г. начались поиски могилы автора Дон Кихота. Дон Мигеля Сервантеса окружает ареол загадок. *Во-первых*, неизвестно точное место его захоронения. Согласно завещанию он был похоронен в монастыре рядом с домом, но через полвека после его смерти монастырь перестраивали, и место захоронения было утеряно. *Во-вторых*, неизвестно, от чего он умер. *В-третьих*, нет точных данных, как он выглядел, единственный дошедший до нас портрет был написан через 20 лет после его смерти, но существуют письменные свидетельства его современников, по которым его возможно опознать. Известно, что у него был искривлен нос, был горб и что он страдал остеоартритом. По его же словам, у него почти не было зубов. Также известно, что он был ранен в левую руку и грудь во время морской битвы при Лепанто.

В коллекции «Сокровища империи» использованы три камня: аметист, голубой топаз и бриллиант. Месторождения этих камней встречались как в Испании, так и на территории империи.

Аметист — фиолетовая разновидность кварца. Название происходит от греческого *a-methystos* — неопьяняющий. Греки считали, что если положить его в рот или проглотить, то можно выпить вина сколько угодно и не опьянеть, так как по цвету он напоминал вино. В дореволюционной России его называли архиерейским камнем. Им украшали церковную утварь и одежду священнослужителей. Месторождения аметиста есть в Испании, а также в Аргентине, Боливии, Мексике, Уругвае, США и Чили, территории которых когда-то входили в Испанскую империю.

Топаз обладает широкой цветовой гаммой, но в природе чаще всего встречаются бесцветные или слабоокрашенные кристаллы. Название камня происходит от наименования острова Топазиос в Красном море, сейчас он называется Зебергед. Интересно, что там никогда топаз не добывали. Плиний Старший в «Естественной истории» ошибочно назвал топазами хризолиты (минерал оливин), привезенные с этого

острова. По другой версии, название произошло от *tapaz* — «огонь» на санскрите. Считается, что топаз усиливает сообразительность, укрепляет дружбу, улучшает семейную жизнь, способствует накоплению богатства, помогает разоблачать интриги и воздействовать на других. Древние греки верили, что топаз приносит силу. В Средние века в Европе этот камень считался способным разрушать заклęcia и рассеивать зло. Месторождения топаза встречаются в Аргентине, Боливии, Испании, Мексике, Перу и США.

Алмазы вечны! И это не метафора. Их реальный возраст несопоставим с историей человечества — от 1,5 до 3,5 млрд лет. Они уникальны, человечеству пока не известны природные и искусственные материалы, более твердые, чем алмаз. За игру камня отвечает дисперсия света. У ограненного алмаза дисперсия очень велика, и мы видим не только белые, но и цветные вспышки. В Европе XVIII в. — век бриллиантов. Они засверкали на придворных балах. Тысячи свечей в дворцовых канделябрах освещали каждый бриллиант со всех сторон, танцующие дамы в бриллиантовых украшениях озаряли окружающих вспышками всех цветов радуги, исходящими от камней. Алмаз с того времени стал не только камнем королей, но и королем всех камней. Месторождения алмазов есть в Боливии, Венесуэле, Канарских островах, Мексике, США, земли которых входили в Испанскую империю.

Визуализация — тренд нашего времени. Окружающий мир человек сегодня узнает глядя не по сторонам, а на экран планшета или смартфона. Люди все меньше читают, все больше смотрят и слушают, причем не часами, а максимум несколько минут. Это нужно учитывать и при продвижении имиджа государства за рубежом.

¹ Волкова Г. И. Испания. Учебный испанско-русский лингвострановедческий словарь-справочник = España. Diccionario hispano-ruso didáctico-enciclopédico de conocimiento del país / Г. И. Волкова, А. В. Дементьев. М.: Высш. шк., 2006. 654 с. С. 488.

² Bueno G. España frente a Europa. Barcelona: Alba, 2000. 474 p. P. 78.

³ Якимович А. К. Портреты Диего Веласкеса: искусство отважного знания. М.: Галарт, 2012. 463 с. С. 282.

⁴ Valdeón J. Historia de España / J. Valdeón, J. Pérez, S. Juliá. Madrid ESPASA LIBROS, S. L. U., 2009. 608 p. P. 292.

⁵ Valdeón J. Historia de España / J. Valdeón, J. Pérez, S. Juliá. Madrid ESPASA LIBROS, S. L. U., 2009. 608 p. P. 268.

⁶ Reputation Institute / The 2013 Country RepTrak™: Results and Report. URL: <http://www.reputationinstitute.com/thought-leadership/complimentary-reports-2013>.

Ностальгия по империи и современный имидж Испании...

⁷ Волкова Г. И. Испания. Учебный испанско-русский лингвострановедческий словарь-справочник = España. Diccionario hispano-ruso didáctico-enciclopédico de conocimiento del país. С. 532–534.

⁸ Якимович А. К. Портреты Диего Веласкеса: искусство отважного знания. С. 61.

⁹ Там же. С. 283.

¹⁰ Там же. С. 349.

¹¹ Reputation Institute / The 2013 Country RepTrak™: Results and Report. URL: <http://www.reputationinstitute.com/thought-leadership/complimentary-reports-2013>.

¹² FutureBrand / FutureBrand Country Brand Index 2012-13. URL: http://www.futurebrand.com/images/uploads/studies/cbi/CBI_2012-Final.pdf.

¹³ Bloom Consulting / Country Brand Ranking — Trade (Investment) Dimension. URL: <http://bloom-consulting.com/en/fdi-ranking>.

¹⁴ Bloom Consulting / Country Brand Ranking — Tourism Dimension. URL: <http://bloom-consulting.com/en/tourism-ranking>.

¹⁵ Noya J. Visiones del exterior. Volumen 1 La imagen de España en el mundo. Madrid Tecnos., 2013. 480 p. P. 431.

¹⁶ FutureBrand / Made In: The value of Country of Origin. URL: http://www.futurebrand.com/images/uploads/studies/cbi/MADE_IN_Final_HR.pdf.

¹⁷ Официальный сайт Carrera y Carrera / КОЛЛЕКЦИЯ TESOROSDELIMPERIO. URL: <http://www.carreraycarrera.com/ru/collections/tesoros-del-imperio-ru>.

¹⁸ Якимович А. К. Портреты Диего Веласкеса: искусство отважного знания. С. 64.

¹⁹ Noya J. Visiones del exterior. Vol. 1 La imagen de España en el mundo. Madrid Tecnos., 2013. 480 p.

²⁰ Библиотека Максима Мошкова / Ортега-и-Гассет Х. Введение к Веласкесу. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA/ortega19.txt>.

²¹ Официальный сайт Carrera y Carrera / КОЛЛЕКЦИЯ TESOROSDELIMPERIO. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.carreraycarrera.com/ru/collections/tesoros-del-imperio-ru>.

²² Там же.

²³ Там же.

РАЗВИТИЕ КИНЕМАТОГРАФА НА БАЛКАНАХ В ПОСТЬЮГОСЛАВСКИЙ ПЕРИОД В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В постъюгославский период особо актуальным стало осмысление собственной истории и культуры, а также осознание национальной идентичности стран бывшей Югославии. Это связано как с установлением суверенитетов, так и со сменой социально-политического строя и разрушением прежнего идеологического фундамента общества к началу 1990-х годов.

Как известно, страны бывшей Югославии сейчас выбирают вектор дальнейшего развития¹. Постъюгославское пространство воспринимается как своего рода «культурный перекресток», место пересечения западной и восточной культур. Политическая ситуация, исторический опыт, национальное и культурное многообразие — все это делает балканский кинематограф по-настоящему самобытным, со своей собственной режиссурой, сценаристикой и операторскими решениями. В данной статье подробно рассмотрен кинематограф Сербии, Хорватии и Косово.

«От югославского кинематографа к сербскому»: характеристика кинематографа в переходный период (1991–2001 гг.)

Начать анализ необходимо с процессов, происходивших в существовавшем тогда союзном государстве Сербии и Черногории. В то время, как в 1990-х годах бывшие югославские республики — Хорватия, Словения и Македония — уже были заняты построением новой национальной идеи в кино «с нуля», Сербии и Черногории пришлось куда сложнее. До сих пор киноиндустрия в стране, официально именуемой Югославией, казалось, была наследницей социалистического югославского кинематографа. Это десятилетие было отмечено ростом сербского ортодоксального национализма, ностальгией по Югосла-

вии, войной, инфляцией, эмбарго и международной изоляцией. Идеология «нового югославского» кинематографа колебалась между новым сербско-черногорским и старым югославским характером. Переход к постъюгославским временам в Сербии затянулся и окончательно завершился с разделением Сербии и Черногории².

Главными темами югославского кинематографа конца XX в. стали разрушительные войны, этнические чистки и балканизация. Политические события и тема войны доминировали в каждом жанре кино. Однако подобное имело место и ранее. Еще в 1970-х годах кинокритек и киновед Марсель Мартен писал, что югославское кино самое политизированное из всех социалистических кинематографов.

Дарко Божич, автор фильмов «Черный бомбардировщик» (1992 г.) и «Правила Балкан» (1997 г.), во время съемок картины «Война вживую» в 2000 г. (т.е. сразу после бомбардировок НАТО 1999 г.) отмечал: для анализа исторических событий не обязательно нужно много времени, фильмы лучше снимать сразу. Анализ истории в данном случае предполагал политический контекст, но интересовали режиссера живые люди, а не политика³.

Стоит подчеркнуть: в то время были основания опасаться, что изображение войны в кино продемонстрирует черно-белую картину противостояния «хороших» сербов и «плохих» хорватов или мусульман. Но этого не произошло. Для того чтобы отражать реальность, югославский кинематограф того времени использовал жанры, комедии и мелодрамы. И здесь, несмотря на прямое влияние войны, человеческая трагедия оставалась в центре внимания. При этом многие режиссеры активно проводили идею о том, что война — это проклятие Балкан, региона — пороховой бочки, готовой взрываться каждые 50 лет. Виновными при этом выступали политики, бенефициары и даже простые люди.

В целом, если использовать в качестве основного критерия классификации произведений югославского кинематографа отношение к реальности 1990-х годов, можно выделить четыре главные категории фильмов, снимавшихся с 1991 по 2001 г. Это фильмы о войне, исторические драмы, городское кино и картины об эскапизме (бегстве от действительности).

При этом не будем забывать, что пользующийся заслуженной мировой славой Э. Кустурица, босниец по происхождению, сам относит себя к сербскому кинематографу.

Хорватия — «новое хорватское/европейское кино»

В Хорватии за последние 15 лет было снято около 90 фильмов, т.е. около шести картин в год. Совершенно очевидно, что не все из них представляют художественную ценность, так как и до сегодняшнего дня существует множество факторов, препятствующих развитию киноиндустрии. Возможно, главный из них — резкий переход к новому политическому строю, от социализма к демократии.

Режиссерам, столкнувшимся с новой реальностью, потребовалось время, чтобы прочувствовать перемены, через которые проходит общество, и определить основные темы своих фильмов. Так или иначе, все эти работы затрагивают недавнюю войну, происходящее в Югославии до или после нее, жизнь хорватской нации. Также стоит отметить, что долгое время хорватское кино не было признано на международном уровне и даже не всегда находило отклик в своей стране. В 1996 г. «что-то наконец случилось». Хорватский кинематограф вернул зрителей отечественным фильмам и одновременно получил международное признание. Успех имела комедия о Первой мировой войне — «Как на моем острове началась война» режиссера Винко Бресана. Его второй фильм «Душа маршала Тито» также был интригующим и хорошо «сконструированным». Он включал в себя историю конфликта между югославской армией и группой селян в период разлома Югославии. Здесь много ярких персонажей и памятных цитат. В целом сюжет построен на фантазии о мистическом возвращении души бывшего главы государства — человека по имени Тито — к обычной жизни в маленькой хорватской деревне.

В год выпуска «Души маршала Тито» (2002 г.) в прокат вышла еще одна успешная картина, в которой использовался юмор совершенно другого типа. Фильм «Кассир хочет уехать на побережье» стал дебютом одного из самых выдающихся молодых хорватских режиссеров Далибора Матаника. Эта работа была критическим исследованием переходного периода в Хорватии. Парадоксальным образом картина является комедийной. К слову, двумя годами ранее режиссеру Снежане Трибусон удалось полностью избежать военной темы в своей романтической комедии «Три мужчины Мелиты Зганер».

После войны было снято несколько вдохновляющих фильмов в совершенно другом жанре — драме. Созданные молодыми режиссерами,

эти картины во многом отличались от снятых во время войны. Хотя многие из них перекликались с военной и послевоенной тематикой. Среди них фильмы «Небо, спутники» (2000 г.) и «В одиночестве» (2001 г.) режиссера Лукаса Нола. Эти работы отличает мощный визуальный образ. В своем оригинальном эстетическом видении действительности они, по мнению некоторых критиков, приблизились к независимому европейскому кино. Это лишний раз доказывает, что Хорватия не потеряла контакт с современными течениями искусства.

Из истории кинематографа известно, что в «югославский период» довольно часто хорватские фильмы не доходили до кинотеатров, будучи допущены к показу только на специализированных хорватских кинофестивалях. Немногие картины выходили на международный рынок (и даже те, которым удавалось попасть в кинотеатры, были представлены исключительно в соседних европейских странах)⁴. С точки зрения количества созданных фильмов и их популярности прошедшие годы показали растущую востребованность национального кинопроизводства на отечественной почве.

Так, в 2002 г. Далибор Матанич выпустил фильм «Милые мертвые девочки». Драма, переходящая в трагедию, была призвана показать гомофобию, существующую в хорватском обществе, сфокусировав внимание на лесбийской паре. В дальнейших своих работах Матанич делает главными персонажами других представителей маргинальных слоев общества. Примером может служить немой художник и молодые яппи (субкультура, которая только сейчас появляется в Хорватии), зараженные ВИЧ-инфекцией, в картине «Я люблю тебя». При этом остается открытым вопрос о том, в какой мере подобные фильмы можно считать подлинной вершиной художественного творчества, а в какой — основанной на «западной моде» пропагандой тех или иных ценностей (свободы либо, напротив, определенного образа жизни, основанного на принципиальной несвободе).

Так как национальное телевидение Хорватии всегда играло важную роль в производстве новых фильмов, многие созданные ранее картины были трансформированы в телесериалы. Самыми известными и, конечно, самыми обсуждаемыми были «Всадник» (2003 г.) и «Долгая темная ночь» (2004 г.). Режиссеры этих сериалов — «ветераны» Бранко Иванда и Антун Врдоляк. Оба сериала — крупномасштабные проекты с эпическим повествованием о прошлом. Один затрагивал тему сра-

жений Турецкой империи, события другого разворачивались в период Второй мировой войны (поэтому не удалось избежать «политического измерения»).

Два последних фильма, снятые в Хорватии, основаны на книгах Анте Томич «Что за мужчина без усов?» и «Погранзастава». Они изумительно сняты известными режиссерами Хрвое Хрибаром и Райко Грличем. При этом «Погранзастава» — первый фильм, произведенный совместно всеми странами бывшей Югославии. Как следствие, многие критики увидели в нем попытку восстановить нечто, более не существующее. Фильм повествует о жизни югославских солдат и заканчивается жестокими убийствами. Рассказ стал чем-то вроде зеркального отражения войны в Югославии, которая, согласно замыслу картины, вероятно произойдет в будущем.

Восстановление духовных связей в регионе, прерванных войной, — будущее хорватской киноиндустрии. Как, наверное, и других стран бывшей Югославии, переживших шок трансформаций, которые они претерпевали в 1990-х годах. Подобный вывод основан не только на количестве выпущенных фильмов и денег, инвестируемых в кино, но также на качестве кинематографа, поднимающего тему регионального взаимодействия. Его перспективность отмечают не только критики, — таково мнение зрителей.

Косово — трагедия народов, отраженная в кино

Говоря о кинематографе Косова, необходимо обратиться к истории *Kosovafilm*. Эта студия была создана в 1968 г. и занималась производством художественных фильмов. Несмотря на то что официально она имела статус независимой, *Kosovafilm* находилась под пристальным контролем коммунистических властей и, с точки зрения сегодняшних косовских критиков, была под влиянием «белградской идеологии». Последнее, разумеется, не лишено смысла: под влиянием этой идеологии находились все республики в составе СФРЮ.

Фильмы, снятые в этот период, подвергались тщательному изучению и редактуре; некоторые и вовсе частично переделывались, чтобы строго соответствовать коммунистической идеологии. До начала 1980-х годов *Kosovafilm* снимала фильмы, которые прославляли режим и прививали людям идеи социализма. Любые упоминания о проблемах человека той эпохи, равно как и историко-политические размышле-

ния, включая критику социалистического строя в какой-либо форме, были исключены.

Как и при любом тоталитарном строе, работникам *Kosovafilm* было крайне трудно обойти подобный контроль и повсеместную цензуру. Все больше сценариев содержали иносказательные или иные приемы, позволявшие хотя бы косвенно отразить реальность на экране. Нередко использовался и более «опасный» метод ухода от цензуры — на вычитку контролирующему органу сдавался урезанный вариант сценария, а наиболее острые или провокационные сцены снимались уже после его одобрения. Как правило, этот метод из раза в раз терпел фиаско, поскольку готовая лента отправлялась на финальный просмотр, в ходе которого порой вырезали до 50 минут отснятого материала. Всю вырезанную пленку сразу сжигали.

В ранних 1980-х годах появилось новое поколение режиссеров и операторов⁵. Это были люди, получившие высшее кинематографическое образование в различных школах и институтах Балкан. Их фильмы существенно отличались от работ предшественников. Родоначальниками новой кинематографической эры в Косове считаются сегодня Агим Сопи, Иса Чосья и Экрем Крезю. Все они, однако, все еще находились под влиянием цензуры. В подтверждение этому можно упомянуть две картины — *Njeriu prej dheut* (1984 г.) — первая запрещенная к показу лента на территории бывшей Югославии, повествующая о судьбе албанской семьи из Косова, которая была сослана в Турцию, и *Rojet e mjegulles* (1988 г.), — о влиянии тоталитаризма на жизни людей, рассказывающая о косовском писателе, подвергшемся физическому насилию за свои убеждения.

Имея в виду дальнейшую судьбу Косова, хотелось бы подчеркнуть неоднозначность художественной активности такого рода, поскольку она связана с политическим процессом более, чем это может себе позволить «простое» произведение искусства. Вместе с тем судьба фильмов лишь подтверждает известный тезис о том, что кино — «важнейшее из (массовых! — *Прим. авт.*) искусств». По утверждению сегодняшних властей, кинематограф Косова пользуется всеми демократическими свободами и не подвержен никакой цензуре. Единственную проблему составляет нехватка ресурсов, в основном финансовых. Однако вряд ли с этим согласятся представители сербского населения края, да и беднейшие слои албанцев, документальное отражение жизни которых

во всей полноте зарубежным кинематографистам возможно снимать лишь под надежной охраной полиции Косова и сил КФОР.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что Балканский полуостров в силу своего географического положения на протяжении последних столетий был местом пересечения западной и восточной культур. Политические перемены, которые произошли здесь за последние 15 лет, безусловно оказали влияние на культуру региона, — а следовательно, и на кинематограф. Художественное осмысление происходящего «по горячим следам» — одна из интереснейших и вместе с тем спорных находок балканских кинематографистов. Внимание зрителя к этой находке — подтверждение ее значимости не только в формате «политической агитки», но и с точки зрения художественно-эстетической ценности.

¹ Павич Ю. Оковы «Балканского стиля». Кино после распада Югослави // Искусство кино. 2013. № 1 / Перевод с английского Елены Паисовой. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://kinoart.ru/archive/2013/01/okovy-balkanskogo-stilya-kino-posle-gasprada-yugoslavii> (дата обращения 20.05.2014).

² Ранковић Р. Ст. Ка продуцентској кинематографији у Србији / [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/casopisi/zbornikfdu/8-9/13/download_ser_cug (дата обращения 22.05.2014).

³ Damas M. *Balkan Identities, Balkan Cinemas* / M. Damas, M. Palacios Cruz. Torino, 2008. 91 p.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ И ГЕОПОЭТИКА: О ЗНАЧЕНИИ ПУТЕШЕСТВИЙ (НА ПРИМЕРЕ ОДНОЙ СЮЖЕТНОЙ ЛИНИИ В РОМАНЕ ДАУРА ЗАНТАРИЯ «ЗОЛОТОЕ КОЛЕСО»)

Выдающийся абхазско-русский писатель Даур Зантария в своем главном произведении, романе-эпопее «Золотое колесо», «...изображает краткий период новейшей истории Абхазии, непосредственно предшествующий началу грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. Несколько переплетающихся сюжетных линий с участием персонажей различных национальностей — как живущих здесь абхазов, грузин (мингрелов), греков, русских, цыган, так и гостей из Балтии и Западной Европы — дают в совокупности картину сгущающегося этнополитического конфликта.

Исследуя причинно-следственные связи данной исторической ситуации и противоречивые механизмы коллективного восприятия, автор не дает происходящему никаких оценок и далек от какой-либо дидактики; в романе практически нет героев полностью отрицательных. Обостряющийся кризис обладает собственной внутренней логикой, несводимой к поведению или взглядам отдельных людей и напоминающей нарастание катящегося с горы снежного кома. Так, приезд в Абхазию французского велосипедиста-мироворца парадоксальным образом приводит к дальнейшей эскалации напряжения: *«Война так война, решили все. Стало ясно, что здесь уже так сильно пахнет жареным, что и до Парижа дошло. В сознании людей постепенно укрепилась опасная мысль о неотвратимости войны. Это часто и делает войну неотвратимой. В краю, где наскоро сколачивают хижины с мыслью, что все равно сожгут, никогда не кончатся поджоги»*¹.

Центральная сюжетная линия романа, связанная с судьбой мингрельского юноши Могеля, выглядит особенно интересной с точки

зрения теории путешествий и геопоэтики, поскольку событийно-хронологическая канва здесь накладывается на физическое перемещение героя вдоль Черноморского побережья Кавказа, а в нарратив втягиваются в том числе ландшафтно-географические образы.

Могель совершает странствие из Мингрелии в Абхазию, стремясь состояться как личность. Образ этого героя, действующего на протяжении почти всего романа, прописан не очень подробно и выглядит как некоторое обобщение. В начале романа читатель узнает лишь, что *«Могелю было за двадцать, но до сих пор он по-настоящему жить не начал: не успел ни жениться, ни переехать в Абхазию»*². Постепенно становится ясно, что *«уехать в Абхазию или Тбилиси, как это делают все, кто могут»*³ — устойчивая тенденция у молодежи прибрежной, т.е. провинциальной, части позднесоветской Грузии. В эпоху, когда Абхазия была включена в Грузию, столицы обеих республик были главными центрами притяжения на этой общей территории, местными метрополиями. И часть молодых людей были захвачены мечтой переехать туда, чтобы приобрести там профессию, семью, достаток и вообще реализоваться.

Феномен путешествия мы рассматриваем в рамках концепции путешествия, разрабатываемой географом и классиологом Владимиром Каганским⁴. Согласно Каганскому, путешествие происходит одновременно в нескольких пространствах. Помимо привычного нам собственно физического пространства, символически отражаемого в географических или топографических картах, путешественник, в зависимости от структурной сложности конкретного путешествия, перемещается одновременно также в пространстве эмоций, пространстве познания, пространстве личностного становления и т.д. Каждое из этих пространств может быть символически отражено на собственной карте, отдельные участки и точки которой соответствуют участкам и точкам карты географической (или могут быть сопоставлены с ними). Таким образом, эти карты частично накладываются друг на друга.

В данном случае из возможных пространств путешествия на первый план выступает пространство личностного становления, т.е. судьба. Географическое перемещение Могеля с периферии одной республики в столицу другой оказывается «запараллелено» с внутренней метаморфозой его взросления, причем завершение путешествия

совпадает с окончанием жизни персонажа. Событийная канва его короткой судьбы накладывается на географический маршрут странствия с родной мингрельской окраины в Сухум, где юноша, едва начав адаптироваться и пробуя участвовать в политических событиях, гибнет при неясных обстоятельствах. Тем самым, в романе представлено в идеальном, очищенном виде символическое тождество феномена путешествия и феномена человеческой жизни в целом, о каком тождестве мы писали в сборнике «Русской антропологической школы»⁵ в 2013 г.

При анализе сюжетной линии Могеля в романе представляется интересным учитывать концепцию филолога Александра Кораблёва, согласно которой пространство путешествия, развернутое в маршрут, рассматривается как прочитываемый текст, как система знаков, «*которые мы читаем с такой же филологической установкой, как если бы мы читали написанное*»⁶. В этом свете нарратив о Могеле в контексте романа представляет триединство накладывающихся друг на друга маршрутов — текстурального (от завязки к финалу), географического (из Мингрелии в Абхазию) и биографического (от решения предпринять путешествие к неожиданной гибели). Здесь мы можем проследить парные соответствия трех маршрутов героя: путь как жизнь (*via est vita*) и жизнь как путь; книга как жизнь и жизнь как книга; путешествие как текст и наоборот.

В романе подчеркивается, что перемещение в Абхазию для Могеля — подлинное путешествие, характеризующееся особым состоянием духа, относительной автономностью по отношению миру «вне путешествия»: «*Как только он вышел на дорогу, дорога тут же захватила его*»⁷. Путешественник конституирует это состояние, оглашая его встречаемым: «*Могель сказал, что он путник*»⁸.

Это странствие-инициация оказывается внутренне родственно таким путешественным традициям, как паломничество, а еще больше — средневековой европейской традиции квеста (англ. *quest* — «поиск, предмет поисков, поиск приключений, исполнение рыцарского обета») для молодых аристократов, которые должны были надолго покинуть родовое гнездо для странствия по Европе с интенсивной межкультурной коммуникацией. В процессе познания своей ойкумены и преодоления различных трудностей — по сути, «жизненных экзаменов» — происходило возмужание молодого дворянина и превращение

его в полноценного рыцаря. Здесь же в качестве строгого и судьбоносного «испытательного полигона» для юной души выступает маленькая, отчасти мифологизированная Абхазия; писатель изображает родной край глазами наивного гостя из соседней страны.

Сходство описываемого путешествия с историческим квестом подтверждается присутствием рядом с героем преданного и ловкого слуги, роль которого выполняет персонаж-трикстер — разумная дворняжка Мазакваль («Плутовка» по-мингрельски). Хитроумная и жизнерадостная, она напоминает Санчо Пансу или, скорее, Кота в сапогах. Поэтике Даура Зантария присущи элементы магического реализма, в его стилистике усматривают влияние латиноамериканской прозы; так, Маргарита Ладария⁹ и Этери Басария¹⁰ напрямую сравнивают данное произведение Зантария с романом Г. Г. Маркеса «Сто лет одиночества». В романе «Золотое колесо» присутствует несколько «фоновых» фантастических персонажей — разумных животных, героев нартского эпоса и абхазского фольклора.

«Он шел, строя личные планы и полный самых невозможных надежд... Окрестные жители... догадывались, что и этот юноша подчинился стихийному движению на запад»¹¹. Хотя на реальной географической карте Абхазия по отношению к Мингрелии расположена несколько под другим углом — на северо-западе, в тексте многократно подчеркивается именно западный миграционный вектор — судьбоносный, маркирующий какие-то особые возможности для карьеры. Здесь очевидна обобщающая геопозитическая аллюзия на известные в мировой истории сюжеты «покорения Запада»: на захватнические миграции азиатских народов, волнами «осваивавших» Европу в раннем Средневековье; на завоевание Северной Америки европейцами в Новое время, а также на историю советской эмиграции в Европу и США.

Однако изображаемое в романе стремление героя к перемене места объяснимо не только из ракурса теории путешествий (желание инициации, перехода в другое состояние, приобретения более высокого статуса, самореализации и т.д.), но и с точки зрения геопозитики, т.е. интеллектуальной работы с ландшафтно-географическими образами: тяга человека к неизведанному пространству, к расширению своей персональной вселенной. Несмотря на определенную ландшафтно-климатическую близость Абхазии и Мингрелии (объединяемых историко-мифологическим топонимом «Колхида»), автор резко разделяет

их в своем поэтичном описании: «Вдали засверкала голубая река, раскидавшая на белых камнях свои рукава. И с левого боку — море. Это была граница, за которой начинался совершенно другой мир. Там кончалась глинистая почва, там кончались болота с чахлыми ольховыми ростками, там кончалась влажная страна — и начинался возделанный берег, где буйствовала диковинная природа, а аромат, переполнявший тот берег, рвался и сюда, но сквозняк речной долины уносил его к морю»¹².

Значимость перехода из привычного пространства в небывалое автор подчеркивает острой реакцией на этот рубеж полусказочного зоологического персонажа, напоминающего о тотемных ритуалах инициации — мыслящей дворняжки: «Собака за мостом вдруг остановилась, словно неожиданно наткнулась на стеклянную стену. Это была мингрело-абхазская граница».

Представление об Абхазии как об особом, райском месте или земле обетованной основано на реальных особенностях климата и ландшафта этой страны. «Современная Абхазия, занимающая северную часть Колхидской горной провинции, относится к самым теплым и влажным областям Кавказа. Среднегодовая температура воздуха в Сухуме, достигающая +15 °С, является самой высокой на Кавказе... А. П. Чехов, посетивший Абхазию более ста лет назад, в одном из своих писем восторженно писал: “Природа удивительна до бешенства и отчаяния”...»¹³ Существуют даже исследовательские проекты, доказывающие, что именно территория Абхазии, в силу ее ландшафтно-климатических особенностей, стала историческим прообразом библейского райского сада¹⁴.

Неотъемлемой частью ландшафта, как известно, является флора. Взаимодействие с древесной растительностью составляет важный элемент геопэтического контекста приключений героя: в пути он ежедневно ночует на деревьях. Эти эпизоды носят отчетливый реминисцентный характер. «Когда окончательно стемнело, Могель нашел удобное тутовое дерево у обочины и, усевшись под ним, разулся и перекусил. Потом, сунув глиняную обувь в суму, взобрался на вершину дерева и расположился на ветви, привязавшись к ней ремнем»¹⁵. Хотя удобство ночлега на дереве весьма сомнительно, автор не пренебрегает возможностью построить ассоциативный ряд со знаменитыми путешествиями из классической литературы, где герои вынуждены были ночевать на деревьях — как, например, Робинзон Крузо в первую ночь на своем острове или члены

поисковой экспедиции в романе «Дети капитана Гранта», оказавшиеся в джунглях во время тропического ливня.

В некоторых эпизодах романа взаимодействие героя с ландшафтом приобретает особо символические, почти сакральные черты. С точки зрения геопоэтики в число ключевых моментов данного произведения Даура Зантария входят история создания Могелем глиняной обуви, а также мистический сон героя, где родная земля под ногами превращается в золотое колесо бога.

Первый из этих эпизодов происходит в самом начале путешествия. *«Сойдя на обочину, он выбрал на берегу речки замечательную глину, которой всегда славилась Колхида. Он сел на камень, обработал глину и наложил себе на ноги. Потом, уже на ногах, стал эту глину лепить, придавая ей вид обуви. По бокам нарисовал орнамент, а на месте, где на кедах эмблемы, изобразил кабанчиков с папоротником в зубах — деталь средневекового мингрельского герба»*¹⁶. Затем Могель обжигает глиняные башмаки на солнце, после чего практически не снимает их до самого прихода в Сухум. Причем ближе к финалу путешествия выясняется, что изготовление обуви из родной глины для путешествия в чужую землю едва ли не традиция. *«Джозефина же открыла нижнюю створку шкафа-вешалки и поставила глиняную обувь Могеля рядом с точно такой же глиняной обувью, только почерневшей от времени. То были башмаки, в которых прошел в свое время его брат Энгейстер свой бесшумный поход»*¹⁷.

В мировой художественной литературе, мировом фольклоре и эпосе весьма затруднительно найти аналогию этим действиям персонажа. Здесь Даур Зантария выступает как новый мифотворец, предлагающий яркий символический сюжет: метафорическое сращение ног персонажа с родной землей, парадоксальное использование ее в качестве «средства передвижения». Можно провести лишь самое отдаленное сопоставление с греческим мифом об Антее, получавшем невероятную силу от соприкосновения с матерью — богиней Геей, воплощением которой являлась Земля.

Мистический сон Могеля приходит к нему задолго до границы между Мингрелией и Абхазией, причем в центре сновидческого сюжета лежит как раз переход этой границы. *«...Он уже не шел, а танцевал. Ибо тут, на мингрело-абхазской границе, земля дрогнула под ним и, послушная его стопе, задвигалась назад. Теперь он уже не шел, а шагал*

на месте, подобно потийскому циркачу на барабанах, с тою только разницей, что золотое колесо барабана вместе с циркачом словно бы двигалось назад, он же, Могель, если взглянуть со стороны моря, будто бы стоял на месте... Могель шел, а горбинка почвы под ногами, как обод золотого колеса, двигалась к нему от каждого толчка его ступни. Он шел, танцуя, словно Заратустра. С каждым шагом придвигая абхазскую землю. А мингрельская земля, уходя из-под ног, позади собиралась в гармошку»¹⁸.

Образ золотого колеса, важность которого подчеркивается самим заглавием романа, требует отдельного исследования. Здесь же отметим, что возникает он во время путешествия центрального персонажа, причем именно на границе двух стран, двух родин — его собственной и чужой.

Межкультурное взаимодействие, происходящее с Могелем во время путешествия, подчеркивается самим автором как ритуал посвящения в чужую жизнь, элемент инициации. Герой, как истовый исполнитель квеста, всячески настроен на это взаимодействие и на познание. *«Тебе не положено произносить имя своего покойного деда, — заметил... дядя, на что Кесоу миролюбиво согласился... — Почему нельзя? — спросил Могель у Кесоу. Его интересовало все. — Этнография, — коротко ответил Кесоу»¹⁹.*

Однако искреннему интересу героя к Абхазии мешает бытовавший на соседней территории миф о ее жителях, враждебно настроенных к чужакам. *«Могель наяву воображал возделанный край. Одно его смущало — это сами абхазы»²⁰.* Последнему мифу еще предстоит разрастаться и обогащаться, по закону заколдованного круга, за счет подпитываемых им локальных конфликтов. Что в совокупности с другими историческими факторами и приведет в конце концов к грузино-абхазской войне.

В завязке романа миф о злобных абхазах регулярно опровергается в глазах героя, он обнаруживает у них много общего с собой. *«Больше всего Могеля удивило, когда он пошел по абхазской земле, что никаких особых перемен он не ощутил, как будто продолжал шагать по Мингрелии»²¹.* Многовековая общекавказская традиция межкультурного взаимодействия, устойчивые механизмы мирного сосуществования регулярно выправляют ситуацию, грозящую бытовым столкновением, снимая наваждение мифологических образов. *«Верхом на дровах сидели два мужика. Глаза у них так и зыркали, так и стреляли, зубы*

у них так и клацали — ясно было, что они абхазы. Тем не менее Могель встал и поклонился им, как положено в сельской местности. Мужики тоже привстали на дровах, приветствуя его»²².

Поначалу герой преодолевает влияние негативного мифа об абхазах. В какой-то момент выясняется, что Могель знал о соседнем народе и нечто хорошее. *«Настоящий абхазский старец!»* — восторженно восклицает он, пообщавшись с местным мудрецом-долгожителем Баталом²³. Влюбившись в абхазскую девушку, Могель добивается ее любви и женится на ней. *«Сегодня, когда в недавно опубликованном манифесте борьбы с сепаратистами даны четкие раскладки, какими надо быть и что надо делать грузинским патриотам, ибо, вдохновленные Центром, абхазские сепаратисты перешли на открытое клацанье зубов, — он, Могель, вдруг ослеплен страстью к абхазке...»*²⁴

Однако личное счастье вступает в противоречие с этнополитической ситуацией. Трагический финал истории Могеля в романе связан с участием юноши в межнациональной конфронтации, стремительно превращавшейся в настоящую войну. *«Еще недавно не желавший идти на митинги неформалов, сейчас он не только стоял на самом агрессивном из всех митингов, на которых ему приходилось бывать, но и держал транспарант, гласивший, что сепаратистам нет места на земле Давида Возобновителя»*²⁵. Ввязывание в разрушительный для всех сторон конфликт приводит героя к личной катастрофе, паломничество-квест заканчивается неожиданным фиаско.

Последний раз читатель видит Могеля пытающимся сбежать из кочующего Сухума на угнанном автомобиле. По сути, это попытка возвращения из путешествия задолго до достижения его цели, слом его целостного сюжета. Дальнейшая судьба героя кратко и эвфемистически описывается словами абхазского поэта: *«На рассвете кто-то, увидев кровь, принял ее за зарю»*²⁶. Возможно, такой концовкой автор как бы наказывает путешественника за малодушие: переехав в новую страну, ты должен был найти в себе силы ее полюбить, при всех разногласиях с ее жителями, и до последнего искать с ними общий язык, стараясь решать межнациональный конфликт мирно, а не разжигать его.

Как отмечено нами в докладе на X Конгрессе этнографов и антропологов России²⁷, индивидуальная смерть является максимально выраженной формой «завершения путешествия». В романе «Золотое колесо» смерть центрального персонажа совпадает к тому же еще и с началом войны, т.е. с символической смертью мира, общества, эпохи.

¹ *Зантария Д.* Собрание. Стихотворения, рассказы, повести, роман, публицистика, из дневников. Сухум: Абгосиздат, 2013. С. 366.

² Там же. С. 388.

³ Там же.

⁴ *Каганский В. Л.* Путешествие в ландшафте и путешествие в культуре // Культура в современном мире: опыт, проблемы, решения. 2001. Вып. 2. Интернет-издание. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://biospace.nw.ru/biosemiotika/main/seminar/ka-gansky.htm>.

⁵ *Сид И.* «Власть маршрута»: путешествие как фундаментальный антропологический феномен // Труды «Русской антропологической школы». Вып. 13. М.: РГУ, 2013.

⁶ *Кораблёв А. А.* Филология путешествия. Доклад на международной научной конференции «Поэтический фактор в культуре. Синкретические тенденции и инновации» (3-я панель — «Геопэтика и смыслы путешествий»). 18 апреля 2013, Международный университет в Москве. (Готовится к публ.).

⁷ *Зантария Д.* Собрание. Стихотворения, рассказы, повести, роман, публицистика, из дневников. С. 390.

⁸ Там же. С. 398.

⁹ *Ладария М. Г.* Роман Даура Зантария «Золотое колесо» как феномен абхазской романистики // Даур Зантария. Мир за игольным ушком (Поэзия. Проза. Публицистика. Дневники). Сухум: Культурный фонд «Абхазия — Северный Кавказ», 2007. С. 120.

¹⁰ *Басария Э.* Вес «Золотого колеса» // Созвездие. 2011. № 63—64. С. 2.

¹¹ *Зантария Д.* Собрание. Стихотворения, рассказы, повести, роман, публицистика, из дневников. С. 391.

¹² Там же. С. 393.

¹³ *Любин В. П., Беляева Е. В.* Страницы ранней предыстории Абхазии. СПб.: Петербургское востоковедение, 2011. (Archaeologia Petropolitana). С. 6.

¹⁴ *Регельсон Л., Хварцкия И.* Тайное послание Библии. Земля Адама. Сухум, 1997.

¹⁵ *Зантария Д.* Собрание. Стихотворения, рассказы, повести, роман, публицистика, из дневников. С. 393.

¹⁶ Там же. С. 392.

¹⁷ Там же. С. 461.

¹⁸ Там же. С. 393—394.

¹⁹ Там же. С. 408.

²⁰ Там же. С. 391.

²¹ Там же. С. 396.

²² Там же.

²³ Там же. С. 408.

²⁴ Там же. С. 415.

²⁵ Там же. С. 546.

²⁶ Цитата из стихов абхазского поэта Геннадия Аламиа.

²⁷ *Сид И.* Эсхатологические аспекты сферы путешествий и туризма: тенденции и перспективы. Доклад на круглом столе «Антропология путешествий: мотивы, персонажи, трансграничье» в рамках X Конгресса этнографов и антропологов России, 4 июля 2013. (Готовится к публ.).

КОММУНИКАТИВНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ВО ВЗАИМОДЕЙСТВИИ НЕМЕЦКОЙ И РУССКОЙ МУЗЫКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННЫХ ПОСТАНОВОК ОПЕР И БАЛЕТОВ

Сегодня в репертуаре российских театров много опер и балетов немецких и австрийских композиторов. Режиссеры, дирижеры, артисты балета и певцы, представляющие немецкую и австро-немецкую культуру, работают в России. В свою очередь российские артисты оперы и балета востребованы за рубежом, в частности — в театрах Германии и Австрии, а также немецких кантонов Швейцарии.

Понятно, что интенсификация культурного обмена — дело тонкое и в каком-то смысле обоюдоострое¹. Одним из ее следствий в наши дни становится дрейф принятой в России ориентации на классику в сторону поисков и инновационных решений: театральная сцена все чаще становится площадкой для скандальных экспериментов², а классическая партитура подвергается изменениям с подачи режиссера-постановщика, что не всегда вызывает одобрение со стороны критиков (равно как и публики). Консерватизм последней вполне объясним. Для того чтобы приучить зрителей к восприятию той же классики, понадобилось не одно десятилетие «привития вкуса». С другой стороны, профессиональное сообщество музыкантов, как и музыкальные критики, отдают себе отчет в том, что модернизирующее сознание и художественную практику «влияние Запада» — вещь неоднозначная, требующая подхода дифференцированного и взвешенного.

Можно ли переносить действие оперы в современность, если либретто привязано к определенному времени? Делать из оперы балет? Уместно ли менять последовательность действий, арий, делать купюры? Эти вопросы стоят сегодня чрезвычайно остро, в том числе и в силу вызывающего идейного политического контекста некоторых постановок³.

Любому профессионалу известно, что партитура, созданная композитором-классиком, со временем превращается в некий код и версий его дешифровки может быть очень много. Часто версия режиссера идет вразрез с ожиданием публики, привыкшей к определенным трактовкам.

Опера и балет, как и вся академическая музыка, требуют от аудитории не только культуры восприятия, но и времени: как правило, для взвешенной оценки музыкального произведения его требуется прослушать несколько раз. Таким образом, у большинства исполнителей (режиссеров, дирижеров, артистов), равно как и у публики, формируется некий стереотип — стандартизированное представление о том, каким должен быть спектакль. Не углубляясь в подробности сложнейших коммуникативных процессов, имеющих место в данной области, остановимся на некоторых свойствах коммуникативных стереотипов. Первое — стереотипы способны формировать предубеждения, деформируя процесс интерпретации происходящего; далее, стереотипам свойственно противостоять новому знанию, обладать повышенной устойчивостью к деформациям. На сегодняшний день исследования коммуникативных стереотипов продолжают в разных сферах⁴ и особо актуальны в связи с проблемами массовой культуры и коммуникации.

Из этого следует, что новое, нестандартное явление искусства зачастую не воспринимается именно потому, что оно «ново». Это, можно сказать, «защитная реакция» сознания перед незнакомым, непривычным: стереотипы не только упрощают коммуникацию, но и усложняют ее, блокируя «на входе» то, что не «вписывается» в заданные ими рамки. Если к тому же речь идет о разных культурах, неудивительно, что возникают разночтения, непонимание, спад интереса⁵... Тем интереснее и значительнее видится ситуация, когда можно говорить не только о взаимном влиянии культур на уровне художественных исканий, но об определенном параллелизме, едва ли не тождестве подобных поисков (что было характерно, например, для процессов в российской и немецкой художественной культуре модерна).

В процессе развития музыкального театра неоднократно предпринимались попытки изменить стереотипы восприятия за счет «давления» на них со стороны коммуникативных стереотипов более «отрефлексированного» порядка. К примеру, сегодня «Травиата» Дж. Верди — одна

из самых популярных и кассовых опер, собирающая полные залы. Однако именно эта опера в свое время пыталась сломать стереотипы общественного сознания. Первое исполнение «Травиаты» 6 марта 1853 г. в Венеции обернулось абсолютным провалом. Опера не понравилась ни критикам, ни публике. Красноречивое название говорило само за себя (напомним, что «Травиата» с итальянского языка переводится как «Падшая»). Шок у публики вызвало «смелое» либретто оперы: женщина «полусвета» вызывает сострадание и восхищение своим благородным поступком, что шло вразрез с общепринятой моралью. Другой проблемой были костюмы: опера исполнялась в современных для 1853 г. одеждах, публика увидела на театральной сцене современность, что было очень непривычно. Сама постановка была крайне неудачной: внешний облик певицы, исполнявшей партию Виолетты, не соответствовал художественному образу (слишком «пышной» была героиня, умирающая от чахотки, и все думали, что это шутка).

Однако сегодня эта опера, став на 150 лет старше, не только прочно вошла в репертуар музыкальных театров, но и стала одной из самых популярных *классических* опер. Благодаря актуальному во все времена сюжету «Травиата» прекрасно смотрится и в классической постановке, и в современной (кстати, использующей все те же приемы осовременивания — характерные костюмы, интонацию; позы, жесты и другие приемы невербальной коммуникации). Одна из интереснейших современных постановок этого произведения Цюрихской оперой (напомним, Цюрих — столица немецкоязычного кантона Швейцарии), правда, идет другим путем: костюмы традиционные, но действие разыгрывается ... на вокзале. Таким образом музыкальная элита посчитала нужным привлечь внимание публики к «вечно свежей» классике, дав возможность увидеть баснословно дорогую постановку рядовому пассажиру, спешащему по своим делам. Можно сказать, и сегодня в оперном творчестве «Травиата» начинает линию произведений на современные темы.

Не секрет: скандал и музыкальный театр в наши дни часто идут рука об руку, особенно в Германии. Режиссеры-постановщики объясняют эксперименты с классическими операми и балетами попыткой приблизить публику, привлечь в театр как можно больше зрителей. За слишком «вольное» обращение с партитурой композитора их безжалостно критикуют, называя такие эксперименты кощунством.

Правда, и этот прием привлечения внимания не нов. Так, С. Л. Григорьев, долгое время работавший в труппе С. Дягилева режиссером-репетитором, с самых первых спектаклей пишет о том, как Дягилев совершенно спокойно и уверенно подвергал изменениям произведения авторов, входившие в репертуар. Вот один из примеров: в балете Фокина «Египетские ночи» на музыку Аренского Дягилев предложил сделать переоркестровку и частично сократить, а также изменить название и финал. Затем он предложил внести в партитуру следующие изменения: заменить увертюру Аренского увертюрой к опере Танеева «Орестея»; выход Клеопатры дать на музыку из оперы «Млада» Римского-Корсакова; в сцене «Вакханалии» использовать музыку Глазунова. Наконец Дягилев предложил, чтобы Фокин создал большой финал на музыку из «Хованщины» Мусоргского, изменив сюжет следующим образом: юноша, отравленный Клеопатрой, не приходил в себя, а умирал, и в последней сцене его невеста рыдала над бездыханным телом⁶.

Несмотря на удивление коллег (ведь это получался уже совершенно другой балет!), в Париже спектакль был показан именно в таком виде, как предложил С. Дягилев. В результате «Клеопатра» снискала огромный успех у публики. Следовательно, Дягилев оказался прав, подвергнув партитуру таким беспрецедентным изменениям? Ведь он не являлся ни автором музыки, ни хореографом, ни даже режиссером-постановщиком... Однако это не помешало ему, полагаясь на свой эстетический вкус и чутье импресарио, многократно переделывать произведения, входящие в репертуар труппы. И чутье его не подводило. Всемирно известная труппа С. Дягилева имела колоссальный успех, причем не только финансовый, — ведь дягилевские решения во многом определили дальнейшие пути развития балета. С точки зрения музыкальной отметим: умелая «коррекция» партитуры может действительно улучшить конечный художественный результат, а не обязательно «испортить» его.

В музыкальной культуре современные «неклассические» постановки опер и балета являют пример слома устоявшихся стереотипов восприятия и появления новых коммуникативных стереотипов. Однако иногда такие эксперименты вызывают отторжение у публики. Нередко можно наблюдать, как люди покидают театр задолго до конца спектакля, выражая при этом искреннее негодование. Часто это происходит

потому, что вместо ожидаемой, знакомой версии им предложили что-то новое, неизвестное. Новое еще только предстоит освоить, осмыслить. В сознании аудитории срабатывает защитный коммуникативный стереотип. Он блокирует восприятие любого нового, преграждая путь новой информации. С другой стороны, подобные эксперименты не всегда удачны, часто режиссеры стараются эпатировать публику в ущерб художественным достоинствам произведения.

Однако, как уже отмечалось, не стоит полагать, что перенос действия спектакля в другое время — новаторство сегодняшнего дня. В России начала прошлого столетия предпринимались смелые шаги по адаптации оперы к реалиям современности. Так, опера Джакомо Пуччини «Тоска» подверглась значительным преобразованиям. В 1924 г. в Мариинском театре постановщики, видимо желая идти в ногу с революционным временем, перенесли действие во Францию времен Парижской коммуны. Естественно, либретто также изменили: певица Флория Тоска стала русской революционеркой Жанной Дмитриевой, ее возлюбленный, художник Марио Каварадосси, превратился в коммунара Барлена, а барон Скарпия — в палача коммуны графа Галифе. В итоге «Тоска» получила новое название «Борьба за коммуну». Такая вот «жесткая практика цензуры времен царизма»...

Правда, как известно, в 1920–1930-х годах культурная ситуация в России меняется. Приходит время жесткого идеологического контроля процессов в искусстве, проводимого властью. При этом музыкальная жизнь продолжает свое активное развитие. Но в ней уже нет места радикальным экспериментам, тем более политическим. Такая «консервация» наложила определенный отпечаток на коммуникативные стереотипы в области музыкальной культуры.

Вместе с тем было бы лукавством не признать, что, хотя и медленно, коммуникативные стереотипы, работающие в музыкальной культуре России не одно десятилетие, постепенно трансформировались, отвечая на зов своего времени. И сегодня российскую публику можно назвать одной из самых консервативных в мире; она с трудом переносит даже ставшие уже классическими авангардные постановки. Есть, правда, и свои плюсы: российской публике труднее подsunуть подделку, выдавая ее за современное искусство.

В Германии и Австрии сегодня ситуация противоположная: в этих странах много театров, которые специализируются именно на аван-

гардных постановках. Пытаясь привлечь в театр как можно больше публики, режиссеры прибегают к самым эпатажным экспериментам: сцены насилия, невообразимые декорации (газовые камеры, унитазаы), обнаженные актеры; постановки, в которых изменены не только время и место действия, но и сексуальная ориентация героев.

В отличие от России Германия сейчас находится в авангарде экспериментального театра. Имея после Второй мировой войны имидж агрессивной, антитолерантной страны, Германия послевоенного периода пыталась реабилитировать себя в глазах мировой общественности, в том числе и художественными средствами. Многие специалисты полагают, что подъем послевоенного музыкального авангарда связан именно со стремлением Германии «смыть пятно фашизма» и заявить о себе в новом качестве — как о стране, где поиски нового не преследуются, а приветствуются.

Действительно, благодаря, в частности, Дармштадтским международным летним курсам новой музыки, послевоенная Германия становится мировым центром новаторской музыкальной мысли. В этой стране терпимы почти к любым экспериментам, и сегодня на театральной сцене подобная терпимость нередко превращается во вседозволенность. Отсутствие сдерживающих барьеров превращает сцену в площадку для соревнований режиссеров в эпатаже, а не в пространство поиска новых культурно-художественных решений.

Приведем характерный пример, показывающий различие ситуаций в художественной культуре России и Германии. В 2013 г. весь музыкальный мир отмечал 200-летие со дня рождения немецкого композитора Рихарда Вагнера. Россия не стала исключением. Многие театры откликнулись на это событие, включив в свой репертуар оперы композитора в современных и классических постановках. При этом российская публика проявила огромный интерес. Как известно, в силу исторических обстоятельств в Советском Союзе на музыку Вагнера был наложен неофициальный запрет, подогревавший, конечно, внимание аудитории к этим постановкам. Тем не менее само проявление подобного интереса предполагает изменение стереотипных представлений о личности и творчестве Вагнера. «Выдержать» его музыку оказались способны далеко не все. Вместе с тем часть публики, не имеющей музыкального образования, оказалась способна воспринять его музыкальную мысль.

В Германии, на родине композитора, его юбилей отмечался с размахом. Не обошлось, конечно, без скандалов. В Дюссельдорфском театре оперы и балета на Рейне режиссер Бургхард Космински представил новую версию оперы «Тангейзер». Действие было перенесено во времена Второй мировой войны, поэт и певец Тангейзер превратился в охранника фашистского концлагеря, убивающего узников. Публику шокировали сцены, в которых нацисты расстреливают семью, предварительно обрив людям головы; как и сцены, во время которых в стеклянной газовой камере актеры падают, задыхаясь⁷.

Таким образом наглядно видны пределы, заданные консерватизмом русской культуры, — и лишенные таковых (что не равно свободе творчества художника) театральные решения немецких авторов. При этом свобода творчества легко оборачивается погоней за успехом любой ценой; а это уже — не свобода, а зависимость, причем самая очевидная...

Знаменательным событием 2013 г., способствующим культурному диалогу⁸ России и Германии, явилась и «самая скандальная постановка самого скандального балета» — «Весна священная» Пины Бауш. Уже после смерти этого прославленного хореографа в Москве, в Большом театре, была показана версия Бауш в рамках фестиваля «Век “Весны священной” — век модернизма». Как известно, с балета И. Стравинского «Весна священная», поставленного в рамках Дягилевских сезонов в Париже в 1913 г., начинается новая эпоха в хореографии — танец модерн. Он развивается на протяжении всего XX в., в том числе и силами Пины Бауш. Ее интерпретация, созданная в 1974 г., отличается экспрессивностью: на сцене, засыпанной торфом, танцуют полуобнаженные девушки. Акцент делается на «живые», эмоциональные движения, превращая происходящие не просто в действие, а в танцевальный театр, знаменитый «Танцтеатр» Пины Бауш. Говоря о постановке «Весны священной», стоит подчеркнуть, что здесь русское и немецкое музыкальное искусство в области театра — оперы и балета — вновь пересеклись в высокохудожественном, хотя и дискуссионном ракурсе.

Знаменитый оперный режиссер Б. Покровский в свое время написал: «Классическое оперное произведение не есть что-то застывшее, оно всегда современно, всегда волнует, всегда открывает новые стороны жизни человека. Театр обязан улавливать взаимосвязи *классика* —

современность. Нельзя оставаться на раз и навсегда найденной форме показа классического произведения»⁹.

Поскольку со временем коммуникативные стереотипы подвергаются значительным изменениям (что вполне естественно, так как меняются взгляды человека на окружающий мир¹⁰), — неудивительно, что сегодня в России, как и за рубежом, все больше музыкальных театров обращаются к осовремененным постановкам. Запрос на эксперимент назрел и у исполнителей, и у аудитории. К подобным экспериментам можно относиться по-разному: видеть в них дальнейший путь развития — или, напротив, деградацию искусства. Но никакое отношение не отменит тот факт, что они стали неотъемлемой частью современной культуры, где академизм по-прежнему противостоит авангарду, в то же время активно взаимодействуя с ним, создавая условия синтеза новых, интересных и перспективных, художественных форм.

¹ *Силантьева М. В.* Современная философия культуры в контексте развития теории международных отношений // *Materialy IX Miedzunarodowej naukowii-praktycznej konferencji. Wchodinie Partnerstwo 2013. 07-05 wrztsnia 2013 roku. Vol. 21. Filozofia. Muzyka i zycie. Przemysl: Nauka i studia, 2013. S. 12–15.*

² *Глаголев В. С.* Музыкальные образы религиозного сознания эпохи постмодернизма // *Философия и музыка. Материалы международной конференции. Москва, РАМ им. Гнесиных. 2012. С. 108–117.*

³ Опера Вагнера с нацистским уклоном шокировала немецкую публику. Только в «МК» — репортаж со скандальной премьеры, которую запретили в Германии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.mk.ru/culture/theatre/article/2013/05/13/852829-opera-vagnera-s-natsistskim-uklonom-shokirovala-nemetskiyu-publiku.html> (дата обращения 05.06.2014).

⁴ *Кохан О. В.* Коммуникативные стереотипы в повседневных практиках: Дис. на соискание уч. ст. кандидата культурологии. Комсомольск-на-Амуре, 2012. 179 с. С. 4–12.

⁵ *Воевода Е. В.* Формирование межкультурной компетенции: проблемы и пути их решения // *Языковой дискурс в социальной практике: материалы Международной научно-практической конференции. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2013. С. 39–44.*

⁶ *Григорьев С. Л.* Балет Дягилева 1909–1929. М.: Артист. Режиссер. Театр, 1993. С. 21.

⁷ Опера Вагнера с нацистским уклоном шокировала немецкую публику. Только в «МК» — репортаж со скандальной премьеры, которую запретили в Германии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.mk.ru/culture/theatre/article/2013/05/13/852829-opera-vagnera-s-natsistskim-uklonom-shokirovala-nemetskiyu-publiku.html> (дата обращения 05.06.2014).

⁸ Торкунов А. В. Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4. С. 85–93.

⁹ Покровский Б. А. Беседы об опере. М.: Просвещение, 1981. С. 10.

¹⁰ Шестопап А. В., Силантьева М. В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов / Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста: Материалы VII Конвента РАМИ 28–29 сентября 2012 г. / Отв. ред. А. В. Мальгин. М.: Аспект Пресс, 2012. С. 204–211.

КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ РОССИИ И ФРАНЦИИ: РУССКАЯ КОНСЕРВАТОРИЯ В ПАРИЖЕ

В современном мире, где культурные, экономические, политические связи между странами и народами расширяются и становятся более многообразными, в контексте международных отношений внешнеполитический имидж страны приобретает особую значимость¹. Восприятие иной культуры способствует или, наоборот, препятствует развитию связей между странами².

Культурный диалог России и Франции на протяжении многих лет был (и остается) достаточно активным и плодотворным (прежде всего, в области литературы, философии, хореографического искусства, музыкальной культуры и проч.).

Несомненно, первая четверть XX в. стала временем наиболее тесного культурного сотрудничества. Многие русские и французские музыканты, поэты, художники, артисты интенсивно взаимодействовали между собой, художественная жизнь трех столиц того времени (Москвы, Парижа и Петербурга) действительно была очень многогранной и насыщенной.

Русское композиторское и музыкально-исполнительское искусство конца XIX — начала XX в.³ сыграло исключительную роль в формировании образа России за рубежом, в том числе и в сближении русской и французской культур, воздействуя на последующие контакты, обозначая высокую планку взаимодействия между нашими странами. Франко-российские связи есть диалог, который предполагает как наблюдения и оценки, так и двусторонний обмен мнениями и опытом. При этом особенности русской музыкальной культуры⁴ оказались близки и понятны французам, ценимы ими.

Важным событием в культурной жизни Франции стало создание в 1923 г. в Париже Русской консерватории имени Сергея Рахманинова (*Le conservatoire russe de Paris Serge-Rachmaninoff*)⁵. Известно, что после событий 1917 г. множество выдающихся музыкантов, артистов

балета, философов, писателей, художников и других деятелей культуры и искусства покинули Россию (по тем или иным обстоятельствам). В этот сложный период именно столица Франции стала местом, где собралась довольно большая русская диаспора. Конечно, многие люди оказались в сложных условиях (наверное, не только материальных), но необходимость и личная потребность не потерять связь с родной культурой, со своими культурными корнями и традициями породили желание воссоздать и сохранить ту культурную почву, на которой они были воспитаны. На это были брошены силы выдающихся русских музыкантов — композиторов и исполнителей, — которые в период своей жизни в России состояли в Императорском музыкальном обществе, служили в Императорских театрах.

Подобная же организация музыкальной жизни стала основой создания учреждений, способствующих сохранению русских культурных ценностей во Франции. При этом необходимо подчеркнуть, что все материальные вопросы легли на плечи самих музыкантов, в то время как до революции подобные организации финансировались императорской казной, поэтому Русская консерватория в Париже была и остается частным платным учебным заведением.

Известно, что музыкальная жизнь России в середине XIX в. организовывалась Русским музыкальным обществом (РМО), созданным в Петербурге в 1859 г. Именно это общество было воссоздано в Париже в 1931–1932 гг., получив новое название *Société Russe de France* и занявшись управлением консерваторией⁶.

Первыми преподавателями стали выдающиеся музыканты, олицетворявшие русское музыкальное искусство в мире: Ф. И. Шаляпин, А. К. Глазунов, Н. К. Метнер, А. Т. Гречанинов, Н. Н. Кедров, Ф. С. Акименко (в 1932 г. ставший вице-президентом консерватории). Кроме того, композитор, дирижер, преподаватель Петербургской консерватории Николай Николаевич Черепнин был одним из главных организаторов *Le conservatoire russe de Paris Serge-Rachmaninoff*, куда первым директором был приглашен князь Сергей Михайлович Волконский, а Сергей Васильевич Рахманинов был избран почетным председателем.

Важную роль в сохранении и развитии традиций русской музыкальной культуры сыграл упомянутый выше Николай Николаевич Кедров — певец, композитор православного направления, музыкант,

игравший на нескольких инструментах, в том числе на балалайке, основатель мужского квартета Кедрова. Его сын, Николай Николаевич Кедров-младший, учился в Русской консерватории и после смерти отца воссоздал квартет (просуществовал до 1975 г.). В 1990-х годах протоиерей Парижского кафедрального собора Александр Кедров (сын Николая Кедрова-младшего и внук Николая Кедрова-старшего) вновь собрал ансамбль имени Кедрова, увеличив состав до шести человек. В 1994 г. секстет записал первый *CD*-диск, стал лауреатом Международного фестиваля церковной музыки в Польше (I премия); в честь 100-летия вокального ансамбля в 1997 г. выпустил второй диск. Брат Александра Николай Кедров — музыкант-балалаечник, создатель ансамбля балалаечников — в настоящее время преподаватель Русской консерватории.

В вокальных классах консерватории преподавали С. Н. Гладкая-Кедрова — супруга Н. Н. Кедрова-старшего, певица Петербургской императорской труппы, педагог Петербургской консерватории; А. Е. Яковлева — оперная певица, педагог, окончившая Петербургскую консерваторию как пианистка, отказавшаяся от инструментально-исполнительской карьеры из-за травмы руки, как оперная певица дебютировала в партии Аиды в Мариинском театре (интересно, что уже в Париже А. Е. Яковлева дебютировала в театре «Гранд-Опера» опять в партии Аиды), кроме того участвовала в постановках Русской оперы в Париже (новая русская антреприза, образованная в 1929 г.), была членом административного совета Российского музыкального общества за границей (РМОЗ). Также среди преподавателей консерватории были русская оперная певица, в 1898–1900 гг. певица Московской частной русской оперы Саввы Мамонтова В. И. Страхова и М. А. Славина — оперная певица, драматическая актриса, дебютировавшая с партией Амнерис на сцене Мариинского театра, в 1902 г. получившая звание заслуженной артистки Императорских театров. Следует отметить, что преподавательская деятельность русских оперных певиц за границей была очень важной для исполнительства: оперы наших композиторов, особенно представителей «Могучей кучки», имели стилевые и исполнительские особенности, что требовало применения именно русской вокальной методики. Также в числе педагогов Русской консерватории были Ю. Э. Конюс, Б. С. Каменский и др. Некоторое время на хорео-

графическом отделении преподавали Серж Лифарь (Сергей Михайлович Лифарь, основатель Парижского университета хореографии и Университета танца), Н. М. Зверев⁷.

Кроме преподавания Русская консерватория занималась организацией концертных выступлений преподавателей и приглашенных музыкантов, среди которых были пианист Владимир Горовиц, скрипач Натан Мильштейн, виолончелист Григорий Пятигорский.

В настоящее время Парижскую Русскую консерваторию возглавляет граф Петр Петрович Шереметев — музыкант, актер, архитектор, окончивший Высшую архитектурную школу во Франции. Также он является соучредителем Федерации русских партий Европы и международной ассоциации «Европейский русский альянс», председателем президиума Международного совета российских соотечественников. П. П. Шереметев принимает активное участие в укреплении культурных связей между Россией и Францией, а также содействует возрождению исторических традиций в России (он — соучредитель Ивановского кадетского корпуса, Ивановского университета образования и имиджа, основатель «Шереметьев-центра» в Иванове, Томске, Ярославле, организатор фестивалей русского искусства и пр.).

Ныне в консерватории ведется обучение инструментально-исполнительскому искусству (фортепиано; инструменты симфонического оркестра: скрипка, альт, виолончель, флейта, кларнет, фагот, арфа; гитара: классическая, фламенко; саксофон; балалайка; клавишин; русская гитара: 6–7-струнная), существует курс аккомпанемента на гитаре (пение романсов). Кроме того, в числе учебных дисциплин есть музыкально-теоретические предметы (сольфеджио, гармония, контрапункт, композиция), история музыки. При консерватории открыты театральные курсы по системе Станиславского, курсы русского языка, танца. Преподавание ведется на русском и французском языках.

Немаловажно то, что Русское музыкальное общество в Париже с 1983 г. официально признано правительством Франции благотворительной общественной организацией, а с 1990 г. парижская мэрия регулярно субсидирует Русскую консерваторию.

В 2013 г. прошли праздничные мероприятия по случаю 90-летия Русской консерватории им. С. В. Рахманинова в Париже. За эти годы консерватория стала центром распространения русской культуры не только во Франции, но и во всем мире.

В заключение хотелось бы отметить, что поддержание имиджа России как страны, где культура остается одним из национальных приоритетов, в свое время нашло поддержку высшего руководства страны и Министерства иностранных дел России⁸. Российско-французские связи в области музыкальной культуры — одно из подтверждений тезиса, согласно которому культурная жизнь, даже оказываясь «в противотоке» по отношению к политике, способна работать на долгосрочную перспективу поддержания позитивного привлекательного имиджа страны, — сохраняя истинные ценности, созданные усилиями многих поколений русских людей, творивших бессмертные произведения по зову души и во славу своего Отечества. Это тем более важно в связи с интенсификацией межкультурной коммуникации⁹ в современный период, когда культурный имидж подчас может влиять на международные отношения не меньше, чем собственно политические решения, составляя фундамент возможного развития позитивных сценариев взаимодействия различных акторов этих отношений.

¹ Торкунов А. В. По дороге в будущее // Международная жизнь. 2004. № 10. С. 48–60.

² Силантьева М. В. Современная философия культуры в контексте развития теории международных отношений // Materiały IX Międzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji. Wchodzinie Partnerstwo 2013. 07-05 wrztsnia 2013 roku. Vol. 21. Filozofia. Muzyka i zycie. Przemysl: Nauka i studia, 2013. S. 12–15; Мунтян М. А. Национальный человеческий капитал и будущее России // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 3. С. 147–149.

³ Ср.: Лютова С. Волошин и Цветаева: от младосимволизма к постмодерну: монография. М.: МГИМО-Университет, 2014. 400 с.

⁴ Глаголев В. С. Некоторые особенности соотношения слова и музыки в христианских богослужениях // Философия и музыка. М.: РАМ им. Гнесиных, 2013. С. 129–136.

⁵ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.conservatoire-russe.com> (дата обращения 20.04.2014); [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.parismoscou.info/culture_cours_1_fr.html (дата обращения 07.05.2014).

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Торкунов А. В. Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4. С. 85–93.

⁹ Шестопал А. В., Силантьева М. В. Межкультурная коммуникация. «Мягкая сила» культурных модуляторов / Ресурсы модернизации: возможности и пределы международного контекста: Материалы VII Конвента РАМИ 28–29 сентября 2012 г. / Отв. ред. А. В. Мальгин. М.: Аспект Пресс, 2012. С. 204–211.

О РОЛИ ПЕВЧЕСКОГО ЗВУКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ: НАБЛЮДЕНИЯ СОБИРАТЕЛЯ

В мире музыкальной культуры в наше время чрезвычайно трудно отыскать область, которая не была бы в достаточной мере исследована. Тем не менее выделяется одна сфера, которая изучена явно меньше других, — это тембровая окраска звука. Звучность стала последним компонентом, который композиторы начали интенсивно разрабатывать только после Второй мировой войны: до этого внимание музыкантов было сосредоточено на других параметрах — высоте, ритме, динамике, регистре¹. В академической (причем авангардной) музыке в конце XX в. моделируются индивидуальные тембровые эффекты, в том числе и те, которые столетиями произрастали в традиционной народнопесенной культуре².

Проблема звукового кода культуры чрезвычайно объемна и выходит далеко за рамки музыкального знания³. В настоящем небольшом очерке необходимо обозначить три аспекта: 1) формы обмена материалом между слоями национальной культуры; 2) устность как состояние традиционной культуры; 3) зависимость певческого тембра от социокультурных факторов.

Обмен интонационными моделями между различными слоями национальной культуры (и между разными культурами) неизбежен и во многом естествен. Ситуация русской культуры имеет свою специфику, поскольку в ней увеличена дистанцированность академического композиторского письма от певческого (в том числе народнопевческого) первоисточника. Поэтому перетекание материала из одного культурного слоя в другой предполагает большую или меньшую трансформацию звукового объекта. Легче всего происходит миграция интонационных и тембровых моделей между теми слоями светской культуры, которые имеют устную специфику и развиваются крайне медленными, «геологическими» темпами, а именно между фольклором и городской развлекательной культурой, которую в современном музыкознании

весьма удачно называют «менестрельной»⁴. Так, участники молодежных ансамблей этнографического направления нередко успешно сочетают пение в народной и роковой манере, чего нельзя сказать об академических вокалистах. Сравнительно легко происходит адаптация голоса (преимущественно мужского) при переходе от народного (этнографического) вокала к пению знаменной монодии. Иными словами, общность тембровых парадигм наблюдается между слоями культуры, тяготеющими к устным формам существования: фольклором, менестрельным творчеством и — частично — каноническими певческими традициями. Последние имеют письменную основу, но в наше время передаются, как правило, устно⁵.

Наиболее явственно размежевание любой из «исторически медленных» культур с композиторской, «опусной» музыкой — единственным «исторически быстрым» типом музыкального творчества⁶. Существование компонентов устной культуры в условиях письменной возможно, но с неперенным условием почти полного подчинения их законам профессиональной композиции. Так, русские композиторы-классики охотно использовали в своих сочинениях народные мелодии, и классико-романтические методы композиции поглощали, «присваивали» себе этот материал в качестве индивидуального штриха⁷. Внедрение авторского материала в устную культуру также возможно, но затруднительно и тем более сопровождается существенными изменениями первоисточника (хрестоматийный пример — песня А. Н. Пахмутовой «Нежность» в исполнении героини Т. В. Дорониной в фильме «Три тополя на Плющихе»).

В наше время существует немало промежуточных форм музыкального творчества, в частности, так называемое академическое народное пение, национальная эстрада, благодаря которым в сознании народных исполнителей закрепляются общеевропейские интонационные модели. Между тем основным барьером, разделяющим пласты музыкальной культуры, является даже не интонация, а певческий **тембр**. Простой пример: представим себе песню Б. Ш. Окуджавы или В. С. Высоцкого, спетую оперным певцом, — это будет другое сочинение. Обратная же трансформация практически невозможна. Открытый звук, образуемый на речевом положении связок, технически непригоден для воспроизведения подвижных мелодий большого диапазона, которыми изобилует классическая вокальная литература. Простонародные приемы пения

исключены и в тех случаях, когда манеры героини заведомо вульгарны, как, например, у Кармен. Напротив, неблагородный «попсовый» голос использовался А. Г. Шнитке в кантате «История доктора Иоганна Фауста» в качестве сильнейшего смыслового диссонанса (партия Мефистофеля была написана им для Аллы Пугачевой).

Тембро-интонационный комплекс неотъемлемая часть любой области культуры. Различные, принципиально несхожие тембро-интонационные модели окружают нас повсюду: литургический речитатив дьякона или священника, речь спортивного комментатора, доклад политического деятеля, объявления на транспорте и т.п. — все это индивидуальные тембро-интонационные феномены, которые в реальной жизни не могут меняться местами (подобное возможно лишь в условиях капустника).

Если в знакомой нам классико-романтической композиции тембр вторичен по отношению к напеву (отсюда возможность разной инструментовки), то в народной традиции тембр, звук лежит в основе всякого интонирования. **Устная культура** представляет собой своего рода безбарьерную среду обитания пения и речи. При этом певческое и речевое звукоощущение практически идентичны.

Для человека устной культуры не существует неинтонированного слова. В первую очередь это касается пожилых крестьянок, перенявших навыки песнетворчества еще в довоенную пору. «Знание» для них равно умению: певец поведет голос по нужным мелодическим изгибам, всякий раз «осязая», пробуя напев на ощупь. Напев рождается не как последовательность тонов, а как некое звуковое «поле». В тембре в этом случае преобладают низкие гармоники, придающие голосу жестковатый и диссонантный оттенок.

Напротив, музыкант академист (или грамотный участник самодеятельности) представляет свою партию как бы «в плане»: он воспринимает ее как более или менее фиксированный текст — даже если заучивает песню только со слуха. В этом случае участники ансамбля целенаправленно «поют» песню, т.е. осознанно переходят с речи на иной тип звукоподачи.

Любопытна и другая сторона дела: деревенский житель, как правило, говорит в полный голос, с хорошей опорой на грудной резонатор — по выражению хоровых дирижеров, «тембрит». Но стоит ему переехать в город и получить образование, как голос обогащается бо-

лее высокими частичными тонами и теряет свою зычность, а интонация обезличивается.

Возникает закономерный вопрос: *не исчезнет ли бесследно под воздействием городской цивилизации то ощущение звука, которое породило народнопесенную культуру?* Как ни удивительно, последние годы дали возможность усомниться в пессимистическом прогнозе. Практика закрытия сельских клубов дала неожиданный побочный эффект: женщины среднего и даже молодого возраста стали собираться по домам и петь для собственного удовольствия. Стихийная певческая практика, как оказалось, сама выводит голоса на то ощущение звука, которое было издавна распространено в данной местности при данном диалекте. Это процесс ускоряется, если навыки перенимаются от опытных песенниц.

Однако пока рано делать определенные выводы — ведь наблюдения фольклористов-собираателей над культурными процессами продолжаются...

¹ См.: *Когоутек Ц.* Техника композиции в музыке XX века. М.: Музыка, 1976; *Теория современной композиции* / Отв. ред. В. С. Ценова. М.: Государственный институт искусствознания, МГК «Музыка», 2006.

² В отечественной культуре идея синкретизма высоты, строя и тембра формировалась уже в начале XX в. в творчестве А. Н. Скрябина, но окончательно оформилась к 1960-м годам. По утверждению Р. К. Щедрина, это произошло во многом благодаря И. Ф. Стравинскому с его искусным моделированием фольклорной интонационности (см.: *И. Ф. Стравинский* / Сост. Л. С. Дьячкова. М., 1973. С. 12). Новаторство самого Щедрина состояло в поручении хроматизированного мелодического материала народно-академическому голосу, а именно Л. Г. Зыкиной в «Поэтории» (1969 г.) и артисткам академического народного хора в опере «Мертвые души» (1976 г.).

³ См.: *Голос и ритуал. Материалы конференции.* М., 1995; *Пашина О.* Календарно-песенный цикл у восточных славян. М.: ГИИ, 1998; *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян* / Отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 1999; *Лобкова Г.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: образы, ритуалы, художественная система. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

⁴ *Сапонов М.* Менестрели (второе издание). М.: Издательский Дом «Классика-XXI», 2004; *Чередниченко Т.* Музыка в истории культуры. Долгопрудный: Аллегро-пресс, 1994.

⁵ См.: *Денисов Н.* Стрельниковский хор костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения. М., 2005.

⁶ Концепция исторически медленных и исторически динамичных слоев культуры сформулирована Т. В. Чередниченко в упомянутом выше издании (см. сноску 4).

⁷ Подробнее об этом: *Холопов Ю.* Гармония. Практический курс. Ч. 1. М., 2003.

Раздел 7

ЯПОНСКАЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРА ГЛАЗАМИ РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Н. Н. Изотова

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ ЭВОЛЮЦИИ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ЯПОНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Японский институт брака отличается строгими правилами и патриархальными традициями. Жизнь, социальное положение, образование женщин в Японии всегда жестко регламентировались. Девочек с детства приучали к мысли о том, что их основное предназначение — самопожертвование и бескорыстное служение семье: отцу, мужу, сыну. В семье существовала строгая иерархия: младшие всегда подчинялись старшим, женщины — мужчинам, отношения строились в соответствии с принципом *дансон дзёхи* — «уважать мужчину, презирать женщину».

Устойчивые традиционные понятия о семье, в которой мужчинам отводится главенствующая роль, а женщина должна вести хозяйство, растить детей и повиноваться мужу, четко прослеживаются в языке. Слово *сюдзин* — «муж» состоит из двух иероглифов, означающих «хозяин; главный человек». Говоря о своей жене, мужчины используют слово *канай*, букв. «внутри дома». Обращаясь к мужу, жена употребляет вежливое *аната* — «вы», которое принято при обращении к вышестоящему. Мужчины при обращении к жене используют местоимение, которое всегда относится к нижестоящему, — *омаэ*, «ты».

В порядке иероглифов, которые образуют сложные слова, определяющие разнополюе группы, также отражается специфика гендерных отношений — везде «мужской» иероглиф стоит на первом месте: *дан-дзё* — «мужчина и женщина», *фу:фу, фусай* — «муж и жена» и т.д.

Гражданский кодекс запрещает супругам иметь разные фамилии (если жена оставляет девичью фамилию, брак формально не признается). Кроме того, при заключении брака требуется указать письменно, кто станет главой семьи. Естественно, большинство женщин вынуждены брать фамилию мужа и соглашаться на его главенство в семье. Однако в последние годы этот закон стал вызывать недовольство со стороны женского населения, что привело к увеличению числа гражданских браков.

В Японии не запрещены однополюе связи. Существуют организации геёв и лесбиянок, соответствующая сфера услуг. Согласно результатам телефонного опроса, проведенного в феврале 2012 г., в котором участвовали почти 70 тыс. японских мужчин и женщин, 5,2% из них — т.е. примерно каждый 20-й опрошенный — представители сексуальных меньшинств: они говорили об однополом возлюбленном или нарушениях сексуальной самоидентификации¹.

Первая лесбиянка, открыто заявившая о своих пристрастиях и баллотировавшаяся от Демократической партии Японии в парламент, Канако Оцудзи заявила, что однополюе браки могут стать возможными, если общество окажет давление на министерство юстиции с целью изменения закона, который в настоящее время определяет брак как союз мужчины и женщины².

Согласно конституции Японии, «брак утверждается на основании согласия обоих полов», в Гражданском кодексе также установлено обязательное условие заключения гетеросексуального брака, именно поэтому движение за легализацию однополюх браков в Японии не получило широкого распространения, проблема однополого партнерства или «гендерно-нейтральных браков» не стала насущным политическим и социальным вопросом.

Кроме того, большую силу в Японии имеют не столько основанные на законе предписания, сколько общественные традиции, которые поддерживаются представлениями о долге, чести и обязательствах перед семьей. По традиции главная ценность японца для общества заключается не в его индивидуальных особенностях, а в способности

стать частью какой-то социальной группы, поэтому с детства в людях воспитывается коллективное мышление. Личное несогласие с принятыми порядками у японцев принято устранять не борьбой сторон до победного конца, а поиском компромисса. Все эти особенности японского менталитета сказались на юридическом и общественном положении лиц нетрадиционной сексуальной ориентации. Общественное мнение по этому вопросу играет не меньшую роль, чем законодательство.

Опрос, проведенный информационным агентством «Кёдо Цусин», показал, что большинство респондентов старше 20 лет — 52% выступают против легализации однополых браков, 62% отрицательно относятся к нетрадиционным сексуальным отношениям³.

Отношение японцев к гендерно-нейтральным бракам К. Оцудзи определила следующим образом: «У нас в Японии есть *татэмаэ* (официальная позиция; внешнее показное проявление чувств) и *хоннэ* (истинные чувства). Что касается официальной позиции людей, то я не думаю, что есть какая-то крупная оппозиция (по отношению к однополым бракам). Но если вы спросите их, почему они не против, они скажут, что не знают, или будут давать двусмысленные ответы». Кроме того, по ее словам, большинство людей не заинтересованы в этом вопросе и «в целом люди не думают о [гендерно-нейтральных браках] как об одном из прав человека»⁴.

Согласно конфуцианской традиции, вступление в брак всегда поощрялось и даже сопровождалось продвижением по службе, а обзаведение потомством считалось долгом каждого японца или японки перед обществом.

«В старой Японии женитьба также была, как правило, обязательна для наследника мужского пола, и если безбрачие не запрещалось законом, то осуждалось обычаем. Для младшего сына смерть без наследника была всего лишь личным несчастьем, но для старшего сына, которому предстояло унаследовать главенство в семье, умереть без наследников мужского пола означало совершить преступление против предков, ибо в таком случае культу угрожало угасание», — писал исследователь японского национального характера Лафкадио Хэрн⁵.

Хотя в Японии существует *рэннай* — «брак по любви», часто заключается взаимовыгодный для семей *омиай* — «брак по сватовству». *Нако:до* — «посредник» подбирает пары, исходя из социального статуса

жениха и невесты. До 1960-х годов договорных браков в Японии заключалось больше, чем браков по любви, а затем их число стало сокращаться и в 2013 г. составило всего 7,7%⁶.

По данным министерства здравоохранения и труда, опубликованным 1 января 2014 г., в 2013 г. было зарегистрировано 663 тыс. браков, на 1 тыс. человек приходилось 5,3 свадьбы. Что касается разводов, их число составило 231 тыс., или 1,84 на 1 тыс. человек. Этот показатель ниже, чем в США (3,6) и Германии (2,29), однако вдвое выше, чем в католической Италии (0,90)⁷.

С 1969 г. наблюдается устойчивая тенденция к росту так называемых *дзюкунэн рикон* — букв. «разводов в зрелом возрасте» супружеских пар в возрасте 50–60 лет, проживших вместе более 25 лет. Примечательно, что, как правило, инициаторами таких разводов становятся женщины. Они не хотят жить с опостылевшим мужем, который всю свою жизнь посвятил работе и не уделял семье и детям никакого внимания. Таких мужей называют *со:дай гоми* — «величественный мусор».

Результаты правительственного исследования, проведенного в 2009 г., показали, что значительное количество жен — хотя и не большинство — испытывают чувство ненависти к своим мужьям. Такая ситуация чаще характерна для пожилых пар.

Из принявших участие в опросе 1 тыс. 77 мужчин 17,8% сообщили, что уже испытали на себе плохое обращение — физическое, психологическое или сексуальное — со стороны своих жен. Кроме того, один муж из тысячи чувствовал, что жена готова его убить⁸.

После реформы пенсионной системы в апреле 2007 г., предусматривающей разделение пенсии супруга в случае развода, число «разводов в зрелом возрасте» значительно увеличилось⁹.

Какие последствия это имеет для будущего Японии? По мнению исследователей, число социально отчужденных пожилых людей будет стремительно расти, кроме того, число самоубийств также возрастет.

«Из 33 тыс. самоубийств в год около 12 тыс. совершают лица в возрасте от 60 и старше, а это почти треть от общего числа», — отмечает Акио Дотэути, старший научный сотрудник *NLI Research Institute*, добавляя, что причиной самоубийств в большинстве случаев являются отчуждение и проблемы со здоровьем¹⁰.

В Японии каждый год увеличивается возраст вступления в брак — в 2012 г. у мужчин он составил 30,8 года, у женщин — 29,2 года¹¹.

Четверть всех японских браков заключается из-за беременности невесты, это так называемый «брак по залету» (*джитяттакон*). По мнению профессора социологии Университета Мусаси Юки Сэнда, не исключено, что для многих японцев дети — это единственная причина, по которой они задумываются о браке¹².

В японской культуре семейно-брачных отношений огромное значение имеют правила наследования. По сравнению с другими странами незаконнорожденных детей в этой стране очень мало, их число не превышает 2%, а японский Гражданский кодекс признает за ними право наследования лишь 50% того, что получают дети, рожденные в браке. Это очень низкий показатель по сравнению со странами Северной Европы и Франции, где таких детей больше половины, или США, где их 40%¹³.

Такая архаичная в современном понимании система брачных отношений является одной из причин огромной проблемы современного японского общества — снижения рождаемости, вызванного не только уменьшением количества детей у женатых пар, но прежде всего ростом холостого населения.

По результатам переписи населения 2010 г., количество неженатых мужчин в возрасте 30–35 лет составило 47,3%, а незамужних женщин — 34,5%. 80% взрослых холостых японцев продолжают жить с родителями¹⁴.

Профессор университета Тюо Масахиро Ямада, занимающийся гендерными исследованиями, определил данное явление как форму социального паразитизма и ввел в научный оборот термин *парасайто сингуру* — «паразит-одиночка». Изданная в 1999 г. книга М. Ямада «Эпоха паразитов-одиночек» получила широкий общественный резонанс¹⁵.

«Паразиты-одиночки», как отмечает исследователь, наносят ущерб экономике страны. Проживая с родителями, они тратят деньги только на хобби и развлечения и, даже имея нестабильный доход, могут позволить себе вести достаточно комфортный образ жизни. По данным Министерства общенациональных дел, местного самоуправления и связи, число «паразитов-одиночек» в возрасте от 20 до 34 лет составило 10 млн 640 тыс. человек. Каждый шестой в возрасте 35–44 лет (2 млн 950 тыс.) продолжает жить с родителями¹⁶.

Особенно это касается девушек, которые вместо того, чтобы встретиться с молодым человеком без стабильного заработка, годами живут

с родителями в ожидании достойного жениха. Молодые люди также не спешат покидать родительский дом. «Возможно, если бы они стали много зарабатывать либо встретили девушку, которую бы не волновал доход партнера, то с радостью бы женились, однако такое случается редко, и поэтому все больше молодых японских мужчин живут с родителями. Возможно, это и является причиной, по которой японцы так неактивны в создании пар», — отмечает профессор М. Ямада¹⁷.

Если раньше интересы семьи были доминантными, то теперь все чаще отдается предпочтение индивиду, что влечет неизбежное изменение ориентаций личности на внесемейные ценности. В центре семейной дезорганизации оказывается ослабление чувства семейного долга у всех членов семьи, сопровождающееся отчуждением. На смену семейному образу жизни приходят формы эгоистичного одиночно-коммунального сосуществования. Проблема сокращения рождаемости — *сё:сика* становится все более острой. В Токио численность семей сократилась в среднем до 1,99 человека¹⁸.

В 2013 г. в Японии родилось 1 млн 31 тыс. человек. Показатель рождаемости (число детей, рожденных женщиной в течение жизни) составил 1,41. Это самый низкий показатель за послевоенное время. Он ниже, чем в США (1,88) и Франции (2), но выше, чем в Германии (1,36)¹⁹. Специалисты предсказывают дальнейшее падение рождаемости и увеличение числа одиноких мужчин среднего возраста. «Если посмотреть на количество одиноких мужчин 50–70 лет, то ясно, что за 20 лет с 1985 по 2005 г. их число увеличилось в 4–5 раз. Если это продолжится, к 2030 г. каждый четвертый мужчина в возрасте 50–70 лет будет жить один», — отмечает Кадзухико Фудзимори из *Mizuho Information & Research Institute, Inc.*²⁰

Кардинальные изменения в экономической и социокультурной сферах жизни общества привели к тому, что прежняя нуклеарная семья, характерная для индустриального общества, оказалась в кризисном состоянии. Разрушение системы пожизненного найма, упадок японской системы управления, размывание традиционных моральных устоев привели к трансформации патриархальной модели семьи, в которой муж зарабатывает, а жена занимается домашним хозяйством и воспитывает детей.

За последние десятилетия произошел массовый приток женщин на рынок труда, что связано с резким сокращением рабочей силы

и падением рождаемости. Еще в начале XXI в. количество семей, где работают оба супруга, превысило количество семей с одним кормильцем. В наше время женщины составляют более 40% работающего населения страны²¹.

Согласно теории *Womenomics*, продвижение женщин в обществе служит катализатором экономического роста. Именно поэтому основной стратегии экономического развития и ключевым элементом «трех стрел экономической политики», известной под названием «абэномика», премьер-министр Синдзо Абэ провозгласил увеличение числа работающих женщин, «создание общества, в котором женщины будут сиять». «Фактор и результат роста заключаются не в чем ином, как в мобилизации возможностей женщин... Создание условий, в которых женщины могут работать с удобством для себя, расширение возможностей для труда женщин и их активности в обществе — уже не вопрос выбора для Японии. Это поистине актуальная задача», — заявил он, выступая на 68-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в сентябре 2013 г.²²

Для увеличения роли женщин среди экономически активного населения правительство планирует решить три следующие задачи: устранение нехватки детских дошкольных учреждений (создание 400 тыс. дополнительных мест для детей в течение пяти лет), увеличение отпуска по уходу за ребенком до трех лет вместо 12 месяцев (максимальный срок — 18 месяцев) и назначение хотя бы одной женщины на руководящую должность в каждой компании²³.

По мнению председателя «Общественного фонда труда в XXI в.» Кимиэ Ивата, роль женщины в экономике страны кардинально изменится только в случае пересмотра японской трудовой этики, радикального улучшения отношения к женщинам со стороны сотрудников японских компаний, отказа от практики сверхурочной работы.

«Чтобы увеличить число работающих женщин с детьми, включая увеличение их участия в управлении среднего и высшего звена, мы должны изменить привычные для Японии ожидания от работников и создать такой стиль работы, при котором переработка — это вынужденное исключение, но не норма. Осуществление таких изменений на уровне отдельного рабочего места будет заданием управленцев каждой компании, но правительство со своей стороны может ускорить этот процесс с помощью таких директивных мер, как увеличение в уставе оплаты за сверхурочную работу», — считает К. Ивата²⁴.

В наши дни стираются границы между гендерными стереотипами: с точки зрения японских женщин, неженатых мужчин, которые в состоянии создать семью по традиционному образцу и обеспечить ей достойное существование, катастрофически мало.

В 2006 г. писательница Маки Фукасава придумала новый термин *сосёку данси* — «травоядные мужчины»²⁵, который сразу же стал очень популярным и в 2009 г. даже вошел в десятку самых модных новых слов года. К вегетарианцам этот термин не имеет никакого отношения, потому что так названы вялые, апатичные, робкие гетеросексуальные мужчины в возрасте от 20 до 39 лет, которые, в отличие от своих отцов, почти не заинтересованы в карьере и имеют двойственное отношение к сексу и женитьбе.

Автор бестселлера «Травоядные мужчины меняют Японию» Мэгуми Усикубо считает, что в той или иной степени к таким можно отнести до $\frac{2}{3}$ японцев в возрасте от 20 до 34 лет. Их мировоззрение разительно отличается от стереотипов «плотоядных хищников» — мужчин-трудооголиков старших поколений. Больше, чем работа и свидания с женщинами, их прельщает выбор модной одежды и косметики. «Травоядные» считают ту роль, которая традиционно отводилась мужчинам, слишком обременительной, они не готовы брать на себя финансовые расходы, ухаживая за девушками, и обеспечивать будущую семью²⁶.

Ежемесячное издание *Nikkei Woman* перечисляет то, с чем пришлось столкнуться за последние 20 лет японским мужчинам, для которых карьера была на первом месте. В 1990 г. крах японской экономики «мыльного пузыря» стал началом конца перспективных карьерных возможностей. В 1993 г. начался «ледниковый период найма новых сотрудников» — компании в условиях рецессии заморозили наем новых сотрудников, обрекая слишком большое число выпускников на неполную занятость в качестве «фритеров». Затем в 2008 г. после так называемого шока Лемана наступил мировой финансовый кризис.

Неудивительно, что в этих условиях большинство японских юношей, выросших под лозунгом уважения к индивидуальности, представляет собой апатичных, вялых и нервных молодых людей.

У «травоядных» мало собственного опыта побед над жизненными трудностями, они не знают свой потенциал, поэтому испытывают неуверенность в себе. Ситуацию усугубляет и тот факт, что

женщины, в прошлом наделенные гораздо меньшими правами, чем мужчины, быстрее адаптируются к социокультурным изменениям в обществе.

Появление таких ярко выраженных женственных мужчин — это протест против образа жизни старшего поколения и ответ на все более самоуверенное поведение женщин. Резкое увеличение количества «травоядных» произошло одновременно с началом замедления роста японской экономики. В настоящее время многие японские мужчины испытывают серьезные затруднения с поисками постоянной работы. В таких непростых условиях у большинства молодых японцев попросту нет возможности приобретать дорогие подарки для девушек, а уж тем более содержать неработающую домохозяйку. В японском обществе растет беспокойство относительно финансового и социального воздействий, «травоядных» мужчин. Их низкий уровень расходов, а также определенное безразличие к сексу усугубляют две главные проблемы Японии: слабеющую экономику и сокращение рождаемости.

Обобщая вышесказанное, можно отметить, что на эволюцию патриархальной модели семьи в современном японском обществе существенное влияние оказывают демографические, социально-экономические и социокультурные факторы. Традиционные семейные ценности постепенно теряют свою значимость, уступая место так называемым альтернативным ценностным ориентациям — профессиональной деятельности, карьерному росту, самостоятельно достигнутому социальному положению, личной и материальной независимости. В настоящее время все большее число людей отдает предпочтение самореализации в профессиональной и социально-статусной сферах. Неформальное, индивидуально-личностное начало детерминирует систему брачно-семейных ценностей и происходящие в ней изменения, вызывающие эмансипацию женщин и феминизацию мужчин.

Однако, несмотря на эти изменения, обусловленные не только экономическими проблемами, но и построением новой духовной парадигмы, институт брака для большинства японцев остается незыблемым, а семья — фундаментальной общечеловеческой ценностью, универсальным компонентом счастья.

¹ Новости мира и Украины с европейским акцентом. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://eurooua.com/humrights/violations/2088-priznanie-odnopolykh-brakovo-ro-vsemu-miru>.

² Новости из Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.leit.ru/archives/4480>.

³ The Japan Daily Press. URL: <http://japandailynews.com/survey-says-over-50-of-japanese-dont-approve-of-same-sex-marriage-1946016/>.

⁴ Новости из Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.leit.ru/archives/4480>.

⁵ Хэри Л. Мир по-японски. СПб., 2000. С. 55–56.

⁶ がページニュース. URL: <http://www.garbagenews.net/archives/2096011.html>.

⁷ 厚生労働省ネットワークシステム. Сайт Министерства здравоохранения, труда и благосостояния Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/suikai13/dl/honbun.pdf#search='2013.年+結婚件数'>

⁸ Новости из Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.leit.ru/archives/5239>.

⁹ 離婚 — Wikipedia. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://ja.wikipedia.org/wiki/離婚>.

¹⁰ Новости из Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.leit.ru/archives/13775>.

¹¹ がページニュース. URL: <http://www.garbagenews.net/archives/2013777>.

¹² nippon.com. 日本人の家族観変化する意識・変化しない制度. URL: <http://www.nippon.com/ja/currents/d00095/>.

¹³ nippon.com. 日本人の家族観変化する意識・変化しない制度. URL: <http://www.nippon.com/ja/currents/d00095/>.

¹⁴ nippon.com. 「家族形成格差」の時代“パラサイト・シングル”の末路. URL: <http://www.nippon.com/ja/in-depth/a01002/>.

¹⁵ 山田昌弘. パラサイト・シングルの時代. ちくま新書, 1999. Ямада Масахиро. Парасайто сингуру но дзидай. Тикума Синсё, 1999. (Эпоха одиночек-паразитов)

¹⁶ 【調査】 “結婚もせず親と同居” パラサイトシングル、今はパラサイト中年に。300万人... 20～34歳のパラサイト1000万人超★2. URL: <http://uni.2ch.net/test/read.cgi/newsp-lus/1335946886/>.

¹⁷ nippon.com. 日本人の家族観変化する意識・変化しない制度 | nippon.com. URL: <http://www.nippon.com/ja/currents/d00095/>.

¹⁸ Новости из Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.leit.ru/archives/13775>.

¹⁹ 厚生労働省ネットワークシステム. Сайт Министерства здравоохранения, труда и благосостояния Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/suikai13/dl/honbun.pdf#search='2013年+結婚件数'>.

²⁰ Новости из Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://news.leit.ru/archives/13775>.

²¹ Женщины в Японии. Блог японца о Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://blog-yapontsa.ru/yaponskoe-obshhestvo/socialnoe-polozhenie-zhenshin-v-yaponii.htm>.

²² 内閣府ホームページ. Сайт правительства Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.cao.go.jp/survey/h25/h25-life/2-1.html>.

²³ nippon.com. *アベノミクスの要、「女性の活躍」を実現するために*. URL: <http://www.nippon.com/ja/currents/d00087/>.

²⁴ nippon.com. *アベノミクスの要、「女性の活躍」を実現するために* URL: <http://www.nippon.com/ja/currents/d00087/>.

²⁵ 草食系男子日本語俗語辞書. URL: <http://zokugo-dict.com/15so/sousyokudansi.htm>.

²⁶ 牛窪恵. *草食系男子「お嬢マン」が日本を変える*. 講談社. 2008. Усикубо Мэгуми. Со:сёку данси «одзё:ман» га нихон о каэру. Ко:данся, 2008 (Травоядные мужчины меняют Японию).

КОНЦЕПТ КРАСОТЫ В ЯПОНСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

На протяжении веков люди пытались определить, почему одни народы отличаются от других, почему то, что принято в одних странах, считается неприемлемым в других, а традиции и обычаи одного народа вызывают недоумение у других. Отношение народа к красоте окружающего мира и людей, восприятие прекрасного и уродливого, гармоничного и хаотического — важная составная часть менталитета. Они формируются тысячелетиями и пронизывают все сферы жизни людей.

Данная работа представляет собой анализ понятийной составляющей концепта «красота» в японском языке на материале статей толковых словарей. Такой метод позволяет проанализировать рациональное осмысление концепта, в котором, в свою очередь, присутствуют элементы и национального коллективного бессознательного, и философского осмысления, и научного и художественного описания.

Анализ концепта красоты на материале словарных статей позволяет наиболее полно выявить основную, общую понятийную составляющую концепта, представляющую элемент его рационального (а не чувственного и подсознательного) осмысления.

При рассмотрении концепта красоты в японском языке невозможно избежать сравнений с русским языком. Для более комплексного рассмотрения концепта красоты в японском языке обратимся сначала к концепту красоты в русском языке, с тем чтобы в сравнении выявить его наиболее яркие черты.

При анализе словарных статей русского языка использовались как классические толковые словари (В. И. Даля, С. И. Ожегова, Д. Н. Ушакова), так и более современные работы, датированные началом XXI в. Следует отметить, что в трактовке понятия «красота» и его понятийного поля не было выявлено существенных расхождений в двух указанных группах словарей, что говорит о постоянстве и устойчивости этого концепта.

Для понятийного анализа были выбраны следующие понятия, объединенные концептом «красота»: красота, краса, красивый, великолепный, прекрасный, приятный, хороший, чистый, милый, привлекательный, светлый, миленький, хорошенький, яркий, ясный, прелестный, лепый, красный; а также ряд дополнительных и антонимичных понятий.

В рамках анализа словарных статей, входящих в понятийное поле концепта «красота», были выявлены несколько групп ядерных и периферийных значений.

У понятий, входящих в поле красоты, выделяются значения, характеризующие внешнюю сторону объекта (и воспринимаемую органами чувств — в основном зрением, но также слухом, обонянием, осязанием), и значения, определяющие внутреннюю сторону объекта или явления (и воспринимаемую разумом и душой). Кроме того, толкование концепта красоты распадается на две составляющие — 1) объективная характеристика объекта и 2) элемент субъектно-объектных отношений, т.е. красота как соответствие объекта идеалу, канону и красота как характеристика объекта, вызывающая удовольствие (чувства) и одобрение (разум) у субъекта.

Для понятийного анализа концепта красоты в японской лингвокультуре были выбраны около десяти понятий, объединенных полем «красота». Остановимся подробнее на некоторых из них.

Так, самое общее слово *уцукусий*, обычно переводимое на русский язык как нейтральное «красивый», толкуется через такие слова, как любимый, милый, дорогой¹. В отношении голоса, цвета, формы *уцукусий* понимается как милый, гармоничный, приятный, доставляющий удовольствие. Данный термин можно трактовать буквально — «делающий хорошо душе».

Как видно из толкований, само слово *уцукусий* имеет четкую коннотацию любви, т.е. красиво то, что вызывает любовь. И если русское «красивый» предполагает определенную симпатию, все же в ядре значения идет в первую очередь удовольствие (для органов чувств), т.е. реакция на внешнее воздействие, в то время как в японском языке речь идет именно о любви — более глубинном и постоянном отклике на внешнее воздействие, отклике, исходящем не от органов чувств (зрения, слуха, вкуса и пр.), а от «души», что подкрепляется и возможностью использования сразу двух иероглифов для записи слова *уцукусий* — красота

и любовь. Таким образом, можно провести такую параллель: в русском языке красиво = то, что нравится, в японском красиво = то, что вызывает любовь.

Слово *кирэй* обычно переводится или как «красивый», или как «чистый». Однако, для того чтобы понять, почему такие, на первый взгляд неблизкие, понятия описываются одним словом, имеет смысл глубже заглянуть в семантику этого явления.

Так, *кирэй* — «красивый» имеет такие значения, как «красивый своей яркостью» — об одежде, внешнем виде; великолепно, ярко, блестяще красивый.

Кирэй — «чистый» имеет следующие значения: 1) спокойный, ясный, прозрачный; 2) невинный, непорочный; 3) опрятный, аккуратный, безупречный; 4) полностью, до основания очищенный, завершённый; 5) законченный, завершённый².

Таким образом, можно сделать вывод о том, что *кирэй* в значении «чистый» скорее артикулирует смыслы, которые в русском языке передаются такими составляющими понятийного поля концепта красоты, как красивый, чистый, светлый, приятный, безупречный, в контексте «положительно оцениваемого» применительно к внутреннему содержанию объекта, действия или ситуации. Оно синонимично русскому «чистый» не только в основном, но и в дополнительных, периферийных значениях. В то же время *кирэй* в значении «красивый» скорее коррелирует с русским роскошный, яркий, великолепный, красный в контексте «сделанный красивым».

Слово *каваи* очень широко используется в современном японском языке, особенно среди молодежи. Изначально слово имело одно основное и два дополнительных значения: 1) жаль, жалкий, жалко, вызывающий жалость, сочувствие; 2) вызывающий любовь, чувство глубокой симпатии; 3) маленький и красивый (красивенький)³. Соответственно, красота и чувство симпатии, описываемые этим словом, все же трактовались в первую очередь через чувство жалости, сочувствия, умиления, заботы (классические примеры — милый малыш, милый, трогательный щенок). В настоящее время второе значение слова обособилось от первого и получило широкое распространение в контексте «симпатичный, милый, приятный» — т.е. сугубо субъективная оценка, относящаяся в первую очередь к внешним качествам объекта.

Отдельно следует остановиться на значениях понятия *би*. Для анализа этого понятия необходимо прибегнуть к сопоставлению его с аналогичными понятиями русского языка. В нем выделяются следующие значения⁴:

1. Внешне красивое, изящное, грациозное (ср. рус.: прекрасный — одаренный красотой⁵; очень красивый, отличающийся необыкновенной красотой⁶). Мы называем прекрасным то, что отличается необыкновенной, исключительной красотой, является очень красивым⁷.
2. Хорошее, прекрасное, превосходное (ср. рус.: прекрасный — отличный, очень хороший). Прекрасным называют того или то, кто или что обладает достоинствами, очень хорошими, несомненно положительными свойствами, качествами.
3. Приятное, в том числе на вкус (ср. рус.: красивый — нравящийся своим внешним видом, поражающий зрение правильностью очертаний, сочетанием тонов, соотношением линий⁸; доставляющий наслаждение взору, приятный внешним видом, гармоничностью, стройностью, прекрасный⁹). Красивым называют что-либо привлекательное на вид, на что очень приятно смотреть¹⁰.
4. Достойное похвалы, восхищения (ср. рус.: прекрасный — прилагается ко всему, что хвалят¹¹).
5. В философском аспекте — то, что вызывает глубокое удовлетворение и удовольствие; то, что стимулирует разум, чувства и эмоции. В отличие от 快 — физиологическое, личное, случайное, субъективное, 美 — прежде всего освобождение от личного заинтересованного отношения, скорее универсальное, необходимое (неизбежное), объективное, общественное (ср.: то, что соответствует идеалу художественной красоты, воплощает красоту¹²; то, что воплощает красоту, соответствует ее идеалам¹³).

Такой набор значений сближает японское *Би* не столько с русским «Красота» (где ядром все же является набор внешних качеств и субъективный отклик на них), сколько «прекрасный/прекрасное» — как набор не только внешних, но и внутренних объективно привлекательных качеств, а также совокупность объективных характеристик предмета как философский идеал.

Здесь следует остановиться на производном от *би* понятии 美意識 *бишики*, которое объясняется как способность воспринимать красоту, чувствительность (чуткость) и вкус к красоте. В русском языке максимально приближенным к понятию, описываемому таким образом, является устойчивое выражение «чувство прекрасного» — таким образом артикулируется соотношение *би* в японском языке и «прекрасное» в русском.

При рассмотрении концепта красоты в японском языке невозможно не остановиться на комплексе понятий, представляющих собой целостную и детально проработанную «японскую эстетическую концепцию» — набор характеристик объекта, синонимов которым нет в других языках. Очевидно, что в данном случае анализ словарных статей не глубокого понимания этих понятий, так как фиксирует только буквальный смысл слова, в то время как основная информация остается вне буквального смысла и словарной формы. В то же время словарные значения позволяют понять первоосновы понятий и вычлени их из более абстрактных философских толкований. По этой причине ниже приводится анализ соответствующих словарных статей, а также рассмотрение этих явлений как философских категорий.

Японская эстетическая концепция, как и другие аспекты мировоззрения японцев, сформировалась под воздействием двух сил, двух религий — синто и буддизма. Квинтэссенция двух религиозных учений, их тесное переплетение и проникновение во все сферы жизни японского народа составляют определяющие отличия менталитета этой нации от всех других.

В основе японской эстетической концепции лежат понятия *ваби-саби*, *сибуи* и *моно но аварэ*, сформированные под воздействием синто, а также понятие югэн, вдохновленное эстетикой буддизма.

侘び *Ваби*.

1. Что-то, навевающее грусть, тоску, подавляющее и удручающее. Разочаровывающее. 2. Наслаждение спокойным уединением. 3. Атмосфера тихого и непримечательного уединения. 4. Извинение, покаяние, признание вины, ошибки¹⁴.

Ваби как критерий красоты — это красота вещи в своем самом простом, строгом, природном состоянии, аскетическая элегантность; отсутствие чего-либо нарочитого, вычурного, броского, т.е. в представлении

японцев вульгарного. Это, по выражению известного японоведа Всеволода Овчинникова, «мудрая сдержанность, красота простоты»¹⁵. Одна из составляющих частей понятия *ваби* — чувство одиночества и запустения, однако они не имеют негативного оттенка, а трактуются скорее как уединение и созерцательность, «светлая печаль».

寂 *Саби*.

1. Обаяние старины, состаренности; уединения, заброшенности. 2. Голос, имеющий обаяние старины, ветхости, прошедшего времени (в пении и рассказах). 3. Глубокий низкий голос (проникновенный). 4. Один из основных постулатов философии школы хайку Мацуо Басё — возведенные в эстетический принцип обаяние и прелесть заброшенности и уединенности, пронизывающие все виды искусства. Например, настроение уединения и одиночества в хайку¹⁶.

Слово *саби* буквально означает «ржавчина». Этим понятием передается очарование потертости, прелесть старины, некоего налета времени. Саби переводят как «красота, хранящая в себе течение времени» и «вызываемое ею ощущение мимолетности». Это патина, которую накладывают возраст; это природный цикл рождения и смерти. Истоки концепции *саби* — в представлении японцев о том, что время выявляет суть вещей. Поэтому они видят особое очарование в свидетельствах возраста: их привлекает темный цвет старого дерева, замшелый камень в саду, потрепанная книга и т.д.

В целом понятие *ваби-саби* можно очень условно перевести как «скромная простота», и оно представляет собой обширную часть японского эстетического мировоззрения. Эстетику *ваби-саби* часто описывают как красоту того, что несовершенно, мимолетно или незаконченно, близко к природе и несет на себе отпечаток времени. По сути, *ваби-саби* — это понятие, характеризующее присущее японцам умение видеть прекрасное в предметах искусства и обыденных вещах, которые предстают в своем естестве, неподдельности и без излишеств.

幽玄 *Югэн*.

Понятие *югэн* также имеет несколько толкований, дополняющих и взаимно раскрывающих друг друга.

1. Очень глубокий деликатный и неочевидный смысл, когда невозможно точно, наверняка, очевидно знать. При этом что-то глубоко

приятное. 2. Красота и элегантность, рафинированность, достигаемые с легкостью, не нарочитые. 3. Один из принципов теории японской литературы и песни. Берет за основу принцип *ююэн* — красивый тем, что очаровывает сердце человека своей элегантностью и шармом. Имеющий глубокий внутренний смысл. Внутреннее содержание и настроение, обусловленное таким выражением. 4. В театре *но* — красота, в которой сочетаются сила и твердость с мягкостью и грациозностью. Качество *югэн* естественно присутствует в красивых женщинах и юношах (персонажах пьесы), но даже в героях некрасивых, невысокого положения и неблагородного происхождения качество *югэн* может присутствовать в большой степени¹⁷.

Термин *югэн* примерно можно перевести как «обладающий скрытой красотой». Он обозначает интуитивное, предполагаемое, в противовес явному, очевидному, восприятие сущности объекта — в основном природы, иногда произведения искусства. Из книги Всеволода Овчинникова «Ветка сакуры»: «Югэн, или прелесть недосказанности, — это та красота, которая скромно лежит в глубине вещей, не стремясь на поверхность. Ее может вовсе не заметить человек, лишенный вкуса или душевного покоя»¹⁸. *Югэн* — очень загадочное и трудноуловимое понятие. Тайна состоит в том, чтобы вслушиваться в несказанное и любоваться невидимым. Суть *югэн* выражает заповедь японских живописцев: «Пустые места на свитке исполнены большего смысла, нежели то, что начертала на нем кисть». Предмет, который завершен, неинтересен, изменчивость природного пропадает в законченности. Японское искусство отрицает и симметрию: она несет в себе повторение. Концепция *югэн* воплощается в характерной недосказанности, в ощущении неустойчивости бытия, которую японец находит и стремится раскрыть во всем, будь то одноразовые палочки для суши, сменные рисовые циновки татами, стихи, воспевающие недолговечность цветения сакуры, само устройство традиционного жилища, подразумевающее возможность свободной манипуляции внутренним пространством, вплоть до замены всех его элементов. Непринятие перманентной, прочной, окончательной формы, в которой японец обнаруживает деструктивное начало, сказывается и в стремлении к асимметрии, и в пренебрежении любыми алгоритмами и четкими аналитическими структурами, в противовес западной парадигме, ориентированной на гармонические принципы золотого сечения.

渋い *Сибуй*.

Слово *сибуй* в буквальном смысле обозначает «вкус», который ощущает язык после поедания терпкой хурмы. Однако намного более распространены его дополнительные значения: 1. Голос и т.п. — не гладкий, не скользкий (т.е. не безупречный). 2. Неяркий, имеющий спокойный, глубокий вкус (оттенок) — одежда таких цветов. 3. Кажущийся неидеальным, на первый взгляд производящий впечатление неудобного, неприятного. 4. Неохотно расстающийся с вещами и деньгами. Скряга, бережливый¹⁹. Это явление можно условно описать как «приятный через свою неприятность», «очаровывающий своим несовершенством»; это слово используется для описания предметов и людей, привлекательных своей природной, неидеальной красотой.

Сибуй — это красота простоты и естественности. *Сибуй* описывает не красоту как абстрактное понятие, но красоту, являющуюся неотъемлемой частью предмета, проистекающую из его назначения. Качеством *сибуй* обладает тот предмет, который наиболее гармонично выполняет функцию, на него возложенную, и раскрывает красоту материала, из которого он изготовлен. Вот как иллюстрирует понятие *сибуй* Всеволод Овчинников: «Кинжал красив не потому, что украшен орнаментом. В нем должна чувствоваться острота лезвия и добротность закалки. Чашка хороша, если из нее удобно и приятно пить чай и если она при этом сохраняет первородную прелесть глины, побывавшей в руках гончара. При минимальной обработке материала — максимальная практичность изделия — сочетание этих двух качеств японцы считают идеалом»²⁰. *Сибуй* — это природное естество материала и предмета в сочетании с лаконичной сдержанностью исполнения. Все искусственное, вычурное, нарочитое несовместимо с этим понятием.

物の哀れ *Моно но аварэ*.

Моно но аварэ — понятие-принцип, сформировавшееся в среде аристократов, занимающихся литературой, в эпоху Хэйан. Мотоори Норинага впервые выявил этот принцип в поэме «Гэндзи Моногатари»: *моно* — объективно, реально существующий предмет, *аварэ* — чувства, которые он вызывает в субъекте; *моно но аварэ* — гармоничное проявление истинной сущности объекта и субъекта, имеющее место в их целостности и единении. *Моно но аварэ* также описывается как то, что чувствует человек, когда соприкасается с глубокими нюан-

сами и хрупкостью человеческой жизни, это переживание, трогаящее до глубины души.

Концепция *моно но аварэ* буквально переводится как «печальное очарование вещей» и связано с синтоистской верой в то, что в каждой вещи заключено свое божество — *ками* и, соответственно, свое неповторимое очарование. *Аварэ* — это то, что вызывает взволнованность, чувство сопереживания. *Аварэ* — внутренняя красота, истинная суть вещей. Чувство взволнованности от соприкосновения с красотой вещей, а если точнее, с их душой, *ками*, было изначально присуще религии синто. Это состояние естественной и подвижной гармонии человека и мира. В настоящее время словосочетание *моно но аварэ* в основном употребляется в отношении вещей, вызывающих эмоциональный отклик. В классической традиции этот отклик похож на чувство замороженности явной и неявной красотой вещей и явлений, с обязательным оттенком беспричинной грусти. Вот как описывает *моно но аварэ* Сэй Сёнагон в своем романе «Записки у изголовья»: «Наступил рассвет двадцать седьмого дня девятой луны. Ты еще ведешь тихий разговор, и вдруг из-за гребня гор выплывает месяц, тонкий и бледный... Не поймешь, то ли есть он, то ли нет его. Сколько в этом печальной красоты! Как волнует сердце лунный свет, когда он скупо сочится сквозь щели в кровле ветхой хижины!»²¹

Особенностью понятий, входящих в японскую эстетическую концепцию, является их комплексный характер — они описывают не только одновременно и внутренние, и внешние характеристики объекта, но также и переживания субъекта, вызванные взаимодействием с объектом. Если сопоставлять данные о выбранных понятиях японского языка с аналогичными понятиями русского языка, становится очевидным следующее. Все понятия, выраженные прилагательными, т.е. носящие описательный характер, имеют оценочную структуру — описывают субъективные характеристики, эмоции и переживания субъекта, вызванные объектом (человеком, предметом, ситуацией, качеством) или его составной частью.

Для описания объективных характеристик, аналогичных русским «прекрасное» (которое, кстати, в данном контексте выступает как существительное) и «красота», в японском языке также используются существительные — *ваби*, *саби*, *моно но аварэ*, *югэн*, а также *сибуй*. Однако их объективный характер имеет специфический оттенок — предпола-

гает обязательную и вполне конкретную реакцию субъекта. Например, *sabi* — красота, хранящая в себе очарование времени, — предполагает вполне объективные проявления состаренности в объекте. Однако он не будет считаться обладающим *sabi*, если эта состаренность не вызывает душевного отклика у созерцающего его человека, причем вполне определенного — с оттенком светлой печали и уединенной грусти. Это чувство не связано напрямую с симпатией и «приятностью», вызываемой объектами, которые можно описать такими словами, как *уцукусий* и *каваи*, что делает его «составной частью» как самого явления *sabi*, так и объективной характеристики предмета, обладающего *sabi*. Таким образом, субъективная эмоция обретает функции объективного качества предмета. Из вышесказанного следует, что особенностью понятий, входящих в японскую эстетическую концепцию, является их комплексный характер — они описывают одновременно не только и внутренние, и внешние характеристики объекта, но также и переживания субъекта, вызванные взаимодействием с объектом.

¹ Словарь японского языка Дайдзирин. Изд-во Сансэйдо. 1995. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://kotobank.jp/word/%E7%BE%8E%E3%81%97%E3%81%84%E3%83%BB%E6%84%9B%E3%81%97?dic=daijirin&oid=DJR_utukusii_-010 (дата обращения 21.11.2013).

² Словарь японского языка Дайдзирин. Изд-во Сансэйдо. 1995. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://kotobank.jp/word/%E7%B6%BA%E9%BA%97%E3%83%BB%E5%A5%87%E9%BA%97?dic=daijirin&oid=DJR_kirei_-010 (дата обращения 21.11.2013).

³ Словарь японского языка Дайдзирин. Изд-во Сансэйдо. 1995. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://kotobank.jp/word/%E5%8F%AF%E6%84%9B%E3%81%84?dic=daijirin&oid=DJR_kawaii_-010 (дата обращения 21.11.2013).

⁴ Словарь японского языка Кодзиэн. Изд-во Кодзиэн, 1998. 2988 с.

⁵ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 3. М.: Рус. яз., 1989—1991. 1782 с. С. 1024.

⁶ Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. М.: Аделант, 2013. 800 с. С. 521.

⁷ Дмитриев Д. В. Толковый словарь русского языка. М.: Астрель, 2003. 1584 с. С. 990.

⁸ Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. М.: Аделант, 2013. 800 с. С. 250.

⁹ Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Азбуковник, 2000. 944 с. С. 354.

¹⁰ Дмитриев Д. В. Толковый словарь русского языка. М.: Астрель, 2003. 1584 с. С. 504.

¹¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 3. М.: Рус. яз., 1989—1991. 1782 с. С. 1024.

¹² Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. М.: Аделант, 2013. 800 с. С. 521.

¹³ Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: Азбуковник, 2000. 944 с. С. 676.

Концепт красоты в японской лингвокультуре

¹⁴ Большой словарь японского языка Дайдзисэн. Изд-во Сёгакукан. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://kotobank.jp/word/%E4%BE%98%E3%81%B3?dic=daijise&oid=19845900> (дата обращения 21.11.2013).

¹⁵ Овчинников В. В. Сакура и дуб. М.: Дрофа, 2004. 512 с. С. 42.

¹⁶ Словарь японского языка Дайдзирин. Изд-во Сансэйдо. 1995.

¹⁷ Словарь японского языка Дайдзирин. Изд-во Сансэйдо. 1995. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://kotobank.jp/word/%E5%B9%BD%E7%8E%84?dic=daijirin&oid=DJR_yuugenn_-020 (дата обращения 21.11.2013).

¹⁸ Овчинников В. В. Сакура и дуб. М.: Дрофа, 2004. 512 с. С. 54.

¹⁹ Словарь японского языка Дайдзирин. Изд-во Сансэйдо. 1995. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://kotobank.jp/word/%E6%B8%8B%E3%81%84?dic=daijirin&oid=DJR_sibui_-010 (дата обращения 21.11.2013).

²⁰ Овчинников В. В. Сакура и дуб. М.: Дрофа, 2004. 512 с. С. 42.

²¹ Сёнагон С. Записки у изголовья. Пер. В. Марковой. СПб.: Азбука-классика, 1999. 304 с. С. 121.

ПРИЧИНЫ УСПЕШНОГО ПОТРЕБЛЕНИЯ БУДДИЗМА ЯПОНСКИМ ОБЩЕСТВОМ В ДРЕВНИЕ ПЕРИОДЫ ИСТОРИИ ЯПОНИИ

В первобытные времена, представленные в японской историографии такими дописьменными периодами, как Дзёмон (10 000 лет до н.э. — III в. до н.э.) и Яёи (III в. до н.э. — III в. н.э.), на Японском архипелаге еще не существовало каких-либо информационных потоков, лежащих за пределами жизнедеятельности человека, т.е. потребление и передача необходимой информации совпадали здесь с актом ее порождения.

Со временем ощущение необходимости не только внутри-, но и межкультурного общения, сопровождаемого получением и производством каких-либо новых культурных элементов, усилилось в связи с потребностью японского народа приблизиться к иному¹, понять его, начать общение с ним для лучшего познания самого себя, невозможно без сравнения с другими культурами².

Одним из первых примеров перенесения чужеземной культуры в Японию стало заимствование из Китая в V в. иероглифической письменности — *кандзи*, ставшее значимой попыткой установления связи с материком, в культуре которого Япония нуждалась.

Японцы смогли достаточно быстро и успешно адаптироваться к новой системе письма: японские слова стали записывать подходящими по звучанию китайскими иероглифами, такая система письменности получила название *маньёгана*. Позже на основе *маньёгана*, записанной скорописью, японцы создали две новые системы письменности — *хирагана* и *катакана*, которые превратились в слоговые азбуки, активно используемые в японском языке и сегодня.

Так, заимствование иероглифической письменности стало одним из первых ярких примеров не только культурного потребления, но и производства, которые можно наблюдать впоследствии на протяжении всего исторического развития Японского архипелага, независимо от рассматриваемого элемента, будь то язык, ценности, нормы, манеры, обычаи или традиции.

В III в. на японском острове Хонсю в районе современной префектуры Нара образовался крупный племенной союз Ямато, который активно расширял свои территориальные границы, подчиняя соседние племена. На базе этого союза в процессе формирования классового общества и ожесточенной борьбы за власть между различными родами появилась необходимость создания централизованного государства. Этот процесс так же, как и в случае с письменностью, не обошелся без освоения чужеземного, в данном случае китайского, опыта. Об этом свидетельствует, например, упоминание в древнеяпонском памятнике «Нихонги» в разделе, посвященном описанию деяний правительницы Суико (592–629), ее слов: «Великий Китай является таким государством, где существует законодательство, и мы во что бы то ни стало должны научиться этому»³.

Результатом освоенного японским народом китайского искусства управления государством стало проведение в 645 г. реформ Тайка (*тай-кано кайсин*, букв. «великие перемены»). Это была попытка образования централизованного государства с единой политической властью, сосредоточенной в руках императора. Основой выступала система законов Рицурё, затрагивавшая вопросы земельных наделов, которые получали крестьяне, но в то же время и введения многочисленных повинностей и налогов, что в действительности усиливало эксплуатацию людей, находившихся фактически на положении рабов, а большие материальные ресурсы и рабочую силу концентрировало в руках правительства⁴.

Безусловно, для успешного проведения таких реформ, являвшихся базисом единого централизованного государства, необходимо было распространение в обществе определенного идеологического мышления. Таким идеологическим средством, отвечающим устремлениям центральной власти, безусловно стал заимствованный из Китая буддизм. Очевидно, что буддизм как мировая религия, не освящавший и не укреплявший кровные связи с божествами различных этнических групп, сыграл большую роль в уничтожении могущества их вождей. Именно по этой причине он активно поддерживался центральным правительством и рассматривался как концепция «защищенного государства» (*тинго кокка*)⁵, где Будда был богом-покровителем, пекущимся о его спокойствии, а наиболее почитаемой была «Сутра золотого блеска» (*Конкомёкё*), которая целиком посвящена прославлению добродетели тех, кто выступает в защиту государства⁶.

На самом же деле идея защиты государства, означавшая поддержку правящего режима Рицурё, в чьей основе лежало господство аристократии над эксплуатируемым народом, совершенно чужда исконному буддийскому учению, суть которого составляет догмат о поисках индивидуальных путей для достижения просветления и превращения в Будду. В принципе, такой метод деления общества на эксплуататоров и эксплуатируемых полностью противоречил изначальной сущности буддизма, отрицавшего всякое деление и считавшего, что каждый человек может стать Буддой.

Дело в том, что, как уже отмечалось выше, буддизм проник на Японский архипелаг не из места зарождения — Индии, а из Китая. Если принять во внимание тот факт, что буддизм пришел в Китай из Индии на рубеже н.э., а из Китая в Японию — спустя практически шесть столетий, то, безусловно, можно говорить о некоей метаморфозе, произошедшей за это время в Китае с буддийским учением. Нельзя не предположить, что как элемент новой культурной информации он был здесь освоен в результате постепенной адаптации и некоторой переработки.

Как следствие, можно утверждать, что заимствованное японским народом буддийское учение было уже китаизированным. При этом в Японию проник северокитайский вариант буддизма, для которого характерны две особенности. *Во-первых*, он уже носил характер государственной идеологии, что обусловило создание сильной храмовой организации, находившейся в прямой зависимости от императорского двора. *Во-вторых*, на него оказывали огромное влияние небуддийские верования и культы (причем шаманского типа) народностей, проживавших на территории и у границ северокитайского государства. В буддизме данного типа было велико влияние будд и бодхисатв, а культовая, обрядовая сторона стала в нем преобладающей. В Китае правительственные мероприятия освящались авторитетом буддийских храмов, а сам император объявлялся бодхисатвой или буддой в «превращенном теле»⁷.

Таким образом, можно говорить о том, что усвоение Японией китаизированного буддийского учения, причем его северокитайского варианта, было обусловлено не только территориальной близостью Китая, позволявшей заимствовать материковую культуру, но также и стремлением японского народа, а точнее, его правящих кругов по-

треблять выборочно и исключительно те чужеземные элементы, которые соответствовали их интересам и удовлетворяли их. Другими словами, стремление к самосовершенствованию посредством дополнения своей культуры чужеземными элементами, стремление приблизиться к иному, прочувствовать его, вместить в себя и обнаружить в себе как нечто неотъемлемое порой объяснялось, если так можно выразиться, корыстными интересами господствующих классов Японии.

Безусловно, стоит также уделить особое внимание факту распространения буддийского учения на Японском архипелаге и его сосуществованию с исконно японским синто. Прежде всего, важно понять, каковы функциональные различия между двумя этими религиями, так как именно проблема функциональности, как пишет А. Н. Мещеряков, является ключевой при рассмотрении любого рода межкультурных влияний⁸.

Дело в том, что власть и прерогативы синтоистских божеств-ками распространялись прежде всего на землю и ее дары, буддизм же в Японии, как и в Китае, регулировал, главным образом, социальные отношения «подданные — государственная власть». Стоит отметить, что социальные группы, а соответственно, и отношения строятся непосредственно людьми для удовлетворения их жизненных потребностей и интересов, затрагивающих систему жизненных ориентаций, норм поведения, психологию, культурные и моральные ценности. В связи с тем, что понятие «культура» предполагает результат преобразующей деятельности человека, реализованной как руками, так и его умом, функциональную разницу между буддизмом и синтоизмом можно выразить в виде пары «культурное — природное».

Более того, в синто не было (и нет по сей день) фиксированного постоянного морального кодекса. Добро и зло, по синто, — вещи весьма относительные. Хороший или плохой поступок совершит человек, — зависит от многих факторов: обстоятельств, мотивов, времени, места и т.д. Главное, чтобы он подавлял в себе чувства злобы и ненависти: избегая раздоров, всегда стремился к примирению, компромиссу. Иными словами, синто допускает свободу в толковании понятий добра и зла⁹. Такая почва была, безусловно, плодородной для возвращения на ней китайского буддизма, где четко прославлялись добродетели тех, кто, как уже указывалось выше, выступал в защиту государства и занимался копированием, чтением и изучением сутр, совершавшихся в виде

магических обрядов на буддийских ассамблеях, которые проводились императорским двором¹⁰.

Кроме того, можно сделать предположение, что занесенный извне буддизм достаточно быстро распространился в Японии благодаря наличию в нем элементов первобытной религии, тождественных традиционным верованиям. Так, Нагата Хироси пишет следующее: «...несмотря на величие огромных буддийских храмов, являвшихся в период Нара символом центральной власти, верования, распространенные среди страны, носили, как классическим образом показано в “Странных записях о духах в Японии” (“*Нихон рёки*”), примитивный, шаманистский характер. В буддизме того времени, с одной стороны, большую роль играли такие примитивные представления, как вера в перерождение, а с другой — восхвалялись сутры, монахи, добродетели бодхисатвы»¹¹. Таким образом, буддизм вошел в резонанс с народными верованиями, слился с ними и, включив их в себя, получил возможность широкого распространения.

Уже в период Нара началось возведение совместных синтоистских и буддийских храмов, где стремление при помощи магии обрести счастье в этом мире без болезней и стихийных бедствий проявлялось в обращении, с одной стороны, к синтоистским богам, а с другой — к буддийским. В дальнейшем этот процесс привел к полной взаимно заменяемости функций синтоистских божеств-ками и будд и возникновению синто-буддийского синкретического вероучения в форме «*хондзи суйдзюку*». «Суть его заключалась в том, что синтоистские божества суть не что иное, как временные воплощения (аватары) будд и бодхисатв. Несколько позднее вместе с зарождением синтоистского богословия данное вероучение было переосмыслено: синтоистские теологи стали рассматривать теперь уже будд в качестве аватар синтоистских божеств»¹².

Кроме того, буддизм привнес в японское общество то, что можно назвать «личностной этикой», отличной от «общинной этики синтоизма». Как писал автор монографии «Буддизм в Японии», человек в синтоизме воспроизводил своих предков, а в буддизме он воспроизводил самого себя, отмечая, что адептами синто рождаются, а последователями Будды — становятся¹³. Другими словами, буддийское учение позволило японскому народу подойти к пониманию личности и ее жизнедеятельности с несколько иной стороны: не в качестве совокупности

характеристик предков, переходящей от одного поколения к другому, но как инстанции, ответственной за свои собственные поступки.

Принятие буддизма сопровождалось в Японии культурным производственным процессом, результатом чего стал синто-буддийский синкретизм, в условиях которого взаимовлияние религий можно наблюдать на протяжении всей истории Японского государства.

Более того, как уже отмечалось выше, буддизм в тот период истории носил своего рода магический характер. Однако магия в национальной японской религии — синто была связана с земледельческими обрядами, которые отправлялись сельскими общинами, поэтому для их совершения не требовалось большого количества дорогих предметов.

В отличие от этого потребление континентальной культуры в форме буддизма, заимствованного правящими кругами, как уже отмечалось выше, с определенными целями, сопровождалось производством в Японии сопутствующих буддизму элементов на материке: активным строительством роскошных буддийских храмов, возведением великолепных статуй Будды, изготовлением храмовой утвари и т.п., что, бесспорно, требовало огромных средств и рабочей силы.

Таким образом, в период системы законов Рицурё буддийские храмы были центром новой чужеземной культуры, поэтому можно предположить, что буддизм легко смог распространиться в Японии также и по причине его притягательной эстетической силы. Как говорил об этом Т. Вацудзи: «Необычное, ни с чем не сравнимое чувство наших предков, издавна привыкших видеть перед собой дикие горы и низенькие хижины, которое охватывало их, когда они оказались перед великолепным буддийским храмом, который не могли видеть до этого и во сне... Нетрудно представить себе, какое эстетическое, завораживающее чувство вселяло в сердца наших предков подобное художественное совершенство».

Храмы были местом, где синтезировались и накапливались достижения различных видов искусства. Так, невозможно не отметить храм Асука-дэра (Гангодзи), построенный родом Согаи и ставший первым буддийским храмом; храмовый ансамбль Хорюдзи с его фресками, созданными в результате заимствования техники настенной живописи индийской Аджанты¹⁴, но отличающимися скромной чистотой, свойственной японской нации; трехъярусную пагоду и статуи Будды из храма Якусидзи и т.д.

Буддизм занял в Японии совершенно исключительное место, отличное от его положения в Китае и Индии. Гармонично слившись с синто, он оказал огромное влияние как на культуру, так и на менталитет японцев: заимствовав буддизм, японская цивилизация получила также большое количество свойственных ему культурных элементов, что лишь дополнило и усовершенствовало ее, позволив создать собственные, самобытные элементы культуры.

¹ Карелова Л. Б. Эволюция учения об отплате за благодеяния в японской буддийской мысли и его роль в становлении трудовой этики // История философии, 2013. № 18. М.: ИФ РАН, 2013. С. 131–145.

² Гуревич Т. М. Культурологическая парадигма преподавания японского языка // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 2. С. 208–212.

³ Горо Х. История японского народа / Пер. А. А. Искендерова, И. Н. Киселева. М., 1957. С. 23.

⁴ Сабуро И. История японской культуры / Пер. Б. В. Поспелова. М., 1972. С. 50–52.

⁵ Хирочи Н. История философской мысли Японии / Пер. Ю. Б. Козловского. М., 1991. С. 38.

⁶ Сабуро И. Указ. соч. С. 53.

⁷ Верисоцкая Е. В. Об особенностях развития национальных культур России и Японии в XVII–XIX вв. (религиозно-нравственные аспекты) // Известия Восточного института: Дальневосточного государственного университета / Ред. З. Ф. Моргун. Владивосток, 1997. С. 200.

⁸ Мещеряков А. Н. Герои, творцы и хранители японской старины. М., 1988. С. 19.

⁹ Арутюнов С. А., Светлов Г. Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968. С. 14.

¹⁰ Сабуро И. Указ. соч. С. 57.

¹¹ Хирочи Н. Указ. соч. С. 37–38.

¹² Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993. С. 35.

¹³ Там же. С. 22, 43.

¹⁴ Живопись Аджанты известна в истории как «роспись Аджанты». Эти росписи покрывают стены пещерных храмов и монастырей, высеченных в горном каньоне (р. Ватхора) в Индии. Наиболее известны росписи, относящиеся к IV–VI вв. Они изображают богов, правителей, их приближенных и слуг, а также животных и растения.

ХРИСТИАНСТВО В МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ ЯПОНИИ (НА ПРИМЕРЕ АНИМЕ И МАНГА)

Данный доклад посвящен культурологическому аспекту восприятия христианства в Японии на примере современной массовой культуры¹, в частности мультсериалов *аниме* и комиксов *манга*. Мы увидим, что многие темы, связанные с христианством, в Японии воспринимаются иначе, чем в западном мире, во многом из-за исторически сложившихся стереотипных представлений, глубоко укоренившихся в сознании народа².

Для того чтобы подвергнуть ассоциирующиеся с христианством образы из аниме и манга объективному анализу, обратимся к краткой истории вопроса.

Христианство появилось в Японии в середине XVI в. Несмотря на сильную оппозицию буддистского духовенства и императорского двора, миссионеров — в основном иезуитов — поддерживали крупные японские региональные феодалы. К концу XVI в. в Японии насчитывалось около 300 тыс. христиан.

В 1587 г. объединитель страны Тоётоми Хидэёси запретил пребывание миссионеров в стране и начал притеснения верующих. Эту политику продолжил и его политический преемник Токугава Иэясу. В 1612 г. он запретил исповедание христианства в своих владениях, а в 1614 г. распространил этот запрет на всю Японию. В 1639 г., после серии указов Токугавы Хидэады и Токугавы Иэмицу, Япония разорвала отношения с европейскими странами и вступила в эпоху изоляции от Запада.

С тех пор запрет на христианство в Японии действовал более 250 лет. Большинство христиан отреклись от веры под угрозой пыток и смертной казни.

В 1859 г., после заключения Японией Ансэйских договоров, христианские миссионеры вновь получили право посещать страну как иностранные граждане. Однако запрет на исповедание и проповедование христианства был снят японскими властями только под давлением извне в 1873 г.

В настоящее время доля христиан в Японии не превышает 1%³.

Как уже ясно из исторической справки, судьба христианства в Японии оказалась очень непростой. В частности, сложности есть и в восприятии христиан и христианской культуры японцами. Первыми их представителями на японской земле были католические миссионеры, которые вначале воспринимались как странные фанатики, а впоследствии — и как иностранные агенты влияния, представители культурно чуждой и политически враждебной европейской цивилизации. После того как первых миссионеров выдворили из страны, а ранних японских христиан подвергли гонениям, образ христианства как религии в умах людей много лет сознательно очернялся. В итоге большинство современных японцев относятся к этой религии довольно скептически.

Возможно, стереотипно-негативное отношение зиждется на такой же стереотипной, существующей «по умолчанию» убежденности в том, что христианство как религия и как мировоззрение органически абсолютно чуждо японцам (что-то в духе «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и вместе им не сойтись»). Получается, что при таком подходе на вопрос: «А может ли христианство принести что-то хорошее в жизнь японцев, в том числе духовную?» — отрицательный ответ просто подразумевается. Это «по умолчанию» подозрительное отношение очень ярко отражено, например, в произведениях знаменитого японского писателя начала XX в. Акутагава Рюноскэ.

Даже и в наши дни немалую проблему для японских христиан представляет то, что они «выпадают» (в большей или меньшей степени, но тем не менее) из очень многих религиозно-культурных традиций страны. А ведь связанные с синто и буддизмом ритуалы имеют не только и не столько личное значение; в гораздо большей степени они важны для национального, государственного самосознания. Соответственно, эта невольная «инаковость», чуждость японских христиан традициям страны тоже всегда воспринималась, мягко говоря, с недоверием.

Возвращаясь к вопросу о современной массовой культуре Японии, стоит отметить, что в ней представлены различные взгляды и подходы к данной теме. Вместе с инерционным, стереотипно-негативным отношением в ряде произведений присутствуют заслуживающие внимания попытки разобраться в том, что же именно ценного несет в себе христианство с точки зрения общегуманистического подхода.

Рассмотрим вначале стандартный неприязненный образ христианства в аниме и манга. В первую очередь, после всего вышесказанного не приходится удивляться тому, что, как правило, образ священника и церкви в аниме и манга — далеко не светлый и благостный. Память об иезуитах, прославлявших Христа ради экономического процветания родных Испании и Португалии, оставила у народа глубокий след, вызвавший, увы, довольно откровенную неприязнь. Чаще всего встречаются образы лицемерных или ложных священников (как правило, местный «падре» оказывается не тем, за кого себя выдает, или преследует далеко не благовидные цели). В произведениях фантастического жанра даже демон может принять обличие священника для того, чтобы обмануть легковверных и наивных людей, попавших в беду, и заставить их действовать в своих целях. Сам образ христианского священника зачастую синонимичен понятиям «ложь», «обман» и «двойная игра». Таких «лжепадре» можно увидеть в аниме *Tactics*⁴, *Hellsing*⁵, *Devil May Cry*⁶ и др.

Исключение из этого правила — «боевые священники», экзорцисты, активные борцы с нечистой силой, вооруженные до зубов не только огнестрельным оружием с серебряными пулями, но и силой своей веры. Таких боевых священников мы можем увидеть в *Trinity Blood*⁷, *Hellsing*, *Chrono Crusade*⁸ и др.

В принципе, можно с уверенностью утверждать, что, как правило, основной чертой этого негативного восприятия является его поверхностность. Рискну даже предположить, что и к христианству как к таковому оно относится постольку-поскольку. Используемые в аниме и манга визуальные образы, которые у европейцев будут, скорее всего, ассоциироваться с христианством как религией, у японского зрителя — по замыслу создателей — обычно должны ассоциироваться с чем-то «европейским» в самом общем смысле. Если попытаться расшифровать смысловой посыл этих визуальных символов, получится примерно следующее: они призваны означать нечто не вполне понятное для японцев, совершенно определенно чуждое японской культуре и мировоззрению, в чем-то потенциально опасное и иногда даже агрессивное. Однако в то же время подобные персонажи или артефакты воспринимаются также и как несущие в себе некую тайну, которая едва ли доступна обыденному пониманию, — но, может быть, в действительности почему-то очень важна.

В качестве примера не совсем поверхностного, но все-таки больше внешнего заимствования христианской символики можно привести Суигинто из *Rozen Maiden*⁹ — единственную из всех «живых кукол» серии, которую можно во всех смыслах слова отнести к представителям «готичной» субкультуры. Непременным атрибутом Суигинто является крестик; кроме того, временное убежище себе она находит в заброшенной католической часовне, а болезненная и впечатлительная хозяйка зовет свою холодную и жестокую в поведении питомицу не иначе, как Ангел Смерти (притом что души в ней не чаёт). Суигинто бесконечно любит только своего создателя, которого она зовет Отцом, — хотя эти чувства приносят ей лишь страдания. Тем не менее это объясняет, почему внешне холодная и агрессивная героиня стала одной из самых популярных героинь сериала.

Таких примеров можно привести немало: маньяк-убийца доктор Мураки из *Yami no Matsuei*¹⁰ (впервые он предстает перед зрителями, молящимся перед алтарем знаменитой церкви в Нагасаки); коварная лже-монахиня Дзангэ (ее имя переводится как Исповедь или Покаяние) из *Kannagi*¹¹ и т.д.

Еще одна интересная тема — восприятие японскими авторами манга и аниме феномена разделения христианской церкви как минимум на католическую и протестантскую. (Православие появилось «на горизонте» слишком поздно для того, чтобы восприниматься наравне с западными версиями христианства — только в XIX в., а не в XVII; очевидно, в этом причина того, что оно редко оказывается в фокусе внимания японских авторов.) В тех произведениях современной массовой культуры Японии, где затрагивается тема противостояния между этими двумя ветвями христианства, внимание обычно акцентируется на создании своеобразных «психологических портретов» представителей обеих сторон. Таким образом японские авторы пытаются определить скрытые причины конфликта, в том числе и исторические.

Например, в аниме *Hellsing*, для которого данная тема становится одной из ключевых в сюжете, ни одна из сторон не изображена ни однозначно «хорошей», ни тем более однозначно «плохой». Однако же священники Ватикана показаны все же более высокомерными, нетерпимыми и категоричными, чем представители англиканской церкви, — которым, по мнению автора манги Кота Хирано, свойственна большая терпимость и широта взглядов. Тем не менее в данной работе

автор с сожалением отмечает, что неприязнь обеих сторон друг к другу достигает разрушительной степени. Даже наличие общего врага будит в них скорее азарт, дух соревнования, нежели желание пойти на взаимные уступки, достичь компромисса и объединить свои силы, — что, конечно, похвальным поведением назвать невозможно.

Скорее всего, причины относительно положительного отношения японских авторов к протестантам кроются в истории XVI—XIX вв. Тогда, в отличие от решительно изгнанных католиков, протестанты-голландцы наравне с китайцами остались единственными, кому было дозволено очень ограниченно и под строжайшим контролем, но все же контактировать с «закрытой» Японией. Одним из ключевых факторов, определивших относительно доверие японцев к голландцам, было именно то, что те являлись протестантами, в задачи которых обращение максимально широкой аудитории в христианство (имеющее под собой откровенно политический подтекст) не входило. А вот представители Римской католической церкви в целом и орден иезуитов в частности заработали себе в Японии дурную славу, уничтожая статуи будд и богов и демонстрируя бесконечное презрение к местным «языческим» верованиям, традициям и обычаям.

С другой стороны, в манга и аниме часто появляется положительный образ Римской католической церкви как огромной могущественной организации — пусть даже и с множеством секретов, — которая защищает людей от зла, обычно представляющего в виде демонов и злых духов. К положительным качествам таких «боевых священников» (их еще могут называть паладинами, экзорцистами — в общем, воинами веры и Света) обычно относятся непоколебимая преданность своим идеалам, упорство и порой поистине сверхчеловеческая сила духа... (*Chrono Crusade*, *Trinity Blood*, *D. Gray-man*¹² и т.д.).

Кроме того, сам феномен христианства, его морально-этические нормы и ценности, а также то влияние, которое оно оказало на развитие всей западной цивилизации, не могут не пробуждать интерес даже у далеких от философско-религиозной рефлексии людей. Подвергнув анализу ряд произведений современной массовой культуры Японии, можно прийти к следующему выводу: даже если для среднестатистического японца вся «сверхъестественная», догматичная, именно религиозная часть христианства просто неинтересна или непонятна, все равно евангельские истины — такие, как непротivление злу наси-

лием, бескорыстная любовь к ближнему и т.д., — вызывают немалый интерес.

В частности, примечательны попытки авторов, активно размышляющих о значении христианства, создать героя, который так или иначе воплощал бы те положительные смыслы, которые в их представлении ассоциируются непосредственно с Иисусом Христом. Наиболее привлекательными чертами в таких персонажах, как правило, становятся те, что ассоциируются с пацифизмом: вера в изначально добрую природу человека, абсолютное неприятие насилия как средства для решения конфликтов и, наконец, самое главное — непоколебимая решимость и готовность принести себя в жертву на благо других людей.

В аниме и манга мотив необычности происхождения персонажа, символизирующего Христа, какая бы то ни было «фантастичность» в том, что касается Его способностей, если и присутствуют, то на очень дальнем плане; мотив воскрешения встречается крайне редко. Бесконечные доброта и человечность, всеобъемлющая и всепобеждающая любовь и твердая решимость — вот главные черты героев, в которых явно просматривается образ Христа.

«Как защитить беззащитных и страдающих? Кто спасет тех, кому не на что надеяться? Возможно ли совершить чудо, чтобы изменить мир?». Если бы Мадока Канамаэ из аниме *Puella Magi Madoka Magica*¹³ озвучила вопросы, на которые ей приходится искать ответы в течение всего сериала, скорее всего, они прозвучали бы именно так. Но из уст Мадоки зритель слышит только найденный ею ответ: «Сколько бы мне ни говорили, что надежды нет, я всегда отвечу — это неправда».

Puella Magi Madoka Magica — главный шедевр студии *Shaft* и ее основного идеолога, режиссера Симбо Акиюки. В нем переплелись фаустианские вопросы, отголоски европейских легенд и преданий, научная фантастика, буддийские и христианские мотивы.

Это аниме примечательно в том числе и тем, что является примером соединения тех черт буддизма и христианства, которые, в представлении японцев, достаточно близки. В финале обычная, но очень добрая девочка Мадока из сострадания сознательно выбирает для себя путь богини, чтобы вечно жертвовать собой, принимая на себя страдания беззащитных, одиноких и отчаявшихся людей. Соединяя в себе черты бодхисатвы и Христа, Мадока становится символом вечной надежды на спасение. По-видимому, именно такой Акиюки Симбо видит

божественную помощь, и так он воспринимает ту жертву, которая приносится во имя страдающего человечества.

Схожим образом ведет себя и Усаги Цукино (она же Сэйлор Мун, она же принцесса Серенити): в *Bishoujo Senshi Sailor Moon S* именно она оказывается Мессией, готовой использовать всю силу Священного Грааля и принести себя в жертву, чтобы спасти даже тех, кто, казалось бы, неизбежно должен пасть жертвой зла. Логика здесь та же, что и у Мадоки: если правила таковы, что ради выживания многих необходимо пожертвовать немногими, — значит, надо обрести такую силу, которая позволит изменить эти правила для того, чтобы спасти *всех*¹⁴.

И, наконец, еще один яркий пример осмысления образа Христа — это главный герой манги и аниме *Trigun*¹⁵, *Vash the Stampede*, которого в переводе на русский окрестили Вашем Паникёром. Весь образ Ваша — это одна большая отсылка к чудаку-французу Гастону Бонапарту из романа знаменитого японского писателя-католика Сюсаку Эндо «Уважаемый господин дурак»¹⁶. (Правда, место действия изменено с Японии на фантастический инопланетный мир, напоминающий Дикий Запад, но с двумя солнцами и тремя лунами.) *Trigun* — это попытка осмысления непротивления Иисуса и вообще возможность такого поведения в этом мире. Как относиться к чудаку, который твердо верит в то, что люди не должны причинять друг другу боль и что ни один человек не имеет права отнимать жизнь у другого? Во что выливается это «прекраснодушие», к каким жертвам приводит и нужно ли оно вообще? В какой-то момент Ваш, великолепный снайпер, объясняет свое нежелание стрелять на поражение так: «Если я убью его сейчас, он умрет, — и на этом для него все закончится».

Авторы манги и аниме *Trigun* подводят зрителя к мысли о том, что прекрасные, чистые и добрые мысли и чувства не виноваты в том, что люди считают их ненужными, когда оказываются в ужасных условиях существования. Возможно, имеется в виду то, что есть некоторые принципы, которые просто нельзя нарушать никогда. Неважно, что они могут дать некое временное преимущество, — зато это незаметно, исподволь разрушит что-то самое важное, без чего все остальное в какой-то момент просто распадется и исчезнет с лица земли. (С этой точки зрения интересно, что имя главной героини в упомянутом выше аниме *Puella Magi Madoka Magika*, Канаэмэ Мадока, можно перевести

как «гармония, скрепляющая собой все».) И, несмотря на то что Вашу тоже приходится нелегко, он полон решимости никогда об этом не забывать и не дать забыть об этом другим людям...

Подытоживая все вышесказанное, можно сделать вывод о том, что, хотя историческая судьба христианства в Японии была крайне сложной и противоречивой, с точки зрения философии оно, несомненно, обогатило японское мировоззрение, дав пищу для размышлений не одному поколению деятелей культуры. Несмотря на то что конфликт между представителями западного и японского миров был неизбежен, в конце концов постоянное наблюдение за людьми иной культуры дало ключ к пониманию чужой логики и хода мыслей, что, безусловно, уже многие годы ведет к постепенному сближению и принятию друг друга.

В произведениях же современной японской массовой культуры, в свою очередь, представлены как исторически сложившиеся стереотипные образцы восприятия христианства и западного мира, так и сегодняшние размышления о тех ценностях, которые христианство с собой несет.

Интересно наблюдать за художественно оформленными попытками японских авторов, не забывая о негативном и позитивном опыте прошлого, все-таки абстрагироваться от конкретно-исторического и попытаться отыскать в христианстве то вечное, непреходящее и положительное, что помогло бы сохранению мира и понимания во всем мире.

¹ Гуревич Т. М. Культурологическая парадигма преподавания японского языка // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 2. С. 208–212.

² Карелова Л. Б. Японская философия в контексте интернационального философского диалога // История философии. 2013. № 18. М.: Изд-во ИФ РАН, 2013. С. 291–297.

³ Словари и энциклопедии на Академике. Христианство в Японии. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1888151> (дата обращения 14.02.14).

⁴ Tactics (タクティクス / Тактика, авторы оригинала: Киносита Сакура, Хигасияма Кадзуко, реж. Ватанабэ Хироси, авторы сценария Киносита Сакура, Хигасияма Кадзуко. Токио, StudioDEEN, 2004–2005. 25 серий).

⁵ Hellsing (ヘルシング / Хеллсинг, автор оригинала Хирано Кота, реж. Иида Уманоскэ, Урата Ясунори. Токио, Gonzo, 2001–2002. 13 серий).

⁶ Devil May Cry (デビルメイクライ / Дьявол может плакать, автор оригинала Камия Хидэки, реж. Итагаки Син. Токио, Madhouse, 2007. 12 серий).

Христианство в массовой культуре Японии (на примере аниме и манга)

⁷ Trinity Blood (トリニティ・ブラッド / Кровь Троицтва, автор оригинала Сунао Ёсида, реж. Хирата Томохиро. Токио, Gonzo, 2005. 24 серии).

⁸ Chrono Crusade (クロノクルセイド / Крестовый поход Хроно, автор оригинала Морияма Дайскэ, реж. Ко Ю. Токио, Gonzo, 2003–2004. 24 серии).

⁹ Rozen Maiden (ローゼン・メイデン / Девы Розена, автор оригинала Peach-Pit, реж. Мацуо Ко. Токио, Nomad, 2004. 12 серий).

¹⁰ Yami no Matsuei (闇の末裔 / Потомки тьмы, автор оригинала Мацусита Ёко, реж. Токита Широко. Токио, J. C. Staff, 2000–2001. 13 серий).

¹¹ Kannagi: Crazy Shrine Maidens (かんなぎ / Каннаги, автор оригинала Такэнаси Эри, реж. Ямамото Ютака, автор сценария Курата Хидэюки. Токио, A-1 Pictures, 2008).

¹² D. Gray-man (ディー・グレイマン / ДиГрэй-мэн, автор оригинала Хосино Кацура, реж. Набэсима Осаму. Токио, TMS Entertainment, 2006–2008. 103 серии).

¹³ Puella Magi Madoka Magica (魔法少女まどか☆マギカ / Девочка-волшебница Мадокэ Магика, реж. Акиюки Симбо, автор сценария Уробути Гэн. Токио, Shaft, Aniplex, 2011. 12 серий).

¹⁴ Bishoujo Senshi Sailor Moon (美少女戦士セーラームーン / Сэйлор Мун, автор оригинала Такэути Наоко, реж. Икухара Кунихико, автор сценария Томита Сукэхиро. Токио, Toei Animation, 1992–1997. 200 серий).

¹⁵ Trigun (トライガン / Триган / Торайган, автор оригинала Ясухиро Найто, реж. Нисимура Сатоси, автор сценария Курода Ёсукэ. Токио, Madhouse, 1998. 26 серий).

¹⁶ Сюсаку Э. Уважаемый господин дурак. М.: Эксмо, 2005. 320 с.

РУССКАЯ ДУША VS ЯПОНСКОЕ «КОКОРО»

Концепт «души» как комплексный культурно-исторический феномен фокусирует в себе множество различных идей, мнений, воззрений о душе, существующих в данной культуре¹. Одна из значимых частей этого концепта — понятие о «национальной душе» народа. Особенно это характерно для японской и русской культуры. Безусловно, тема национального характера и своеобразия осмысливается многими народами, но разговор о «национальной душе» (а не о «национальном характере», «национальной идее») ведется чаще всего именно в японской и русской культурной среде. Представители западноевропейского типа мышления, напротив, избегают понятия «душа», считая его чересчур метафизическим в данном контексте².

И в Японии, и в России издано множество книг, статей, посвященных «национальной душе». Миф о «загадочной русской душе» давно известен на Западе. В англоязычной «Википедии» есть отдельная статья, посвященная феномену *Russian soul*. В ней сказано: «“Русская душа” — это культурно обусловленная склонность русских описывать события и жизненные реалии с точки зрения религии и философско-символической перспективы»³. Согласно этой статье, мы, русские, в своем каждодневном употреблении очень часто используем это слово, а также идентифицируем человека по его душе. В 2010 г. по российскому телевидению была показана передача «Загадочная русская душа: миф или реальность?»⁴, в которой ведущий Андрей Максимов вместе с приглашенными гостями: **Рустамом Ибрагимбековым и Михаилом Левитиным** и двумя иностранцами, немцем и итальянцем, пытались разобраться в феномене «русской души». Когда иностранцев спросили, могут ли они себе представить подобную передачу в Германии или Италии, оба дали категоричный ответ: нет. Почему? А потому, что совсем другой менталитет, более рациональный, практический. В то же время в среде японцев периодически возникает тема особенностей японской души, японского

kokoro, несмотря даже на весь выдающийся японский технический прогресс.

«Национальная душа» — понятие достаточно сложно определяемое, нередко его путают с «национальным характером», хотя эти явления, хоть и взаимосвязанные, имеют совершенно различное значение. *Национальный характер* — это определенные стереотипы поведения людей, совокупность психологических черт нации. Ключевое слово здесь — характер. Национальные характеры японцев и русских достаточно сильно различаются. Например, японцы как нация больше склонны к длительному планированию, тщательной подготовке и прогнозированию результата, а русские чаще полагаются на «авось», т.е. доведению ситуации до ее спонтанного и неконтролируемого результата⁵. *Национальная душа* — это внутренний психический мир нации, это то, что близко ее сердцу. И именно в этом «загадочная русская душа» и объяснимое «японское *kokoro*» находят некоторые точки соприкосновения. Например, историк, японист Александр Мещеряков в интервью журналу «Русский репортер» отмечает: «Японцам в принципе русские песни очень близки (могут и слезу уронить), и японские песни такие же сентиментальные»⁶.

Больше, чем музыку, японцы, наверное, любят только русскую литературу. По словам доцента Института иностранных языков города Кобэ Тосиюки Симидзу, в ответ на вопрос о любимом иностранном писателе более половины японцев называют Достоевского⁷. И эту любовь к русской литературе ничем, кроме как схожестью духовной организации «японского сердца» и «русской души», нельзя объяснить. В начале XX в., когда Япония стала открытой для остального мира и в нее отовсюду хлынул поток иностранной литературы, японцы в первую очередь восприняли именно русскую классику. В 1833 г. в переводе Такасу Дзискэ вышла «Капитанская дочка», которая по аналогии с названиями появившихся в Японии английскими романами именовалась: «Думы цветка и мечты бабочки. Удивительные вести из России». В современной Японии роман Достоевского «Братья Карамазовы» стал бестселлером, тираж превысил в несколько раз российский. В 2013 г. главным хитом японского телевидения был сериал, поставленный по этому произведению. В интервью «Российской газете» продюсер сериала Сато Мисато отмечала, что, хотя в книге много места отведено теме православия,

с которым большинство японцев незнакомо, «дух справедливости, любовь к человеку, готовность простить — во многом близки общей японской этической норме»⁸. Японский писатель и философ Тэцудзо Таникава в статье 1939 г. в журнале «Восточное обозрение» неоднократно подчеркивал, какое большое влияние оказала русская литература на развитие японской классики⁹.

Так что же две эти великие нации говорят о своей душе?

Первое, что упоминают и японцы, и русские, когда речь заходит о факторах формирования их национальной души, — это география и природа. Широта русских просторов повлияла на такие черты русского характера, как доброта, открытость, щедрость, лень, беспечность, созерцательность. Н. А. Бердяев отмечал: «Русская душа ушиблена ширью, она не видит границ, и эта безграничность не освобождает, а порабощает ее. Необъятные пространства, которые со всех сторон окружают и теснят человека, — не внешний материальный, а внутренний фактор его жизни»¹⁰.

Японцы подчеркивают красоту смены четырех сезонов года, выпадение большого количества осадков; то, что большая часть территории Японии покрыта вечнозелеными лиственными лесами, богатство японских гор и морей, считая, что такие природно-климатические условия породили их любовь к гармонии и согласию (*ва*). В японской культуре существует множество традиций и ритуалов любования природой: сакурой, луной, снегом, ирисами и т.д. Чувство восторга и восхищения красотой природы передается в японском языке словом *аварэ*, или озарение, которое превратилось в японском искусстве в одну из важнейших эстетических концепций. Кавабата Ясунари, писатель, лауреат Нобелевской премии, озаглавил свою речь фразой: «Красотой Японии рожденный» — иными словами, я существует благодаря красоте Японии. Природа в японском сознании стоит как бы *над* человеком, она могущественная, живая, порождающая и забирающая жизнь сила. Это не тот образ «человека — царя природы», который давно укоренился в умах европейцев, а образ смиренного, восторженного почтения перед красотой окружающего мира.

Русский человек вспоминает о родных просторах, прежде всего оказавшись на чужбине. Как писал М. Е. Салтыков-Щедрин: «Перенесите меня в Швейцарию, в Индию, в Бразилию, окружите меня какую хотите роскошную природой, накиньте на эту природу какое

угодно прозрачное и синее небо, я все-таки везде найду милые серенькие тоны моей родины, потому что я всюду и всегда ношу их в моем сердце, потому что душа моя хранит их, как лучшее свое достояние»¹¹.

Если природа и географические особенности образовали первоначальный замес для формирования национальной души, то вера и религия — это те основы, на которых взращивались дух и ценности нации. Российская культура, «русская душа» глубоко корнями уходит в православие. В течение многих столетий на Руси в качестве добродетелей почитались усердная молитва и глубокая набожность, а воскресная служба в храме считалась обязательной для любого человека. Согласно выводам исследования Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, посвященного особенностям сельского быта, нравов и обычаев русского крестьянства, «верили в бога почти все крестьяне, но их вера выражалась главным образом во внешнем исполнении религиозных обрядов, без понимания их сущности. Корнями же религиозности крестьян было суеверие, идущее от темноты и забитости народа»¹². Как указывают многие исследователи, новая вера не сразу смогла вытеснить языческую культуру, и возник феномен двоеверия, когда на модель мира, сформированную более ранней культурой, была наложена христианская модель¹³. Примерно тот же самый феномен произошел с японской духовной культурой, когда на прочную синтоистскую базу были наложены буддизм, конфуцианство, чань-буддизм, христианство. Но именно эта языческая, не утраченная основа позволяет современным японцам глубоко проникаться православной культурой, даже, быть может, глубже, чем европейцам. Известный японист, филолог, специалист по японской средневековой литературе В. П. Мазурик на лекции «Религии Японии», прочитанной в Троице-Сергеевой лавре, отмечал, что у японцев, в отличие, например, от католиков или протестантов, не возникает вопросов, зачем в православном богослужении используется так много золота в убранстве храма, одеждах священнослужителей и почему все настолько ритуализировано. Некоторые католики, но в большей степени протестанты, говорят, что в православии сохранились остатки наивного детского пантеизма — обожествления всей окружающей жизни, которое проявляется в особом благоговении перед Творением Божьим, в особом отношении к иконам и другим предметам культа.

Есть те, кто сравнивает богослужение в православии с действием, которое можно наблюдать в японском театре *Но*.

В журнале «Русский репортер» некоторое время назад был опубликован репортаж под названием «Идеальные православные»¹⁴, в которой отмечалось, что большая часть православных японцев сегодня — это потомки тех японцев, по большей части самураев, которые приняли православие от Святителя Николая, православные в пятом, шестом поколении, а другая часть японцев, которая выбирает его сейчас, руководствуется тем, что «это красиво»¹⁵. Как отмечает Мазурик, японцы как нация с неизжитым синкретическим сознанием воспринимают окружающий мир всеми пятью органами сразу, а красота православной литургии как раз и действует на все органы чувств.

Душа народа — это память истории и культуры, живая вера, язык, это сердечный выбор нации. Японцы всегда с особенным трепетом относились к своей национальной душе, заботились и оберегали ее от любых пагубных иноземных воздействий. В IX в. японский поэт и министр Сугавара Митидзанэ (845–903 гг.), будучи знатоком китайских учений и китайских стихов (*канси*), предупреждал японцев против чрезмерного увлечения Китаем в ущерб японской душе. Он предложил идею *вакон* — *кансай* («японская душа — китайская ученость»), которая оказала огромное влияние на японскую культуру. Сугавара Митидзанэ навсегда утвердил в японцах знание о своей национальной душе (*нихон-дзин-но-кокоро*), что впоследствии дало почву для расцвета японской самобытной национальной культуры в эпоху Хэйан (VIII–XI вв.). Это японская поэзия (*вака*), живопись (*ямато-э*), музыка, каллиграфия, литература. Сугивара Митидзанэ был признан потомками «Небесным богом» (*Тэндзин*) и «Покровителем наук» (*Гакумон-но-ками-сама*). Во времена, когда Япония начала активно заимствовать европейскую культуру, появился новый лозунг *вакон* — *ёсай* («японская душа — европейские знания»), который опять же призывал японцев сохранять национальную самобытность.

В истории России также бывали моменты, когда она активно заимствовала европейские знания, но, к сожалению, зачастую одновременно некритически перенимались и чуждые ценности. К. Н. Леонтьев писал, что, «принимая европейское, надо его перерабатывать в себе так, как пчела перерабатывает сок»¹⁶. На этот счет очень полезно было бы обратиться к опыту японской культуры.

Русская душа vs японское «кокоро»

¹ *Гуревич Т. М.* Культурологическая парадигма преподавания японского языка // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 2. С. 208–212.

² Ernest Barker National character and the factors in its formation. N.Y.: Harper and Brothers, 1927, 288 p. P. 288.

³ Russian soul // Wikipedia. URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Russian_soul (дата обращения 07.06.2014).

⁴ Загадочная русская душа: миф или реальность // Телепередача. 08.09.2010. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.5-tv.ru/programs/broadcast/505545/> (дата обращения 10.06.2014).

⁵ *Прасол А. Ф.* О некоторых особенностях русского и японского этнокультурного типа // Япония 2007. Ежегодник. М: АИРО-XXI, 2007. С. 148–171.

⁶ Загадочная русская душа: миф или реальность.

⁷ *Тосиюки С.* Япония нуждается в равноапостольных просветителях из России / Беседу вел игумен Андриан (Пашин) // Научный богословский портал «Богослов.ru». 10.09.09. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/461946.html> (дата обращения 07.06.2014).

⁸ *Мисато С.* Аригато, Карамазов-сан / Текст беседы подготовили Анна Федякина, Хориэ Хироюки // Электронное издание «Российской газеты». 11.04.13. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.rg.ru/2013/04/10/misatosato-site.html> (дата обращения 09.06.2014).

⁹ *Тэцудзо Т.* Душа японца. М.: Восточное обозрение, 1939. № 1. С. 72–80.

¹⁰ *Бердяев Н. А.* Судьба России. М.: АСТ, 2005. С. 96–97.

¹¹ *Салтыков-Шедрин М. Е.* Губернские очерки. СПб., 1894. Т. 1. С. 155.

¹² Село Вирятино в прошлом и настоящем. Опыт этнографического изучения русской колхозной деревни / Ответств. П. И. Кушнер. М.: Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://istmat.info/node/25141> (дата обращения 10.06.2014).

¹³ *Чистякова О. В.* Византия-Русь-Россия: философско-антропологические традиции. Краснодар, 2005. С. 106–107.

¹⁴ *Соколов-Митрич Д. В.* Идеальные православные. Журнал «Русский Репортер». [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://rusrep.ru/article/2012/03/27/pravoslavie> (дата обращения 06.10.2013).

¹⁵ *Гуревич Т. М.* Чехов в Японии: от образа к слову // Вестник МГУ. Серия 22. Теория перевода. 2010. № 3. С. 68–77.

¹⁶ *Леонтьев К. Н.* Грамотность и народность. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://knleontiev.narod.ru/texts/gramotnost.htm> (дата обращения 10.06.2014).

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ВРЕМЯ В МИРООЩУЩЕНИИ ЯПОНЦЕВ

В целом понятие времени ясно каждому, но если поставить вопрос «что это?», то велика вероятность, что ответ дастся с большим трудом. Сложность очевидна: категория времени относится к нередуцируемым понятиям, определить которые всегда сложно, а порой и невозможно. Так что же такое время? Давайте обратимся к этимологии.

Согласно этимологическому словарю Н. М. Шанского, «время — образовано от основы *vert*, что и вертеть. Первоначальное значение — «нечто вращающееся» или, нечто возвращающееся в прежнее положение». Как можно видеть, слово образовано от того же корня, что и «вертеть», это заставляет нас ассоциировать данное понятие с повторяющимся движением или процессом.

Надо полагать, что в русском языке значение слова *время* было близким к понятию «коловращение», «вечный оборот». В древнеиндийском языке *vartman* — «колея, след от колеса», «дорога», имеет корень *vart* — «встретиться», «кружиться». Более старое значение имеется в индоевропейском языке, в слове *uertman*, что означает «колесо» или «орбита» (как движение по кругу). Следовательно, можно сделать вывод, что в значении русского слова *время* отображена цикличность, периодичность.

Закрученный против часовой стрелки буддийский символ, имеющий в японском языке название **мандзи**, предствляет собой кругооборот солнца. **Мандзи** содержит в себе представление о структуре времени, поистекающем по кругу из самого себя. Следовательно, можно сделать вывод, что в значении русского слова *время* отображена цикличность, периодичность данного понятия, что родственно представлению времени в Юго-Восточной Азии.

В китайской и японской культуре «время» отражает архаическое представление о времени как о круговороте, получившем в культурологии название «циклическое время». Оно наиболее архаическое и связано по происхождению с циклическими явлениями природы —

восходом и заходом солнца, наступлением времен года и т.д. «То, что происходило тысячу лет назад, непременно возвращается; таково древнее постоянство», — писал китайский мыслитель Сюнь-цзы.

Циклическое время противопоставлено линейному, т.е. времени однонаправленному, имеющему четкие разграничения на начало и конец и содержащему три ипостаси: прошлое, настоящее, будущее. С приходом христианства на смену архаическому представлению кругового времени пришло линейное время, имеющее начало — «зарождение» нашего мира и его конец.

Лев Николаевич Гумилев, советский и российский востоковед, выразил следующий взгляд на проблему времени, согласно которому реально существует лишь прошлое: «Настоящее — только момент, мгновенно становящийся прошлым. Будущего нет, ибо не совершены поступки, определяющие те или иные последствия, и не известно — будут ли они совершены. Грядущее можно рассчитывать лишь статически, с допуском, лишаящим расчеты практической ценности. А прошлое существует, и все, что существует, — прошлое, так как любое свершение тут же становится прошлым».

Еще ранее, на рубеже I—II вв., идея феноменальности мира была обоснована выдающимся индийским мыслителем и поэтом, основоположником буддийской школы *шуньявада* (от *шунья* — пустота) Нагарджуной. Нагарджуна размышляет над истинной природой времени и ее ложными проявлениями: если настоящее и будущее устанавливать в связи с прошлым временем, то настоящее и будущее время будут существовать в прошлом, имея зависимость между собой. Но такого не происходит, следовательно, утверждение «настоящее и будущее устанавливаются в связи с прошлым» неверно. Настоящее и будущее время не существуют в прошлом времени, тем не менее их установление зависит от него. «Вне зависимости от прошлого нельзя установить существование этих двух...» т.е. вне зависимости от прошлого невозможно установить оба времени — настоящее и будущее из самих себя. Поскольку настоящее и будущее не существуют в прошлом времени и не установлено их априорное существование вне зависимости от прошлого, следовательно, нет ни будущего, ни настоящего времени.

Время в японской ментальности ассоциируется с тропинкой в прошлое, протоптанной представителями человеческого рода. Протекание времени воспринимается ретроспективно и релятивизируется

последовательностью вступления на этот путь людей: те, которые идут впереди, уходят в прошлое раньше.

Как было упомянуто ранее, «время» в японском понимании не только «очеловечено» сменой поколений и их преемственностью, но и возводит мудрецов и властителей ранних династий в ранг почтения и преклонения перед ними. В японском национальном самосознании прослеживается прямое обращение к прошлому, как к нечто сакральному, священному. В русском языке есть устойчивое понятие — «наследие веков», которое подразумевает нас как наследников прошлого, обладателей истории. Из прошлого мы привыкли извлекать ошибки и пытаться не повторять их. Когда не хотят вспоминать прошлые обиды, неприятности или ошибки, говорят: «Кто старое помянет, тому глаз вон». Говорится это в знак примирения, прощения обид, в смысле непринятия всерьез того, что уже произошло, случилось в прошлом. Эта пословица в относительной мере характеризует отношение к прошлому как к началу взросления народа, которого можно сравнить с ребенком: чем младше, тем больше необдуманных действий, ошибок он совершает, заслуживая тем самым более снисходительное отношение к себе. С взрослением личность его формируется, он приобретает опыт. «Не будем вспоминать о том, что произошло, — сказал со вздохом растроганный Михаил Аверьянович, крепко пожимая ему руку. — Кто старое помянет, тому глаз вон (Чехов, «Палата № 6»)¹.

Полный вариант пословица — «Кто старое помянет, тому глаз вон, а кто забудет, тому оба». Следовательно, опыт прошлого обладает ценностью и достоин сохранения его в памяти.

Восточные народы смотрят на это с другой стороны: они — должники веков. На Западе подобное явление называют культом предков, но это не совсем культ, а ритуальное признание великого долга человека перед тем, что было прежде. Помимо этого, каждый день любой контакт человека с окружающими увеличивает его долг в настоящем². В своих поступках и поведении он руководствуется этим долгом. Для японцев как для нации нет смысла во фразе: «Мы никому ничего не должны», которую нередко можно услышать от представителей западных стран. Они не отказываются от своего прошлого. «Справедливость определяется в Японии как понимание человеком своего места в длинной цепочке взаимных долгов, связывающих воедино и его предков, и его современников».

Историческая цель многих японцев, среди которых немало философов и мыслителей разных эпох, — национальное возрождение Японии и ее освобождение от многовекового культурного влияния Китая, что говорит в пользу пробуждения национального самосознания японцев.

В эпоху перехода от традиционного общества к современному нельзя не отметить прямое обращение к символам прошлого, мифологии, религиозным традициям.

Значит, человеку, живущему в современном обществе со всеми его достижениями и открытиями, нельзя пренебрегать прошлым, недооценивать событий прошлого и его творцов? Согласно одной из основных буддийских школ Японии Нитирэн, есть трое, достойные почитания. Это хозяин, наставник, родители. Значит, первые, кто достоин уважения, не младшие, а те, чьи знания и опыт гораздо богаче наших. Тот, кто старше, всегда мудрее, а что было раньше, всегда будет образцом. Из чего следует, что время действительно может быть обращено в прошлое, и японская лингвокультура убедительно демонстрирует, что подобное понимание времени возможно в наши дни.

¹ Гуревич Т. М. Чехов в Японии: от образа к слову // Вестник МГУ. Серия 22. Теория перевода. 2010. № 3. С. 68–77.

² Гуревич Т. М. Человек в японском лингвокультурном пространстве: Монография. М.: МГИМО-Университет, 2005. 201 с.

ПУТИ К ВЗАИМОПОНИМАНИЮ (МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ НА ХОККАЙДО: РОССИЯ — ЯПОНИЯ)

Остров Хоккайдо — самая северная префектура Японии и самая близкая к России. На самолете от административного центра Хоккайдо г. Саппоро до Южно-Сахалинска можно долететь за 50 минут, однако близость регионов, являясь основной из причин возникновения и существования межкультурной коммуникации между ними, не способствует интенсивному развитию таких связей¹.

По данным 2012 г., Япония была страной с самым высоким показателем негативного восприятия России, который составлял 72%². Проамериканский государственный курс, территориальная проблема, а также экономическая ориентированность на страны Азии оставляют межкультурные связи двух стран в тени. Такая же тенденция имеет место и на Хоккайдо, где региональные власти четко придерживаются указаниям сверху. Тем не менее при более пристальном рассмотрении выясняется, что межкультурное общение с Россией проходит здесь в плавном, замедленном режиме и даже в некоторой степени приобрело определенную традиционность. Изучение русского языка, мероприятия, связанные с русской культурой, русская кухня — все это создает для жителей северного японского острова уникальную возможность лучше узнать своего соседа.

Русский язык на Хоккайдо

Урок иностранного языка — прекрасный опыт межкультурной коммуникации. На Хоккайдо сохраняется интерес к изучению русского языка. В разных университетах префектуры — Университете Саппоро, филиале ДВФУ в Хакодате, Университете Хоккайдо и Университете Токай — русский язык изучают от 20 до 200 человек. Молодые японцы начинают изучать русский язык, когда появляются интерес к стране, ее культуре, семейные связи с Россией, а также перспективы работы за рубежом. Иногда русский язык выбирается просто для набора не-

обходимого количества предметов, однако в последнее время молодые японцы стали подходить к такому выбору более серьезно. Например, популярным изучение русского языка становится на отделении подготовки медсестер в саппоровском университете «Сити». Для Хоккайдо не редкость, что российские туристы или бизнесмены, приезжающие в Японию по делам, обращаются в местные медицинские учреждения за помощью. Бывают случаи, когда такие пациенты практически не знают японского языка или владеют им в недостаточной степени, и тогда знание русского медсестрой становится необходимостью. Данный подход отвечает и заданному государством курсу на поставки японских медицинских услуг на международный рынок.

Крупные универмаги, расположенные в районах, где бывает много туристов, стараются предоставить информацию на русском языке, а в некоторых случаях — и услуг русскоговорящего консультанта. Таблички на русском языке можно увидеть в аэропорту Титосэ, куда прилетают самолеты из России, аналогичная система введена и в морских портах, которые соединены судоходными линиями с Россией.

Посильный вклад в распространение русского языка и повышение интереса к нему на территории Хоккайдо вносит местное отделение общества «Япония — страны Евразии». Ежегодные курсы русского языка, занятия которых проходят в Саппоро, Хакодатэ, Отару, Вакканае и Обихиро, открыта для всех желающих. Однако большинство слушателей таких курсов составляют пожилые люди. Более молодых учеников можно встретить в русской школе, созданной по инициативе русскоязычного сообщества в Саппоро при Хоккайдском университете. Каждую субботу там проводятся занятия для русских детей, живущих на Хоккайдо, а также японских детей, которые жили в России. Есть и занятия с японскими волонтерами, на которых русские, живущие в Саппоро, могут практиковаться в японском языке или получить необходимую информацию о жизни в стране. В волонтеры часто идут студенты, изучавшие русский язык.

Изучению русского языка способствуют и Всехоккайдский конкурс русского языка, и поэтические вечера, проводимые Университетом Саппоро и обществом «Япония — страны Евразии».

В этом году конкурс прошел в 45-й раз, в нем участвовали 25 учащихся университетов и школ не только Хоккайдо, но и соседней префектуры Аомори, послушать их пришли более 80 человек. Многие

конкурсанты рассказывали о своих поездках в Россию, об удививших их там культурных открытиях. Большое значение для конкурса имеет увеличение финансирования со стороны России, а также главный приз — поездка на Сахалин. Это одна из возможностей для студентов непосредственно погрузиться в среду, язык которой они так старательно изучают.

Поэтические вечера, проводимые на базе Университета Саппоро и российско-японского общества, не привлекают большого внимания, подобные мероприятия скорее адресованы более старшему поколению, которому ближе советская эпоха и ее дух. Молодежь же, иногда участвующая в таких встречах, скорее руководствуется практической стороной — изучение стихов в качестве способа улучшить знания языка.

Культурные мероприятия

Многие мероприятия, знакомящие хоккайдцев с русской культурой, уже стали традицией. Так, например, Масленица отмечается на протяжении 16 лет студентами и преподавателями филиала ДВФУ в Хакодате. Это открытое мероприятие, на которое приглашаются все желающие. Жители города могут увидеть, как сжигается чучело зимы, и попробовать русские блины. Каждый год это событие удостоивается заметки в местной газете. Похожие праздники проводятся обществом российско-японской дружбы в Немуро и обществом дружбы «Россия—Япония» в Саппоро.

Представители Японской православной церкви в Саппоро и в Хакодате ежегодно отмечают Пасху, проводя в храме службу и устраивая праздничный обед, на котором вместе собираются и русские, и японские верующие.

Еще в XIX в. первый русский консул в Японии И. А. Гошкевич, стараясь познакомить японцев с русскими обычаями, проводил в консульстве перед Рождеством елку для детей, на которую, впрочем, приходили и взрослые³. И сейчас в первые новогодние дни в Саппоро и Хакодате проводятся праздники русской елки.

Осенью все генеральные консульства Хоккайдо участвуют в Международной неделе, где представляют культуру своих стран. В прошлом году российским генконсульством была организована концертная программа с романсами и балетными номерами.

Балет в сознании японцев неотъемлемая часть российской культуры. Причем часть понятная и доступная для их восприятия. Не зря гастроли российских балетных трупп пользуются таким невероятным успехом в Японии. На Хоккайдо русский балет с 2003 г. представляет группа российских и японских специалистов под руководством выпускника Новосибирского государственного хореографического колледжа А. Ставрова. Такая работа создает благоприятный имидж русской балетной традиции на Хоккайдо. Многие японские родители стремятся устроить своих детей в школу этого талантливой педагога, ученики которого продолжают обучение в России. Ежегодно школа проводит показательные выступления, на которые приглашаются все желающие.

С музыкальной культурой России на Хоккайдо можно познакомиться во время гастролей творческих коллективов из европейской и дальневосточной частей нашей страны. Из Москвы и Санкт-Петербурга приезжают известные классические музыканты. Например, российский пианист Илья Рашковский, выступивший на Тихоокеанском музыкальном фестивале в Саппоро в июле прошлого года, встретился с вице-мэром города К. Акимото⁴. Эта встреча свидетельствует о том, что и японская сторона придает серьезное значение межкультурному общению наших стран. С Дальнего Востока России по приглашению российско-японских обществ дружбы приезжают коллективы, представляющие традиционную народную культуру. В феврале 2014 г. в Немуро состоялся концерт сахалинского народного ансамбля, который представил местным жителям традиционные песни и танцы народов Русского Севера⁵.

Современная российская музыка практически неизвестна молодым японцам. Даже изучающие русский язык в основном предпочитают произведения классики или советского периода. Ассортимент местных музыкальных магазинов ограничивается дисками некогда популярной группы «Тату», которую знает и хоккайдская молодежь. При этом на Хоккайдо каждый год проходит один из крупнейших рок-фестивалей Японии *Rising sun*, куда приезжают музыканты со всего мира. Жаль, что российские исполнители пока не участвуют в нем.

Возможность приобщиться к другой культуре предоставляет и фестиваль короткометражного кино *Sapporoshortfest*, ежегодно проходящий в Саппоро. В прошлом году на фестивале свой мультфильм показала российский мультипликатор Анна Кадикова.

Русская кухня

Хотя жители Хоккайдо считаются весьма консервативными и с неохотой покидают свой остров без надобности, в отношении иностранной кухни они очень снисходительны и с интересом пробуют блюда других стран. В последнее время вырос интерес и к русской кухне. Только за два прошедших года в Саппоро открылось три ресторана русской кухни, причем их владельцы — это и японцы, жившие долгое время в России, и наши соотечественники. Самые популярные у японцев блюда — борщ и пирожки. На прошедших в декабре прошлого года в Университете Хоккайдо соревнованиях по кулинарии, где команды разных стран представляли блюда своей национальной кухни, российские участники заняли достойное четвертое место, приготовив пироги. В январе в газете «Хоккайдо симбун» прошла серия публикаций, посвященных русской кулинарной традиции. В небольших заметках корреспондент описывал свои впечатления от встречи с владельцами русских ресторанов и просто любителями нашей кухни, рассказав читателям и о нашем чаепитии с самоваром, и о том, какие ингредиенты используют в России для приготовления ежедневных обедов и ужинов. Русская кухня «проникла» и на местное телевидение. В феврале этого года по каналу «ЭнЭйчКэй Саппоро» показали кулинарную передачу «Готовим блюда русской кухни из хоккайдских продуктов» с участием специалиста по русской кухне К. Огино, которая приготовила прямо в студии борщ и лосося в сметанно-грибном соусе⁶.

Таким образом, межкультурные коммуникации между Россией и Хоккайдо происходят на различных уровнях — знакомство с языком, культурой, национальной кухней. С потеплением отношений между двумя странами наше общение стало немного более интенсивным, более насыщенным, хотя общий темп все еще несколько вял и нестабилен. Тем не менее нельзя не отметить традиционность устоявшихся связей и то, что обычно они осуществляются по инициативе японцев, которые жили в России и любят ее культуру. И хочется все же надеяться, что в будущем близость двух стран и уже имеющиеся контакты между ними сыграют положительную роль в активизации российско-японских коммуникаций и в их переходе на новый, более качественный уровень.

Пути к взаимопониманию...

¹ Карелова Л. Б. Проблема модернизации Японии и межкультурное взаимодействие // Межкультурная коммуникация: современная теория и практика (Материалы VII Конвента РАМИ, сентябрь 2012 г.). М.: Аспект Пресс, 2013. С. 92–99.

² Pew Research Center's Global attitude project, Opinion of Russia? URL: <http://www.pewglobal.org/database/indicator/27/survey/14/response/Unfavorable/> (дата обращения 28.03.2014).

³ Кузнецов С. Русские на Хоккайдо / Проблемы Дальнего Востока. 2009. № 4. С. 146. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.bakumatsu.ru/lib/Kuznetov_Russkie_na_Hokkaido.pdf.

⁴ Хоккайдо симбун. 05.06.2013.

⁵ Асахи симбун. 02.02.2014.

⁶ Хоккайдо симбун. 18.02.2014, 28.03.2014.

Раздел 8

ТЕЗИСЫ УЧАСТНИКОВ СЕКЦИИ «МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ: ПРОБЛЕМА ГРАНИЦ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»

В. А. Аватков

ТЮБИТАК — ОСНОВНОЙ НАУЧНЫЙ ФОНД ТУРЦИИ

В Турции с 1963 г. функционирует Организация по научным и технологическим исследованиям *TÜBİTAK*. За годы своей работы она способствовала организации многих научных коллективов, созданию новых изобретений и подготовке научных кадров. Данный фонд является основным государственным объединением, которое выдает гранты на проекты в таких областях, как инновационное развитие, оборонная промышленность, инженерное дело, медицина и пр.

В составе *TÜBİTAK* имеются следующие подразделения:

- Департамент поддержки ученых (*BİDEB*);
- Департамент грантовых исследований (*ARDEB*);
- Департамент науки и общества;
- Департамент политики в области науки, технологий и инноваций (*BTYPD*);
- Департамент грантовых программ в области технологий и инноваций (*TEYDEB*);
- Департамент международных отношений;
- Отделение развития хозяйственной деятельности.

Сегодня в состав *TÜBİTAK* входят многие НИИ: с 1968 г. — Национальный исследовательский институт криптологии и электроники *TÜBİTAK-UEKAE*; с 1972 г. — Научно-исследовательский центр Мармара *TÜBİTAK-MAM*, занимающийся преимущественно индустриальными исследованиями; с 1973 г. — Институт исследования и развития оборонной промышленности *TÜBİTAK-SAGE*; с 1984 г. — НИИ электроники; с 1995 г. — НИИ электроники и информационных технологий *BİLTEN*, который недавно изменил профиль и стал называться НИИ космических технологий *TÜBİTAK-UZAY*; с 1986 г. — Национальный институт метрологии; с 1983 г. — Институт управления промышленности Турции *TÜSSİDE*. Кроме того, в составе *TÜBİTAK* действуют Центр информации и национальной академической сети *TÜBİTAK-ULAKBİM*, Национальная обсерватория *TÜBİTAK-TUG*, НИИ фундаментальных наук *FEZA GÜRSEY*, а также ряд других организаций.

TÜBİTAK оказывает поддержку формированию государственной политики в области науки и технологий, входит в Верховный совет по науке и технологиям Турции (*BTYK*). Фонд непосредственно влияет на подготовку планов научного развития страны, среди которых «Виденье 2023», планы по национальной политике в области науки и технологий, инновационному развитию. Фонд выдает гранты для поощрения национальных промышленных организаций, предприятий частного сектора, которые применяют или разрабатывают инновационные технологии. Кроме того, *TÜBİTAK* активно развивает внешние связи, устанавливая отношения с научными организациями других стран.

Фонд выпускает целый ряд научных изданий, среди которых журналы «Наука и техника» и «Наука ребенку». Кроме того, организация выдает премии за развитие науки и технологий в таких областях, как физика, химия, астрономия, инженерное дело, здравоохранение, социальные науки¹.

В 2013 г. благодаря *TÜBİTAK* было выдано грантов на 27,7 млн лир (около 14 млн долл. США), реализован целый ряд проектов. Так, была создана собственная операционная система реального времени для различных образцов техники министерства обороны, спущен на воду отечественный научно-исследовательский корабль «Мармара», созданы система по анализу снарядов *BALİSTİKA*, новое ракетное топливо, сигнализация для железных дорог, открыта геновая лаборатория — Передовой центр геномов и биоинформации.

Началось производство синтетического газа из угля, проводится выдача единой карты-паспорта граждан, в чипе которой будет содержаться полная информация о человеке, включая его электронную подпись, кроме того — данной картой можно будет производить оплату. Увеличивается экспорт произведенного в 2013 г. устройства по анализу документов *FORENSIC XP-4010D*. Начались разработки робота по поисково-спасательным работам в шахтах *TKİ MADROB*, а также электрического автомобиля. Продолжается работа действующих спутников связи *GÖKTÜRK, RASAT*, кроме того, разрабатываются новые.

¹ [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://oduller.tubitak.gov.tr/>.

М. А. Головина

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПРИНЯТИЕ ОДНОГО ЭТНОСА ДРУГИМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (на примере чечено-ингушских отношений)

Изучение социальной и культурной специфики, анализ социально-экономической и социально-политической картины должен осуществляться в тесном сотрудничестве с психологией. Многие явления являются следствиями взаимодействия, общения, взаимоотношений и поведения людей в составе этнических общностей. Этнические процессы являются значимым элементом всякого государственно-организованного и национально-структурированного общества.

Для Российского государства стратегически важным является взаимодействие с Северо-Кавказским регионом, как никогда актуальным является изучение специфики межэтнических отношений внутри самого региона. Специфика межэтнических отношений включает в себя знания об этническом сознании и самосознании, его структуре и механизмах формирования, проявления, функционирования.

С этой целью с 2013 г. нами проводились внутриэтнические исследования особенностей чечено-ингушских отношений. Полевые

исследования были выполнены на территории Чеченской Республики (г. Грозный). Цель исследования — выявление взаимосвязи компонентов этнического самосознания и социально-психологического принятия другого этноса.

Использованные в работе методики позволили нам изучить содержательные характеристики социальной и этнической идентичности, получить оценку степени социально-психологического принятия людьми друг друга, психологической близости людей, способствующей легкости их взаимодействия, что дало нам возможность диагностировать взаимосвязь социального принятия и компонентов этнического самосознания в современных условиях чечено-ингушских межэтнических отношений.

Полученные в нашей работе данные дают основания для дальнейших и более глубоких исследований данной проблематики, в том числе:

- изучение психологических закономерностей проявления общественного и индивидуального сознания, сформированных в социальных, культурно-исторических ценностях определенных этносов;
- описание образа жизни, картины мира представителей этноса, специфику связей с другими этносами, их взаимодействие;
- анализ процесса влияния этнического сознания и самосознания на ценностные ориентации и социальные позиции в обществе;
- диагностика имеющихся психологических предпосылок для успешного взаимодействия в ходе политических процессов в конкретных регионах.

Необходимо аккумулировать полученные результаты психологических исследований в общем анализе совместно с данными других областей знаний.

Литература

Кцова Г. У. Опыт эмпирического исследования этнических стереотипов // Психологический журнал. 1986. Т. 7. № 2. С. 41–51.

Лебедева Н. М., Татарко А. Н. Этническая идентичность, статус группы и тип расселения как факторы межгрупповой интолерантности // Психологический журнал. 2005. Т. 26. № 3. С. 51–64.

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998. 387 с.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999. 320 с.

Tajfel H. Human groups and social categories: Studies in social psychology. Cambridge, 1981.

Ю.В. Данюшина

MUSLIM WEB DISCOURSES

Islam has an increasing representation on the Internet, and Muslim web discourses deserve specific linguistic (rhetoric, pragmatic, stylistic) analysis. It is a challenging task for linguists to explore the ways in which the classic Islamic concepts are expressed via innovative electronic interfaces and new media mechanisms. The terms of “iMuslims”, “cyber-Islamic environment”, and “online or digital Islam” encode particular communicative Muslim identity on the Internet and encompass wide and various cultural-religious contexts of web communication. The mechanism of (networked) peer-to-peer sharing and contributing offers a valuable system adopted in many spheres of human knowledge and activities, resulting in a collaborative intellectual, emotional and spiritual product. Open-source information combined with rapid communication critically enhance knowledge circulation and the sense of connection vitally important for any philosophy or religion, causing a paradigmatic shift to grassroots levels and thus empowering the participants and multiplying their quantities [Danyushina, 2014a, 2014b].

The language of Muslim websites like MuslimSpace.com or IslamicTube.com displays its own specifics, although the content is basically derived from Arabic and English sources: “On websites in every European language, whether jihadist or pietist, ‘trendy’ jargon blends in with an intense polemic founded on obscure religious reference to medieval scholars whose work was written in abstruse Arabic” [Kepel, 2004, p. 256]. Globalization and the rapid spread of new ITs have caused creolization of Muslim web discourses making new communicative ties between “the Islam of intellectuals” and “the Islam of the folks”, which has been noticed by researchers of language and religion, by journalists and media scholars. Blogging is an essential element of Muslim

web discourses. Many Islamic bloggers call themselves with the Arabic term “mudawin” derived from the verb “d’w’n” (to record, to write down), and the new term “mufakkira” (blog) associates with diaries and notebooks. During the recent “IT-inspired” revolutions in Arab countries, blogs were seen and used as a means of “promoting democracy” and a revolutionary tool. In addition to the Arabic blogging, blogging in other Muslim languages (Farsi, Urdu, Bengali and others) has been available since early 2000s, with the development of script tool applications.

In the West, Muslim web discourses are increasingly studied, often in terms of homeland or international security. The main object of security and intelligence agencies’ research of Islamic discourses on the Internet are so called “jihadi websites” and the al-Qaeda related communication.

References

Danyushina Y. V. Islamic Discourse 2.0 — a Lingua-Cultural Survey // Zbiór raportów naukowych Międzynarodowej Naukowi-Praktycznej Konferencji “Współczesne tendencje w nauce i edukacji” (27.02.2014 — 28.02.2014, Olsztyn). Warszawa: Wydawca: Sp. z o.o. «Diamond trading tour», 2014. P. 71–72.

Danyushina Y. V. Muslim Web Discourses // Materiály X mezinárodní vědecko — praktická conference «Věda a technologie: krok do budoucnosti — 2014». Díl 23. Filologické vědy.: Praha. Publishing House «Education and Science» s.r.o. P. 76–77.

Kepel G. The war for Muslim minds. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

С. Ю. Дианина

РОЛЬ РЕЛИГИИ В ЦИВИЛИЗАЦИИ КАК СОЦИАЛЬНО ОБУСЛОВЛЕННОЙ ФОРМЫ ОСОЗНАНИЯ ЛЮДЬМИ ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ: ПРОБЛЕМНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИСЛАМА

В связи с трансформацией мировоззрения мировые религии наполняются особой актуальностью, приобретают новые черты. В настоящее

РАЗДЕЛ 8

время для человечества становится все более важным осознание роли и значения духовных идеалов в жизни отдельной личности и общества. Одновременно с этим происходит усиление роли мусульманской культуры, она обладает мощным потенциалом духовного влияния как на окружающий мир, так и в рамках своей цивилизации. Современные социальные и духовные процессы в странах Востока позволяют увидеть, что в них ведется напряженный поиск путей самоопределения и дальнейшего развития. Нередко этот процесс переходит в борьбу, в которой участвуют не только общество, классы, нации и государства, но и культуры, и цивилизации.

Ряд ученых указывают на то, что главным фактором цивилизационной консолидации является религия, и считают, что понятие «цивилизация» можно охарактеризовать как совокупность отношений между людьми общей конфессии, сакрализованных соответствующим религиозным учением, что обеспечивает устойчивость и протяженность во времени базовых нормативов общественного и индивидуального поведения.

Религия является важным компонентом социальной регуляции и в то же время сама в большой степени определяется той внешней для нее силой, теми ценностями, которые заключены в цивилизации как в макросоциальной структуре. Несмотря на то что каждая религия сохраняет в себе отличительные черты своего генезиса, она приобретает во время своего становления то обличье, которое отвечает потребностям цивилизации, выбравшей ее как основу своей духовной структуры. Очевидно, что при этом важно учитывать правовые, моральные, культурные, эстетические и другие представления. Они часто играют роль готовых формул, служащих ориентиром в социальной действительности и определенным образом влияющих на поведение людей. Это означает, что религия в качестве социально обусловленной формы осознания людьми окружающей действительности находится в тесной взаимосвязи с явлениями ценности.

Особенность исламской философской традиции состоит в том, что мистическое и религиозное знание здесь неотрывно от рационального, теоретического и обыденного. Представление ислама об окружающей среде опирается не только на логические, мистические, но и на волевые, практические основания и способности личности. Морально-этические установки ислама тесно связаны с общечеловеческими

идеалами, с провозглашением приоритетности духовных ценностей, с укреплением взаимодействия людей внутри общества. Безусловно, это способствует укреплению религии в качестве важнейшего фактора прочного, длительно существующего общественного социокультурного образования с четко обозначенным ядром ценностных ориентаций политического, экономического и идеологического характера.

Е.А. Долгова

ПРИЧИННОСТЬ В РЕЛИГИЯХ ВОСТОКА

Одними из первых выразить причинно-следственные отношения реальной действительности в философских категориях пытались мыслители Древнего Китая. Древнекитайское философское учение даосизм, возникшее за несколько столетий до христианства, постулирует, что развитие природы и людей определяется законом Дао, который приносит порядок в хаос вещей, а личная воля людей, противоречащая Дао, лишь мешает ему.

Вера, что во главе угла в жизни следует ставить гармоничную связь вещей, обусловило то, что основным постулатом даосизма были определены поддержание естественного ритма жизни и устремление к гармонии в любых взаимоотношениях. Лао-Цзы полагал, что причиной различных бед, постигавших государство — голод, война, мор, наводнение, цунами, — является нарушение гармонии между человеком и природой.

«Он нашел, что причина всех бед заключается в излишнем мудрствовании людей, в отсутствии в них смирения и человеколюбия и в непреодолимом стремлении их к богатству, власти и почестям. Поэтому он прежде всего учит об отречении от всякого рода умствования, от богатства, власти и почестей; он проповедует человеколюбие и смирение в Дао. Когда люди перестанут умствовать, думалось нашему философу, они будут благоденствовать; когда богатство потеряет смысл, не будет воров; когда почести потеряют всякое значение, люди перестанут ненавидеть друг друга; когда власть будет уничтожена, не будет ссор между

РАЗДЕЛ 8

людьми». Иными словами, для даосов знание причин событий важно потому, что знание это указывает на путь избавления от бед и достижения гармонии, т.е. счастья. Ту же философию понимания причины мы находим и у буддистов.

Причинность является одним из основных понятий буддизма. Одна из «четырёх благородных истин буддизма» гласит, что жизнь есть страдание. Непрестанно рождаясь и умирая, человеческое существо постоянно испытывает тяготы и мучения, не в силах вырваться из круга сансары. Живя в подчинении великому закону причинно-следственной связи, или *карме*, каждый проживает текущую жизнь под бременем грехов жизни прошлой, а в этом этапе существования формирует образ своей следующей жизни.

Иногда причинно-следственная связь представляется сутью буддийского учения. Примером может служить отрывок из «Три учения указывают и направляют» («Санго: сиики») Кукая: 因果を信せず (ИНКА О СИНСЭДЗУ) — «Не верил в связь причин и последствий». Н. Н. Трубникова дала такой комментарий этому отрывку: «то есть не признавал буддийского учения».

То, что мы понимаем под философской категорией «причинность», ранние буддисты называли *инпаччаятада* — «факт, что вещи обладают причиной». Вся суть буддизма сводится к тому, что если у явления или вещи существует некая причина, если она откуда-то происходит, то должен существовать способ устранения этой причины. В. Г. Лысенко указывает, что в буддизме нет ни абсолютных причин, ни абсолютных следствий, а есть лишь условия, т.е. определяется не «сущность явления (каковой просто нет), а лишь условия его возникновения, пребывания, невозникновения или прекращения».

Иначе этот принцип называется «теорией двенадцати причин», каждая из которых имеет свое название и назначение и по-своему влияет на мир. Например, у философа буддизма и основателя буддийской школы «Истинных слов» (*Сингон*) в Японии Кукая наш изменчивый мир представляется как поток драм, непрекращающееся чередование двенадцати причин и следствий, не внешних по отношению к человеческому существу, а заданных его же деяниями.

Е. С. Зиновьева

ОСОБЕННОСТИ НАУЧНОЙ ПОЛИТИКИ ФРАНЦИИ: АНАЛИЗ ОПЫТА НАЦИОНАЛЬНОГО ЦЕНТРА НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ*

Франция уделяет значительное внимание государственной научной политике. В последние годы в стране расширяется государственная поддержка науки, увеличивается финансирование, ставится цель коммерциализации результатов научной деятельности.

Управление наукой и ее стратегическое ориентирование осуществляются во Франции министерством высшего образования и науки. Определение политики является результатом сложного интерактивного процесса, в котором помимо самого министерства задействованы исследовательские структуры, крупнейшая среди которых — Национальный центр научных исследований, НЦНИ (*Centre National de Recherche Scientifique, CNRS*).

Национальный центр научных исследований — общественная организация, находящаяся в административном подчинении министерства высшего образования и науки. Официально провозглашенной целью деятельности центра является получение новых знаний и их использование на благо общества. В России аналогом НЦНИ является Российская академия наук (РАН), самоуправляемая некоммерческая организация, имеющая государственный статус. Однако в отличие от РАН, основная цель которой — организация и проведение фундаментальных исследований, французский НЦНИ обеспечивает проведение как фундаментальных, так и прикладных исследований

Национальный центр научных исследований, будучи одной из ключевых общественных научно-технических организаций, оказывает существенное влияние на научную и инновационную политику Франции на современном этапе. Французская инновационная система, по

* Доклад подготовлен при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 12-06-00385.

оценкам Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР), является второй в Европе, уступая лишь Германии, и в этом, несомненно, заслуга НЦНИ.

Однако в деятельности НЦНИ есть и слабые места. Так, несмотря на то что значительное внимание уделяется связи научных исследований с промышленностью, исследователи ОЭСР отмечают, что во Франции недостаточно развиты инновационные средние и малые предприятия, следовательно, в НЦНИ есть резерв повышения эффективности работы на указанном направлении, развития связей с промышленностью и коммерциализации исследований. Во Франции достаточно высок уровень государственного регулирования в сфере науки и инноваций (по сравнению с другими странами ОЭСР), и важную роль в реализации научной политики на данном направлении играет НЦНИ. Его взаимодействие с бизнесом, университетами, а также иными общественными организациями научно-технического профиля позволяют ему выступать в роли эффективного инструмента государственной научно-технической политики. Регулярная экспертиза и оценка деятельности НЦНИ делают возможной своевременную корректировку направления деятельности организации и ее переориентацию в соответствии с динамично изменяющейся научно-технологической сферой и мировой экономической конъюнктурой.

Л. Б. Карелова

ЭТИКА КОРПОРАТИВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ И КОРПОРАТИВНОГО УПРАВЛЕНИЯ В ЯПОНИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ ВОСТОЧНО-АЗИАТСКОГО СООБЩЕСТВА

Ни японские власти, ни большинство японских обществоведов не склонны разделять концепции «азиатских ценностей» как альтернативы западным ценностям. В силу своей «двойственной» идентичности,

политической близости к США и уникальной способности адаптировать чужие ценности Япония пытается выстраивать мосты между западной и азиатскими цивилизациями, предлагая азиатскому миру гибридные культурные формы.

Анализ современных идей корпоративной социальной ответственности (КСО) и корпоративного управления в Японии демонстрирует сочетание риторики прав человека и свобод личности с принципами конфуцианской и буддийской этики. Вместе с тем преобладают социокультурных паттернов и ценностей в концептуализации КСО, широкое применение этических механизмов регулирования сближают японскую корпоративную идеологию с формирующимися корпоративными идеологиями других азиатских стран. Не исключено, что принципы КСО и корпоративного управления, несущие в себе элементы религиозных традиций Восточной Азии, могут способствовать дальнейшей региональной интеграции — не только экономической, но и политической, и культурной.

Ю. А. Коваленко

ОПЫТ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ПРИЕМА «ПЕРЕВЕРНУТЫЙ УРОК» (*FLIPPED CLASSROOM*) В ПРЕПОДАВАНИИ РУССКОГО ЯЗЫКА КАК ИНОСТРАННОГО

Термин «перевернутый урок/класс» (*flipped classroom*) обозначает ситуацию, когда обучение происходит в порядке, обратном традиционному: учащиеся знакомятся с новым материалом вне аудитории — либо с помощью видеолекций, либо читая учебник, — а время на занятии с преподавателем используется для отработки материала и усвоения полученных знаний. Учащиеся приходят на урок готовыми участвовать в учебной деятельности под руководством преподавателя-инструктора. Такой подход дает возможность значительно сэкономить время, традиционно затрачиваемое преподавателем на объяснение нового матери-

ала, позволяя посвятить больше времени наиболее трудным вопросам и индивидуализировать обучение в группе.

Современные мобильные технологии дают учащимся возможность выполнять большую часть работы в удобное для них время и с комфортной скоростью, а увеличившееся время контакта с преподавателем на уроке и возможность индивидуального подхода к обучению позволяют учащимся добиться лучших результатов за то же количество часов аудиторной работы.

В докладе рассмотрен опыт использования приема «перевернутый урок» в процессе обучения русскому языку как иностранному с помощью мультимедийного курса «Время говорить по-русски!»

С. А. Колобова

ГЕНДЕРНЫЙ ФАКТОР В СОВРЕМЕННОЙ СИСТЕМЕ МЕЖКОММУНИКАТИВНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ БУДУЩЕГО ПРИМЕНИТЕЛЬНО К МЕЖДУНАРОДНЫМ ОТНОШЕНИЯМ И МИРОВОЙ ПОЛИТИКЕ

Абстрактные теории права, справедливости и общественного договора, господствующие в истории общественной мысли, продолжают подвергаться пересмотру и критике со стороны феминизма. Это свидетельствует о сильно меняющейся роли гендерного фактора в процессе разработки различных проектов будущего, имеющих прямое отношение к сложным международным делам человечества. При этом, само предвидение мира без войны основывается преимущественно на реализме.

Война, которая с точки зрения феминистского подхода рассматривается как конечное выражение патриархальной динамики господства, где противостоящие друг другу группы чаще всего борются за контроль над географической территорией и оправдывают насилие и агрессию интересами национальной безопасности, теряет свое прежнее значение. Растущая взаимозависимость на глобальном уровне увеличивает

число ситуаций, в которых близкие интересы разделяются многими странами и союзами стран.

Движение за мир в условиях современности приобретает массовый характер в связи с пониманием того, что ядерный конфликт или крупномасштабная военная конфронтация будет иметь самые тяжелые и необратимые последствия для человечества.

Феминизм, предлагая изменение социальной реальности на основании женского опыта, опыта угнетения и неравенства, ставит под вопрос патриархальные по своему происхождению модели превосходства во всех областях жизни, в том числе такое явление, как милитаризм.

Все милитаристские стратегии определяются агрессивной маскулинностью в крайнем своем проявлении. «Война — это Мир Мужчин. Но ее жертвы в основном женщины и дети»¹. Всякая пропаганда войны построена на таком гендерном порядке, в котором мужчинам приписывается «естественность» смертоносной агрессии, а женщинам — желание подчиняться и ограничить свою личностную активность только лишь рамками дома, семьи, т.е. сферой частного. Милитаристская идеология опирается на садистский и криминальный псевдомужественный тип маскулинности как на главное условие воспитания мужчин, способных вести военные действия. Она прославляет организованное насилие в войне как истинно мужское и подходящее поведение.

Социальная философия феминизма, в частности феминистский проект будущего, в качестве важнейшей цели ставит исследование наиболее важных и в конечном счете взаимосвязанных друг с другом мировых проблем, одна из которых — разжигание военных конфликтов и гонка вооружений. Производной такого анализа является предложение возможных путей преобразования социума: для того чтобы положить конец милитаризму на глобальном уровне, необходимо закончить с мужским насилием по отношению к отдельным женщинам (например, домашние побои, насилие на улицах, сексуальные домогательства на работе), экономической и сексуальной эксплуатацией женщин, являющейся элементарным попранием политических и человеческих прав. Необходимо создавать и поддерживать уже существующие механизмы женского политического давления (женские лобби, женский парламент, партии женщин). Результаты отсутствия женщин на уровне большой политики и принятия решений могут иметь поистине драматические последствия как для самих женщин, так и для страны

в целом. Примером являются политические перемены в истории современной Югославии.

Таким образом, начиная от локального и регионального уровня и заканчивая общемировыми взаимодействиями, феминистская философия, основываясь на женском опыте, стремится создавать гражданскую, политически демократическую антивоенную стратегию, иными словами, альтернативные взгляды на то, как можно жить в мире «здесь» и «сейчас». Современное человечество с позиций феминизма должно обратиться к «эмансипации» таких культурных ценностей и систем морали, которые способствовали бы воссозданию подлинного гуманизма².

¹ *Панич Ж.* Национализм, война, гендер. Экс-феминность и экс-маскулинность экс-граждан экс-Югославии // Гендерные исследования. 1999. № 2. С. 13.

² Стефан Цвейг писал в своих воспоминаниях: «Стремительная вылазка в романтику, дерзкое мужское приключение — так рисовалась война 1914 г. простому человеку, молодые люди даже опасались, что могут пропустить столь волнующее приключение, поэтому они пылко припадали к знаменам, поэтому ликовали и пели в поездах, которые везли их на бойню». Цит. по: *Овсянникова И. А.* Либеральная философия Бенедетто Кроче. Омск: Изд-во ОмГТУ, 1998. С. 218–219.

В. И. Коннов

КУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ МОДЕЛИ САМООРГАНИЗАЦИИ НАУЧНОГО СООБЩЕСТВА: ИСТОРИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО НАУЧНОГО ФОНДА США*

В докладе рассматриваются культурные факторы, повлиявшие на формирование общих принципов и механизмов деятельности Национального научного фонда США (ННФ) в период с момента его создания в 1950 г. и до 2000-х годов. Значение сложившейся в рамках ННФ

* Доклад подготовлен при финансовой поддержке РФФИ, проект № 12-06-00385.

модели взаимодействия государства, сотрудников фонда и научного сообщества имеет особое значение, так как в ходе второй половины XX в. американский фонд занял место основной модели организации фундаментальной науки, активно заимствуемой странами из всех регионов мира и получившей предельно широкое распространение в 1990-е годы, когда научные фонды стали создаваться, в том числе и в бывших социалистических странах. На сегодняшний день ННФ фактически играет роль одной из основных организационных парадигм современной науки.

Закон об ННФ 1950 г. предусматривал, что основными задачами фонда являются создание и проведение в жизнь политики инициирования и поощрения фундаментальных исследований и научного образования, а также оценка ведомственных научно-исследовательских программ федерального правительства. Несмотря на то что в соответствии с законом фонд должен был централизованно финансировать все исследовательские направления, его руководству с самого начала пришлось координировать свою деятельность с другими правительственными ведомствами, оказывающими поддержку научным исследованиям.

Главные проблемы, с которыми оказалась связана деятельность фонда на протяжении всей его дальнейшей истории, проявились на самых ранних этапах: ими стали вопросы географического распределения средств и соотношения функций самоуправления научного сообщества и политического управления наукой.

Помимо политических проблем, спорным моментом деятельности фонда оставался вопрос о включении в программы ННФ гуманитарных наук. Специальное управление было создано лишь в 1958 г.

В 1960-е годы фонду впервые пришлось решать вопросы поддержки прикладных исследований в области транспорта, энергосбережения, охраны окружающей среды и ряда других социально-экономических сфер.

Проведенная президентом Никсоном реорганизация научно-консультативных органов правительства привела к передаче функций президентского советника по науке директору ННФ. Против этого выступила Национальная академия наук США, и при поддержке президента Форда в 1976 г. фонд был освобожден от исполнения этих функций.

Основным направлением развития ННФ в 1980-е годы стало расширение инженерных программ, а в последние десятилетия на первый

план вышли программы, направленные на развитие связей между научным сообществом и предпринимательскими кругами. Другим приоритетным направлением стали вопросы образования и подготовки научных кадров.

В целом изменения в политике фонда вызваны преобразованиями, проходящими в самом научном сообществе, — это более тесное переплетение научно-исследовательской и образовательной функций, а также возрастание внимания к коммерциализации научного знания.

А. Д. Мозгунова

СЕМИОТИКА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ЯПОНСКОЙ РЕКЛАМЕ

Реклама является неотъемлемой частью массовой культуры современного общества, ее основная цель состоит уже не только в информировании потребителя о товарах и услугах, но и в формировании образа жизни человека.

Процессы глобализации находят свое отражение и в рекламе: заимствуются названия товаров, способы представления продукции и создания рекламных материалов.

Рекламные сюжеты во многом способствуют унификации сознания потребителя, приобщая его к самосознанию глобального мирового сообщества. С другой стороны, использование мультикультурного дискурса в рекламе не всегда приводит к успешному коммуникативному процессу.

Эффективность рекламного сообщения во многом зависит и от учета национально-культурного фона, способа выражения метальных категорий и концептов той или иной культуры на разных уровнях межкультурной коммуникации.

Межкультурная коммуникация может быть представлена на вербальном и невербальном уровнях. При этом если структуру рекламного сообщения можно отнести к чертам, свойственным рекламе в целом, то социокультурные факторы, к которым апеллирует рекламное сообщ-

щение, а также некоторые невербальные элементы (кинесика, проксемика, гаптика и т.д.) относятся к дифференцирующим признакам рекламного сообщения.

Текст, составленный из элементов различных семиотических систем — вербальных и иконических, — получил название креолизованного. Таким образом, понятие «рекламный текст» включает в себя совокупность вербальных элементов и таких экстралингвистических компонентов, как изображения, графики, звуки и др.

Отдельно мы остановимся на языковых средствах и визуальном элементе рекламного сообщения, поскольку в них в наибольшей степени проявляются культурно обусловленные различия рекламной коммуникации.

Одной из особенностей рекламного сообщения является использование прецедентных феноменов, незнание которых может привести к неудачам в межкультурной коммуникации.

В рекламном тексте наряду с отголосками процесса глобализации, можно видеть проявление культурных особенностей страны, в которой она создавалась. Особенно хорошо это заметно на примере использования национально-маркированных единиц, прецедентных феноменов, которые являются хранителями и трансляторами архетипов народа и страноведческой информации.

М. А. Мунтян

ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НОВАЯ РЕГИОНАЛИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА (о соотношении теоретических понятий)

С начала 1990-х годов общемировой тенденцией стало противопоставление цивилизационного единства людей национальному, национальному — этническому, этнического — еще более локальным их группам. С другой стороны, к этому времени общественные науки

пришли к выводу, что крупные сегменты современного человечества обладают особыми, уникальными и неповторимыми, т.е. универсально значимыми интересами. Эти тенденции стали интерпретироваться и обобщаться в рамках таких теоретических концептов, как интернационализация, глобализация и новая регионализация мира. В докладе преимущественное внимание будет уделено соотношению глобализации и новой регионализации как реальных феноменов и как теоретических концепций. При рассмотрении нового регионализма докладчик будет опираться на анализ трех групп факторов и соответственно трех уровней становления и развития трансграничных регионов.

- В первую группу им включены факторы предпосылочного характера — географические, социально-психологические, цивилизационно-культурологические и т.д.
- Во вторую — факторы, составляющие основу, сердцевину каждого региона, — экономические.
- В третью — факторы, обладающие при любой конфигурации регионального строения субъективно-волевым характером, — политические.

По мнению докладчика, отсутствие первой группы факторов существенно ослабляет и ограничивает систему региональных отношений, а отсутствие второй или третьей — приводит к ее разрушению.

Е. В. Позняков

АУТЕНТИЧНОСТЬ КАК ПАРАДИГМА ПРИ РЕСТАВРАЦИИ ПАМЯТНИКОВ КУЛЬТУРЫ

Создание аутентичных памятников культуры уходит своими корнями в глубокую древность. Достаточно упомянуть древнеримские копии древнегреческих скульптур.

Создание «антиков» получило большое развитие в эпоху Возрождения, когда при достаточно массовом увлечении древностями, в том числе создании больших собраний и появлении музеев, пока еще в виде

коллекций диковин или кабинетов, требовалось и наличие экспонатов. Поэтому в это время появляется не только большое количество подделок античных памятников, но и множество самостоятельных образцов искусства, выдержанных в традициях античности. Для иллюстрации можно привести пример из жизни Микеланджело, когда он, находясь в бедственном положении, предложил известному коллекционеру «античную» мраморную скульптуру спящего купидона, созданную им самим.

В данной работе нам хотелось бы рассмотреть все же не историю создания подделок или копий, а именно аутентичность, т.е. желание мастера при создании нового культурного пространства выдержать его в традициях определенной эпохи или стиля. А также вопрос аутентичности как определенной парадигмы при реставрации памятников культуры.

До недавнего времени реставрационная наука была достаточно консервативна и вопрос о аутентичности воссоздаваемого объекта порой даже не возникал, считаясь самым собою разумеющимся. Причем отечественная наука была более консервативна. Примером тому в частности, может служить реставрация икон, при которой даже там, где можно было бы восполнить достаточно достоверно утраченный элемент, дабы создать цельность восприятия, на местах утрат допускалась лишь тонировка общим тоном.

Примером другой школы, где аутентичность воссоздаваемого является именно парадигмой, может быть так называемая церковная реставрация (отечественный термин). Здесь подлинность достигается не только передачей общего ощущения целостности восприятия от памятника, но и применением оригинальных методов, техник и технологий при воссоздании утраченного. В этом отношении примечательна реставрация алтарного Креста-Распятия в Храме Санта Кроче (Флоренция) или реставрация мозаичных полов в кафедральном соборе Дуомо (Сиена) — применение аутентичных материалов, техник и технологий при реставрации создает ощущение не вмешательства в памятник, а его хорошей сохранности.

Следует отметить, что аутентичность — это не копия или подделка, а именно большей частью ощущение от памятника искусства как принадлежащего к определенной эпохе. В отечественной культуре можно отметить в этом отношении время празднования 300-летия династии Романовых, когда было создано множество памятников, выдержанных в стиле XVII в.

В настоящее время, с приходом новых технологий и материалов появился новый термин — промышленная реставрация, когда при восстановлении памятников культуры используются современные строительные методы. Но здесь есть важная составляющая — не только готовые изделия, но часто и материалы, и методы несут на себе определенную семиотическую нагрузку, способную влиять на конечное восприятие.

Несомненно, современные технологии и инструменты могут использоваться в реставрации или реконструкции утраченного, но существует опасность утратить аутентичность памятника культуры или изменить его восприятие.

Д. Ю. Познякова

ВИЗУАЛИЗАЦИЯ КАК СПОСОБ КОММУНИКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ЕГИПЕТСКОЙ РАННЕХРИСТИАНСКОЙ СИМВОЛИКИ

Межкультурная коммуникация предполагает языковое общение, которое осуществляется благодаря переводам. Другой аспект межкультурной коммуникации не вербален и осуществляется благодаря визуализации. Визуальный рад редко требует перевода, к примеру, многоязычная Византийская империя использовала визуальное искусство для создания общности понятий, система росписи храма была понятна как сирийцу, так и египтянину, как греку, так и жителю Пскова XII в.

В настоящее время, чтобы дать представление о культуре, представляется поначалу книжка с картинками *guide-book*, с краткими подписями под фотографиями, а фундаментальные монографии и переводы идут вторым потоком, выходят небольшими тиражами для специалистов.

В раннехристианской культуре вырабатывалась система понятий, которая оформлялась как в образы, так и в знаки, символы, аллегии. В несложное изображение сворачивался порой сложный метафизический смысл или понятие, которое не могло быть изобразимым. Изобразительный язык христианского искусства формировался не

сразу, многие изображения и символы заимствовались из более ранней греко-римской культуры, но изменялось смысловое значение изображения, символа или знака.

Теория христианского образа разрабатывалась постепенно, это не было делом одного столетия. Русь из Византии получила уже готовую концепцию христианской иконографии, с большим объемом наглядности, образы, раскрывающие и иллюстрирующие понятия, и христианские события. Таким образом, для русской культуры были мало актуальны символические, можно сказать «кодировки» христианской культуры времени становления, III–IV вв. Это символическое раннехристианское искусство сохранялось в Риме, исследования отечественных ученых обращались к раннехристианской символике с середины XIX в., но фундаментальных трудов, суммирующих знания и описания христианской символики, немного. Основным трудом, который не потерял актуальности до нашего времени, является труд графа Алексея Сергеевича Уварова «Христианская символика».

Для раннехристианской эпохи было свойственно сильное желание Небесного царства, Рая, Вечной жизни, которую верующий мог иметь через искупление от грехов, ставшее возможным через Христа и его распятие на кресте. Исследуя раннехристианскую символику, Уваров описывает и анализирует как надписи, так и символические изображения, это изображения рыбы, винограда, пальмы, венка, павлина, овец и другие не менее интересные символы. Основываясь на этом труде, можно предположить, что символические изображения были лишь уделом христианских надгробий. В нашем докладе рассматривается символ, о котором не говорится у Уварова, тем не менее этот символ использовался в христианской символике, и не только в украшении надгробий, но и для декорации храмов. Это изображение раковины.

Значение раковины как символа изменялось со временем, уточнялись и смыслы. Так, в греко-римский период раковина была символом богини красоты Афродиты, выходящей из морской пены. В христианской символике раковина имеет совсем другое значение, указывая на жемчужину, образ которой в свою очередь восходит к смыслам евангельской притчи, иллюстрирующей метафоричным языком образ Небесного царства.

Визуальный ряд египетских раннехристианских (III–VI вв.) архитектурных памятников в Дендере и Сохаге, экспонаты Коптского музея представляют динамику изменений этого символа в сочетаниях

с другими символическими изображениями: дельфинами, крестом, крестом в венке, в окружении виноградной лозы, с изображением орла, с изображением птиц и пальмовых ветвей. Каждый добавленный символ не изменяет символику раковины как Небесного царства, а только дополняет смысл.

Однако символ раковины не был символом, замкнутым в пределах территории Египта, подобно изображениям египетских храмов времен фараонов. Этот символ в том же значении можно видеть на предметах раннехристианского искусства в других областях Римской империи (а Египет был ее провинцией), например, на саркофагах в базилике Сант-Аполлинаре-ин-Класе в Равенне, где изображения раковины с жемчужинами сочетаются с изображениями пальм, сосудов и птиц.

А. А. Реан

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ОПЫТ И ИННОВАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Культура обязательно предполагает включение нового в процесс исторического развития культуросозидающей деятельности человека, следовательно, является источником инноваций. Инновация — это не только то, что основано на совершенно новой идее, но и то, что базируется на перенесенной идее.

Социальная инноватика — современная отрасль научного знания, которое позволяет понять современные изменения, происходящие как в объекте, так и в субъекте управления. Сегодня процесс управления все в большей степени связан с созданием, освоением и распространением инноваций.

Демократическое общество влияет на общее состояние умов, свободы слова, экономические и политические реформы. В условиях глобализации, миграции, урбанизации происходит изменение культурных потребностей и интересов человека. Тип личности складывается в зависимости от отношения к сформировавшейся общественной ситуации.

Соппротивление переменам, которые могут вызвать такие последствия, как изменение статуса, необходимость поиска новой работы, перестройка устоявшихся способов деятельности, нарушение стереотипов поведения, сложившихся традиций, — является важным социальным фактором, который надо учитывать при внедрении инноваций.

Успех фирмы, занимающейся инновационной деятельностью, зависит не только от обеспеченности ресурсами. Во многом успешная фирма та, в которой существует организационная культура, включающая принципы и обязательства, на основании которых разрабатывается и реализуется стратегия развития компании. Организационная культура отражает особенности системы менеджмента на предприятии, которая должна быть приспособлена для осуществления инновационной деятельности.

Страны, ориентированные на лидерство в науке и инновационном развитии, выделяющие существенные финансовые ресурсы на фундаментальные и прикладные исследования, реализующие крупные целевые комплексные программы и проекты, в том числе в военно-промышленном секторе экономики, — США, Англия, Франция. Страны, активно распространяющие инновации, создающие благоприятную инновационную среду во всех сферах экономики, — Германия, Швеция, Швейцария. Страны, отличающиеся высокой восприимчивостью к достижениям мирового научно-технического прогресса, активно координирующие действия различных секторов в области инноваций всех видов, — Япония, Южная Корея.

Ф. С. Францев

«ЕСТЕСТВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК» Ж.-Ж. РУССО КАК КУЛЬТУРНЫЙ МИФ И СТЕРЕОТИП В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

У Ж.-Ж. Руссо в его первом классическом сочинении, «Рассуждении о науках и искусствах» (1750), возникает идея нравственной несостоя-

РАЗДЕЛ 8

тельности собственной культуры. Здесь философ приходит к выводу, что науки и искусства имели источником своего происхождения пороки западноевропейского человека; следовательно, между стремлением к нравственности и вовлеченностью в культуру возникает противоречие.

Сам образ естественного человека, или «благородного дикаря», превосходящего западного человека в моральном отношении, был выведен Руссо пятью годами позднее — в «Рассуждении о происхождении неравенства между людьми» (1755). В нем нашли отражение этнографические источники, доступные Руссо, а также «Опыты» Монтеня (в частности, глава XXI «О каннибалах»).

Древнейшим примером «благородного дикаря» может считаться герой шумеро-аккадской мифологии *Энкиду* («Эпос о Гильгамеше», XVIII–XVII вв. до н.э). В этом образе деревенская простота нравов противопоставляется городскому разврату.

Таким образом, «Благородный дикарь» — это архетип, который всегда оживает у человека «западной» культуры при открытии другой культуры или при попытке реформировать собственную. Это и фигура Другого, в которую всегда вкладываются ожидания того, чего недостает, или то, что в какой-то момент оказалось утрачено у себя (и у подобных себе), как у носителя определенной сформировавшейся культурной парадигмы.

Таким образом, отношения между «заблудшим» человеком цивилизации и «благородным дикарем» — это весьма устойчивая форма, стереотипическая модель, в которой протекала и продолжает протекать *межкультурная коммуникация*. Так, когда культура принимающей страны и культура иммигрантов достаточно далеки друг от друга, особенно если культура принимающей страны является городской, промышленной и просвещенной, к культуре иммигрантов могут применять образ примитивного и благородного дикаря.

Интересно также отметить, что это тот случай, когда более сильный адепт определенной развитой и «успешной» культуры обращается к более слабому, лишенному этих преимуществ, как к образцу для подражания в моральном отношении.

Образ «благородного дикаря» — это и пример *положительной дискриминации*, когда хорошее отношение к персонажу полагается ему просто в силу происхождения.

Архетип «благородного дикаря» в силу своей универсальности и прочной укорененности в культуре может переноситься на восприятие европейцами других рас, даже их представителей, уже включенных в современную цивилизацию. Так, для писателей XX в. Джека Керуака и Нормана Мейлера восхищение «черным человеком» и его воплощенной в джазе культурой стало средоточием либеральной мифологии, основанной на неприятии конформизма, символом свободы от условностей и внутренней скованности, образцом сопротивления враждебной среде. В то же время указанный герой у них — воображаемый, имеющий родственные черты с «благородным дикарем» Ж.-Ж. Руссо.

Во второй половине XX в. и в XXI в. образ «благородного дикаря» выходит за рамки сфер литературы и искусства, проникает в моду, зачастую становится моделью для внешнего вида ряда молодежных субкультур (например, *растафари* — изначально субкультуры афроамериканской эмигрантской молодежи в Европе, рецепция которой имеет место и в России). Здесь обращает на себя внимание резкое противоречие классическому эстетическому канону.

Объяснение может быть найдено в процессах, протекающих в эстетической сфере современной культуры, трансформации представлений о прекрасном и безобразном. В. И. Самохвалова отмечает: «Ныне место и удельный вес изображения безобразного повысились, красота как бы приелась ввиду обилия (и в то же время однообразия) ее искусственно создаваемых форм, стала предсказуемой и скучной. Ее вытесняет безобразное (как более интересное, иногда бьющее по нервам, требующее все более сильных раздражителей), которое все более эстетизируется, все шире вовлекается в сферу искусства»¹, т.е. благодаря тиражированию традиционно красивое подверглось инфляции, и на его место заступают вывернутые наизнанку эстетические ценности.

¹ Самохвалова В. И. О метафизике безобразного // Полигнозис. 2009. № 3 (36). С. 97–111.

РЕЦЕНЗИРОВАНИЕ КАК ЭЛЕМЕНТ МЕЖДУНАРОДНОГО НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА*

В докладе рассматривается механизм рецензирования, применяющийся в научных журналах и при распределении финансовой поддержки научных проектов. Помимо практической функции выделения заслуживающих внимания исследовательских результатов и отбора перспективных исследований, данный механизм выполняет роль основной формализованной процедуры, используемой для отделения научного знания от знания иного рода. Прослеживается история рецензирования от возникновения в редакционной практике первых научных журналов, таких как «Философские труды Королевского общества», до превращения в ключевой механизм распределения финансовых средств, направляемых на исследовательскую работу через фонды поддержки науки. Определяющее значение данный механизм приобрел после того, как был принят на вооружение в организациях, действующих на национальном уровне ведущих научных держав, — Национальный научный фонд США, Немецкое научно-исследовательское сообщество и др.

Также анализируется роль рецензирования в юридической практике, где факт соблюдения данной процедуры может рассматриваться в качестве основного критерия, разделяющего показания, которые имеют характер научных данных, и простые свидетельства. Зарубежная судебная практика показывает, что суды готовы рассматривать в качестве научных только материалы, опубликованные в специализированных изданиях по итогам рецензирования.

Обязательный перечень характеристик, которым должна соответствовать данная процедура, был предложен в «Заявлении о принципах научного рецензирования», подготовленном по итогам Глобального саммита по рецензированию 2012 г., в котором приняли участие руко-

* Доклад подготовлен при финансовой поддержке РФФИ, проект № 12-06-00385.

водители организаций, финансирующих научные исследования, более чем из 50 стран. В качестве основополагающих в «Заявлении...» были зафиксированы следующие принципы: экспертная оценка, прозрачность, объективность, пропорциональность, конфиденциальность, добросовестность и соответствие этическим нормам. Несмотря на то что данный комплекс норм рассматривается в качестве гарантии обеспечения эффективности рецензирования, при использовании этого механизма необходимо учитывать, о какой области научного знания идет речь, и прежде всего различия между гуманитарной и естественнонаучной сферами. Следуя этой логике, в докладе дается обзор особенностей рецензирования в социогуманитарных науках. Также рассматриваются основные разновидности данной процедуры — подготовка индивидуальных заключений и коллективное рассмотрение. В завершение освещаются проблемные моменты, связанные с рецензированием, — анонимность рецензентов и элитаристская тенденция в их отборе, закрытость процедуры, консервативность принимаемых решений — а также возможные пути к их устранению.

Е. Э. Шишлова

НАУЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ГЕНДЕРА: ПАРАДОКСЫ МОДЕРНИЗАЦИИ

Гендерная проблематика представляет собой инновационный научный и философский дискурс, соответствующий процессам модернизации и постмодернизации в глобализирующемся мире. Гендерный дискурс возник как критика классических теорий пола, как отрицание традиции во взаимоотношениях мужчины и женщины и утверждение новых подходов, соответствующих эпохе модерна и постмодерна. Тенденция трансформации традиционных гендерных ценностей носит глобальный характер и распространяется на общества и государства с различными национальными, культурными, географическими особенностями. Глобальный вектор гендерной трансформации означает не стирание различий между мужчинами и женщинами, но отказ от

РАЗДЕЛ 8

гендерной иерархии и имеющихся отношений доминирования и подчинения.

Выделение социокультурной и биологической составляющих в представлениях о поле человека привело к существованию в гуманитарном знании двух относительно независимых понятий — собственно пола и гендера. Термин «пол» применяется учеными в тех случаях, когда речь идет о биологической детерминации любых имеющихся различий между мужчинами и женщинами. Термин «гендер» применяется в тех случаях, когда исследователь хочет подчеркнуть факт социальной и культурной обусловленности различий, встречающихся в поведении и личности мужчины и женщины.

До сих пор единой и однозначной трактовки гендера не существует. Имеется разнообразие его определений в зависимости от концептуальной позиции автора и целей исследования. Общей тенденцией для большинства авторов является сохранение традиции в определении гендера через понятие пола. С учетом науки, в рамках которой его рассматривают, гендер определяют как социальный пол, психологический пол, гражданский пол, культурно-символический пол. Использование термина «пол» для определения гендера может свидетельствовать о биодетерминистском подходе ученых к гендерной проблематике.

Для более точного определения гендера, понимания его динамической сущности важно, с нашей точки зрения, проследить специфику его интерпретации в рамках не только различных наук, но и различных эпох в процессе модернизации. Классический, модернистский и постмодернистский подходы демонстрируют существенную трансформацию в интерпретации понятий пола и гендера, указывают на их временной и временный характер.

Классическая модель знания трактует «гендер» как единую социально-биологическую характеристику, с помощью которой люди определяют друг друга в качестве «мужчин» или «женщин». Гендер сводится здесь к совокупности поведенческих паттернов, ожидаемых от представителей того или иного пола в конкретной культуре, что фиксирует асимметрию социально обусловленных форм поведения и самосознания мужчин и женщин.

Модернистская наука рассматривает гендер как зафиксированную в культуре структуру личностных качеств и способов социального взаимодействия, с которой соотносит себя каждый индивид определенного пола. Промежуточное место между модернистским и постмодернист-

ским направлениями занимает концепция гендера как системы межличностного взаимодействия, посредством которой создается, утверждается и воспроизводится представление о мужском и женском как базовых категориях социального порядка. Постмодернисты преодолевают двойственный подход к интерпретации пола человека и предлагают рассматривать его вне всякой связи с биологическими категориями. Здесь не идет речь о приоритете социального конструкта (гендера) над биологической данностью (полом), как это можно отметить в модернистском подходе. Преодолевается и биологический детерминизм классического мышления, согласно которому гендер является социокультурным отражением имеющегося в природе полового диморфизма.

В постмодернистских исследованиях биологическая данность рассматривается как эффект особой социальной перцепции телесного компонента гендера.

Итак, классическая традиция основывается на признании определяющей роли биологических факторов. Модернистский подход отличается двойственной трактовкой пола как биологического феномена, с одной стороны, и социокультурного — с другой. Постмодернистская точка зрения отходит от двойственной трактовки пола человека, отрицает какие-либо критерии соотнесения социокультурного конструкта пола и его реального прототипа.

Введение категории «гендер» в социальные исследования позволило заменить доминировавшие в общественном знании понятия пола, половой роли и полоролевого подхода, зафиксировать новые тенденции в отношениях мужчин и женщин, новые ценности маскулинного и феминного.

М. В. Силантьева

КУЛЬТУРНЫЕ ГРАНИЦЫ В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Вопрос о культурных границах в пространстве современного вуза — далеко не праздный и более чем насыщенный с практической

точки зрения в сегодняшнем образовательном пространстве любого университета. Российские вузы не являются исключением, поскольку вовлечены — вольно или невольно — в общие процессы глобального изменения культурного ландшафта, характерные для великого множества регионов и культурных сред.

Ландшафт, о котором идет речь, имеет специфическую конфигурацию. Его параметры выходят за рамки сугубо «плоскостных» отношений, требуя определять «координату смысла» с не меньшей точностью, чем координату практики. Отходя от узких трактовок теории как обобщения некоторого набора эмпирически верифицированных фактов, присоединимся к тем, кто в духе античной традиции считает «тэорейю» видением, соответствующим ведению, т.е. таким *пониманием*, которое смотрит «в глубину» вещи и видит ее смысловую вертикаль не менее ценной, чем практически значимый набор возможных манипуляций с ней. Знание при таком подходе действительно отличается от «просто» информации как суммы сведений, поскольку предполагает овладение специфическими приемами раскрытия аксиологического и телеологического содержания человеческой деятельности.

Тема культурных границ в данной связи получает смысловое, аксиологическое, телеологическое и прагматическое измерения. Изучение этих «измерений» в свою очередь предполагает соотнесение общего понятия «границы» с наиболее известными «образцами» разграничений, присутствующих в социально-политических, правовых, экономических, этнических и других социокультурных реалиях в качестве способа дифференциации их собственной сущностной специфики.

Свои «границы» в социокультурной среде имеет и любой современный вуз, не только университет, — начиная с особенностей поликультурной, поликонфессиональной и полинациональной аудитории и заканчивая необходимостью доводить до этой аудитории некоторые базовые принципы, несомненно стандартизирующие ее в свете определенных ценностно-смысловых констант. Определенную роль играет и необходимость толерантного, взаимно уважительного взаимодействия контрагентов общения в современном образовательном пространстве, не доводящего, однако, до абсурда сам смысл такого общения, не превращающего его в апофеоз «ценностной всеядности» и торжество вседозволенности.

* * *

Нормативность образования — хорошо известная проблема. Однако при всех сдвигах, характерных для информационного общества, его базой не может не оставаться некая апробированная *норма*, пусть и в модернизированном (или модернизирующемся) виде. Специфика университетов, в отличие от других образовательных учреждений высшего уровня, возможно, при этом и состоит в способности удерживать высокие стандарты нормативности, последовательно размываемые в менее элитных и менее корпоративных учебных заведениях¹. Социальная ответственность элиты, воспитанной в стенах университетов, состоит в ее способности быть свободной «от» (разного рода зависимостей, включая зависимость от гедонистических установок массового сознания) — быть свободной «для» (творческого созидания социальной реальности в соответствии с разумно организованными оптимизирующими моделями такой организации).

Не следует забывать также и о глобализационном потенциале современных общественных процессов². При этом глобализация, как известно, связана не только со «сломом» старых культурных границ, но и с обостренной «борьбой» за их поддержание со стороны национальных элит. Забывать об этом не резон хотя бы потому, что идеология «глобализаторства», по сути подменяя реальное знание данного процесса, часто навязывает обществу усеченное его понимание как некоей гомогенной массы, лишенной внутренних и внешних границ. Применительно к университетам, подобным нашему МГИМО (У), данный вопрос является одним из важнейших, поскольку предполагает выработку у наших выпускников устойчивого иммунитета к манипулятивным стратегиям в сфере международных отношений. И вместе с тем — умение разбираться в целях и причинах создания таких стратегий, позволяющее противодействовать им на тех участках, где это необходимо.

Несомненно, образование в XXI в. должно отвечать задаче освоения значительного пласта знаний, умений и навыков, необходимых для свободной ориентации в стремительно развивающихся информационных и технологических составляющих социально-экономического взаимодействия на международном уровне. Образовательные стратегии, релевантные такой задаче, связаны с «глобальным образованием». Прежде всего им свойственно стремление закрепить особый статус делового английского языка в качестве «международного эсперанто»,

открывающего прямой доступ к соответствующим базам данных и дающего возможность эффективного контакта в мультикультурной среде международных по своему составу бизнес-коллективов — «команд». Далее, речь идет об освоении навыков работы в таких командах, умении в случае необходимости проявить лидерские качества и в то же время готовности «уйти» на вторые — вспомогательные — роли там, где уместно передать лидерство более компетентному специалисту. Как следствие приоритетными направлениями в структуре и целях университетских программ выступает освоение **«технологического» английского³ и менеджмента**, соотносенных с системным освоением теории и практики *коммуникации*, включая *межкультурную коммуникацию*.

Стоит отметить, что при всех очевидных «плюсах» данные стратегии не свободны от не менее очевидных «минусов». К ним, согласно правилу «наши недостатки — продолжение наших достоинств», относится в первую очередь как раз то, что составляет основной «плюс», — технологический характер языка, на котором предполагается освоение основных операциональных матриц принятия решений в области технологий технических и социально-коммуникативных. Дело в том, что прикладные задачи при всей их важности и значимости не являются ключевыми для собственно человеческой деятельности: в отличие от других «общественных животных» — муравьев, пчел и даже приматов человек выстраивает свое поведение так, что технологические решения являются *производными* от целей и смыслов (при наличии несомненной обратной зависимости, т.е. способности технологий влиять на постановку целей и отношение к смыслам).

С учетом указанной особенности следует «делать поправку» и на статус приоритетов глобального образования. «Технологический» английский как язык межкультурной коммуникации *вторичен* по отношению к любому не-технологическому языку, способному транслировать ценности и смыслы доступным для освоения образом. Отсюда — несомненное значение родного языка⁴, а еще лучше — родного языка в сочетании с не-технологическим (литературным) английским, ибо именно в процессе освоения таких идеализированных пластов «высоких» языков происходит усвоение наработанной письменными культурами ценностно-смысловой базы.

К слову сказать, понимание подобных вещей соответствует стратегиям *национального образования*, активно критикуемым представите-

лями так называемой глобальной модели. Возможно, речь здесь идет скорее о некоем коммуникативном сбое, чем о сознательном игнорировании фактов, известных каждому учителю иностранного языка: если освоение «чужого» языка начинается слишком рано, до освоения основ собственного «материнского» языка, как правило, возникает масса психологических сбоев, спектр которых простирается от проблем личностного характера до критического снижения уровня адаптивности в социуме. Изначально закладывая в образовательные стратегии будущего требование «билингвизма», необходимо учитывать границы возможного и условия, при которых такой билингвизм будет давать действительно продвинутых специалистов международно признанного качества, а не умелых имитаторов, способных убедительно изобразить знание целей и задач глобального масштаба, а на деле являющихся марионетками в руках тех, кто на самом деле способен такие цели и задачи ставить и проводить в жизнь их осуществление.

Национальные системы образования в современном мире, разумеется, нельзя сводить к построению неких изолированных систем, замешенных на «квасном патриотизме». Примером современного подхода к данному вопросу можно считать Китай, где ценностно-смысловое наполнение учебного процесса учитывает наработки конфуцианской модели образования — при массовом стремлении освоить «технологический английский» с целью изучения и использования разработанных на нем информационных и научных знаний. Собственно «национальное» в данной связи выступает как синоним понятия «имеющее государственное значение», интегрирующее социум по основаниям языка, ценностей и в целом той «культуры», которая выступает как «способ организации смыслов».

КНР уже некоторое время назад ввела в состав образовательных программ высшего уровня предметы, отвечающие аксиолого-этической компоненте (включающей, как известно, в конфуцианском «учении» неразрывное единство собственно этических, философских и религиозных знаний). Наряду с этим, как сообщает журнал «Китай», развитие школьного образования, способного создать хорошую базу для высшего и вместе с тем воспитать достойных членов общества, не обязательно стремящихся к высшему образованию, предполагает усиление эстетического компонента воспитания. С этой целью, например, столичные хореографы открывают балетные классы в деревенских

РАЗДЕЛ 8

школах, обосновывая подобные проекты необходимостью «прививать аристократизм» детям на ранних ступенях социализации. Это удивительное отношение к каждому члену общества как к имеющему свое собственное достойное место в социальной структуре неплохо было бы иметь в виду тем, кто полагает, что «аристократизм» (т.е. соответствие высоким задачам реализации своего собственно человеческого потенциала) принадлежит исключительно людям, имеющим высшее образование и занимающим «лидерские» (руководящие) должности; остальные же члены общества — «лузеры», «неудачники», не способные ни к чему иному, кроме того, чтобы быть «гумусом истории». Неявное оформление данной тенденции, к сожалению, присутствует и в отечественном дискурсе, описывающем приоритеты высшего образования. В этом случае его «глобальные» границы понимаются как социальная мобильность, открытая на сегодня преимущественно лишь для детей состоятельных родителей, — либо (согласно некоторым пунктам новейшей программы студенческого обмена, разработанной по инициативе российского правительства) и для одаренных детей из провинции.

С другой стороны, в условиях российской действительности наивно полагать, что такие кадры удастся «удержать» в поле притяжения современных реалий российской экономики; поэтому данный и подобные ему проекты можно воспринимать лишь как меру, составляющую один из шагов системного развития всей социально-экономической сферы нашей страны.

С другой стороны, наша страна нуждается в квалифицированных кадрах не меньше, чем любая другая⁵. Не перекрывая каналов социальной мобильности, «ломающих» национально-культурные границы (в том числе и путем активной социализации наших граждан в качестве сотрудников иностранных компаний), имеет смысл заботиться преимущественно о рабочих руках и головах, обеспечивающих развитие «на местах», а не где-то «в прекрасном далеко». И здесь развитие «мозгов» на родном языке также окажется приоритетнее любого билингвизма: навыков английского языка для того, чтобы «прочитать» новейшие технологические разработки и поучаствовать в тренингах по их освоению, у сегодняшнего выпускника вуза обычно хватает; а вот твердых ценностных ориентиров, к сожалению, — не всегда⁶. Отсюда — не только личные нравственные коллизии, но также рост коррупции, снижение чувства социальной ответственности, национальной солидарности

и прочие проявления личностной незрелости, составляющие почву для психологической растерянности и социальной дезорганизации. Напротив, четкое уяснение учащимся, студентом специфики границ «национального» (включая и его этнический компонент) должно помочь полнее и грамотнее подойти к освоению «глобального».

Стоит обратить внимание и на тот факт, что в пространстве современного российского университета стремительно растет число этнически ориентированных студенческих сообществ (формально и неформально организованных), а также число предметов, «привязанных» к этнокультурной специфике определенных регионов и этносов, их населяющих. Примером может служить Мордовия, где успешно реализуется проект освоения этнонациональной культурной компоненты в образовательном пространстве Саранского госуниверситета — одного из ведущих вузов РФ, недаром получившего статус «исследовательского университета».

С одной стороны, подобные тенденции не могут не радовать: знать и любить свою малую родину — значит иметь фундамент знания и любви к Родине с большой буквы. Без любви к Отчеству, между прочим, не состоится и «глобальный» человек: если его «масштаб» — любовь к Земле в планетарном измерении, то и начинаться она может только с конкретной страны и того места в ней, которое человек считает «своим».

Границы, разделяющие государства, в данном контексте не следует игнорировать. Эти границы разделяют, но они же и соединяют людей в группы для осмысленного взаимодействия, учитывающего то, что люди — *разные*. И мыслят они по-разному в зависимости от — в том числе — национально-культурной и национально-государственной принадлежности. И эта разница — не только источник недоразумений и непонимания, но (в духе «Конфликта интерпретаций» П. Рикера) также источник большего «богатства возможных взаимодействий», некий «генофонд», разнообразящий отношения человека со смыслом и с другими людьми. Сокращение такого генофонда можно уподобить опасной тенденции, отмеченной в жизни растительного мира, когда стремительное сокращение числа дикорастущих видов культивируемых злаковых культур, в частности, сужает генетическую базу селекции в случае радикальных изменений климата. Сходный процесс в современном науковедении получил название «индоктринации знания». Речь идет о ситуации, когда стихийное развитие теоретического знания

РАЗДЕЛ 8

в сторону поиска одной, «глобальной» и при этом абсолютно прозрачной для разума «истины», заключенной в «единственно верной теории», создает условия для «зачистки» всех альтернативных версий и тем самым обедняет фундамент развития научного знания (нарушение знаменитого «принципа фальсификации», требующего, с одной стороны, наличия принципиальной возможности опровержения любой научной теории, а с другой — усматривающего в наличии разнообразных теоретических подходов не источник слабости науки, а необходимое условие ее дальнейшего развития).

* * *

Возвращаясь к теме этнонационального компонента в образовательном пространстве российских университетов, следует солидаризироваться с позицией, согласно которой изучение данного компонента — шаг к лучшему знанию своей страны и ее культурного богатства (равно как и проблем, связанных с особенностями межкультурного взаимодействия в поле единого и вместе с тем поликультурного политического пространства)⁷.

Учет этого многообразия — условие коммуникативной компетентности любого образованного россиянина, тем более — выпускника вуза с квалификацией международного специалиста⁸. Знание своей страны с точки зрения смысловых, ценностных и «обрядово»-поведенческих доминант, характеризующих специфику ее регионов, призвано помочь более системно и четко видеть перспективы возможного сотрудничества, а также пределы (тоже своего рода границы!) позитивных стратегий такого сотрудничества.

Так, на основании языковой и культурной близости сегодня имеет место более интенсивное взаимодействие регионов РФ, относящихся к ареалу расселения тюркских народов, с Турецкой Республикой, а народов, принадлежащих к финно-угорскому «поясу», — с Эстонией и Финляндией. Несомненно, подобное сотрудничество во многом опирается на желание лучше узнать родственные культуры, в силу чего можно говорить о бескорыстном желании взаимного узнавания и поддержки. Одновременно с этим, однако, аналитики отмечают нарастание политизированных версий подобного взаимодействия, ориентирующих незначительную (пока!) часть населения названных регионов на политический радикализм и сепаратизм. Если обратиться к географии,

то можно увидеть на карте «пояс» сравнительно компактного проживания тюркских этносов, как и этносов финно-угорских. Интенсификация интереса учащейся молодежи к своим этническим корням в свете сказанного может при определенных условиях сработать как детонатор «самостийной» ориентации идентификационных механизмов — как это сравнительно недавно случилось среди славян, входивших в единое политическое пространство СССР. Наилучший вариант — сделать невозможными те условия, которые способны запустить аналогичные деструктивные политические процессы «десуверенизации». Однако было бы очень наивно пустить на самотек те образовательные стратегии, которые развивают и углубляют данные идентификационные программы⁹.

Соответственно предлагая в рамках МГИМО создать расширенный курс по межкультурной коммуникации, включающий не только освоение бакалаврами, магистрами и аспирантами специфики межкультурного общения с зарубежными партнерами, но и свободное знание особенностей культуры собственной страны, стоит выделить в числе одного из приоритетов курс по этнокультурной специфике регионов России. При этом программа такого курса должна опираться на выверенную систему общегосударственных ценностей, «вписывающих» этнокультурное своеобразие регионов в единое политическое, экономическое, правовое и социальное пространство нашего государства.

С другой стороны, не следует игнорировать факт миграции — как со стороны въезжающих в Россию иммигрантов, так и со стороны «Русского мира», составляющего в различных зарубежных странах среду полиэтничную и вместе с тем сравнительно «монолитно» ориентированную на русскую культуру. Отдельный курс освоения географии и аксиологии этих «седьмого» и «восьмого» континентов, не выделенных ни на одной карте мира, — условие комплексной квалификации современного российского специалиста-международника.

И, разумеется, нельзя упустить из виду такую сторону межкультурной коммуникации, которая всегда составляла специфику и силу нашего вуза, — свободное владение знаниями и навыками из области регионоведения в мировом масштабе. В настоящее время данный компонент присутствует практически во всех языковых занятиях, равно как и в освоении специальных предметов — экономики, политики, права и т.д. Однако в условиях современной динамизации и интенсификации меж-

культурного взаимодействия во всем мире, думается, целесообразно выделить небольшой курс общеобразовательного «ликбеза» по теории и практике межкультурной коммуникации. Причем последний следует строить по «модульному» принципу, усиливая необходимые для изучения данного региона доминанты и несколько ослабляя не связанные с ним прямо акценты, «достаивая» необходимые профильные знания применительно к специфике каждого факультета. Подобный подход позволит, с нашей точки зрения, усилить соответствие основных стратегий развития ведущих отечественных вузов мировым трендам университетского образования, сохранив вместе с тем все ценное, что было наработано в национальной модели его развития¹⁰.

Также уместным в данной связи представляется смена парадигм¹¹ в процессе подачи материала на уровне интерактивного, т.е. соответствующего мировому уровню, университетского образования. «Культурные границы», разделяющие современное понимание «интерактивности» и допотопные представления о ней, с одной стороны, проходят по контуру, отличия «простой визуализации» («презентирующая» подача материала, например, на интерактивных досках) — от действительно активного вовлечения в процесс освоения этого материала реципиентов (т.е. обучающихся). С другой стороны, естественно ставить вопрос об отличии информационных технологий и соответствующих образовательно-педагогических методик от классического «выслушивания» учащимися определенного объема информации, предлагаемой лектором или ведущим семинарское занятие преподавателем.

Ведущие «исследовательские университеты» и другие образовательные центры за рубежом (включая мировых лидеров производства — США, Германию; а также Великобританию и Францию) уже давно перешли от стратегии «подача материала — запоминание» к стратегии «совместное освоение при наличии предварительной самостоятельной подготовки»¹². Это значит, что преподаватель, выступая экспертом по некоторой *проблеме*, не претендует на то, что является носителем истины в последней инстанции или эксклюзивным обладателем никому кроме него неведомой информации, готовым поделиться ею с теми, кому иначе она в принципе недоступна. Его задача — знать фундаментальные достижения в данной области и относительно свободно ориентироваться в новейших наработках по данной тематике. При этом учащиеся самостоятельно наработывают (начитывают) соответствующую

щий материал, чтобы затем обсудить его с помощью такого помощника-эксперта¹³.

Важно и то, что материал осваивается именно сквозь призму *проблематизации*, а не просто школярского освоения и запоминания неких истин. Тривиальная подача материала, вероятно, все еще остается уделом начальных классов школы, где вряд ли стоит на первом уроке «проблематизировать» букварь, сравнивая букву русского алфавита с иероглифом. Хотя некоторые школы и идут по данному пути, сравнительно неплохой учебный и педагогический результат достигается здесь скорее посильным сопротивлением родителей, способных на уровне начальной подготовки удержать в сознании ребенка некоторые тривиальные истины, усвоенные ими самими вне всякого компаративного контекста. Однако вузовское обучение не может ограничиться «повторением задов», ведь его задача — развить мышление, научив работать с информацией на уровне, когда человек оказывается способным принимать ответственные решения¹⁴.

Отсюда, между прочим, идет требование к педагогическому составу «продвинутых» вузов иметь научные публикации. Сегодня много говорится о различии педагога — и ученого-исследователя. При этом упор многие диспутанты делают на том, что хороший преподаватель, например, языка, не обязан быть также выдающимся ученым-лингвистом. С этой позицией нельзя не согласиться. Есть, правда, небольшое дополнение: роль, которую для преподавателей-предметников неязыковых дисциплин играют научные публикации, в случае прикладного освоения языка играет создание методических пособий. В МГИМО (У) практика создания действительно выдающихся произведений учебной литературы этого жанра — явление, давно ставшее рядовым. А ведь именно здесь раскрывается творческий потенциал педагога — преподавателя языка¹⁵! Причем раскрывается на междисциплинарном стыке его собственного предмета с такими областями знания, как педагогика, языковедение, психология, науковедение, философия, теория и практика межкультурной коммуникации, культурология, наконец...

Таким образом, концепция «исследовательского университета» включает в себя требование постоянного обновления программ, возможное лишь при наличии не всегда подлежащих тотальной формализации стратегий, учитывающих достижения целого комплекса дисциплин. Это в свою очередь требует от педагогов не просто навыков

обращения с информацией в процессе ее освоения и передачи возможных путей ее освоения учащимся. Преподаватель в данном случае выступает как лицо, способное «центрировать» поступающую информацию, показать ее практическую пригодность для решения определенных типов задач общественного и личностного значения. Идея вывести за скобки этого процесса профессуру, оставив за ней удел чтения видеолекций и переложив задачу «интерпретации» на плечи «помощников-доцентов», — явно не из лучших: по-настоящему *научиться* можно, только «ухватив» что-то ценное в общении с тем человеком, который по-настоящему *знает* и *умеет*. Ничего не имея против «помощников-доцентов», зададимся вопросом — а чем, собственно, плох в этой роли профессор?.. Ведь университет — именно то место, где роскошь обучения у мастеров экстра-класса и должна реализовываться...

В «исследовательском университете», как известно, приветствуется и поиск новых, нестандартных подходов, не обязательно досконально знакомых участникам дискуссии, — облегчаемый возможностью выхода в Интернет непосредственно на занятия. По существу, различие между лекцией, скажем, в Оксфорде, и семинарским занятием состоит в том, кто является *ведущим* такой дискуссии: в первом случае им выступает сам преподаватель; в случае же семинарского занятия ведет дискуссию один из обучаемых¹⁶. Приветствуется демонстрация аудио- и видеоматериалов, необходимых в процессе обсуждения.

Стоит отметить, что на площадке МГИМО (У) подобные стратегии отрабатываются также не первый год¹⁷. В частности, в формате спецсеминаров, проводимых кафедрой философии в рамках занятий по «Истории и методологии науки», методсеминаров для аспирантов; а также специальных курсов, организуемых по специальностям 24.00.01 — «Теория и история культуры» и 09.00.13 — «Философская антропология и философия культуры», проводимых на межкафедральной основе кафедрами философии; японского, корейского, индонезийского и других языков; педагогики и психологии; мировой литературы и культуры и др. Время показало плодотворность данного подхода, позволяющего соединить действительную экспертную оценку со стороны ведущих специалистов наработок, которые (не без их помощи и участия) делают в литературе и в полевых условиях аспиранты этих и других специальностей (например, в области истории и филологии). Здесь стоит выделить такие курсы, как «История и теория

культуры», «Лингвокультурология», «Философия культуры», «История и культура Великобритании», «История и культура США», «История искусства и культуры России», «История религий» и т.д. Вместе с тем содержательное наполнение данными, почерпнутыми из модульного курса «Межкультурная коммуникация в условиях глобализации», разработанного также на основе межкафедрального сотрудничества кафедр философии, социологии и дипломатии более пяти лет назад, позволяет делать емким и интересным довольно абстрактное и сухое изучение такого курса, как «Логика». Свою уместность «Межкультурная коммуникация» показала и при изучении бакалаврских курсов «Этики и психологии делового общения», «Риторики» и даже классической «Философии», когда в рамках деловой игры студенты перевоплощались в Сократа и его учеников, с одной стороны, и их оппонентов на суде над Сократом — с другой. Сходные приемы можно применять при изучении практически любой историко-философской темы — поскольку МГИМО (У) не готовит историков философии, грамотное чтение идей тех или иных авторов здесь необходимо дополнять актуализацией мыслей, почерпнутых из произведений Платона, Аристотеля, Гоббса или Гегеля. А в том, что среди этих мыслей есть более чем актуальные и оживленно дискутируемые в наше время, студенты могут убедиться, обратившись к самостоятельному изучению первоисточников и их комментированию под руководством опытного педагога.

Также плодотворной методикой освоения философских идей видится формат «конференции», где учащиеся представляют доклады с последующим обсуждением основных проблем, поставленных в них. При этом каждый участник конференции (включая преподавателя) имеет право на вопросы и краткий комментарий каждого выступления, что положительно отражается на способности студентов к самостоятельному осмыслению полученной информации и развитию аналитических навыков работы с ней¹⁸.

Информационные технологии в данном случае «не мешают» глубине и сосредоточенности освоения базовых знаний в той или иной области. Скорее они создают условия для «наполнения» некоторых теоретических констант и переменных «свежим» прикладным содержанием.

Собственно «культурные границы» в ходе применения подобных интерактивных методик не только выявляются и уточняются. Они определенным образом и *задаются* — что, вопреки обывательскому

РАЗДЕЛ 8

представлению, вовсе не является чем-то неблагоприятным (в том числе и для отношений между народами и культурами). *Граница — это не просто некая разделительная черта. Граница — это прежде всего собственная определенность, уточненная в процессе сравнения с чем-то «другим»*, данным в качестве платформы для сравнительного анализа. Такой анализ позволяет грамотно построить точки возможного взаимного признания и сотрудничества, определить «проблемные зоны», делая упор на уточнении сферы возможных компромиссов, а также потенциально конфликтных областей.

Все это — предмет изучения специалистов-международников разных профилей. Однако обращение к примеру изучения философии в нашем вузе в данном контексте отнюдь не случайно. Именно философия издавна не только «центрирует» сознание, задавая очевидные аксиологические цели и вырабатывая навыки критического мышления, столь необходимые при анализе международных отношений¹⁹, но и «ставит руку» и «глаз» в отношении способности подмечать различия и создавать различные комбинаторные модели поведения, учитывающие эти различия, — с максимальной пользой для агентов межкультурного взаимодействия и при наличии главенства интересов своей страны (последнее — один из факторов, характеризующий специфику нашего вуза, сделавший его притягательным для тех, кому слово «патриотизм» не режет слух и при этом не является некоей мантрой, оправдывающей любое нерациональное действие)²⁰.

* * *

Философия может помочь различению, и в этом смысле она — установление и уточнение границ, специфический компаративизм. Может она помочь и осмыслению происходящего — не только с точки зрения его соответствия некоторым «ценностным лекалам», но прежде всего с точки зрения целостного видения процессов, имеющих значение в области развития социума в конкретных исторических условиях.

В данном ключе можно обратиться не только к проработанным современным подходам к теме «философия границы», представленным именами философов XIX, XX и начала XXI вв., от Ф. Ницше до М. Фуко и М. Бланшо, от С. Л. Франка и А. Ф. Лосева до П. П. Гайденко, М. К. Мамардашвили и В. В. Бибахина²¹. Стоит уделить серьезное внимание самому процессу формирования концепта «границы»,

нашедшему свое воплощение в древнегреческой культуре и философии, — что в свою очередь нашло отражение в новоевропейском философском дискурсе, составляя теоретическую основу для современных поисков в данном направлении.

Итак, культурные границы в современном мире — тема достаточно широкая. Вместе с тем она «вписана» в еще более широкую философскую тему «границы», не один десяток лет занимающую умы выдающихся мыслителей современности.

Начнем с того, что именно граница — один из факторов, определяющих, с одной стороны, зону обитания живого, вообще — «зону интересов»; с другой — способность выделять (или устанавливать?) границы лежит в основе не только поведенческой ориентационной деятельности, но и смысловой дифференциации, «разграничивающей» универсум на условные (?) единицы-гештальты, «привязанные» к именованию словом. Эта проблема, сегодня более известная педагогам и психологам, в современной постановке берет свое начало от трансцендентализма И. Канта (утверждавшего, как известно, «непознаваемость» того, что находится вне границ сознания *иначе*, как феноменов, т.е.: познавая, сознание «укладывает» «запредельное» себе существование лишь имеющимися у него, сознания, способами, — и никак не иначе). Строго говоря, именно Кант обратил внимание на то, что утверждение множественности или единства «существующего вне нас» — это уже первичная познавательная «обработка», которой наше сознание подвергает «входящие данные». С этой точки зрения, правда, едва ли более корректно настаивать на «недифференцированном единстве» кантовского трансцендентного («*вещь* сама по себе», одна-единая), чем утверждать множественность *вещей*, существующих (безусловно существующих!) вне индивидуального сознания. Впрочем, кантовская «нерасчлененность» запредельного сознанию существования имеет в виду не столько актуальное единство, сколько онтологическую невозможность описать это существование *само по себе* в терминах «единства — множества», что *грамматически* выражается в «неопределенной», «начальной» форме слова «вещь» (где принято указывать, как известно, единственное — а не множественное — число).

Экскурс в кантовский трансцендентализм проясняет многие тенденции современной методологии науки, поскольку задает вектор философских поисков, ориентированный на работу с «феноменами

сознания» как *самостоятельной* проблемой теории познания²². Коль скоро наука не может однозначно претендовать на познание «вещи самой по себе», ее подлинная задача — познать методы «укладки» материала опыта в «научное ложе» с точки зрения логики и/или психологии. Собственно, логику и методологию научного познания, начиная с Гегеля и заканчивая Расселом и Поппером, в этой связи можно рассматривать в качестве поисков таких «методов укладки».

С другой стороны, если мы обратимся к современной эпистемологии, выяснится еще одна интересная зависимость, на которую впервые обратил внимание в аспекте проблемы научности знания, пожалуй, Э. Гуссерль в «поздний» период своего творчества. Речь идет об «историческом горизонте», учет которого сегодня предполагает синхронный («горизонтальный» — по странам и континентам) и диахронный (собственно исторический) компаративный анализ едва ли не любых значимых сведений из области уже не только социогуманитарного, но и естественнонаучного знания. Всплеск интереса и историко-культурному контексту и его роли для последнего пришелся, как известно, на «бум» антикумулятивистских теорий развития научного знания в XX в. В наши дни от этих ристалищ осталась «лишь» современная эпистемология, под вывеской «история и философия науки» уверенно вытесняющая в программах прикладного высшего профессионального образования свой «смысловой источник» — философию как таковую.

Впрочем, еще в античности вопрос о путях дифференциации философия ставила. И предлагала весьма оригинальный ответ. Речь идет о знаменитом фрагменте Анаксимандра, посвященном апейрону («безграничное» или «беспредельное») и тому, как из него «рождаются» и в нем же «гибнут» «вещи»: «Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости. Все получает возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времен».

Приведенный фрагмент Анаксимандра наглядно показывает «таинственный» характер «рождения» вещей через выделение их границы. Если с «гибелью» все понятно — апейрон как безграничное в конечном итоге как бы размывает любые условные границы, каково бы ни было их происхождение, — то само установление границы остается под вопросом. Является ли граница плодом деятельности некоего «умного центра», выделяющего из бесконечности отдельные существования, «целостности», — или же апейрон так и остается бесконечностью, а вещам «лишь кажется», что они существуют отдельно друг от друга?

Помимо прочего, данный вопрос затрагивает еще одну немаловажную тему — проблему *взаимодействия* вещей, связанных друг с другом плотной цепью взаимозависимостей настолько, что порой и современному физику бывает не просто отделить процесс от явления...

В истории философии в последнее время принято обращать внимание на неоднозначность трактовок самого понятия «апейрон». Его «бесконечность» в определенном смысле может интерпретироваться как сложная векторная направленность движения к определенной точке, недостижимой и вместе с тем определяющей характер движения, по аналогии с «точкой схода» прямой перспективы. Или — подобной ландшафтной «привязке» древнегреческого кормчего к визуально закреплённой береговой точке, задающей линию движения судна по воде. Греки были, как известно, «каботажниками»; и, не стремясь прибыть в данную точку физически, их корабли плыли в соответствии с «руководящей ролью» бесконечно удаленного ориентира (ветер и береговое течение сносят судно ровно настолько, насколько кормчему нужно делать поправку на приближение к берегу, чтобы оставаться на равном расстоянии от него)²³.

В этом смысле апейрон — такое безграничное, которое само как бы соприкасается с горизонтом; граница самой границы таким образом тоже оказывается включена в бесконечное-беспредельное.

Пожалуй, именно такое понимание пространства — как безгранично широкого, «уходящего за горизонт», и вместе с тем онтологически гомогенного (такого, которое при всем своем географико-климатическом разнообразии нуждается в «окультуривающем варваров цивилизаторе»), — характерно для новоевропейской культуры.

И если Кант говорит о некотором «положительном содержании» понятия «граница», позволяющем утверждать существование «чего-то, извне заданного»²⁴, то понятие предела как внутренней определенности — квинтэссенция концепта «культура», оформившегося в сочинении Катона, призывавшего при покупке земли вчувствоваться в нее всем своим существом, ощутить ее границы — не только внешние, но и внутренние. Проще говоря — обойти поле, которые ты покупаешь, чтобы почувствовать его возможности и оценить свое посильное участие в их раскрытии...

Когда Цицерон воспользовался понятием «культура» в переносном смысле, отнеся его не просто к символическому душевному проникновению в онтологические глубины «земли», но и к процессу

РАЗДЕЛ 8

душевного совершенствования человека, состоялось, как известно, рождение рефлексивного отношения к культуре. В этом смысле культура навсегда связана с понятием границы, причем границы не только межевого типа, но такой, которая задает различие онтологических уровней существования. Именно поэтому современный философский постмодернизм, отказываясь на определенном этапе своего развития от понятия «иерархия» (переход от «корневой» модели мироустройства к «ризомной» его модели), настойчиво говорит о «кризисе культуры» и конечном преодолении этого способа существования человека в пространстве смысла-Логоса (который, «как известно, умер»).

Правда, в концепциях «воскрешения Логоса» намечено частичное возвращение к классическим моделям философствования. Однако здесь уместно вспомнить, что автор утверждения «Бог (т.е. Логос. — М. С.) умер», — Ф. Ницше, — полагал также, что для самого понятия «кризис» чрезвычайно важен его исходный смысл, который означает не что иное, как «переход». С этой точки зрения культура — это не только «всегда граница», но и граница, понимаемая как *переход* в иное по отношению к повседневности измерение — измерение смысла. Именно с такой интерпретацией культуры связаны ее трактовки, требующие учитывать религиозные «ключи» при определении культуры как таковой. Если культура — это такой способ жизни, который настаивает на необходимости «видеть небо» (а именно таким образом понимает религия саму себя и в архаичных, и в сравнительно «развитых» формах), то «способ организации смыслов» в таком случае будет ориентирован на связь человека с чем-то, что бесконечно превосходит его эмпирическую данность, способность и умение организовывать эти самые смыслы по азимуту такого «сверхъестественного» существования.

Культура и есть граница, которая ориентирует человека на самопревосхождение, готовность быть «больше», чем просто биологический, психологический или социальный «объект». При этом религиозное содержание культуры призвано не сколько отделить одной религиозное сообщество от другого, взывая к их разнице и в перспективе — розни, сколько ориентировать на поиск оптимального упорядочивания ценностных приоритетов, позволяющего упорядоченно выстроить любые горизонтальные связи в обществе с учетом того, что они *имеют смысл, а не только значение*.

Университет как своего рода средневековый «цех», объединяющий преподавателей и студентов в единую систему получения, осмысления и трансляции знаний, изначально ориентирован именно на такое — ос-

мысленное — отношение к знанию-информации. Строго говоря, радикальное отличие его от функциональных прикладных знаний состоит в *понимании целей*, свойственном человеку разумному в отличие от существа, чье поведение основано исключительно на инстинктах. Идеальная (или почти идеальная) природная адаптивность, характерная для животных, в человеческом сообществе претерпевает весьма заметные деформации. Однако различие культурных локусов, собирающее в пространстве современного университета носителей разных ценностных установок и идентификационных программ, создает условия для раскрытия адаптивного потенциала нового качества, основанного на иерархии разума и чувств, социального и личного, общего, особенного и единичного.

¹ См.: *Торкунов А. В.* По дороге в будущее / А. В. Торкунов; ред.-сост. А. В. Мальгин, А. Л. Чечевишников. М.: Аспект Пресс, 2010. 476 с.

² Межкультурная коммуникация в условиях глобализации / В. С. Глаголев, Н. И. Бирюков, Н. Н. Зарубина, Т. В. Зонова, А. Н. Самарин, М. В. Силантьева. М.: МГИМО, 2010. 214 с.

³ *Глаголев В. С.* Высшее образование мирового сообщества перед вызовами XX столетия / Национальное и транснациональное в развитии высшей школы. Материалы всероссийской научно-методической конференции, посвященной 80-летию НИВИТА — НИИЖТа — СГУПСа. Новосибирск: СГУПС, 2012. С. 8–12.

⁴ *Афанасьева Н. Д.* Русский язык в странах ближнего и дальнего зарубежья на современном этапе / Н. Д. Афанасьева, О. И. Максименко и др. // Актуальные проблемы преподавания русского языка как иностранного в вузе. Материалы III международной научно-методической конференции. М.: МГИМО-Университет, 2014. С. 9–16.

⁵ *Путин В. В.* Россия в меняющемся мире: преемственность приоритетов и новые возможности // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 11.

⁶ *Подберезкин А. И.* Национальный человеческий капитал: В 5 т. Т. 1: Роль идеологии в модернизации России / А. И. Подберезкин. Моск. гос. ин-т междунар. отношений (Университет) МИД России. М.: МГИМО-Университет, 2012; *Лавров С. В.* Русский язык — инструмент нашего влияния. Ответы министра иностранных дел России С. В. Лаврова на вопросы руководителя Россотрудничества К. И. Косачева в его авторской программе на радио «Голос России» // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 11.

⁷ *Лавров С. В.* Русский язык — инструмент нашего влияния. Ответы министра иностранных дел России С. В. Лаврова на вопросы руководителя Россотрудничества К. И. Косачева в его авторской программе на радио «Голос России» // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 11.

⁸ Основные направления политики РФ в сфере международного культурно-гуманитарного сотрудничества. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_130289/ (дата обращения 15.12.2013).

⁹ *Силантьева М. В.* Новые принципы «философии границы» в глобальном мире — десоверенизация или «постсоверенизация» // Полис (Политические исследования). 2014. № 3. С. 8–26.

РАЗДЕЛ 8

¹⁰ Шестопал А. В., Силантьева М. В. «Мягкая сила» культурных модуляторов современных модернизационных процессов // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 6. С. 168–171.

¹¹ Воевода Е. В. Еще раз о роли английского языка как глобального в развитии европейского образования // НИР: Современная коммуникативистика. 2013. № 5. С. 34–43.

¹² Глаголев В. С. Высшее образование мирового сообщества перед вызовами XX столетия / Национальное и транснациональное в развитии высшей школы. Материалы всероссийской научно-методической конференции, посвященной 80-летию НИВИТА — НИИЖТа — СГУПСа. Новосибирск: СГУПС, 2012. С. 8–12.

¹³ Глаголев В. С. Обучение в высшей школе США: опыт университета штата Техас города Остин // Право и управление. XXI в. 2009. № 2 (11). С. 30–17.

¹⁴ Глаголев В. С. Высшее образование мирового сообщества перед вызовами XX столетия / Национальное и транснациональное в развитии высшей школы. Материалы всероссийской научно-методической конференции, посвященной 80-летию НИВИТА — НИИЖТа — СГУПСа. Новосибирск: СГУПС, 2012. С. 8–12.

¹⁵ Лавров С. В. Русский язык — инструмент нашего влияния. Ответы министра иностранных дел России С. В. Лаврова на вопросы руководителя Россотрудничества К. И. Косачева в его авторской программе на радио «Голос России» // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 11.

¹⁶ Глаголев В. С. Обучение в высшей школе США: опыт университета штата Техас города Остин // Право и управление. XXI в. 2009. № 2 (11). С. 30–17.

¹⁷ Шестопал А. В., Силантьева М. В. «Мягкая сила» культурных модуляторов современных модернизационных процессов // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 6. С. 168–171.

¹⁸ Торкунов А. В. Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 85–92; Литвак Н. В. Философия как общеобразовательная дисциплина. Опыт Франции: Учеб.-метод. пособие. М.: МГИМО-Университет, 2015. 86 с.

¹⁹ Мунтян М. А. Национальный человеческий капитал и будущее России // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 3. С. 147–149.

²⁰ Торкунов А. В. Образование как инструмент «мягкой силы» во внешней политике России // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 4 (25). С. 85–92.

²¹ Куликова Т. В. Философия границы: феноменологический и эпистемологический подходы. Дисс. ... д-ра философ. наук (специальность 09.00.01 — онтология и теория познания). Нижний Новгород, 2011. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/filosofiya-granitsy> (дата обращения 25.05.2014). С. 5–16.

²² Ср.: Боровкова О. В. «Граница» и «предел» как два способа ограничения // Вестник Томского гос. ун-та. № 299 (I). Июнь 2007. С. 38–41.

²³ «То апейрон» Анаксимандра (Appendix II) / Пер. М. Н. Вольф. Из книги: Kahn Charles H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N.Y.: Columbia University Press, 1960. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.nsu.ru/classics/Wolf/Kahn.htm> (дата обращения 12.05.2014).

²⁴ Боровкова О. В. «Граница» и «предел» как два способа ограничения // Вестник Томского гос. ун-та. № 299 (I). Июнь 2007. С. 38–41.

Об авторах

- Аватков Владимир Алексеевич** — кандидат политических наук, преподаватель МГИМО МИД России
- Анашкина Татьяна Юрьевна** — аспирантка Государственной академии славянской культуры
- Арзуманов Игорь Ашотович** — доктор культурологии, профессор кафедры истории и теории государства и права Юридического института ИГУ
- Аринин Евгений Игоревич** — профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета
- Афанасьева Нина Дмитриевна** — кандидат педагогических наук, заведующая кафедрой русского языка для иностранных учащихся МГИМО (У) МИД России
- Березняцкая Надежда Сергеевна** — атташе Генерального консульства РФ в Саппоро
- Борискин Евгений Эдуардович** — магистрант МГИМО (У) МИД России
- Васильева Галина Михайловна** — кандидат филологических наук, доцент Новосибирского государственного университета экономики и управления
- Волкова Галина Ивановна** — кандидат социологических наук, доцент ВАК МГИМО (У) МИД России
- Волкова Елизавета Александровна** — аспирантка МГИМО (У) МИД России
- Гишева Фотини Викторовна** — аспирантка кафедры философии МГИМО (У) МИД России
- Глаголев Владимир Сергеевич** — доктор философских наук, профессор МГИМО (У) МИД России
- Гладышева Стелла Геннадьевна** — кандидат философских наук, доцент Московского государственного технического университета радиотехники, электроники и автоматики
- Головина Марина Александровна** — аспирант кафедры политической психологии Санкт-Петербургского государственного университета

- Горелова Наталья Евгеньевна** — аспирантка кафедры философии МГИМО МИД России
- Гуменский Антон Владимирович** — преподаватель кафедры связей с общественностью МГИМО МИД России
- Данюшина Юлия Владимировна** — доктор филологических наук, профессор кафедры лингвокоммуникаций в управлении Государственного университета управления
- Денисенкова Юлия Сергеевна** — аспирантка, преподаватель кафедры английского языка № 2 МГИМО (У) МИД России
- Деретич Ирина Йовановна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Белградского университета (Сербия)
- Дианина Светлана Юрьевна** — аспирантка кафедры философии МГИМО МИД России
- Долгова Екатерина Александровна** — аспирантка МГИМО МИД России
- Евгеньев Александр Александрович** — студент факультета международных отношений МГИМО МИД России
- Замлелова (Макеева) Светлана Георгиевна** — кандидат философских наук, главный редактор литературного журнала «Камертон» Фонда содействия гуманитарному сотрудничеству «Русское единство»
- Зиновьева Елена Сергеевна** — кандидат политических наук, доцент кафедры мировых политических процессов МГИМО МИД России
- Зубов Михаил Григорьевич** — начальник отдела Второго европейского департамента МИД России
- Изотова Надежда Николаевна** — кандидат культурологии, доцент кафедры японского, корейского, индонезийского и монгольского языков МГИМО МИД России
- Кагальникова Анастасия Вячеславовна** — аспирантка МГИМО МИД России, магистр, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета
- Карелова Любовь Борисовна** — кандидат философских наук ИФРАН, старший научный сотрудник Института философии РАН
- Катрич Любовь Владимировна** — кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры английского языка № 2 МГИМО МИД России

- Коваленко Юлия Анатольевна** — Институт русского языка и культуры МГУ имени М. В. Ломоносова
- Колобова Светлана Анатольевна** — доктор политических наук, профессор, заведующая кафедрой международно-политических коммуникаций, связей с общественностью и рекламы Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского
- Коннов Владимир Иванович** — кандидат социологических наук, доцент кафедры философии МГИМО МИД России
- Королева Алина Алексеевна** — специалист по связям с общественностью Государственного геологического музея им. В. И. Вернадского РАН
- Курабцев Василий Леонидович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии МГОУ
- Лебедев Сергей Дмитриевич** — кандидат социологических наук, доцент Белгородского государственного национального исследовательского университета
- Литвак Николай Витальевич** — кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры философии МГИМО МИД России
- Лызлова Ольга Александровна** — аспирантка МГИМО МИД России
- Макагонов Павел Петрович** — доктор технических наук, профессор факультета государственного управления РАНХиГС
- Медведева Светлана Михайловна** — кандидат политологических наук, доцент МГИМО МИД России
- Митыпова Гунсема Сандаковна** — доктор исторических наук, профессор кафедры истории Бурятии Бурятского государственного университета
- Мозгунова Александра Дмитриевна** — аспирантка МГИМО МИД России
- Москаленко Ольга Валентиновна** — доктор психологических наук, профессор кафедры акмеологии и психологии профессиональной деятельности РАНХиГС
- Мунтян Михаил Алексеевич** — доктор исторических наук, профессор МГИМО МИД России
- Панфилова Татьяна Васильевна** — доктор философских наук, профессор кафедры философии МГИМО МИД России

- Петанова Анна Юрьевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка Института русского языка и культуры МГУ им. М. В. Ломоносова
- Позняков Евгений Владимирович** — аспирант Государственной академии славянской культуры
- Познякова Дина Юрьевна** — аспирант Государственной академии славянской культуры
- Радова-Каранастас Ольга Константиновна** — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра АТО Гагаузия Республики Молдова
- Реан Арина Арсеновна** — аспирантка кафедры философии МГИМО МИД России
- Рыбакова Елена Евгеньевна** — ассистент кафедры иностранных языков МГТУ МИРЭА
- Селия Берта Рейес Эспиноса** — магистр, профессор Микстекского технологического университета (Мексика)
- Сид Игорь Олегович** — редактор Управления интернет-политики МГИМО (У) МИД России
- Силантьева Маргарита Вениаминовна** — доктор философских наук, профессор МГИМО МИД России
- Старостина Татьяна Алексеевна** — кандидат искусствоведения, доцент Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского
- Сычева Елена Сергеевна** — аспирантка кафедры японского, корейского, индонезийского и монгольского языков МГИМО МИД России
- Татарская Дарья Александровна** — аспирантка МГИМО МИД России
- Францев Федор Сергеевич** — аспирант МГИМО МИД России
- Чупрова Ирина Александровна** — аспирантка МГИМО МИД России
- Шестопал Алексей Викторович** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии МГИМО МИД России
- Шишлова Екатерина Эдуардовна** — кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии МГИМО МИД России
- Церпицкая Ольга Львовна** — кандидат политологических наук, доцент кафедры мировой политики Санкт-Петербургского государственного университета

Научное издание

Материалы VIII Конвента РАМИ

**МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**
Проблема культурных границ в современном мире

25–26 апреля 2014 г.

Формат 60×84¹/₁₆. Усл. печ. л. 22,2.

Отпечатано: Публичное акционерное общество
«Т 8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел. 8 (495) 221-89-80



РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Российская ассоциация международных исследований (РАМИ) является крупнейшей российской профессиональной ассоциацией в сфере междисциплинарных исследований, затрагивающих историю, теорию, региональные и многосторонние аспекты международных отношений. В РАМИ на протяжении уже 15 лет участвуют представители более чем 200 российских университетов и исследовательских центров, а также экспертного сообщества из стран СНГ, Балтии и ЦВЕ. РАМИ входит в состав Всемирного комитета по международным исследованиям (WISC), регулярно организует свои сессии в рамках североамериканской Ассоциации международных исследований (ISA).

РАМИ ставит перед собой задачи поддержания высокого профессионального уровня исследований и преподавания международных отношений и мировой политики в России, а также развития профессиональных контактов с международными ассоциациями. РАМИ способствует налаживанию неформальных связей между представителями политической и научно-исследовательской элиты и проведению консультаций в сфере мировой политики и международных отношений.

Президентом РАМИ является ректор МГИМО МИД России, академик РАН А. В. Торкунов. Главный исполнительный орган РАМИ — Руководящий совет.

Конвенты РАМИ, проходящие каждые два года, регулярно собирают около 1000 российских и зарубежных участников. 25–26 апреля 2014 г. в МГИМО МИД России состоялся восьмой по счету Конвент РАМИ на тему «Метаморфозы посткризисного мира: новый регионализм и сценарии глобального управления». Его программа включила в себя две пленарные сессии, 29 секций, два круглых стола, несколько партнерских мероприятий — VI Международную научную конференцию испанистов и III конференцию Российской ассоциации украинистов, а также ряд выставок и презентаций организаций-партнеров РАМИ.

Исполнительная дирекция РАМИ

Тел.: +7 (495) 434-91-63

www.risa.ru | risa@inno.mgimo.ru



РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ МЕЖДУНАРОДНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**Состав Руководящего совета Российской ассоциации
международных исследований**

Президент РАМИ

Анатолий Васильевич Торкунов

Программа глобальных исследований

Александр Александрович Дынкин
Владислав Леонидович Иноземцев

Программа европейских исследований

Марк Львович Энтин
Алексей Анатольевич Громько
Николай Юрьевич Кавешников

Программа американских исследований

Татьяна Алексеевна Шаклеина
Виктор Александрович Кременюк

Программа евроазиатских исследований

Андрей Владимирович Загорский
Ирина Доновна Звягельская

**Программа мирополитических исследований и изучения
деятельности негосударственных акторов**

Марина Михайловна Лебедева
Павел Афанасьевич Цыганков

**Программа исследований в области теории международных
отношений и сравнительной политологии**

Татьяна Александровна Алексеева
Андрей Юрьевич Мельвиль

Программа исследований истории международных отношений

Михаил Матвеевич Наринский
Владимир Олегович Печатнов

Программа взаимодействия с исследовательскими центрами и регионами

Андрей Вадимович Картунов
Виктор Анатольевич Кокшаров

Программа азиатско-тихоокеанских исследований

Алексей Дмитриевич Воскресенский
Александр Николаевич Панов

Программа исследований многосторонних институтов

Виктория Владимировна Панова
Марина Вадимовна Стрежнева

Программа исследований стран БРИКС

Георгий Давидович Толорая
Людмила Семеновна Окунева

Программа ближневосточных исследований

Виталий Вячеславович Наумкин
Олег Алексеевич Колобов

Программа исследований международной безопасности и конфликтологии

Федор Генрихович Войтоловский
Александр Иванович Никитин

Программа энергетических исследований

Нодари Александрович Симония
Валерий Иванович Салыгин
Мария Андреевна Белова

Программа исследований в сфере международной политической экономии

Светлана Павловна Глинкина
Алексей Владимирович Кузнецов

Программа международно-правовых исследований

Геннадий Петрович Толстопятенко
Александр Николаевич Вылегжанин
Дмитрий Владимирович Иванов

Программа исследований мировой экономики

Михаил Юрьевич Головнин
Александр Сергеевич Булатов
Марина Алексеевна Петрова

Программа цивилизационно-культурных исследований

Алексей Викторович Шестопап
Галина Мирославовна Лесная
Геннадий Васильевич Осипов

Исполнительный директор РАМИ

Артем Владимирович Мальгин

Ответственный секретарь РАМИ

Владислав Владиславович Воротников

Секретариат

Марина Сергеевна Василевская

Анджей Артурович Габарта

Нина Сергеевна Дымшиц