

ISSN 2312-7899 (print)  
ISSN 2408-9176 (online)

# ПРАΞΗΜΑ

проблемы визуальной семиотики

2 0 2 5

№ 2 (44)

МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

# ПРАΞΗΜΑ

ПРОБЛЕМЫ ВИЗУАЛЬНОЙ СЕМИОТИКИ

Научный журнал

2025

№ 2 (44)

# **ПРАΞΝΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. 2025. № 2 (44) [18+]**

## **Главный редактор**

А. Н. Макаренко (Томский государственный педагогический университет)

## **Заместители главного редактора**

С. С. Аванесов (Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого)

И. В. Мелик-Гайказян (Томский государственный педагогический университет)

## **Научный редактор номера**

С. С. Аванесов (Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого)

## **Ответственный секретарь**

М. С. Горбулёва (Томский государственный педагогический университет)

## **Редакционная коллегия**

Е. В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск)

М. Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск)

И. Н. Инишев (Высшая школа экономики, Москва)

С. Б. Куликов (Томский государственный педагогический университет)

А. М. Лидов (Научный центр восточнохристианской культуры, Москва)

М. Моравчикова (Трнавский университет, Словакия)

К. Е. Осетрин (Томский государственный педагогический университет)

О. В. Рыбчинский (Национальный университет «Львовская Политехника», Украина)

В. В. Савчук (Санкт-Петербургский государственный университет)

Н. И. Сазонова (Томский государственный педагогический университет)

В. А. Суровцев (Томский государственный университет)

В. А. Суханов (Томский государственный университет)

П. Я. Ференски (Вроцлавский университет, Польша)

А. И. Щербинин (Томский государственный университет)

## **Редакционный совет**

Т. Андина (Туринский университет, Италия)

О. А. Донских (Новосибирский гос. университет экономики и управления)

И. Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва)

Л. Карали (Национальный университет, Афины, Греция)

Е. Н. Князева (Высшая школа экономики, Москва)

В. В. Лепахин (Университет г. Сегед, Венгрия)

Т. С. Симян (Ереванский государственный университет, Армения)

Н. В. Ссорин-Чайков (Высшая школа экономики, Санкт-Петербург)

И. Топп-Вуйтович (Вроцлавский университет, Польша)

Е. Р. Ярская-Смирнова (Высшая школа экономики, Москва)

## **Учредитель:**

**ФГБОУ ВО «Томский государственный педагогический университет»**

Адрес учредителя: ул. Киевская, 60, Томск, Россия, 634061. Тел./факс 8 (3822) 31-14-64

Адрес редакции и издателя: пр. Комсомольский, 75, оф. 205, Томск, Россия, 634041.

Тел. 8 (3822) 31-13-25, тел./факс 8 (3822) 31-14-64. E-mail: praxema@tspu.ru

Электронная версия журнала: <http://praxema.tspu.ru>

Отпечатано в типографии ИП Копыльцов П. И.

ул. Маршала Неделина, д. 27, кв. 56, Воронеж, Россия 394052.

Тел.: 89507656959. E-mail: Kopyltsow\_Pavel@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации

Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий  
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

ПИ № ФС 77 – 57493

Издание включено в подписной каталог «Пресса России». Индекс 90129.

Подписано в печать: 15.03.2025. Дата выхода в свет: 21.04.2025. Формат: 70×100/16. Бумага: офсетная.

Печать: трафаретная. Усл.-печ. л.: 13,8. Тираж: 500 экз. Цена свободная. Заказ: 1233/Н.

Выпускающий редактор: Ю. Ю. Афанасьева. Технический редактор: А. И. Алышева

© Томский государственный педагогический университет, 2025. Все права защищены

MINISTRY OF EDUCATION OF RUSSIAN FEDERATION  
TOMSK STATE PEDAGOGICAL UNIVERSITY

# ПРАΞΗΜΑ

JOURNAL OF VISUAL SEMIOTICS

Научный журнал

2025

№ 2 (44)



**ИПАΞΗΜΑ. Journal of Visual Semiotics. 2025. № 2 (44) [18+]**

**Chief Editor**

Andrey Makarenko (Tomsk State Pedagogical University, Russia)

**Deputy Chief Editor**

Sergey Avanesov (Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Russia)

Irina Melik-Gaykazyan (Tomsk State Pedagogical University, Russia)

**Scientific Editor of the Issue**

Sergey Avanesov (Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Russia)

**Executive Secretary**

Maria Gorbuleva (Tomsk State Pedagogical University, Russia)

**Editorial Board**

Eugene Afonasin (Institute of Philosophy and Law, Siberian

Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Piotr Jakub Fereński (University of Wrocław, Poland)

Ilya Inishev (Higher School of Economics, Moscow, Russia)

Sergey Kulikov (Tomsk State Pedagogical University, Russia)

Alexei Lidov (Scientific Center of Eastern Christian Culture, Moscow, Russia)

Michaela Moravchikova (University of Trnava, Slovakia)

Konstantin Osetrin (Tomsk State Pedagogical University, Russia)

Oleh Rybchynskyi (Lviv Polytechnic National University, Ukraine)

Valery Savchuk (Saint-Petersburg State University, Russia)

Natalia Sazonova (Tomsk State Pedagogical University, Russia)

Alexei Scherbinin (Tomsk State University, Russia)

Vyacheslav Sukhanov (Tomsk State University, Russia)

Valery Surovtsev (Tomsk State University, Russia)

Marina Volf (Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch

of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

**Editorial Council**

Tiziana Andina (University of Turin, Italy)

Oleg Donskih (Novosibirsk State University of Economics and Management, Russia)

Elena Iarskaia-Smirnova (Higher School of Economics, Moscow, Russia)

Lilian Karali (National and Kapodistrian University of Athens, Greece)

Ilya Kasavin (Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Helena Knyazeva (Higher School of Economics, Moscow, Russia)

Valerij Lepahin (University of Szeged, Hungary)

Tigran Simyan (Yerevan State University, Armenia)

Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg, Russia)

Iszolda Topp-Wójtowicz (University of Wrocław, Poland)

**Founder:**

**Tomsk State Pedagogical University**

Address: ul. Kievskaya, 60, Tomsk, Russia, 634061. Tel.: +7 (3822) 31-14-64

Corresponding address: pr. Komsomolsky, 75, of. 205, Tomsk, Russia, 634061.

Tel.: +7 (3822) 31-13-25; +7 (3822) 31-14-64. E-mail: praxema@tspu.ru

Online version: <http://praxema.tspu.ru>

Printed in the printing house of IP Kopyltsov P.I.

Marshal Nedelin str., 27, sq. 56, Voronezh, Russia, 394052.

Tel.: 89507656959. E-mail: Kopyltsow\_Pavel@mail.ru

Certificate PI № FS 77 – 57493

by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology  
and Mass Communications (Roskomnadzor)

The publication is included in the subscription catalog of the Press of Russia. The index is 90129

Approved for printing on: 15.03.2025. Date of issue: 21.04.2025. Format: 70×100/16. Paper: offset.

Printing: screen. Edition: 500. Price: not settled. Order: 1233/H.

Production editor: Yu . Yu . Afanasyeva. Text designer: A. I. Alisheva.

© Tomsk State Pedagogical University, 2025. All rights reserved

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## СТАТЬИ

- Аванесов С. С.* (Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия)  
Идентичность города: визуальное пространство  
и культурный смысл ..... 8
- Федотова Н. Г.* (Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия)  
Цифровые носители культурной памяти города:  
визуализация образов прошлого ..... 31
- Спешилова Е. И.* (Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия)  
Культурный код города и производство пространства ..... 56
- Смирнов С. А.* (Институт философии и права  
Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск, Россия)  
Философ в городе: Кант и Кёнигсберг ..... 72
- Хенцельманн М.* (Университет Грайфсвальда, Грайфсвальд, Германия);  
*Хаджи С.* (Университет Анкары, Анкара, Турция)  
Инфраструктура турецкого языка в Болгарии:  
визуализация, семиотизация и современные вызовы ..... 105
- Кафтанджиев Х.* (Софийский университет  
имени святого Климента Охридского, София, Болгария);  
*Симян Т.* (Ереванский государственный университет, Ереван, Армения)  
Функция и семиотика кошек в городском пространстве и в  
культурной памяти (на примере Еревана и Габрово) ..... 133
- Николаева Ж. В.* (Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия)  
Архитектурная философия в Италии:  
от дидактики Бруно Дзеви к концепту резильентности ..... 159
- Афонасина А. С.* (Балтийский федеральный университет им. И. Канта,  
Калининград, Россия)  
Дионисийские мистерии:  
визуально-материальный аспект ..... 175

## ОТКРЫТАЯ ЛЕКЦИЯ

*Мещерякова Т. В.* (Сибирский государственный медицинский университет,  
Томск, Россия);

*Герасимова О. В.* (Сибирский государственный медицинский университет,  
Томск, Россия)

Образы биоэтики: проблема определения  
множественного числа ..... 194

Сведения об авторах ..... 219

# CONTENTS

---

## ARTICLES

- S. Avanesov* (Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia)  
Identity of the city: Visual space and cultural sense ..... 8
- N. Fedotova* (Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia)  
The city culture memory's digital media:  
Past images visualization ..... 31
- E. Speshilova* (Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia)  
The cultural code of the city and the production of space ..... 56
- S. Smirnov* (Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)  
Philosopher in the city: Kant and Königsberg ..... 72
- M. Henzelmann* (University of Greifswald, Greifswald, Germany);  
*S. Hacı* (Ankara University, Ankara, Turkey)  
The infrastructure of the Turkish language in Bulgaria:  
Visualization, semiotization, and contemporary challenges ..... 105
- Ch. Kaftandjiev* (Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia, Bulgaria);  
*T. Simyan* (Yerevan State University, Yerevan, Armenia)  
The function and semiotics of cats in urban space and in cultural  
memory (by example of Yerevan and Gabrovo) ..... 133
- Zh. Nikolaeva* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia)  
Architectural philosophy in Italy: From Bruno Zevi's didactics  
to the concept of resilience ..... 159
- A. Afonasina* (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia)  
Dionysian mysteries: Visual-material aspect ..... 175

## OPEN LECTURE

- T. Meshcheryakova* (Siberian State Medical University, Tomsk, Russia);  
*O. Gerasimova* (Siberian State Medical University, Tomsk, Russia)  
Images of bioethics: The problem of defining the plural ..... 194
- Authors ..... 219

## ИДЕНТИЧНОСТЬ ГОРОДА: ВИЗУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО И КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ

**С. С. Аванесов**

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого,  
Великий Новгород, Россия  
iskiteam@yandex.ru

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда  
проект № 24-18-00672, <https://rscf.ru/project/24-18-00672/>

В статье показано, что городская идентичность и идентичность города – это исходно разные концепты: первый из них описывает позицию осознанной принадлежности человека к определённому городскому сообществу, второй – историческое равенство города самому себе, его единство во времени и пространстве. При этом оба концепта имеют открытый характер: городская идентичность в принципе условна и динамична, а идентичность города всегда больше, чем его само-тождество. Тождество города самому себе превращает его в статичный музей самодостаточных артефактов. Идентичность города утверждает его в статусе динамичного культурного феномена, изменчивого в своём постоянстве и постоянного (одного и того же) в своей изменчивости. Визуальное пространство города выступает основанием для самоидентификации лишь в том случае, когда оно воспринимается в качестве знаковой системы – текста, поддающегося прочтению не только на уровне содержания и значения, но и на уровне смысла. Идентифицировать себя с конкретным городом значит принять, освоить ценности, идеалы, социокультурные установки и моральные ориентиры конкретного городского сообщества, то есть его смыслы. Городская идентичность основана на таком проникновении в культурный смысл города. В свою очередь, идентичность города во многом зависит от того урбанистического образа, который формируется горожанами – носителями городской идентичности. Генезис идентичности конкретного города – это результат актов осмысления его сути: его истории, принимающей черты биографии, его архитектурной среды, получающей характер семиотической системы, и его пространственного устройства, приобретающего свойства текста. В таком ракурсе визуальная среда города всегда «больше» своего материального или эстетического измерений, выступая как форма репрезентации смыслов, в равной степени лежащих в основании как городской идентичности, так и идентичности города.

**Ключевые слова:** визуальная семиотика, урбанистика, город, идентичность, визуальное пространство, культурный смысл

## IDENTITY OF THE CITY: VISUAL SPACE AND CULTURAL SENSE

**Sergey S. Avanesov**

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia  
iskiteam@yandex.ru

The article shows that urban identity and city identity are fundamentally different concepts: the former describes a person's position of conscious belonging to a certain urban community, the latter describes the historical equality of the city to itself, its unity in time and space. At the same time, both concepts are open-ended: urban identity is, in principle, conditional and dynamic, and city identity is always greater than its self-identity. The identity of the city to itself turns it into a static museum of self-sufficient artifacts. The identity of the city confirms its status as a dynamic cultural phenomenon, changeable in its constancy and constant (the same) in its variability. The visual space of the city serves as a basis for self-identification only when it is perceived as a sign system – a text that can be read not only at the level of content and meaning, but also at the level of sense. To identify oneself with a specific city means to accept and master the values, ideals, socio-cultural attitudes and moral guidelines of a specific urban community, that is, its senses. Urban identity is based on such penetration into the cultural sense of the city. In turn, city identity largely depends on the urban image that is formed by the city dwellers – the bearers of the urban identity. The genesis of a specific city's identity is the result of acts of understanding its essence: its history, which takes on the features of a biography; its architectural environment, which takes on the character of a semiotic system; and its spatial structure, which acquires the properties of a text. In this perspective, the city's visual environment is always "larger" than its material or aesthetic dimensions and acts as a form of representation of meanings that equally underlie both urban identity and city identity.

**Keywords:** visual semiotics, urban studies, city, identity, visual space, cultural sense

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-8-30

Я верю в силу воздействия  
особой атмосферы места.  
*Артур Конан Дойл*  
Долина страха

### Ключевые пресуппозиции

Гуманитарная урбанистика как культурно-антропологическая теория города уделяет большое внимание темам конструирования, трансформации и деформации городской визуальной среды. Особенную важность визуальная проблематика приобретает в се-

миотическом ракурсе, где тема городских видов интерпретируется в коммуникативном аспекте, то есть с точки зрения соотношения вида и образа, визуальной среды и культурного текста, эстетики и прагматики. Такого рода соотношения являются не столько предметом теоретического интереса, сколько концептами, открытыми в конкретную социокультурную практику, безусловным основанием которой всегда выступает *установка идентичности*. Только субъект как «носитель» *определённой* городской идентичности является действительным актором в культурном пространстве *конкретного* города. Иначе говоря, идентичность горожанина реализуется в хронотопе идентичного города. В контексте визуальной семиотики концептуальное обоснование различия и сходства городской идентичности и идентичности города выступает как одна важнейших задач городских исследований<sup>1</sup>. Решение названной задачи будет способствовать развитию урбанистического знания в сторону всё более отчётливого понимания связи между преемственностью визуальных параметров городской среды и порядком генезиса локальной идентичности, всё более точного представления о том, каким образом урбанизированная среда и городской менталитет соотносятся друг с другом в поле городского образа жизни как сложно устроенного культурно-антропологического феномена.

Само понятие идентичности отличается достаточно высоким уровнем сложности, что объясняется его применением к описанию объектов и состояний с такими противоположными характеристиками, как (а) фундаментальность и условность, (б) устойчивость и динамика, в) определённость и открытость. Поэтому для формулировки содержания названного понятия требуется одновременное полагания трёх концептуальных антиномий.

Во-первых, идентичность (кого-либо или чего-либо) есть ключевая предпосылка, благодаря которой индивид существует во времени как *конкретный* субъект собственной активности, а также возможна базовая ориентация этого индивида в окружающей среде и, более того, само наличие этой среды как *упорядоченной* системы, а не хаоса. Иначе говоря, идентичность есть прежде всего *sine qua non* наличия пространственно-временных параметров бытия личности. Однако, с другой стороны, по своему происхождению идентичность всегда есть *культурный конструкт*, и потому, будучи ус-

<sup>1</sup> Решение проблемы идентичности на почве гуманитарной урбанистики требует комплексного, междисциплинарного подхода, для чего привлекаются ресурсы таких дисциплин, как философия, социология, психология, экономика, политология, культурология, история, комплекс архитектурных и градостроительных дисциплин [Шилехина 2017, 59; Горнова 2019, 4, 10].

ловием существования конкретного индивида в определённой среде, сама является условной, производной от культурного контекста, под влиянием которого формулируется и принимается частная конфигурация антропной конкретности и столь же частный формат мировоззренческой (средовой) определённости.

Во-вторых, будучи сформированной, культурная идентичность, с одной стороны, должна быть устойчивой, дабы выступать крайним условием сохранения индивида во времени и пространстве, несмотря на все изменения состояний среды и все трансформации внутреннего мира человека – и на уровне интеллекта, и на уровне эмоций. При этом языковой характер отношения субъекта к реальности предполагает такую же устойчивость в области семантики имён (конкретное слово означает конкретный, строго соответствующий ему референт в сфере действительности). Однако, с другой стороны, именно культурно-социальная форма бытия человека предполагает реальную возможность не только эволюции, но и революционного сдвига в области личной идентификации, вызванного, в конечном счёте, самим коммуникативным характером культуры. Приобщение человека к новым для него культурным горизонтам неизбежно ведёт к корректировке его уже сложившейся и функционирующей идентичности, а кросскультурные влияния могут привести к её радикальной смене. То же самое можно постулировать и в отношении элементов культурной среды, каждый из которых открыт для трансформаций под влиянием тех или иных тенденций и потому со временем может потребовать иных языковых означений. Таким образом, устойчивость идентификации во времени-пространстве является с неизбежностью динамичной<sup>2</sup>. В принципе, генезис идентичности – это потенциально бесконечный процесс.

В-третьих, идентичность как таковая всегда *конкретна*, она выступает как социокультурная определённость человека (группы) и как рецептивная определённость длящегося во времени культурного феномена. Мы всегда можем более или менее строго определить, *какова* идентичность того или иного индивида, того или иного культурного феномена (к примеру, города). Однако, поскольку речь идёт о человеке и культуре, мы не можем подразумевать под идентичностью полное тождество субъекта или явления самому себе.

---

<sup>2</sup> По справедливому замечанию Ю. М. Лотмана, в мифе «подобное оказывается тем же самым» [Лотман 2010, 670]; в области бытия-во-времени, наоборот, то же самое оказывается лишь подобным самому себе.



Идентичность человека, в отличие от идентичности вещи, всегда является неполной, в той или иной степени недоопределённой – как в области её обоснования, так и в сфере её выражения. Город как знаковый феномен (текст)<sup>3</sup>, будучи идентичным, в то же время на уровне значения и / или смысла может проявлять известную вариативность, то есть выходить за границы однозначного тождества самому себе. Следовательно, идентичность в сфере культуры (а значит – в сфере собственно человеческого способа бытия) никогда не означает тождества<sup>4</sup>; идентичностью является такое состояние, благодаря которому лицо, сообщество, конструкт, артефакт, явление или процесс *одновременно* и тождественны самим себе, и превосходят самих себя. Иначе говоря, в поле идентичности признак тождества и признак неравенства самому себе аналитически различимы, но при этом неразрывны, неотделимы друг от друга, предполагают друг друга. Редукция идентичности к чистому тождеству приводит к обрыву человеческого существования как перспективного (открытого) способа бытия, а также к реификации культурного феномена, что, в свою очередь, запускает процессы вырождения личности в онтически статичную монаду и мотивирует практики музеефикации культурной среды.

Дескрипция данных концептуальных антиномий не только подчёркивает сложность дискурса идентичности даже на уровне базовой терминологии, но и обнаруживает наличие двух уровней такого дискурса, на каждом из которых полагается свой предмет суждения, требующий соответствующего ему теоретического подхода. Для гуманитарной урбанистики исходно важно, что идентичность (если мы ставим вопрос о том, *чья* она) выражается в двух экзистенциальных плоскостях: и как (1) апперцепция внутренних состояний индивида, и как (2) способ дефрагментации жизненной среды. Первое есть основа описания сути городской идентичности как результата процессов самоидентификации горожан, второе

<sup>3</sup> О понятии города как текста см.: Абашев 2000, 7–11.

<sup>4</sup> В латыни *identitas* означает именно тождественность. Для того чтобы терминологически зафиксировать различие между равенством самому себе и неравенством самому себе в сфере антропологии и культурологии требуется введение таких спаренных категорий, которые, будучи синонимичными в одном контексте, в другом могли бы выступать обозначениями различных сторон единого положения дел. Такой парой в русскоязычном исследовательском поле как раз и могут служить этимологически совпадающие концепты идентичности и тождества. Методологическим образцом здесь могло бы послужить фундаментальное и во многом революционное различие в ранней греческой патристике терминов-синонимов «сущность» и «ипостась».

лежит в основании объяснения идентичности любого конкретного города во времени и пространстве. И если на уровне исследования городской / региональной идентичности безусловно превалирует социально-психологический подход, то в отношении идентичности города как культурного конструкта требуется особая герменевтика, а именно – перевод дискурса идентичности в плоскость культурологии и философии культуры.

### Городская идентичность

Термин «идентичность» был введён в научный оборот Эриком Эриксоном [Горнова 2019, 11]. Точнее говоря, речь должна идти о термине «эго-идентичность», фиксирующем непрерывность самосознания в потоке дискретных психических состояний, некую субъектную *апперцепцию* всех частных перцепций. Следовательно, эриксоновский термин применим лишь к одной из двух частей темы идентичности, взятой в урбанистическом ракурсе, – к теме городской идентичности (а не идентичности города); к тому же и в этом частичном применении данный термин годится, скорее, для фиксации перманентного единства субъекта в его «эгогенезе» [Ассман 2004, 139], чем для описания его условной принадлежности к тому или иному сообществу.

Дело в том, что термин «идентичность» в применении к описанию *индивидуального* опыта имеет два главных семантических измерения: в зависимости от тематизации дискурса он означает (1) равенство субъекта самому себе и (2) осознаваемую принадлежность субъекта к социокультурному множеству (группе, сообществу, традиции).

Идентичность – результат осознания, т. е. рефлексии над прежде неосознанным представлением о себе. Это верно как для индивидуальной, так и для коллективной жизни. Я являюсь личностью только в той мере, в какой сознаю себя личностью, и точно так же группа является «племенем», «народом» или «нацией» только в той мере, в какой она сознаёт, представляет и выражает себя в рамках этих понятий [Ассман 2004, 139].

Идентичность в первом значении – предмет индивидуальной психологии и философской персонологии, во втором – предмет антропологии города как составной части гуманитарной урбанистики. В диапазоне, задаваемом указанными значениями, с помощью термина «идентичность» могут быть описаны совершенно различные психосоциальные феномены – от трансцендентальной апперцепции до космополитизма. Поскольку здесь речь идёт о 20-

родской идентичности, постольку далее будет рассматриваться не идентичность «я», но отнесение этого «я» к определённом (и в то же время всегда недоопределённому) городскому сообществу.

Термин «идентичный» *в первую очередь* означает «не теряющий равенства самому себе», «сохраняющий себя как такового». При этом очевидно, что только вещь полностью равна самой себе. Идентичность вещи есть её полное *тождество* с собой, целостность. В случае человека это равенство себе (совпадение с собой) является не статичным, а динамичным; не наличным и фактическим, а предположенным и подразумеваемым; не данным, а заданным; не единственной характеристикой, но одной из двух логически противоположных характеристик: в существовании человека само-тождественность *снята* в идентичности, предполагающей как тождество, так и не-тождество (хотя бы в возможности) субъекта самому себе. Поэтому в приложении к человеку термин «идентичность» имеет специфическую функцию: с его помощью мы отвечаем на вопрос, каким образом неравный себе самому субъект остаётся самым собой, не превращаясь ни в кого другого.

Не-само-тождественная идентичность субъекта как такового накладывает неизбежный «типический» отпечаток на генезис и «устройство» любой его социокультурной идентификации. Современный дискурс городской идентичности, как правило, включает в себя признание отмеченной внутренней противоречивости:

Транзитивность идентичности – это практически оксюморон, сочетание семантически антиномичных значений, так как сама идентичность предполагает сохранение тождественности, структурную неизменность при всех непрерывных изменениях. В этом сущностном свойстве идентичности – транзитивности – имплицитно заключена антиномичность. В связи с этим можно полагать, что адекватным методологическим основанием анализа идентичности является диалектика устойчивости и изменчивости, постоянства и вариативности [Горнова 2019, 11].

Может быть, в данном случае следовало бы говорить не о транзитивности (всё-таки это довольно строгое логическое понятие), а о *транзитности* идентичности, акцентируя внимание не на переносе, а на переходности. Оставаясь самым собой, городской индивид всегда находится в позиции неокончателности своей определённости, поскольку *он сам* и есть всегда недоопределённое, открытое в своей перспективе существо.

Социокультурная идентичность человека обычно формулируется как установка включённости субъекта в определённое (и при этом в конечном счёте воображаемое) сообщество, как «ощущение

принадлежности или связи с той или иной общностью, культурой, традицией, идеологией» [Шилехина 2017, 54], как «психосоциальный комплекс человека, задающий эмоционально важное для него самоотнесение к какой-либо группе / общности, а также определяющий правила поведения людей в этой группе, правила приёма людей в группу и исключения их из неё, критерии различения “свой / чужой” для данной группы» [Задорин и др. 2016, 8]. Идентичность позволяет переживать определённые индивидуальные состояния и оценивать определённые частные действия как проявления *общего опыта*.

Принципиально важно обратить внимание на то, что локальная социокультурная идентификация субъекта осуществляется как его осознанная, субъективно явная, принятая на себя *принадлежность* к определённому идеологически гомогенному множеству (сообществу, субкультуре, традиции). Принять на себя конкретную идентичность означает «соотнести себя с социальной группой, разделять с другими идеологические и ценностные установки» [Горнова 2019, 9]. Иначе говоря, городская идентичность выражается как осознаваемая включённость субъекта в то сообщество, ценности, истории и стиль которого принимаются человеком как *свои*, что, собственно, и делает человека горожанином. Исходя из такого понятия идентичности, мы не можем предполагать никакой «негативной идентификации» [Горнова 2019, 26] и, соответственно, никакой негативной идентичности.

Городская (локальная) идентичность *не может быть негативной* по определению. Ещё точнее, идентичность – это *всегда* утверждение и *никогда* отрицание. Если я признаю себя принадлежащим к конкретному городскому сообществу, то моя идентичность позитивна просто в силу того, что она наличествует; неважно, как я при этом оцениваю само это сообщество и сам этот город: позитивно, критически или негативно. Если я не ассоциирую себя с конкретным городом и его горожанами, то моя локальная идентичность, содержательно связанная с этим конкретным городом, просто *отсутствует*, а поэтому она – никакая: и не позитивная, и не негативная. Живя в Петербурге, я вполне могу чувствовать себя москвичом; отсюда не следует, что моя петербургская идентичность носит отрицательный характер; отсюда следует, что петербургской идентичности у меня просто нет (а есть московская). И при этом отсюда никак не следует, что я люблю Москву: судьбу и пожизненный приговор ведь не обязательно любить.

Поэтому некорректно рассуждать о «построении идентичности на отрицании» и о наличии «чётко артикулируемой негативной

городской идентичности» [Горнова 2019, 102, 108]. На отрицании строится *отказ* от конкретной локальной идентичности<sup>5</sup>. Негативная идентичность – это терминологический оксюморон. Это равнозначно тому, чтобы приписывать мужчине со здоровой мужской самоидентификацией «отрицательный» женский гендер. У мужчины со здоровой мужской самоидентификацией женского гендера просто нет – ни «положительного», ни «отрицательного». Таким образом, можно говорить либо о наличии, либо об отсутствии городской идентичности (которая может быть только позитивной, утвердительной). При этом разница между наличием и отсутствием оной носит весьма отчётливый *прагматический* характер.

Отсутствие идентичности с собственным городом формирует пользовательское отношение к городской среде. Наличие же идентичности с территориальной группой, равно как и с любой другой, формирует заинтересованное отношение, инициативность и чувство ответственности за благополучие жизни сообщества [Чернявская 2011, 75].

Прагматика городской идентичности связана не просто с поведением человека в конкретной городской среде, но и с такими действиями, которые должны привести либо к изменению города в лучшую сторону, либо к изменению самого себя, либо к релокации (если изменить себя или город в лучшую сторону не удаётся) [Горнова 2019, 16–17]. Идентичность горожанина, таким образом, не только позитивна, но и активна – как в отношении себя, так и в отношении города.

Итак, *городская идентичность* – это совместно переживаемый позитивный опыт принадлежности к конкретному городу как культурному хронотопу. По своему содержанию это довольно сложный и многообразный феномен: и «привязанность к месту» [Альземенова, Мамаева 2021, 46], и «устойчивое представление человека о себе как жителя определённого города», и «непосредственное переживание своей связи с городом», и «чувство сопричастности городу и его жителям», и «приобщённость к городскому бытию», и «некое сложно артикулируемое чувство общей судьбы» [Горнова 2019, 12]. Это сложное и разнообразно окрашенное «чувство принадлежности» выступает первичной опорой для установления «эмоциональной и когнитивной связи с местом» [Альземенова, Мамаева 2021, 46], переживаемым не в качестве физической территории, но как географически локализованное пространство значимых событий и предметное (структурно-эстетическое) выражение ценностей.

<sup>5</sup> В качестве примера нулевой идентичности на основе негативного отношения к конкретному городу см.: Бодрийяр 1997.

На психическом уровне можно предположить, конечно, и географически неопределённую идентичность: городской житель, сельский житель. Но это ответ на вопрос «кем ты себя чувствуешь?», а не на вопрос «где ты себя помещаешь?» Второй вопрос требует культурно-географической конкретики («я новгородец, а не москвич») и предполагает апелляцию к *образу* определённого города или региона.

Географический образ и региональная идентичность – очень близкие понятия. Если в понятии географического образа акцент делается на создание некоей синтетической конструкции, которая должна максимально ярко и экономно представить регион или страну, то во втором понятии главное – это обнаружить прочные и тесные связи, укореняющие местные сообщества и отдельных людей, показать процедуры самоидентификации, в которых образ региона может представлять как образы людей, населяющих и осваивающих эту территорию. <...> Региональная идентичность сказывается в существовании выпуклых и устойчивых образно-географических композиций, а хорошо освоенное пространство идентифицируется как система региональных и оригинальных образов [Замятин 2006, 36–37].

Понятие образа отсылает урбаниста к тому уровню городского воображаемого, на котором только и возможна «сборка» общей идеи города<sup>6</sup>. Городская (локальная) идентичность предполагает «наличие воображаемой связи со своим городом / городским сообществом» [Задорин и др. 2016, 19], при том что ни город, ни сообщество целиком не даны в реальном опыте конкретного горожанина. В данном случае воображаемая связь с воображаемым городом является единственной *реальной* связью горожан друг с другом и с городским хронотопом.

Идентификация, далее, предполагает «соразмерность» человека и того, с чем он себя идентифицирует. Субъект, имеющий фундаментальную *человеческую* идентичность, способен относить себя только к чему-то *человеческому*: антропному или антропогенному. Маугли у Киплинга не имеет базовой человеческой идентичности, поэтому относит себя к волкам, то есть к не-антропному сообществу, стае. Сначала я полагаю себя человеком и затем на этой базовой (первичной) идентичности «надстраиваю» другие – вторичные – идентичности. Чтобы их «надстраивать» (добавлять к исходной), я должен отнести к любому последующему основанию самоидентификации как к чему-то антропному или антропоген-

---

<sup>6</sup> Подробнее о городском воображаемом см.: Спешилова 2023; Федотова 2024, 370–371. Ср.: «Воображаемое национальной общности требует воображаемого преемственности, уходящей вглубь времён» [Ассман 2004, 142].

ному. Таков должен быть в моём опыте и город как одно из оснований самоидентификации. Я не могу признавать город своим, а себя – городским, если город в моём опыте *бесчеловечен*: имея базовую человеческую идентичность, я уже не могу идентифицировать себя с чем-то нечеловеческим. Поэтому городская идентичность формируется лишь «на основе соразмерности города и человека», их «сомасштабности»; именно на таком основании «складывается городская идентичность человека как непосредственное переживание своей связи с городом, как одно из измерений самоопределения личности» [Горнова 2019, 17, 22] в качестве культурно локализованного субъекта.

Сомасштабность города и человека как основание формирования городской идентичности выступает и в качестве условия коммуникации внутри городского сообщества в большом времени культуры. Дело даже не в том, что городская идентичность требует взаимного соответствия «субъектов взаимодействия – человека и города» [Горнова 2019, 29], а «становление городской идентичности предполагает интенсивное взаимодействие с городом» [Горнова 2019, 25]: город *не имеет субъектности*, в нём лишь выражена и воплощена субъектность тех людей, которые оставили в нём свой физический или ментальный след. Дело в том, что сомасштабный человеку город служит тем материально-идеальным контекстом, в котором (и благодаря которому) оказывается возможным обмен информацией, значениями и смыслами, то есть та коммуникативная деятельность, которая и составляет суть культуры<sup>7</sup>.

Именно с культурным пространством города связаны самосознание горожан и их идентичность [Горнова 2019, 67]. В таком «смысловом пространстве» [Абашев 2000, 18] горожанин встречается с различными основаниями для самоидентификации и, соответственно, конструирует *различные* идентичности. Город (городское сообщество) может выступать для горожанина не только «объектом» для установления отношения идентификации с этим городом / сообществом, но и «лабораторией», «полем» для выработки горожанином различных других идентичностей, то есть для установления отношения идентификации по этническому, социальному, идеологическому, гражданскому и иным основаниям [ср.: Задорин и др. 2016, 9]. Находясь в городе, человек определяет себя не только по отношению к нему, но и по отношению к тому, что он встречает в нём или с чем он встречается благодаря ему.

<sup>7</sup> Ср.: «Культура <...> это мировидение и миропонимание, обладающее семиотической природой» [Телия 1996, 222].



Такая встреча происходит во многом благодаря визуальной среде города, действующей на человека как система (композиция) артефактов, производящих своим содержанием определённое впечатление, несущих определённое значение и выражающих определённый смысл<sup>8</sup>. Локальная идентификация выстраивается с опорой именно на присвоение *смыслов* (идеалов, ценностей, моральных ориентиров), зашифрованных в визуальной среде города. Так формируется ключевой – ценностно-смысловой – компонент идентичности [Горнова 2019, 14], базирующийся «на идеалах, экзистенциалах, ценностях и нормах городской культуры» [Горнова 2019, 35]. Воспринимать *смысл* видимого значит иметь способность (благодаря владению культурным кодом) связать тот или иной знаковый комплекс / артефакт с «культурно значимой ассоциацией» [Телия 1996, 233]. В коллективной рецепции глубинных коннотаций городского визуального текста формируется и транслируется «общее пространство смыслов, которое объединяет горожан» [Федотова 2024, 370]; именно с этим пространством (а не с материальной «массой» артефактов) идентифицирует себя горожанин.

Итак, городская / локальная идентичность возникает и держится на чувстве причастности к *смыслам* локального обитаемого пространства; это чувство, в свою очередь, основывается на акте принятия, освоения названных смыслов, представленных в визуальном «декоре» городской среды и в общем образе города. В контексте региональной идентичности сам географический образ места – это «пространство, ставшее максимально внутренним» [Замятин 2006, 38], лично близко, безусловно своим<sup>9</sup>.

Привязанность к месту и чувство принадлежности имеют решающее значение для установления эмоциональной и когнитивной связи с местом, что приводит к чувству безопасности и общности. <...> Идентичность и дух места тесно связаны с привязанностью человека к определённой территории и чувством принадлежности к ней [Альземенова, Мамаева 2021, 46].

Более того, в актах присвоения человеком определённых городских смыслов эти смыслы получают продолжение в нём самом. Горожанин, обладающий конкретной локальной идентичностью, становится одним из «носителей», «трансляторов» городских ценностей, идеалов, традиций и принципов. Поскольку городская

---

<sup>8</sup> О концептуальном различии содержания, значения и смысла знака (текста) см.: Аванесов 2024, 161–170.

<sup>9</sup> Ср.: «Меня спросили: “Тебе что, не нравится Лондон?” А я сказал, что мне там нравится почти всё, но я там ничего не люблю, а дома мне многое не нравится, но я это люблю» [Гришковец 2008, 198–199].



идентичность основана на *смысловом совпадении* индивида и городского сообщества, объединённого общей идеей города<sup>10</sup>, постольку сам «предмет» идентификации (город) в его смысловом измерении *индивидуально продолжается в каждом из переживающих единство с ним*.

Наконец, присвоение городским субъектом смысла окружающих его артефактов (или, что то же самое, культурная идентификация) выражается, в частности, в «распространении» установки *приятия* смыслов на те формы, в которых эти смыслы выражены. В таком случае артефакты воспринимаются уже не как отвлечённо привлекательные, сами по себе красивые, технологически сложные, стилистически безупречные и т. п., а как *адекватные* «носители» («выразители») конкретных ценностей, идеалов, мировоззренческих установок, как их *релевантные* символы, то есть как физические «тела», идеально соответствующие определённым смыслам и наиболее точно их представляющие. В контексте культурной идентичности сама видимая форма города воспринимается как эстетическая среда, максимально точно соответствующая тому типу культуры, к которому относит себя конкретный горожанин.

### Идентичность города

В современной отечественной урбанистике всё ещё недостаточно чётко разведены понятия *городской идентичности* и *идентичности города*; зачастую же вообще «происходит некоторое смешение понятий» [Горнова 2019, 4]. Однако для построения релевантного гуманитарно-урбанистического дискурса требуется более или менее определённо понимать различие и взаимное отношение названных понятий, особенно тогда, когда они применяются в контексте описания и анализа городской визуальной среды [см.: Аванесов, Федотова 2022], её формирования, структуры, трансформаций и семиотических функций.

Под идентичностью города, как правило, понимается «его уникальность, непохожесть на другие города и тождественность само-

<sup>10</sup> Городское сообщество в целом может быть в высокой степени консолидировано именно вокруг идеи сохранения и благоустройства визуальной среды города как общего достояния. Ср.: «Принцип формирования города с позиций комфортной визуальной среды мог бы стать той “идеей города”, которая объединила бы всех его жителей» [Филин 2006, 47]; «Теоретический анализ факторов, влияющих на городскую идентичность, показал, что улучшение качества городской среды способствует более полному удовлетворению пространственных потребностей горожан и способствует формированию позитивной городской идентичности» [Горнова 2019, 7].

му себе»; сюда входит «круг представлений об уникальности и само-тождественности города, о его способности сохранять свою суть на протяжении сменяющих друг друга исторических эпох» [Горнова 2019, 4]. В дефинициях такого рода прежде всего обращает на себя внимание неосознанное смешение концептов идентичности и тождества, акцентуация уникальности как признака идентичности, что изрядно отвлекает внимание от совершенно верной идеи сохранения идентичности города во времени, удержания равенства себе даже в процессах превосходения такого само-равенства.

Иначе говоря, идентичность города – это его *открытое равенство* самому себе; при этом открытость (перспективность) города не противоречит его равенству самому себе, а равенство города самому себе не препятствует его открытости (перспективности). Идентичность города обеспечивает непрерывность его исторического существования, то есть его присутствия в культурном опыте как конкретного, продолжающегося явления, как единой линии преемственности, соединяющей его различные исторические состояния. Идентичность города, таким образом, – это, прежде всего, *форма дефрагментации города во времени*. Само-тождество города было бы закрытым (однозначным, окончательным) равенством самому себе; идентичность же есть такое равенство города самому себе, которое является открытым (неоднозначным, неокончательным). Во втором случае город жив и его история продолжается; в первом случае город мёртв и превратился *по сути* в некрополь.

Идентичность города определяется, проявляется и воспринимается не только в хроническом (временном) аспекте, но и по ряду иных параметров; общий список этих параметров можно представить в следующем виде:

- равенство себе (во все времена это *тот же самый* город);
- уникальность (узнаваемость);
- соотнесённость с определённой культурой (русский, арабский, итальянский, американский, советский, мультикультурный и т. п.);
- стилистическое единство городской среды, её аутентичность (например, «настоящий» Париж исторического центра и «ненастоящий» Париж окраин);
- принадлежность к определённому типу городов (столичный, провинциальный, исторический, университетский, индустриальный, курортный, мегаполис, город-спутник и т. д.);
- соотнесённость с климатом и ландшафтом (типично приморский город / нетипичный приморский город; город на семи хол-

мах; город, «вписанный» в географию; город, продуманно / непродуманно устроенный с точки зрения местного климата и т. п.).

Зачастую идентичность города легко интерпретируется как его уникальность, причём под уникальностью данного города подразумевается его *неравенство другим*. Однако это только внешний аспект идентичности; внутренний же аспект, если он исследован, указывает на то, *в чём именно город равен самому себе*. И это равенство самому себе может совпадать с точно такими же идентичными характеристиками других городов, то есть вовсе не быть «особостью». Например, «ганзейская» характеристика Великого Новгорода фиксирует его уникальность среди современных российских городов, но в то же самое время включает его в весьма широкое множество не менее «ганзейских» городов Европы; и именно такая «ганзейская» не-особость выступает в качестве одной из ключевых «опций» новгородской идентичности. Город может сохранять свою идентичность за счёт наличия исторического ядра (кремля), многовековых памятников сакральной архитектуры, древней сетки улиц, их исторического мощения и т. п.; но этот набор характеристик не является *уникальным* ни для одного русского города с достаточно длительной историей. Сохранять идентичность города означает поддерживать его культурно-историческое соответствие самому себе; уникальность может входить, а может и не входить в состав такой идентичности. Следовательно, определять идентичность города исключительно через его уникальность некорректно.

В современной теории города известны попытки выделить и классифицировать различные «элементы» города, которые формируют идентичность его среды. Такими элементами называются (1) «природа и её компоненты (климатические характеристики, ландшафт, растительность, водоёмы и т. д.)», неотделимые от «целостного образа города»; (2) «архитектурно-градостроительные компоненты (квартал, здание, архитектурные детали)»; (3) «элементы дизайна (реклама, декор, вывески)» [Альземенова, Мамаева 2021, 42]. При этом климат, ландшафт и растительность, соответствующие расположению того или иного города, вряд ли обладают признаком безусловной уникальности; несмотря на этот «недостаток», они имеют прямое отношение к идентичности: город в пустыне; город в горах; город в сельве; приморский город и так далее.

Идентичность города расположена между стереотипизацией (город вообще, «как все») и изоляцией (единственный, несравнимый), между бессодержательным универсализмом и удушающим само-тождеством; она избегает названных крайностей и только по-

этому может быть квалифицирована как идентичность в точном смысле слова. Полное и окончательное тождество города самому себе обрекает его на застой, на бесконечное повторение себя самого, превращает его в город-музей без будущего<sup>11</sup> и, в конечном счёте, в город-кладбище. Идентичность позволяет городу сочетать тождество с выходом за его границы, органично сопрягать индивидуальное с общим, а ретроспективу с перспективой. Только такая позитивная идентичность воплощает в себе культурную установку на кумулятивное развитие.

Идентичность города является не столько присущим ему обязательным свойством, сколько культурным конструктом<sup>12</sup>, причём сразу в двух аспектах: (1) сам город со всеми его характеристиками есть *произведение*, результат культурных практик человека; (2) идентичный город со всеми его соответствующими признаками есть результат признания его таковым в восприятии, представлении и воображении людей. В конечном счёте, идентичность города оказывается итогом синергии «производящей» и «рецептивной» активности: сам феномен указанной идентичности должен быть охарактеризован как «социокультурный конструкт, формирующийся в результате взаимодействия актора-художника с конкретным территориальным контекстом и характерным для него городским сообществом» [Sherstiuk 2023, 137]. В ракурсе гуманитарно-урбанистического дискурса достаточно ясно читается *ключевая интенция* такого «конструирования»: идентичность города в силу одного лишь своего наличия обеспечивает сохранение непрерывности существования обитаемого пространства, дефрагментацию истории, преемственность как структуры, так и состояния городской среды.

Идентичность города может выражать себя в его имени<sup>13</sup>, в его образе и его визуальном облике. Однако один и тот же город с тече-

<sup>11</sup> Н. П. Андиферов предупреждает: «Ни в коем случае не следует превращать город в музей достопримечательностей, которые показываются при экскурсиях», если под музеем разумеется «хранилище раритетов»; музей уместен, когда он составляет «органическую часть города», а не поглощает собой весь город целиком [Андиферов 1922, 18–19].

<sup>12</sup> Как утверждает Ян Ассман, «разницу между я-идентичностью и мы-идентичностью ни в коем случае не следует видеть в том, что первая “естественна”, а вторая – продукт культурного конструирования. “Естественной” идентичности не существует. Различие же состоит в том, что коллективная идентичность, в отличие от личной, не опирается на естественную явственность телесного субстрата. Явственность коллективной идентичности – исключительно символического характера. “Социальное тело” нельзя ни увидеть, ни потрогать. Оно представляет из себя метафору, мнимую величину, социальную конструкцию. Но в этом качестве оно вполне реально» [Ассман 2004, 141].

<sup>13</sup> Об имени города как его семиотической модели см.: Абашев 2000, 61–63.

нием времени может менять свои образы или сочетать в себе сразу несколько образов и стилей (например, Санкт-Петербург, Париж), а некоторые города неоднократно меняют своё имя. Несмотря на то и другое, город способен сохранять свою идентичность вопреки таким переменам – именно потому, что идентичность есть единство во множественности, и сама эта множественность во времени и пространстве является одним из двух необходимых условий наличия идентичности города. Более того, идентичность города тоже может содержательно меняться (например, у таких городов, как Рим, Вроцлав, Тарту, Константинополь / Стамбул, Кёнигсберг / Калининград и др.). В таких случаях следует, видимо, говорить о некоей мета-идентичности города, вбирающей в себя исторически и идеологически различные идентичности.

Такую мета-идентичность можно зафиксировать прежде всего в «традиционных» городах, имеющих длительную непрерывную историю, включающую в себя несколько больших этапов. Современные, стандартно спланированные, функционально бедные города, как правило, не только не имеют истории, но и не обладают идентичностью. Вот что пишет о новых (в том числе социалистических) городах Любен Тонев:

В эти новые города, городские центры и кварталы, запланированные, спроектированные и созданные по предварительно рассчитанным плановым заданиям и строительным программам, градостроители, архитекторы, инженеры, экономисты и другие специалисты <...> вложили свои знания, творческие возможности, гуманные и социалистические взгляды, волю, энтузиазм, любовь и труд. Строительство этих новых городов и реконструкция существующих происходят согласно с градостроительной и архитектурной наукой – с разумным распределением площади и строительным зонированием, с требуемой плотностью застройки и населения, с подходящим озеленением. Вычислены и предусмотрены необходимые детские, учебные, культурные и другие общественные учреждения, магазины, заведения общественного питания, бытового обслуживания и т. д. Учтены гигиена, коммуникация и транспорт. <...> Но почему же эти новые города и новые кварталы в существующих городах, <...> лишены *каких-то индивидуальных черт, характера и художественной и жизненной атмосферы?* <...> Они не оставляют следов в воспоминаниях, не возбуждают восхищения, подобно созданным и оформившимся веками шедеврам [Тонев 1973, 193–195].

Город «современной цивилизации» несёт в себе и на себе «внешнюю стандартизированную и “бездушную” плоть, за которой уже стали малозаметными остатки индивидуальности городов иных времён» [Даренский 2015, 30]. Унификация и стандартизация современных городов неблагоприятно влияет на многообразие культурного пространства и тем самым обостряет проблему идентифи-

кации современного города, нарушает процесс формирования его индивидуального образа; «архитектурная глобализация» стирает культурные различия между городами, порождая «глобальный мегаполис» [Шилехина 2017, 53]. Проникновение в суть городской индивидуальности требует определённого труда, в то время как безликая, «стандартизированная “плоть” современного города», напротив, почти не поддаётся индивидуализации, кроме чисто географической [Даренский 2015, 31], то есть территориальной. Такова участь города, не имеющего необходимых культурных оснований идентичности.

Позитивным контрастом таким безликим населённым пунктам выступают исторические города, возникшие тоже по строгому плану, но с учётом визуально-семиотических аспектов градостроительства и воспитательно-эстетических (идеологических) функций архитектуры. Таковы многие города Средневековья и Ренессанса, таков «умышленный» Санкт-Петербург: их планы и виды несут не только утилитарную и эстетическую нагрузку, но и репрезентируют конкретные ценности и идеалы, традиции и нормы. Восприятие пространственной среды таких городов равнозначно освоению смыслов, транслируемых посредством этой среды. Поэтому идентичность горожанина выступает здесь как «осознание психоэмоциональной принадлежности личности к определённому городскому архитектурному пространству и составляющим его знаковым компонентам (signed components)» [Sherstiuk 2023, 146], как погружённость в «атмосферу места», и потому она уже практически неотделима от идентичности города.

Следовательно, идентичность города всегда напрямую зависит и от того, каков его сложившийся в культуре образ, и от того, как именно горожане понимают и воспринимают свой город в акте самоидентификации [ср.: Шилехина 2017, 54]. Городские идеалы, мифы и метафоры накладываются на восприятие места, и «человек смотрит на город сквозь призму этих представлений» [Горнова 2019, 16]. Кроме того, образ города во многом зависит от впечатлений, которые он вызывает, от их позитивной или негативной эмоциональной окрашенности<sup>14</sup>. Таким образом, идентичность визуального городского ландшафта «представляет собой многослойный временно-пространственный континуум (multilayered temporal-spatial continuum), состоящий из психологических и эмо-

---

<sup>14</sup> Образ города в свою очередь может оказывать влияние на его вид: «Городская идентичность формирует представление о городе на физическом и психологическом уровне, что следует учитывать при планировании и проектировании» [Альземеменова, Мамаева 2021, 45].

циональных представлений человека о городе, отличающих этот архитектурный континуум от других» [Sherstiuk 2023, 136]. Идентичность города производна не столько от его вида, сколько от его образа.

Если же идентичность конкретного города не заботит того или иного горожанина (актуального или потенциального), то это свидетельствует о том, что для такого горожанина *нет* этого конкретного города, а есть город вообще или, того хуже, утилитарный фрагмент неидентифицированной территории. Но это значит, в свою очередь, что и он – *не* горожанин. Идентичность конкретного города актуальна лишь для тех субъектов, которые обладают конкретной городской идентичностью.

\*\*\*

Итак, городская идентичность и идентичность города – это исходно разные концепты. Первый из них описывает позицию осознанной принадлежности человека к определённому городскому сообществу, второй – историческое равенство города самому себе, его единство во времени и пространстве. При этом оба концепта имеют *открытый* характер: городская идентичность в принципе условна и динамична, а идентичность города всегда больше, чем его само-тождество.

Город – это не просто тип поселения, отличающийся от всех других типов, сколько бы их ни было. «Город – явление конкретное» [Горнова 2019, 10], следовательно, идентичное. При этом идентичность не равна тождеству на терминологическом (концептуальном) уровне, несмотря на языковую синонимию слов «идентичный» и «тождественный». Тождество города самому себе превращает его в статичный музей самодостаточных артефактов; идентичность утверждает его в статусе динамичного культурного феномена, изменчивого в своём постоянстве и постоянного (одного и того же) в своей изменчивости.

Визуальное пространство города выступает основанием для самоидентификации лишь в том случае, когда оно воспринимается в качестве знаковой системы – текста, поддающегося прочтению не только на уровне содержания и значения, но и на уровне смысла. Идентифицировать себя с конкретным городом значит принять, *освоить* ценности, идеалы, социокультурные установки и моральные ориентиры конкретного городского сообщества, то есть его *смыслы*. Городская идентичность основана на таком проникнове-



нии в культурный смысл города. В свою очередь, идентичность города во многом зависит от того урбанистического образа, который формируется горожанами – носителями городской идентичности. Генезис идентичности конкретного города – это результат «процесса осмысления» его сути [Шилехина 2017, 56]: его истории, принимающей черты биографии, его архитектурной среды, получающей характер семиотической системы, и его пространственного устройства, приобретающего свойства текста. В таком ракурсе визуальная среда города всегда «больше» своего материального или эстетического измерений, выступая как форма репрезентации смыслов, одинаково лежащих в основании как городской идентичности, так и идентичности города.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Абашев 2000 – *Абашев В. В.* Пермь как текст. Пермь в русской культуре и литературе XX века. Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2000.
- Аванесов 2024 – *Аванесов С. С.* Город как культурный проект: Начала гуманитарной урбанистики. М.: Индрик, 2024.
- Аванесов, Федотова 2022 – *Аванесов С. С., Федотова Н. Г.* Город: в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2022.
- Альземенова, Мамаева 2021 – *Альземенова Е. В., Мамаева Ю. В.* Идентичность городской среды // Инженерно-строительный вестник Прикаспия. 2021. № 2 (36). С. 40–47.
- Анциферов 1922 – *Анциферов Н. П.* Душа Петербурга. СПб.: Брокгауз и Ефрон, 1922.
- Ассман 2004 – *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Бодрийяр 1997 – *Бодрийяр Ж.* Город и ненависть / Пер. с фр. Б. П. Нарумова // Логос. 1997. № 9. С. 107–116.
- Горнова 2019 – *Горнова Г. В.* Городская идентичность: философско-антропологические основания. Омск: Амфора, 2019.
- Гришкова 2008 – *Гришкова Е.* Год жизни. М.: АСТ, 2008.
- Даренский 2015 – *Даренский В. Ю.* Город как «естественное» и природа как «искусственное» в экзистенции современного человека // Международный журнал исследований культуры. 2015. № 1 (18). С. 24–35.
- Задорин и др. 2016 – *Задорин И. В., Евстифеев Р. В., Крупкин П. Л., Лебедев С. Д., Шубина Л. В.* Городские локальные идентичности как



- основа формирования устойчивых местных сообществ. Исследование общегородских идентичностей жителей Владимира, Смоленска, Ярославля. М.: АДАПТ, 2016.
- Замятин 2006 – Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.
- Лотман 2010 – Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2010.
- Спешилова 2023 – Спешилова Е. И. Urban imaginary в контексте исследований городской среды // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2023. Вып. 4 (38). С. 59–78.
- Телия 1996 – Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996.
- Тонев 1973 – Тонев Л. Композиция современного города / Пер. с болг. Н. Матеева. София: Болгарская академия наук, 1973.
- Федотова 2024 – Федотова Н. Г. Православные образы в городском воображаемом Великого Новгорода // Визуальная теология. 2024. Т. 6. № 2. С. 368–381.
- Филин 2006 – Филин В. А. Визуальная среда города // Вестник Международной Академии Наук (Русская секция). 2006. № 2. С. 43–50.
- Чернявская 2011 – Чернявская О. С. Осмысление понятия территориальной идентичности // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011. № 4 (4). С. 70–76.
- Шилехина 2017 – Шилехина М. С. Культурное пространство города как его идентификационное лицо: сущность и формирование // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 3 (77). С. 52–62.
- Sherstiuk 2023 – Sherstiuk A. A. Visual-semiotic patterns in the study of urban architectural identity: Artistic and aesthetic perception of old building facades in Kaliningrad. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*. 2023. 3 (1). P. 134–148.

## REFERENCES

- Abashev, V. V. (2000). *Perm as a Text. Perm in Russian Culture and Literature of the 20<sup>th</sup> Century*. Izdatel'stvo Permskogo universiteta. (In Russian).
- Alzemeneva, E. V., & Mamaeva, Yu. V. (2021). Identity of the Urban Environment. *Engineering and Construction Bulletin of the Caspian Region*, 2(36), 40–47. (In Russian).

- Antsiferov, N. P. (1922). *The Soul of Petersburg*. Brokgaus & Efron. (In Russian).
- Assmann, J. (2004). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (M. Sokolskaya, Trans.). Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Avanesov, S. S. (2024). *City as a Cultural Project: Principia of Humanitarian Urban Studies*. Indrik. (In Russian).
- Avanesov, S. S., & Fedotova, N. G. (2022). *City: In Search of Identity*. Aletya. (In Russian).
- Baudrillard, J. (1997). La ville et la haine (B. Narumov, Trans.). *Logos*, 9, 107–116.
- Chernyavskaya, O. S. (2011). Interpretation of the Concept Territorial Identity. *Herald of Vyatka Humanitarian State University*, 4(4), 70–76. (In Russian).
- Darenskiy, V. (2015). The City as “Natural” and Nature as “Artificial” in the Existence of Contemporary Man. *International Journal of Cultural Research*, 1(18), 24–35. (In Russian).
- Fedotova, N. G. (2024). Orthodox Images in the Urban Imaginary of Veliky Novgorod. *Journal of Visual Theology*, 6(2), 368–381. (In Russian).
- Filin, V. A. (2006). Visual Environment of the City. *Herald of the International Academy of Sciences (Russian Section)*, 2, 43–50. (In Russian).
- Gornova, G. V. (2019). *Urban Identity: Philosophical and Anthropological Foundations*. Amfora. (In Russian).
- Grishkovets, E. (2008). *The Year of Ljife*. AST. (In Russian).
- Lotman, Yu. M. (2010). *Semiosphere*. Iskusstvo-SPB. (In Russian).
- Sherstiuk, A. A. (2023). Visual-Semiotic Patterns in the Study of Urban Architectural Identity: Artistic and Aesthetic Perception of Old Building Facades in Kaliningrad. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 3(1), 134–148.
- Shilekhina, M. S. (2017). Cultural space of the city as its identification person: essence and formation. *Bulletin of the Moscow State University of Culture and Arts*, 3(77), 52–62. (In Russian).
- Speshilova, E. I. (2023). The Imaginary in Urban Studies. *ΠΡΑΞΗΜΑ (Praxema). Journal of Visual Semiotics*, 4(38), 59–78. (In Russian).
- Telia, V. N. (1996). *Russian Phraseology. Semantic, Pragmatic and Linguocultural Aspects*. Yazyki russkoy kul'tury. (In Russian).
- Tonev, L. (1973). *Composition of a Modern City* (N. Mateev, Trans.). Bolgarskaya akademiya nauk.

- Zadorin, I. V., Evstifeev, R. V., Krupkin, P. L., Lebedev, S. D., & Shubina, L. V. (2016). *Urban Local Identities as a Basis for the Formation of Sustainable Local Communities. A Study of Citywide Identities of Residents of Vladimir, Smolensk, Yaroslavl*. ADAPT. (In Russian).
- Zamyatin, D. N. (2006). *Culture and Space. Modeling of Geographical Images*. Znak. (In Russian).

*Ματєριαλ поступил в редакцию 12.01.2025*

## **ЦИФРОВЫЕ НОСИТЕЛИ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ ГОРОДА: ВИЗУАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗОВ ПРОШЛОГО**

**Н. Г. Федотова**

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого,  
Великий Новгород, Россия  
fedotova75@mail.ru

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда,  
проект № 24-18-00672, <https://rscf.ru/project/24-18-00672/>

Статья посвящена изучению процессов визуализации образов городского прошлого, которые в современном обществе происходят преимущественно в цифровой среде. Цифровая трансформация произвела революцию в процессах генерирования и передачи культурного опыта, что отразилось и на процессах сохранения памяти в цифровом пространстве. Актуальность работы подтверждается необходимостью своевременного научного анализа не только глобальных исследований цифровой памяти и медиапамяти, но и вопросов влияния цифровой трансформации на процессы функционирования культурной памяти и в локальном разрезе, в частности, в разрезе города, который пока менее освещён исследователями. Автор вводит в научный оборот и обосновывает понятие цифрового носителя культурной памяти города и предлагает рассматривать процессы памятования в городе сквозь призму их свойств, акцентируя внимание на цифровой визуализации образов городского прошлого. В качестве примера в статье используется опыт Великого Новгорода, который характеризуется богатым прошлым и многообразием визуальных носителей культурной памяти города. Анализ свойств цифровых носителей культурной памяти города, визуализирующих образы городского прошлого в цифровой среде, осуществляется автором в трёх направлениях: а) влияние цифровых технологий на процессы сохранения и актуализации культурной памяти города (нейросети, 3D-моделирование, VR и AR), открывающих новые возможности визуализации образов прошлого и восстановления утраченных фрагментов носителей памяти; б) особенности визуальной репрезентации городского прошлого в цифровых медиа как глобального носителя культурной памяти города, формирующего актуальный репертуар зрительных образов и закрепляющего в медиаконтенте определённые фрагменты прошлого; в) тенденции развития институциональных практик создания и распространения цифровых носителей памяти, включая оцифровку культурных артефактов, виртуализацию деятельности учреждений, вопросы создания стандартов работы с цифровым наследием. Помимо визуализации, цифровые носители культурной памяти города, выявленные на примере Великого Новгорода, характеризуются оперативностью и открытостью доступа к их содержанию со стороны самых разных аудиторий, скоростью смены актуальных фрагментов прошлого, наличием разных версий прошлого. Тотальное рас-

пространение цифровых носителей памяти города в сети Интернет делает их частью повседневной жизни горожанина, редуцированным с помощью цифрового кода окном в прошлое и способом зрительного восприятия этого прошлого. Повсеместное использование таких носителей накладывает отпечаток на всю культуру памятования города, для которой теперь характерна «ризомность», фрагментарность, смешение реального и виртуального, что вызывает размывание культурного кода города, а также увеличивает риски подмены смыслов в коллективных воспоминаниях, ведущих к снижению уровня консолидации горожан. Подобные знания открывают возможность не только проведения дальнейших эмпирических исследований в данном направлении, но и разработки стратегий сохранения культурной памяти города в условиях цифровой среды.

**Ключевые слова:** цифровой носитель памяти, культурная память города, культурный код города, цифровизация, цифровые технологии, образы городского прошлого

---

## THE CITY CULTURE MEMORY'S DIGITAL MEDIA: PAST IMAGES VISUALIZATION

**Natalia G. Fedotova**

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University  
Veliky Novgorod, Russia  
fedotova75@mail.ru

The article examines city past images visualization processes, which in the modern society mostly occur in the digital environment. Digital transformation made a revolution in culture experience generation and translation, which had an impact on memory preservation processes in digital space. The relevance of the work is confirmed by the necessity of a timely scientific analysis of not only the global digital memory and media memory research but also issues of the digital transformation influence on the processes of culture memory functioning in a local context, particularly, in city context, which is less highlighted by research so far. The author introduces into scientific discourse and justifies the city culture memory digital media term and offers to consider the processes of remembering in city through a prism of its features, focusing attention on a digital visualization of city past images. The article uses the experience of Veliky Novgorod, which is characterized by a rich past and a variety of the city cultural memory visual mediums. The analysis of city culture memory digital media features that visualize city past images in digital environment is conducted by the author in three directions: (a) impact of digital technologies on the city culture memory preservation and actualization processes (neural network, 3D-modeling, VR and AR), opening up new opportunities for past images visualization and restoration of the memory media's lost

fragments; (b) city past visual representation features in digital media as a global carrier of city culture memory, forming the relevant repertoire of visual patterns and fixing certain past fragments in media content; (c) development trends of institutional practices of digital memory media's creation and sharing including cultural artifacts digitalization, institutions' activities virtualization, digital heritage work standards creation. Besides visualization, city culture memory digital media, identified by the example of Veliky Novgorod, are characterized by efficiency and content access openness for diverse audiences, rapid shift of relevant past fragments, presence of different versions of the past. The total spread of city memory digital media on the Internet makes them a part of a resident's daily life, a window into the past reduced by a digital code and a way of a visual perception of this past. The widespread usage of such media leaves an imprint on the entire city remembering culture, which is now characterized by "rhizomacy", fragmentation, mixing of the real and the virtual, which blurs city culture memory and also increases the risks of meanings substitution in collective memories, leading to a decrease of citizens' consolidation level. Such knowledge opens up the possibility of not only further empirical research in this direction but also development of strategies for preserving the city culture memory in a digital environment.

**Keywords:** digital memory media, city culture memory, city's cultural code, digitalization, digital technologies, city past images

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-31-55

## Введение

В исследованиях культурной памяти города и особенностей репрезентации образов прошлого в последние годы появился новый вектор научного дискурса, детерминированный осмыслением последствий цифровой трансформации социальных и культурных процессов. Генерирование коллективных воспоминаний и способы актуализации образов прошлого во многом зависят от тех средств, с помощью которых культурный опыт фиксируется и передаётся от поколения к поколению. Как отмечает Г. Рейнгольд, существенные изменения в принципах передачи коллективного опыта стали следствием синтеза технологий электронной обработки текста, появления виртуальных сообществ, электронной коммуникации, веб-порталов и сервисов с репутационными системами [Рейнгольд 2006, 256].

Исследователи во всём мире осмысляют возможные риски и последствия данного процесса, который осуществляется теперь в цифровой среде. В 2018 году вышло знаковое издание под редак-

цией Эндрю Хоскинса [Hoskins 2018], которое фиксирует новую научную область исследований цифровой памяти и показывает, как процессы сохранения памяти и забвения поменялись под воздействием цифровых технологий. Однако впервые данная проблематика была обоснована им ранее, когда он предложил понятие цифровой памяти [Hoskins 2009].

Цифровая трансформация произвела революцию в том, как мы генерируем и передаём информацию: цифровые инструменты открывают новые аспекты в «изучении коллективной памяти, которая формируется внутри цифрового пространства и за его пределами» [Yasserli et al. 2022, 203]. Во-первых, следует подчеркнуть, что цифровая память – это не новый тип коллективной памяти, поскольку для неё характерны те же свойства, что и для культурной памяти, выявленные ещё теоретиками немецкой научной школы, в том числе искусственный характер и наличие символических медиаторов, или носителей памяти, являющихся посредниками между прошлым и настоящим, а также обеспечивающих фиксацию образов прошлого сквозь столетия [Assmann 2011; Assmann 2012]. Поэтому в «memory studies» существует мнение, что процесс сохранения памяти остался тем же по своей сути, однако, будучи погруженным в цифровую среду, поменялся по своей форме, поскольку появились «мнемонические совокупности», которые объединяют людей, вещи, артефакты, пространства и дискурсы [Mandolessi 2023, 1513]. Во-вторых, обращаясь к вопросу трансформации процессов сохранения и трансляции коллективных форм памяти в условиях цифровой среды, важно учитывать и мнения учёных, которые преодолевают кибернетическую парадигму знания и интерпретируют генерацию информации через последовательность стадий информационного процесса [Мелик-Гайказян, 2022], что смещает фокус исследователя на семиотические категории познания таких процессов.

Между тем, направления исследований цифровой памяти имеют разные контексты, обусловленные спецификой тех сообществ, вокруг которых структурируются коллективные воспоминания. Если воспользоваться результатами обзора статей журнала «Memory Studies», то следует признать доминирование тем, связанных с негативными аспектами функционирования «насилованных воспоминаний» и «войн памяти» [Зубанова 2020, 18]. Между тем, требуют своевременного научного анализа и вопросы влияния цифровой трансформации на процессы сохранения и актуализации культурной памяти в локальном разрезе, который пока ме-

нее освещён исследователями. В данном случае актуализируются исследования последствий цифровизации процессов сохранения культурной памяти города и цифровой репрезентации образов городского прошлого. В частности, возникает вопрос не только о возникновении и широком использовании новых цифровых инструментов, с помощью которых культурная память сохраняется и транслируется следующему поколению, но и о том, как это влияет на городскую культуру памятования?

В связи с этим данная работа посвящена выявлению новых свойств носителей культурной памяти города как символических посредников между прошлым и настоящим, функционирующих теперь и в цифровом формате. Гипотезой является утверждение о том, что в современных условиях культурная память города сохраняется и актуализируется посредством цифровых носителей, которые обладают рядом новых свойств, влияющих на процессы памятования и репрезентацию городского прошлого в настоящем. Важно также заметить, что цифровая эпоха детерминирует взрывной рост визуальной культуры и оказывает влияние на визуализацию городского пространства [Wagner 2022]. Поэтому задачей работы является выявление не только свойств цифровых носителей культурной памяти, но и, более конкретно, процессов визуализации образов городского прошлого, которые происходят в различных направлениях цифровизации города. В качестве предмета исследования выступают цифровые носители культурной памяти Великого Новгорода. Данный город относится к тем уникальным историческим городам, которые не только обладают богатым культурным наследием и хранят в своей памяти многогранные образы прошлого, но и отражают эти образы в городской среде.

### **Цифровые технологии визуализации культурной памяти Великого Новгорода**

Современный этап технологического развития общества позволяет создавать большое количество визуальных текстов (фотографии, мемы, видео-контент), хранящих память города, и свободно их транслировать для многомиллионной аудитории с помощью цифровых технологий. Цифровые технологии за счёт программных продуктов и изобретений для визуализации текста создают благоприятную среду для появления цифровых носителей памяти, функционирующих, как правило, при помощи цифровых устройств и нередко на основе доступа к сети Интернет. Цифровые технологии



делают визуальные образы городского прошлого (деяния личностей, военные сражения, возведение храмов) многомерными, динамичными, интерактивными, когда на изображение с эпизодом городского прошлого можно «кликнуть», чтобы рассмотреть или сделать «репост». Также цифровые технологии нередко направлены на то, чтобы раскрыть невидимые ранее аспекты прошлого и зафиксировать их в цифровых носителях, визуально «оживляя» эпизоды памяти с помощью эффектов цифрового кода.

По мнению социолога Дж. Олика, носители памяти не просто передают информацию, ведь «медиумы памяти не второстепенны, они определяют сообщение» [Олик 2012, 53]. Присутствие в повседневной жизни горожан тех или иных цифровых носителей памяти, несущих в видимых образах фрагменты прошлого, определяет и репертуар тех воспоминаний, которые сохраняются в памяти.

Кроме того, визуальная репрезентация города в цифровых носителях памяти тесно связана с процессами продвижения города и с позиционированием наиболее привлекательных видов городских локаций, что предполагает отбор конкретных образов. С применением цифровых технологий образы прошлого приобретают новую эстетику визуальности, цель которой состоит в репрезентации тех или иных слоёв памяти. Такие технологии добавляют к зрительному восприятию прошлого новые оттенки смыслов, нередко создавая улучшенную версию фрагментов прошедших событий или артефактов, что оказывает влияние на процессы воспроизводства культурной памяти города. Проиллюстрируем функционирование цифровых носителей на примере культурной памяти Великого Новгорода.

Во-первых, визуальные образы городского прошлого нередко генерируются посредством технологий создания виртуальной реальности (VR) и дополненной реальности (AR). Фрагменты памяти города в виртуальной реальности зрительно «оживают» с помощью специальных программ и оборудования (наушники, шлемы), тогда как в рамках дополненной реальности используются различные внешние расширения при передаче пользователю визуальных изображений прошлого, включая звук, что усиливает эффект увиденного на экране (например, цифровая реконструкция военного события). Цифровыми носителями в этом случае следует назвать различные продукты VR и AR, которые усиливают «вообразимость» прошлого города, формируя яркие визуальные образы в коллективных воспоминаниях горожан.

В 2023 году в Великом Новгороде стартовал проект «Виртуальная история»<sup>1</sup>, в ходе которого реальность настоящего города стала дополненной видами городских мест, в том числе утраченных, в предыдущие эпохи, что стало возможным путём цифрового преобразования архивных фотографий в специальные программные продукты – цифровые носители культурной памяти города. С 2022 года с помощью VR шлема и доступа к сети Интернет каждый желающий может увидеть, не выходя из дома, Новгородский кремль и виртуальные модели в виде визуальной репрезентации уникальных образов «кремлёвского» прошлого, демонстрация которых сопровождается музыкой и тестовыми заданиями.

Во-вторых, к технологиям сохранения культурной памяти города следует отнести цифровое моделирование объектов средневековой архитектуры в Великом Новгороде, которое осуществляется на основе реальных форм, цвета и размеров. В результате их применения создаются такие цифровые носители культурной памяти города, как цифровые модели на основе «облака точек», что позволяет получить сверхточные цифровые копии архитектурных объектов<sup>2</sup>. В 2024 году в Великом Новгороде созданы несколько таких цифровых моделей, которые можно увидеть в фото и видео текстах (например, церковь Петра и Павла в Кожевниках XV века или церковь Спаса на Ковалёве XIV века). Дальнейшим этапом цифрового моделирования является восстановление в цифровом формате разрушенных памятников<sup>3</sup>, например, разрушенной церкви Благовещения XII века на Рюриковом городище (ил. 1). Цифровое моделирование позволяет визуально реконструировать несколько слоёв памяти, которые сформировались в разные временные периоды. В перспективе возможно создание цифрового аналога целых улиц средневекового Великого Новгорода с домами, дорогами и людьми.

В-третьих, широкими возможностями визуализации образов городского прошлого обладают цифровые технологии 3D-моделирования, позволяющие создавать трёхмерные конструкции посредством цифровой обработки объёмных свидетельств прошлого. Образы прошлого Великого Новгорода сегодня хранятся во многих цифровых носителях, визуализирующих, прежде всего, средневековый период его истории и культуры.

<sup>1</sup> <https://novvedomosti.ru/news/unclassified/7855/>

<sup>2</sup> Проект цифрового моделирования архитектурных памятников в Великом Новгороде: [https://vk.com/wall-215329154\\_10031](https://vk.com/wall-215329154_10031)

<sup>3</sup> В частности, это актуально для исследования построенного в XII веке и утраченного в XVII веке каменного собора Бориса и Глеба, о котором сейчас напоминает лишь небольшой храм Андрея Стратилата [Геров 2023, 165–166], когда-то являвшийся его приделом.



Ил. 1. Фрагмент цифровой модели церкви Благовещения на Рюриковом городище с реконструированным фасадом.  
Из открытых источников

Важно отметить, что визуальная реконструкция наиболее редких и ценных носителей памяти потребовала не только проведения археологических раскопок, но и применения цифровых технологий, включая 3D-реконструкции. Так, в 2021 году появилась одна из первых 3D-моделей новгородской усадьбы XIV века (ил. 2), которая была сделана учёными по результатам раскопа Дубошин-II (М. И. Петрова, О. А. Тарабардина, Д. А. Саломатин, П. А. Сапожников, Н. Н. Фараджеева)<sup>4</sup>.



Ил. 2. Изображение 3D-модели Новгородской усадьбы XIV века.  
Из открытых источников

<sup>4</sup> Просмотр 3D-реконструкции Новгородской средневековой усадьбы: <https://www.youtube.com/watch?v=hsbUVwMA5T0&t=1s>

Такая модель визуально передаёт образы прошлого Великого Новгорода, связанные с повседневной жизнью древних новгородцев: от особенностей постройки (окна, лестницы) до организации пространства древнерусских домов.

Применение 3D-моделирования актуально не только для визуализации латентных носителей памяти, но и для популяризации известных памятников города, интерес к которым растёт после их воспроизводства в цифровом формате. Так, в Великом Новгороде существует 3D-модель известного Памятника тысячелетия России<sup>5</sup>, позволяющая ознакомиться со всеми изображёнными на нём героями и с информацией о возведении памятника. Создание таких цифровых носителей памяти является результатом трёхмерного моделирования, на которое накладываются снимки беспилотников и фото-сканирование всех частей культурного объекта<sup>6</sup>.

В-четвёртых, визуализация образов городского прошлого осуществляется и посредством технологий искусственного интеллекта, в частности, нейросетей. Технологии нейросетей сегодня весьма популярны в процессах визуализации тех или иных аспектов города. В частности, в качестве примера можно привести известный кейс о том, как нейросеть сгенерировала изображения российских городов в виде образов людей исходя из культурно-исторического опыта города<sup>7</sup>.

Следует отметить, что цифровая среда позволяет визуализировать не только древние изображения, что весьма очевидно, но и письменные тексты, транслируя на экран образы древнерусских книг, печатных изданий, включая искусно выполненные оклады. Для сохранения культурной памяти города особенно ценным является применение нейросетей в восстановлении утраченных фрагментов редких книг путём преобразования письменной информации в цифровой код. Нейросети способны оптически распознавать закономерности составления текстов и реконструировать утраченные со временем фрагменты книжных памятников. Так, в Новгородском музее-заповеднике, в котором хранятся рукописные книги XII–XV вв., реализуется ряд проектов в данном направлении, включая проект с «Яндекс.Архивом», где осуществляется реконструкция частей древних рукописей на цифровых носителях. В рамках взаи-

---

<sup>5</sup> Просмотр 3D-модели памятника: <https://gigarama.ru/russianpanteon/ru/>

<sup>6</sup> Информация о процессах создания 3D-модели: <https://novvedomosti.ru/news/culture/63334/?ysclid=lr7son7nsd154986887>

<sup>7</sup> Автор идеи: Кирилл Соловьев. Альбом проекта «Российские города глазами нейросети»: [https://vk.com/album-133785513\\_293861928](https://vk.com/album-133785513_293861928)

модействия Музея-заповедника с Новгородским государственным университетом имени Ярослава Мудрого реализуется проект по преобразованию сложных рукописных текстов XV века, созданных с помощью скорописи, в цифровой формат с последующим автоматическим их переводом на современный русский язык.

Существуют и иные цифровые технологии сохранения и передачи культурной памяти города, в том числе большие данные («big data»), онлайн-сервисы или компьютерные игры, в которых используются визуальные образы города, формирующие у пользователя определённые представления о его прошлом.

### **Визуализация образов прошлого Великого Новгорода в цифровых медиа**

Поскольку медиа сегодня пронизывают повседневную жизнь человека, то именно они становятся ключевым фактором, формирующим воспоминания через индивидуальные и коллективные воображения о прошлом, которые объединены цифровыми устройствами [Hoskins 2014, 661]. Этот факт позволил учёным говорить о медиатизации коллективной памяти, которая влечёт за собой глобальную фрагментацию коллективных воспоминаний перед лицом бесконечных возможностей и скорости производства «мемориальных следов» в цифровой среде и, кроме того, приводит к «загрязнению» памяти, вызванному цифровыми медиа [Mateus, 2022, 138].

Широкий спектр данной проблематики повлиял на то, что европейские учёные предложили концепт «медиапамять», отражающий ключевую роль медиа «в формировании культурной памяти и общих воспоминаний в эпоху цифровых технологий» [Neiger 2020, 1]. Медиапамять не просто конструирует представления людей о прошлом, но и за счёт изменения средств коммуникации трансформирует «содержание воспоминаний и способов их воспроизводства» [Артамонов 2022, 67]. Изменились способы репрезентации образов памяти в медиасреде, механизмы запоминания и забывания [Агеева 2012, 69], следствием чего стала тотальная визуализация образов коллективного прошлого, возможная именно в цифровой медиасреде. В связи с этим визуализацию называют доминирующей формой репрезентации прошлого в медиа, где цифровые технологии создания визуальных образов трансформируют культурную память.

Вместе с тем изменения в подходах к анализу носителей памяти в медиасреде отражает и концепт «цифровые медиа», который

объединяет все медийные практики в цифровой среде. Цифровые медиа могут рассматриваться «как настоящая технология памяти, в которой потенциально все факты оцифровываются и становятся доступными в сети Интернет» [Mateus 2022, 138]. На примере памяти о Холокосте учёные подчеркивают, что социальные технологии влияют на то, как создаётся и распространяется история в сети Интернет посредством пользовательского контента: выставки, документальные фильмы, исследования, фотографии, короткие видеоролики [Evans et al. 2023]. При этом анализ роли официальных медиа в цифровой среде позволяет учёным делать выводы о том, что интернет-порталы муниципалитетов являются ведущей площадкой, связывающей «память, информацию и культурное наследие» [Damin et al. 2018, 388].

Таким образом, цифровые медиа являются глобальным цифровым носителем культурной памяти города, связывающим прошлое и настоящее города через транслируемые многомиллионной аудиторией визуальные образы. Цифровые носители культурной памяти, например в социальных сетях («ВКонтакте») или на сервисах по обмену видео-контентом («RUTUBE»), формируют экранные представления о городе, несут живые и запоминающиеся образы, рассказывая о прошедших событиях, и нередко выполнены обычными людьми – пользователями социальных сетей или авторами видеороликов. Массовость таких цифровых носителей памяти обеспечивает коллективный характер воспоминаниям о городе, закрепляя в памятных структурах конкретные зрительные образы города и определённые фрагменты прошлого.

Культурная память Великого Новгорода хранится как в визуальных образах, размещаемых на муниципальных интернет-порталах и веб-порталах («Новгород.ру»), так и на туристических сайтах («Офис Туризма Великого Новгорода», «Красная изба») или официальных сайтах историко-культурной направленности. В частности, портал «Весь Великий Новгород»<sup>8</sup> визуально транслирует образы Софийского собора и Памятника тысячелетия России, которые неосознанно фиксируются в культурной памяти горожан и гостей города как ключевые носители прошлого.

Цифровые носители памяти, функционирующие в медиасреде, обладают рядом важных свойств, которые накладывают отпечаток на всю городскую культуру памятования.

Во-первых, цифровые носители следует отнести к гибким и динамичным средствам хранения памяти, контент которых, в отличие

---

<sup>8</sup> <http://ves-novgorod.ru/>



от жёстких (зафиксированных в камне), может часто обновляться; причём в медиасреде это может происходить с большой скоростью и зависеть от самых разных факторов, включая тренды, моду или техническое инновации. Динамичность цифровых носителей также обусловлена их интерактивностью, которая связана с тем, что активные пользователи интернет-ресурсов могут оказывать влияние на контент, например, визуализируя своё видение городского прошлого или комментируя пользовательский медиаконтент, что оказывает влияние на процессы сохранения культурной памяти города. Цифровые носители памяти могут визуализировать одни фрагменты памяти и влиять на латентность других, поскольку повестка в медиа формирует ценность мест памяти. Причём визуализация влияет и на простоту транслируемых образов прошлого, что связано с поверхностным кодированием культурных смыслов, когда цифровые носители памяти передают короткий и доступный для многих контент о городском прошлом.

Цифровыми носителями культурной памяти города может выступать медиаконтент не только активных пользователей, но и интернет-сообществ, в которых аккумулируются визуальные образы городского прошлого. Например, на страницах сообщества «Господин Великий Новгород»<sup>9</sup>, насчитывающего более 30 тысяч подписчиков, в новостной ленте транслируются определённые визуальные образы городского прошлого Великого Новгорода, связанные со средневековым слоем культурной памяти города. Сюда относятся и посты о визуализации образа средневекового мальчика Онфима на городских муралах (ил. 3), и посты об археологических находках предметов XII века с рунами, свидетельствующих о факте взаимодействия Великого Новгорода и Ганзейского союза, которые были найдены на раскопе вблизи того места, которое в древнем Новгороде называлось «Немецкий двор».

В процессы создания и использования цифровых носителей культурной памяти включены самые разные платформы, технологии и акторы, которые влияют на репертуар визуализируемых образов прошлого, а значит, и на актуализацию памятных мест, событий, культивируя их в туризме, гастрономии и брендинге города.

Во-вторых, важным следствием распространения цифровых носителей культурной памяти города является «ризомность» памяти, вызванная актуализацией разных версий прошлого. Процессы

<sup>9</sup> <https://vk.com/gospodinvn>

визуальной репрезентации прошлого в цифровых носителях становятся всё более глобальными, когда пользователями могут быть услышаны и приняты «голоса отдельных представителей и сообществ» [Мерзлякова 2019, 290]. Более того, следует согласиться с мнением о том, что визуализация прошлого ведёт к симуляции исторической реальности, в том числе к распространению фейков.



Ил. 3. Мурал на стене дома в Великом Новгороде на улице Павла Левитта, выполненный по мотивам рисунков мальчика Онфима, героя берестяных грамот. Из открытых источников

Производство визуальных образов в цифровом формате – блоги, посты в социальных сетях, отзывы о посещении города – осуществляется самыми разными людьми и с разной целью (от коммерциализации личного бренда до реализации социального проекта), что накладывает отпечаток и на тренды в визуализируемых образах, и на сами изображения. Нередко блогеры стремятся привлечь аудиторию яркими фактами прошлого и неординарными подходами к оперированию визуальными образами. Говоря иначе, скрытые цели создателя цифрового носителя памяти города накладывают отпечаток на коллективные воспоминания о городе.

В частности, интернет-сообщества создают разные версии городского прошлого, размывая тем самым те воспоминания, которые закреплены институционально в образовательной, культурной и политической повестке. Примером тому являются такие проекты как «альтернативная история»<sup>10</sup> или «неизвестная история», где не-

<sup>10</sup> <https://dzen.ru/a/YTDhvlfh-A-Nxlpn>, <https://fai.org.ru/forum>



редко с опорой на научные источники формируются разные версии городского прошлого. Так, одна из версий прошлого изложена в публикации «Альтернативная история России: столицей стал Великий Новгород»<sup>11</sup>. Тогда как на блог-платформе «Дзен» есть публикация «Загадки Великого Новгорода. Версия Новой Хронологии»<sup>12</sup>, где авторы датируют постройку Софийского собора на 600 лет позже, а также ставят под сомнение прохождение пути «из варяг в греки» через Великий Новгород.

Одними из наиболее популярных у молодого поколения цифровых носителей памяти являются блоги, которые могут акцентировать внимание на тех или иных фрагментах прошлого, визуализируя конкретные образы исходя из субъективных контекстов блогера. Исследователи процессов сохранения культурной памяти города показали на примере турецких «Travel Blogs», что блоги стали «новым пространством культурной памяти» [Çetinkaya 2020, 139], а блогеры заняли ключевую роль в процессах визуальной репрезентации образов прошлого в цифровой среде. В связи с этим культурная память города сегодня содержит разные цифровые следы осмысления прошлого, которые порой бывают совершенно противоположны друг другу.

При этом блогеры часто являются не профессионалами, а лидерами мнений, и их личный опыт переживания прошлого преобразуется в транслируемый для огромной аудитории подписчиков репертуар трендовых изображений, хранящих память города. Например, в Великом Новгороде в рамках проекта «Места»<sup>13</sup> популярные блогеры визуализировали образы городского прошлого при помощи создания собственного киноэссе о городе (ил. 4), в котором присутствуют исторические музыкальные инструменты (гусли), одна из башен Новгородского Кремля, а также народные традиции и игры, в которых приняли участие сами блогеры.

Цифровые носители культурной памяти города, функционирующие в медиасреде через рекламу, комментарии, «интернет-мемы, отражающие повестку дня, компьютерные игры, посвящённые исторической и художественной тематике» [Артамонов 2022, 79], формируют устойчивые визуальные образы, которые остаются в коллективных воспоминаниях о городе.

<sup>11</sup> <https://bravedefender.ru/alternativnaya-istoriya-rossii-stolitsej-stal-velikij-novgorod/?ysclid=lr7gaem3qy812563943>

<sup>12</sup> [https://dzen.ru/a/YOxm0DB\\_qDrW0qcp](https://dzen.ru/a/YOxm0DB_qDrW0qcp)

<sup>13</sup> <https://vk.com/vkmesta?ysclid=lr7l7x07p9115720920>



Ил. 4. Российские блогеры в рамках проекта VK «Места» в Великом Новгороде

Они тиражируются, распространяются, могут забываться в зависимости от того, насколько популярны визуальные образы городского прошлого у тех, кто формирует контент цифровых носителей, влияя тем самым на формирование дополнительных значений прошлого в структурах культурной памяти города.

### **Институциональные практики создания цифровых носителей культурной памяти города**

Ещё одной призмой, раскрывающей специфику цифровых носителей культурной памяти города, являются институциональные практики тех учреждений и организаций, которые официально вовлечены в процессы сохранения и актуализации коллективных форм памяти. Как мы отмечали ранее, цифровая эпоха вызывает изменения в процессах сохранения культурного опыта, что позволяет учёным говорить о «появлении цифрового наследия» [Горлова и др. 2019, 102]. Цифровое наследие создаётся на уровне государства и муниципалитетов, деятельность которых непосредственно связана с хранением уникальных носителей памяти. В работе органов власти и различных учреждений сегодня активно используются различные сервисы и технологии, позволяющие сохранять фрагменты памяти и восстанавливать утраченные артефакты, что находит своё применение в так называемой цифровизации куль-

турного наследия [Царева, Тарасова 2023, 2704]. В этой связи следует отметить некоторые тенденции в институциональных практиках создания цифровых носителей культурной памяти города.

Во-первых, цифровые носители памяти, визуализирующие городское прошлое, создаются в процессах оцифровки культурных артефактов, хранящих уникальные фрагменты памяти. Оцифрованный артефакт (музыкальный инструмент, изделие из кости и кожи, древняя рукопись и др.) не просто визуализируется, но и становится частью многократных цифровых коммуникаций для неограниченного количества пользователей. Так, в Великом Новгороде, где проходят археологические раскопки, найденные объекты далёкого прошлого теперь переводятся в цифровой формат, открывая тем самым двери новой практике в культуре памятования – цифровой визуализации носителей памяти города. В НовГУ имени Ярослава Мудрого реализуется проект «Древности Новгородской земли: электронная база данных археологических раскопок»<sup>14</sup>, в ходе которого археологи оцифровывают находки из древних культурных слоев города и размещают их на специальном портале (ил. 5). Пользователи портала могут получить дополнительную информацию о найденном свидетельстве прошлого.



Ил. 5. Экспонат электронной базы оцифрованных археологических раскопок на интернет-странице проекта «Древности Новгородской земли: электронная база данных археологических находок»

<sup>14</sup> <https://portal.novsu.ru/archeology/>



Ил. 6. Титульный лист оцифрованной древней новгородской рукописи  
«Остромирово евангелие. Апракос краткий»

Помимо оцифровки археологических раскопок, некоторые институты культуры осуществляют и оцифровку древних рукописей, если имеют редкие фонды книжных памятников и специальное оборудование. В частности, Российская национальная библиотека в 2022 году начала процесс оцифровки древних новгородских книг и летописей. На сегодняшний день уже оцифровано одно из редчайших изданий – новгородская летопись «Остромирово Евангелие. Апракос краткий» из собраний Софийского собора 1056–1057 гг. (ил. 6). Если раньше древние рукописи из Софийского собора были недоступны новгородцам, то теперь они прошли этап цифровой визуализации, и их можно увидеть на экране своего смартфона. Такие институциональные практики города свидетельствуют о новом уровне процесса сохранения культурной памяти, когда в учреждениях культуры будут созданы массивы баз данных цифровых носителей памяти, сформированные по местам памяти или по датам. При этом цифровой носитель фиксирует с помощью специального кода те визуальные формы объектов или мест, которые со временем могут разрушаться.

Во-вторых, цифровизация вызвала различные изменения в самой деятельности городских институтов – музеев, библиотек, архивов, домов народного творчества, НИИ и др., которые выполняют функции сохранения культурной памяти города и трансляции образов прошлого. В частности, наличие цифровых носителей памяти вызывает необходимость таким институтам ведения параллельной, виртуальной деятельности в онлайн-формате. Сюда, например, следует отнести функционирование интернет-порталов учреждений с возможным размещением на нём цифровых носителей памяти города, которые становятся контентом для цифровых коммуникаций. Так, цифровыми носителями культурной памяти города являются виртуальные экскурсии, панорамные туры, визуальные интернет-обзоры, транслирующие образы городского прошлого. Виртуальные экскурсии как способ цифровой репрезентации городского прошлого весьма популярны в деятельности различных городских институтов, поскольку они симулируют эффект присутствия пользователя в новом для него пространстве. Так, в Великом Новгороде можно записаться на виртуальную экскурсию и полюбоваться фресками Феофана Грека, посетить Иверский монастырь в Валдае или Дом-музей Ф. М. Достоевского в Старой Руссе. В ходе таких экскурсий, влияющих на когнитивное воображение места и оказывающих сильное эмоциональное воздействие [Стрельникова, Газин 2021, 7], когда посетитель может увидеть «панорамные интерьеры залов и памятников» [Жукова, Соловьева 2019, 363], осуществляется цифровая визуализация уникальных фрагментов памяти города.

В ходе виртуальных туров, рассказывающих об истории города, образы прошлого визуализируются с помощью фотографий или видеороликов. Цифровыми носителями культурной памяти Великого Новгорода можно назвать виртуальные туры на портале «Весь Великий Новгород»<sup>15</sup> или серию виртуальных прогулок по древнему Новгороду, размещенных на одном интернет-ресурсе<sup>16</sup>. Другим примером изменений в деятельности обозначенных выше институтов является художественная визуализация памяти в цифровой среде, например, в медиаарте, где появляются медиа-артисты, создающие художественные модели цифровой памяти [Захарченко, Щедрина 2023, 15]. Прошлое города теперь живёт на экранах смартфонов и компьютеров, а человек может воображать обра-

<sup>15</sup> <http://map.ves-novgorod.ru/>

<sup>16</sup> Проект «Господин и государь Великий Новгород. Цикл виртуальных экскурсий»: <http://www.k2000.ru/nve/>



зы городского прошлого – события, личности, места, процессы – посредством процессов коммуникации, в том числе становиться участником виртуальных реконструкций исторических событий.

В-третьих, массовое распространение цифровых носителей памяти, если учесть их бесцензурность, открытость и интерактивность может провоцировать появление некоторых рисков в процессах сохранения культурной памяти города. Цифровизация культуры меняет «эпистемологический статус прошлого и памяти за счёт обеспечения равного доступа к информации различных познающих субъектов» [Ярычев 2021, 24]. Цифровые носители памяти, которые становятся частью медиаресурсов, подвергаются постоянному обновлению и трансформации. Например, в социальных сетях «контент может передаваться между пользователями без существенной фильтрации третьей стороны, проверки фактов и редакторской оценки» [Allcott, Gentzkow 2017, 213], в связи с чем возникает проблема отсутствия фильтра для цифрового контента носителей памяти. Активные интернет-пользователи нередко смешивают реальные факты прошлого и выдуманные, чтобы, например, повысить рейтинг просмотров авторского виртуального тура по местам памяти города, что ведёт к возможности сохранения альтернативных образов прошлого.

Следствием этого может стать «снижение консолидации памяти и зависимость от стратегии неглубокого кодирования» [Jelevska 2024, 259], а также появление в институциональных структурах вопросов конфиденциальности цифровых коммуникаций. Следует согласиться с исследователями, обращающими внимание на важность разработки стратегий сохранения памяти в условиях цифровой эпохи, включая принятие открытых стандартов и принципов доступа к оцифрованным носителям памяти «на онлайн-платформах, в цифровых платформах, виртуальных библиотеках» [de Sousa 2023, 894]. Одним из актуальных вопросов в данном случае является задача регламентации деятельности учреждений культуры, которые используют в своей работе цифровые носители памяти.

### **Заключительные положения**

Таким образом, рассмотрев различные направления создания и функционирования цифровых носителей культурной памяти города, заметим, что коллективные воспоминания о городе теперь фиксируются и транслируются не только в граните или в литературных текстах, в музыке или полотнах живописи, но и в цифровом

формате, визуализирующем образы городского прошлого. Память о городском прошлом теперь воспроизводится и на экранах гаджетов, в постах блогеров, в отзывах путешественников о посещении города, на официальных порталах городов, что предполагает глобальное распространение цифровых носителей памяти, которые сохраняют и объективируют следы прошлого.

Ключевым признаком цифровых носителей культурной памяти города (веб-ресурсы, компьютерные игры, социальные сети, цифровые модели, базы данных) является, прежде всего, цифровая визуализация образов городского прошлого, а преимущественной формой хранения памяти становятся фото и видео тексты, часто мультимедийные, которые преобразуют и традиционные носители памяти. Цифровые носители функционируют в цифровом формате на основе цифрового кода, с помощью которого данный знаковый посредник между прошлым и настоящим города хранит и транслирует памятную информацию. К их свойствам также следует отнести оперативный и открытый доступ со стороны самых разных аудиторий – горожан, туристов, исследователей, а также и скорость смены актуальных визуальных образов, где одни образы могут быстро забываться или, напротив, становиться частью коллективных воспоминаний о городе. Наконец, контент цифровых носителей, особенно предназначенный для широкой аудитории, носит преимущественно сжатый, редуцированный характер. А их тотальное распространение в сети Интернет делает цифровые носители частью повседневной жизни человека (новости в «ленте», фотография на заставке ноутбука, компьютерная игра с образами городского прошлого), которые становятся окном в прошлое и способом зрительного восприятия этого прошлого, причем нередко это происходит неосознанно со стороны пользователя.

Появление цифровых носителей вызывает изменения в процессах сохранения и актуализации культурной памяти города. Их свойства накладывают отпечаток на всю культуру сохранения образов городского прошлого, для которой теперь характерна «ризомность» памятных структур и их фрагментарность, динамичность культурной памяти города, смешение реального и виртуального. Стихийная цифровая репрезентация визуальных образов прошлого, копирование и распространение цифровых аналогов артефактов сложно поддается управлению. Соответственно на коллективные воспоминания о городе накладывают отпечаток разные цифровые следы, что вызывает «размывание» культурной памяти города, когда одновременно в памяти горожан сосуществуют раз-

ные образы воспоминаний и трактовок прошлого, что вызывает риски подмены смыслов в коллективных воспоминаниях, которые теперь структурируются преимущественно на площадках медиа-ресурсов, образы прошлого обретают форму памяти. Однако знание о специфике накопления и актуализации культурной памяти города в цифровой среде, знание о свойствах, закономерностях и рисках функционирования цифровых носителей памяти города позволяет не только создавать условия для дальнейших эмпирических исследований, но и разрабатывать стратегий коммеморации в цифровой среде, видеть угрозы и перспективы в процессах формирования коллективных воспоминаний, учитывать данные знания в культурной политике и стратегиях развития городов.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Агеева 2012 – Агеева Г. М. Медиатизация памяти: мемуарные свидетельства в блогах и социальных сетях // Вестник Томского государственного университета. 2012. № 363. С. 68–74.
- Артамонов 2022 – Артамонов Д. С. Медиапамять: теоретический аспект // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2022. Т. 4. № 2. С. 65–83.
- Геров 2023 – Геров Г. П. Первый этап росписи церкви Андрея Стратилата в новгородском Детинце // Визуальная теология. 2023. Т. 5. № 2. С. 164–176. <https://doi.org/10.34680/vistheo-2023-5-2-164-176>.
- Горлова и др. 2019 – Горлова И. И., Зорин А. Л., Крюков А. В. Концептуализация и институализация понятия «цифровое культурное наследие» // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 449. С. 102–108.
- Жукова, Соловьева 2019 – Жукова К. В., Соловьева В. В. Виртуальные экскурсии по музеям России // Форум молодых ученых. 2019. № 4 (32). С. 359–363.
- Захарченко, Щедрина 2023 – Захарченко И. Н., Щедрина О. М. Художественная визуализация цифровой памяти в современном медиаарте // *Артикульт*. 2023. № 4 (52). С. 33–46.
- Зубанова 2020 – Зубанова Л. Б. Цифровая память в пространстве мемориальной культуры: образы прошлого в медиа-технологиях будущего // *Челябинский гуманитарий*. 2020. № 3 (52). С. 15–22.
- Мелик-Гайказян 2022 – Мелик-Гайказян И. В. Семиотическая диагностика расщепления траекторий мечты о прошлом и мечты о будущем // Электронный научно-образовательный



- журнал «История». 2022. Т. 13. №. 4 (114). URL: <https://history.jes.su/s207987840021199-7-1/>.
- Мерзлякова 2019 – Мерзлякова В. Н. Медиатизация коллективной памяти о 1990-х гг. в Рунете // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2019. № 8 (2). С. 289–302.
- Олик 2012 – Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии / пер. с англ. Д. О. Хлевнюк // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.
- Рейнгольд 2006 – Рейнгольд Г. Умная толпа: новая социальная революция / пер. с англ. А. Гарькавого. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.
- Стрельникова, Газин 2021 – Стрельникова М. А., Газин Д. А. Технологии виртуальной реальности и практика их использования в туризме // Бизнес и дизайн ревю. 2021. № 4 (24). С. 7.
- Царева, Тарасова 2023 – Царева А. Э., Тарасова Т. В. Технологии цифровизации и искусственного интеллекта в сохранении культурного наследия // Столыпинский вестник. 2023. Т. 5. № 5. С. 2700–2708.
- Ярычев 2021 – Ярычев Н. У. Актуальные мемориальные исследования: ключевые тренды и перспективы развития // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2021. № 57. С. 23–29.
- Allcott, Gentzkow 2017 – Allcott H., Gentzkow M. Social media and fake news in the 2016 election // Journal of Economic Perspectives. 2017. Vol. 31 (2). P. 211–236.
- de Sousa 2023 – de Sousa R. R. A. The preservation of historical memory in the digital age: Challenges, opportunities and interactive technologies in teaching and research // Revista Inter-Ação. 2023. Vol. 48 (3). P. 894–915.
- Assmann 2011 – Assmann J. Communicative and cultural memory // Cultural memories. The geographical point of view / Ed. by P. Meusbürger, M. Heffernan, E. Wunder. Dordrecht: Springer, 2011. P. 15–27.
- Assmann 2012 – Assmann A. Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past // Performing the past: Memory, history, and identity in modern Europe / Ed. by K. Tilmans, F. van Vree, J. Winter. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. P. 35–50.
- Çetinkaya 2020 – Çetinkaya G. Hafizanin dönüşen mekânları “seyahat blogları”, kent belleğini “seyahat blogları” ndan okuma denemesi // Milli Folklore. 2020. Vol. 128. P. 138–152.

- Damin et al. 2018 – *Damin M., Dodebei V., Morigi V., Massoni L. F. H. Patrimônio Cultural, Memória Social e Informação: a cidade de Porto Alegre na palma da sua mão? // Em Questão. 2018. Vol. 24 (2). P. 388–403.*
- Evans et al. 2023 – *Evans J. V., Erica F., Lundrigan M. Holocaust Memory in the Digital Mediascape. London: Bloomsbury, 2023.*
- Hoskins 2009 – *Hoskins A. Digital network memory // Mediation, remediation, and the dynamics of cultural memory / Ed. by A. Erll, A. Rigney. Berlin, New York: De Gruyter, 2009. P. 91–106.*
- Hoskins 2014 – *Hoskins A. The mediatization of memory // Mediatization of communication / Ed. by K. Lundby. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton, 2014. P. 661–680.*
- Hoskins 2018 – *Digital memory studies: Media pasts in transition / Ed. by A. Hoskins. London, New York: Routledge, 2018.*
- Jelevska 2024 – *Jelevska A. Postdigital collective memory: Media practices against total design // Postdigital Science and Education. 2024. Vol. 6. P. 259–278*
- Mandolessi 2023 – *Mandolessi S. The digital turn in memory studies // Memory Studies. 2023. Vol. 16 (6). P. 1513–1528.*
- Mateus 2022 – *Mateus S. The mediatization of memory // MATRIZES. 2022. Vol. 16 (2). P. 137–150.*
- Neiger 2020 – *Neiger M. Theorizing media memory: Six elements defining the role of the media in shaping collective memory in the digital age // Sociology Compass. 2020. Vol. 14. № 5. P. 1–11. <https://doi.org/10.1111/soc4.12782>*
- Wagner 2022 – *Wagner C. Visualizations of urban space: Digital age, aesthetics, and politics. London, New York: Routledge, 2022.*
- Yasseri et al. 2022 – *Yasseri T., Gildersleve P., David L. Collective memory in the digital age // Progress in Brain Research. 2002. Vol. 274 (1). P. 203–226.*

## REFERENCES

- Ageeva, G. M. (2012). Mediatization of memory: memoirs features in blogs and social networks. *Tomsk State University Journal*, 363, 86–74. (In Russian).
- Artamonov, D. S. (2022). Media memory: Theoretical aspect. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 4(2), 65–83. (In Russian).
- Allcott, H., & Gentzkow, M. (2017). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2), 211–236.
- Assmann, J. (2011). Communicative and cultural memory. In P. Meusburger, M. Heffernan, & F. Wunder (Eds.), *Cultural memories. The geographical point of view* (pp. 15–27). Springer.

- Assmann, A. (2012). Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past. In K. Tilmans, F. van Vree, & J. Winter (Eds.), *Performing the past: Memory, history, and identity in modern Europe* (pp. 35–50). Amsterdam University Press.
- Çetinkaya, G. (2020). “Travel blogs” as transforming spaces of memory: An attempt to evaluate the urban memory through “travel blogs”. *Milli Folklore*, 128, 138–152. (In Turkish).
- Damin, M. L., Dodebei, V., Morigi, V., & Massoni, L. F. H. (2018). Cultural heritage, social memory and information: The city of Porto Alegre in the palm of your hand? *Em Questão*, 24(2), 388–403. (In Portuguese).
- Evans, J. V., Erica, F., & Lundrigan, M. (2023). *Holocaust memory in the digital mediascape*. London, 2023.
- Gerov, G. P. (2023). The early iconographic program of St. Andrew Stratelates Church in Novgorod Detinets. *Journal of Visual Theology*, 5(2), 164–176. <https://doi.org/10.34680/vistheo-2023-5-2-164-176>. (In Russian).
- Gorlova, I. I., Zorin, A. L., & Kryukov, A. V. (2019). Conceptualization and institutionalization of the concept “digital cultural heritage”. *Tomsk State University Journal*, 449, 102–108. (In Russian).
- Hoskins, A. (2009). Digital network memory. In A. Erll, & A. Rigney (Eds.), *Mediation, remediation, and the dynamics of cultural memory* (pp. 91–106). De Gruyter.
- Hoskins, A. (2014). The mediatization of memory. In K. Lundby (Ed.), *Mediatization of communication* (pp. 661–679). De Gruyter Mouton.
- Hoskins, A. (Ed.). (2018). *Digital memory studies: Media pasts in transition*. Routledge.
- Jelevska, A. (2024). Postdigital collective memory: Media practices against total design. *Postdigital Science and Education*, 6, 259–278.
- Mandolessi, S. (2023). The digital turn in memory studies. *Memory Studies*, 16(6), 1513–1528.
- Mateus, S. (2022). The mediatization of memory. *MATRIZes*, 16(2), 137–150.
- Melik-Gaykazyan, I. V. (2022). Semiotics diagnostics of the trajectory splitting between a dream of the past and dream of the future. *Istoriya*, 13(4). <https://history.jes.su/s207987840021199-7-1/> (In Russian).
- Merzlyakova, V. N. (2019). Mediatization of the collective memory of the 1990s in RuNet. *RSUH/RGGU Bulletin: “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, 8(2), 289–302. (In Russian).
- Neiger, M. (2020). Theorizing media memory: Six elements defining the role of the media in shaping collective memory in the digital age. *Sociology Compass*, 14(5). <https://doi.org/10.1111/soc4.12782>

- Olick, J. (2012). Figurations of memory: A process-relational methodology illustrated on the German case (D. Khlevnyuk, Trans.). *Russian Sociological Review*, 11(1), 40–74. (In Russian).
- Rheingold, H. (2006). *Smart mobs: The next social revolution* (A. Gar'kavyj, Trans.). FAIR PRESS. (In Russian).
- Sousa, R. R. A. de. (2023). The preservation of historical memory in the digital age: Challenges, opportunities and interactive technologies in teaching and research. *Revista Inter-Ação*, 48(3), 894–915.
- Strelnikova, M. A., & Gazin, D. A. (2021). Virtual reality technologies and the practices of their use in tourism. *Business and Design Review*, 4(24), 7. (In Russian).
- Tsareva, A. E., & Tarasova, T. V. (2023). Cloud technologies as a means of increasing the efficiency of organization management. *Stolypin's Bulletin*, 5(5), 2700–2708. (In Russian).
- Wagner, C. (2022). *Visualizations of urban space: Digital age, aesthetics, and politics*. Routledge.
- Yarychev, N. U. (2021). Relevant memorial research: Key trends and development prospects. *Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts*, 57, 23–29. (In Russian).
- Yasseri, T., Gildersleve, P., & David, L. (2022). Collective memory in the digital age. *Progress in Brain Research*, 274(1), 203–226.
- Zacharchenko, I. N., & Shchedrina, O. M. (2023). Artistic visualization of digital memory in contemporary media art. *Articult*, 4(52), 33–46. (In Russian).
- Zhukova, K. V., & Solov'yeva, V. V. (2019). A virtual tour of the museums of Russia. *Forum molodykh uchenykh*, 4(32), 359–363. (In Russian).
- Zubanova, L. B. (2020). Digital memory in the space of memorial culture: Images of the past in media-technologies of the future. *Chelyabinskiy Gumanitarniy*, 3(52), 15–22. (In Russian).

Материал поступил в редакцию 23.08.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 27.11.2024

## КУЛЬТУРНЫЙ КОД ГОРОДА И ПРОИЗВОДСТВО ПРОСТРАНСТВА

**Е. И. Спешилова**

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого,  
Великий Новгород, Россия  
e.speshilova@yandex.ru

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда  
проект № 24-18-00672, <https://rscf.ru/project/24-18-00672/>

Статья посвящена изучению малоизвестного и почти не встречающегося в городских исследованиях понятия «код пространства», предложенного Анри Лефевром, а также выявлению роли данного кода в процессе производства пространства. Автор анализирует понятия «пространственная практика», «репрезентации пространства» и «пространства репрезентации», которые являются ключевыми в концепции французского философа. Показывается, что пространственная практика ассоциируется с восприятием территории, репрезентации пространства – с осмыслением, а пространства репрезентации – с переживанием. При этом производство пространства, понимаемого как социальная практика, также оказывается обусловленным тремя аспектами: 1) действием материальных сил и технологий, 2) результатами накопленных знаний, достижениями науки и интеллектуальной мысли, 3) свободным творческим процессом означивания и создания смыслов. Код пространства позволяет понимать то, что произведённое пространство сообщает, то есть выйти на уровень его содержания и смысла, а значит, такой код принадлежит в первую очередь области репрезентаций пространства. Однако код пространства даёт возможность не просто осмыслять конкретное пространство, но и жить в нём, и его производить. Иначе говоря, код пространства соотносится и с переживанием (пространствами репрезентации), и с восприятием (пространственной практикой). Автор утверждает, что культурный код города можно интерпретировать как один из вариантов кода пространства, а также демонстрирует существование в современных городских исследованиях трёх подходов к интерпретации понятия «культурный код города»: культурологического, семиотического и антропологического. В статье рассматриваются основные положения указанных подходов и эксплицируются некоторые отдельные тезисы, которые плохо согласуются друг с другом. Признаётся необходимость создания интегрального метода, который сможет учесть достоинства каждого из представленных подходов и преодолеть существующие разночтения.

**Ключевые слова:** городские исследования, код пространства, Анри Лефевр, репрезентации пространства, пространства репрезентации, пространственная практика, семиотика города, антропология города

## THE CULTURAL CODE OF THE CITY AND THE PRODUCTION OF SPACE

**Elizaveta I. Speshilova**

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia  
e.speshilova@yandex.ru

The research was funded by the Russian Science Foundation,  
Project No. 24-18-00672, <https://rscf.ru/project/24-18-00672/>

The article explores the concept “code of space” proposed by Henri Lefebvre, still little known and rarely encountered in contemporary urban studies, and reveals the role of this code in the process of space production. The author analyzes the concepts “spatial practice”, “representations of space” and “representational spaces”, which are key in Lefebvre’s theory. She shows that spatial practice is associated with the perception of territory, representations of space with comprehension, and representational spaces with experience. At the same time, the production of space, understood as social practice, is also conditioned by three aspects: (1) the action of material forces and technologies, (2) the results of accumulated knowledge, the achievements of science and intellectual thought, and (3) the free process of signification and creation of meanings. The code of space allows us to understand what the produced space communicates, that is, to reach the level of its content and meaning, which means that such a code belongs primarily to the field of representations of space. However, the code of space makes it possible not only to conceptualize a particular space, but also to live in it and to produce it. In other words, the code of space correlates with both experience (representational spaces) and perception (spatial practice). The author argues that the cultural code of the city can be interpreted as one of the variants of the code of space and also demonstrates the existence in modern urban studies of three approaches to the interpretation of the concept “cultural code of the city”: culturological, semiotic and anthropological. The author reviews the main statements of the mentioned approaches and explicates some separate theses, which are poorly coordinated with each other. The article recognizes the need to create an integral method that can take into account the advantages of each of the presented approaches and overcome the existing differences.

**Keywords:** urban studies, code of space (spatial code), Henri Lefebvre, representations of space, representational spaces, spatial practice, urban semiotics, anthropology of city

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-56-92

## Введение

«Производство пространства» – понятие, предложенное Анри Лефевром в одноимённой книге [Lefebvre 1974], прочно вошло в область городских исследований и нередко используется в текстах современных научных работ [Вершинина 2018; Артеменко, Артеменко 2020; Schwarze 2023; Меркулова 2024]. Однако ещё одним значимым и часто встречающимся термином ключевой монографии Анри Лефевра является понятие «код пространства» (фр. “code de l’espace”; англ. “code of space” или “spatial code”), которое остаётся преимущественно за пределами исследовательского внимания. В связи с этим представляется важным проанализировать значение и функции кода в производстве пространства, особенно в производстве городского пространства, а также показать, что культурный код города можно интерпретировать как один из вариантов кода пространства.

### Производство и код пространства в концепции Анри Лефевра

Прежде всего, следует отметить, что основные понятия «Производства пространства» Анри Лефевра – *пространственная практика, репрезентации пространства и пространства репрезентации* – представляют собой триединство, члены которого диалектически взаимодействуют друг с другом. Французский философ полагает, что пространственная практика связана с восприятием, репрезентации пространства – с осмыслением, а пространства репрезентации – с переживанием [Лефевр 2015, 54]. Таким образом формируется триалектика: воспринимаемое пространство – задуманное пространство – переживаемое пространство [Украинский, Чимитдоржиев 2022, 66–67]. Пространственная практика включает в себя производство и воспроизводство социальных отношений, в том числе между различными возрастными группами и полами, а также разными социальными классами и т. д., в конкретных отведённых для этого местах. Так, мы прекрасно понимаем, что имеется в виду, когда говорят о музее, доме или дворце творчества [Орлова 2018], университете, тюрьме [Simyan 2022], культурном или торговом центре, и какие виды социальных практик производят это пространство, которое, в свою очередь, поддерживает само существование таких практик. Действия, которые уместно совершать в торговом центре, будут значительно отличаться от социальных практик, обусловлен-



ных пространством музея. Кроме того, общественные пространства, даже имеющие одинаковое функциональное назначение, нередко существенно разнятся. Как пишет Лефевр, «каждое общество производит некое пространство, своё пространство» [Лефевр 2015, 45]. И действительно, восточные рынки [Зиливинская 2017] заметно отличаются от парижских (и не только) пассажей [Benjamin 1999], а, к примеру, просторные и открытые советские площади совершенно не похожи на малые площади в Италии [Аванесов 2023, 8] и других европейских городах. Социальные практики формируют пространство, и в то же время само пространство определяет (не)возможные и (не)допустимые социальные практики. Так, весьма интересно, как одни парки используются преимущественно для тихих и спокойных прогулок, утренних (и не только) пробежек и, в целом, размеренного отдыха, тогда как другие могут становиться территорией таких молодёжных практик, которые в российской научной традиции считаются девиантными [Сапогов 2024, 63–64], или просто опасной для пребывания зоной.

Если с пониманием того, что такое пространственная практика, всё достаточно ясно, то определение *репрезентаций пространства* и *пространств репрезентации*, а также проведение дистинкций между ними является более сложной задачей. Репрезентации пространства А. Лефевр ассоциирует со «знаниями, знаками, кодами» [Лефевр 2015, 47], то есть с концепциями пространства, которые создаются учёными, градостроителями, урбанистами, архитекторами или даже художниками, которые воплощают в пространстве определённые замыслы. Иначе говоря, репрезентации пространства – это задуманное пространство, область интеллектуального осмысления городов и территорий, сфера стратегического планирования, администрирования и позиционирования, которая относится, прежде всего, к системе вербальных знаков. Репрезентации пространства представляют собой некоторое ментальное, идеологически нагруженное поле [Soja 2000, 11], которое с течением времени может трансформироваться, однако, в целом, является чем-то объективным или, как минимум, интерсубъективным. При этом такое рефлексивное поле имеет практическое значение, оказывает реальное воздействие на существующую пространственную текстуру и видоизменяет её согласно конкретным идеям и планам.

Пространства репрезентации, в отличие от этого, являются не столько областью мысли, сколько сферой переживания пространства «через сопутствующие ему образы и символы» [Лефевр 2015, 52]. Это пространства жителей, туристов, писателей, философов



и деятелей искусства, которые описывают и интерпретируют различные города и территории, присваивают их и эмоционально оценивают. А. Лефевр относит пространства репрезентации в первую очередь к системе невербальных знаков, отражающих потаённую, имплицитную сторону жизни общества, к области так называемого воображаемого<sup>1</sup> [Федотова 2024, 370]. Такое воображаемое, с точки зрения Лефевра, генерирует только символические произведения – авторские, уникальные, эстетически ценные, однако не имеет явного практического значения и представляет собой плохо связанное поле разрозненных субъективных оптик интерпретации пространства. При этом оптики отношения к пространству могут быть обусловлены религиозными представлениями или экзистенциальными переживаниями, благодаря которым различные места становятся для человека *особыми* – любимыми или ужасающими [Хан 2021], вдохновляющими или тревожными, счастливыми или трагичными. В пространствах репрезентации обретает свой облик повседневная жизнь со всеми её траекториями, ежедневными маршрутами и неожиданными поворотами.

Каким образом в контексте представленной триалектики работает непосредственно производство пространства и какую роль во всём этом играет код пространства? Очевидно, что А. Лефевр опирается в своих рассуждениях на классические понятия марксистской мысли, однако он уточняет, расширяет и трансформирует рамки диалектического материализма [Лефевр 2015, 113, 136]. Производство пространства, понимаемого как социальная практика, также оказывается обусловленным тремя аспектами: 1) действием материальных сил и технологий (строительство жилых домов, заводов, общественных территорий, магистралей и т. д.), 2) результатами накопленных знаний, достижениями науки и интеллектуальной мысли в целом (теории города, в том числе идеального, концепции развития тех или иных территорий), 3) свободным творческим процессом означивания и создания смыслов (уникальные произведения о различных пространствах, личные переживания). Несмотря на то, что наиболее активное и прямое влияние на производство пространства, с точки зрения французского философа, оказывают репрезентации пространства и пространственные практики, пространства репрезентации тоже вовлечены в данный про-

<sup>1</sup> Примечательно, что А. Лефевр связывает с воображаемым именно область переживаемого пространства, тогда как Э. Соджа называет воображаемым то, что относится к ментальным репрезентациям пространства [Soja 2000, 11].

цесс. Невербальные символические формы репрезентации различных пространств оказывают существенное влияние на восприятие территорий жителями и туристами.

Также важно отметить, что А. Лефевр различает понимание города как произведения и города как продукта. Город как произведение является уникальным объектом, который несёт в себе печать различных творцов (архитекторов, проектировщиков и т. д.) и отражает особенности разных эпох и стилей; яркие примеры таких городов – Венеция, Санкт-Петербург, Париж, Лондон и др. По сути, город представляет собой палимпсест, сохраняющий множественность, гетерогенность и разновременность существующих пластов его культурного ландшафта [Митин 2022]. Так, в Великом Новгороде мы видим в городской ткани присутствие домонгольской храмовой архитектуры, сакрального зодчества других периодов, общественных сооружений XVIII–XIX веков, жилых зданий советского периода, а также постсоветских и современных построек. Великий Новгород, безусловно, является произведением, однако если мы обратим внимание на отдельные микрорайоны города (например, микрорайон «Ивушки»), то они предстают скорее как продукты, поскольку являются «повторяющимся результатом повторяющихся действий» [Лефевр 2015, 411]. Город как продукт – это пространство типового, повторяемого, однообразного и похожего друг на друга, предназначенное исключительно для обмена и продажи. Таковы многие современные городские жилые комплексы (особенно экономического класса), построенные по однотипным проектам и не имеющие существенной смысловой нагрузки. Главное в них – это функциональность, удовлетворение базовой потребности человека в жилье, однако такие микрорайоны не являются чем-то исключительным и особенным, не делают город *именно этим* городом, не подчёркивают его оригинальность и неповторимый характер. По мнению Лефевра, и город, и отдельные его пространства погружены в диалектический процесс различия – повторения, творчества – воспроизведения, централизации – децентрализации, уплотнения – разреживания и т. д. И как раз для того, чтобы понимать, какие процессы и какие смыслы сосредоточены в тех или иных городских (и не только) территориях, необходимо располагать кодом этих пространств.

Французский философ считает неотложной тактической задачей восстановление кода пространства, «то есть языка, общего для практики и теории, для жителей, архитекторов и учёных» [Лефевр 2015, 77]. Подобный код может объединить разрозненные

элементы пространственных практик и обосновывающих их идеологий, личное и общественное, уровень восприятия пространства, его осмысления и переживания. Прежде всего, конечно, код пространства даёт возможность понимать то, что это произведённое пространство сообщает, то есть прорваться к уровню его содержания и смыслов, а значит, такой код принадлежит в первую очередь области репрезентаций пространства. Опираясь на семиотический подход, Анри Лефевр утверждает, что пространство можно читать, расшифровывать и декодировать, однако здесь же задаётся вопросом: существует ли некий единый код у того или иного пространства? Допуская, что единый код пространства существовал ранее (в западных городах до XIX в.), он показывает существующую сейчас множественность кодов пространства [Лефевр 2015, 149, 165]. Коды пространства формируются в определённом обществе и регулируют действия тех, кто к этому обществу принадлежит, а также механизмы интерпретации той или иной территории. В каждом обществе конструируются свои коды пространства, при этом принадлежность к конкретному обществу предполагает знание и применение его кодов на практике (например, знание комфортной дистанции между незнакомыми людьми в публичных пространствах). Кроме того, необходимо отметить, что коды пространства не являются чем-то статичным и жёстко фиксированным, они историчны и диалектичны: можно говорить про исчезновение тех или иных кодировок, их целенаправленное разрушение и забвение, а также, наоборот, про создание новых кодов путём властного принуждения, общественного консенсуса или творческой активности какого-либо отдельного субъекта.

Код пространства позволяет одновременно и жить в конкретном пространстве, и его понимать, и его производить. Такой код связан со знанием, то есть с репрезентациями пространства, однако, как правило, это имплицитное, неочевидное, подразумеваемое знание. Вместе с тем код пространства соотносится и с восприятием (пространственной практикой), и с переживанием (пространствами репрезентации). Маловероятно, что городской житель сможет прямо ответить на вопрос: в чём заключается код того или иного пространства? Вероятнее всего, он просто такой вопрос не поймёт. Но, тем не менее, он будет 1) представлять, каким образом можно вести себя в этом пространстве, 2) осознавать в меру своей заинтересованности, что это пространство означает, 3) эмоционально и экзистенциально переживать опыт присутствия в этом пространстве.

Анри Лефевр акцентирует внимание на том, что категории семиологии и семантики (сообщение, чтение, код и др.) хорошо применимы в отношении интерпретации произведённых пространств, но в меньшей мере объясняют сам процесс их производства [Лефевр 2015, 164]. Несмотря на это ограничение, код оказывается задействованным в процессе производства пространства (он не столько объясняет этот процесс, сколько имплицитно в нём действует): администрация, девелоперы, архитекторы и иные участники различных проектов территориального развития руководствуются представлениями о том, что определённые пространства должны означать как в социальном, так и в культурном контексте. В зависимости от той оптики, с помощью которой мы рассматриваем конкретную территорию, можно говорить о существовании различных кодов, позволяющих данное пространство расшифровать: архитектурного, исторического, социального, мифологического [Головнева, Мартишина 2020, 36–40], культурного и т. д. В случае если мы фокусируемся именно на культурных значениях некоторого места, например, города, то уместно оперировать понятием «культурный код города», которое является более узким термином, чем «код пространства». Поскольку пространство гетерогенно [Фуко 2004] и многоаспектно, с ним могут связываться разные смыслы (как коллективные, так и индивидуальные), однако некоторые пространства могут быть лишены серьёзной семиотической нагрузки, то есть являться пустыми, нейтральными или исключительно функциональными [Оже 2017]. При этом в любом контексте именно код даёт возможность расшифровать произведённое пространство и в то же время имплицитно действует в самом процессе его производства.

Предложенное Анри Лефевром понятие «код пространства» до сих пор является малоизвестным и фактически не встречается в городских исследованиях в отличие от понятия «культурный код города», которое в последние годы приобрело особую популярность [Плавинская 2024; Копчук 2024 и др.]. Вместе с тем существует как минимум несколько подходов к интерпретации понятия «культурный код города», которые мы предлагаем далее проанализировать более детально и сравнить с тем, что имел в виду Анри Лефевр, когда писал о «коде пространства».

### **Культурный код города: современные варианты интерпретации**

В сентябре 2024 года в рамках V Международной научной конференции «Визуальная антропология – 2024. Культурное наследие

как урбанистический драйвер», которая прошла в Новгородском государственном университете имени Ярослава Мудрого, состоялся научно-исследовательский семинар «Культурный код города: концепт и методология». На семинаре было представлено два доклада, посвящённых интерпретации понятия «культурный код»: «Что такое культурный код?» С. С. Аванесова и «Структура культурного кода города» Н. Г. Федотовой. В работе семинара приняли участие не только члены проекта «Культурный код города: человек, история, идентичность», но и коллеги из Краснодара, реализующие проект «Культурный код города: визуальный аспект», – И. А. Аполлонов, А. В. Вандышева, О. А. Тучина [Тучина, Аполлонов 2024]. Дискуссия и горячая полемика, которую вызвали выступления докладчиков, показали, что подходы к пониманию термина «культурный код» существенно разнятся. Одни исследователи делают акцент на том, что данный код города является именно «культурным», и анализируют те элементы, которые так или иначе определяют культурный ландшафт конкретного пространства. Другие фокусируют внимание на том, что речь идёт именно о «коде», и призывают к терминологической точности использования данного понятия, которое в гуманитарных науках сформировалось прежде всего в контексте семиотики и лингвистики. Третьи предлагают концентрироваться не столько на культурных аспектах или семиотических нюансах, сколько на том, кто именно производит культурный код города, применяет или не применяет его в своей жизненной практике. Таким образом, можно зафиксировать существование по крайней мере трёх подходов к интерпретации культурного кода города: культурологического, семиотического и антропологического. Рассмотрим подробнее каждый из них.

*Культурологический подход* не отрицает достижений семиотики культуры [Лотман 2000] и предполагает понимание культурного кода города как определённой системы «дешифровки и познания каждого конкретного города в индивидуальном контексте» [Федотова 2022, 10]. Однако здесь на первый план выходит выявление некоторых особенных и неповторимых культурных смыслов города, которые связывают и упорядочивают городской текст, делают его уникальным и исключительным. Иначе говоря, культурный код в этом случае ассоциируется преимущественно с теми общезначимыми культурными смыслами, которые позволяют читать город, идентифицировать его как именно *этот* город и выделять среди множества других городов. Очевидно, что разнообразные культурные смыслы, характерные для Санкт-Петербурга, существенно от-

личаются от культурных смыслов, свойственных Москве, и, более того, могут рассматриваться как оппозиционные.

Такая исследовательская оптика, кроме того, фиксирует ключевые факторы, которые задают культурный код города: 1) природно-климатические характеристики, 2) исторические события, 3) пространственные особенности, 4) художественные репрезентации и 5) известные личности, причастные к конкретному месту [Федотова 2022, 14–15]. Структурирование различных факторов даёт возможность создать методологию, которая применима в контексте прикладных исследований различных городских территорий<sup>2</sup>, и в дальнейшем проводить компаративный анализ полученных данных. Культурный код относится к области символического осмысления города, к сфере смыслов, транслирует коллективно значимые представления о месте и поэтому может использоваться при брендинге города, в стратегиях его развития и позиционирования в локальном и глобальном масштабе.

*Семиотический подход* предполагает несколько иную интерпретацию культурного кода города: в данном случае он понимается не как знаковая система, хранящая некоторые культурные смыслы какого-то места, но как способ «“вскрытия” глубинной связи культурного феномена с тем или иным культурным смыслом» [Аванесов 2024, 10]. Здесь код представляет собой не сами культурные смыслы, но некий принцип, «пароль», правило чтения, понимания и применения знаков городского текста; другими словами, культурный код города – это порядок связи означающего с означаемым, где означающее – это объекты городской среды или некоторые артефакты городской культуры, а означаемое – тот смысл, который эти объекты и артефакты транслируют. При этом существенную роль в процессе чтения и расшифровки городской среды играет культурно-коммуникативный контекст: если реципиент городского артефакта находится вне контекста, в котором такой артефакт существует, то высока вероятность того, что смысл этого объекта не будет считан.

Поскольку город является сложной и неоднородной социокультурной системой, производящей и воспроизводящей разноо-

---

<sup>2</sup> Так, например, в 2024 году в 17 российских городах при участии международной дискуссионной платформы «Росконгресс Урбан Хаб» было проведено пилотное социологическое исследование «Новый взгляд на развитие территорий и городское планирование: интеграция культурного кода в городскую среду», учитывающее ряд данных факторов. URL: <https://clck.ru/3HPWXp> (дата обращения: 17.01.2025).

бразные значения, наиболее релевантным методом распознавания существующих в городском тексте смыслов можно считать семиотическую диагностику [Мелик-Гайказян 2016, 98]. При этом важно учитывать, что каждый город должен быть понят в соотношении с его жителями, которые могут быть носителями разных культурных кодов [Аванесов 2024, 11]. Однако здесь возникает вопрос: существует ли некий «верный», «правильный» культурный код города, то есть в наибольшей мере соответствующий тем смыслам, которые транслируются в городской среде? Или мы придерживаемся постмодернистской оптики, согласно которой все варианты осмысления городского текста являются равноправными и все культурные коды оказываются *уместными*? В этом случае читатель городского текста предстаёт финальной точкой сборки города как произведения, смыслы которого генерируются в процессе самого чтения, а не являются предзаданными для субъекта.

*Антропологический подход* акцентирует внимание именно на субъекте – читателе городского текста и носителе культурного кода. Изучая культурный код города путём анализа коллективных представлений жителей, мы выявляем то, какие факторы влияют на городскую идентичность, то есть на чувство причастности человека к конкретному городскому пространству и принадлежности к определённому городскому сообществу. Такой подход в ещё большей мере концентрируется на активной роли жителей города, которые не столько декодируют какие-то культурные смыслы городского текста, сколько производят их самостоятельно и в процессе такого производства смыслов самоопределяются [Смирнов 2021, 21], выстраивают личную траекторию жизни именно в этом месте. Для учёта и категоризации всей той палитры значений, которая присутствует в различных городах, можно использовать предложенное Г. В. Горновой и Д. В. Ворониным понятие «маркер идентичности», основной функцией которого является «фиксация смысла» [Горнова, Воронин 2024, 26]. В этом контексте культурный код города задаёт определённый образ жизни, ритм движения по городским улицам и паттерны поведения. В то время как семиотический подход сосредотачивается на смысле, антропологический подход фокусируется на практике – повседневной жизни со всей её эмоциональной нагрузкой и аффективной насыщенностью.

### Заключение

Представленные подходы к интерпретации понятия «культурный код города» подчеркивают разные аспекты его функциониро-



вания в городской жизни и во многом являются взаимодополнительными. При этом следует признать, что «код пространства», предложенный Анри Лефевром, в большей мере созвучен антропологическому и семиотическому подходам к осмыслению культурного кода города. Для Лефевра не так важны культурологические аспекты изучения пространства, сколько его общественные эффекты и значения, поскольку само пространство в его концепции рассматривается как социальная практика. Однако нельзя не отметить, что в части положений вышеуказанные подходы являются противоречащими друг другу. Культурологический подход связывает культурный код города с культурными смыслами и рассматривает их как нечто существующее, интерсубъективное, общезначимое для определённой группы людей, тогда как семиотический подход определяет культурный код города как правило интерпретации городского текста, позволяющее выявить тот культурный смысл, который в этом тексте транслируется, а антропологический подход максимально подчёркивает субъективный, личностный характер такой интерпретации. В связи с этим необходимо признать, что при дальнейшем исследовании данной темы важна разработка интегрального подхода, который учитывал бы преимущества каждого из представленных векторов осмысления культурного кода города и в то же время позволял бы объяснить, согласовать и в итоге преодолеть указанные разночтения.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов 2023 – Аванесов С. С. Площадь как визуальный паттерн городской среды // *Urbis et Orbis. Микроистория и семиотика города*. 2023. Т. 3. № 1. С. 5–31.
- Аванесов 2024 – Аванесов С. С. Город как культурный проект: начала гуманитарной урбанистики. М.: Индрик, 2024.
- Артеменко, Артеменко 2020 – Артеменко А. П., Артеменко Я. И. От постмодерна к метамодерну: формирование современных визуальных практик // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2020. № 58. С. 47–58.
- Вершинина 2018 – Вершинина И. А. Анри Лефевр: от “права на город” к “урбанистической революции” // *Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология*. 2018. Т. 24. № 2. С. 48–60.
- Головнева, Мартишина 2020 – Головнева Е. В., Мартишина Н. И. Культурный ландшафт как объект художественного



- конструирования: Сахалин А. П. Чехова и И. Н. Краснова // Журнал фронтирных исследований. 2020. Т. 5. № 3. С. 32–50.
- Горнова, Воронин 2024 – Горнова Г. В., Воронин Д. В. Локальная идентичность в градостроительном развитии: культурологический инструментарий категоризации смысла // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2024. № 1 (42). С. 24–28.
- Зиливинская 2017 – Зиливинская Э. Д. Торговые постройки в городах Востока и Золотой Орды // Поволжская Археология. 2017. № 4 (22). С. 46–66.
- Копчук 2024 – Копчук Л. Б. Репрезентация культурного кода города в немецкой и австрийской фразеологии // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2024. Т. 17. № 12. С. 4613–4619.
- Лефевр 2015 – Лефевр А. Производство пространства / пер. с фр. И. Стаф. М.: Strelka Press, 2015.
- Лотман 2000 – Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000.
- Мелик-Гайказян 2016 – Мелик-Гайказян И. В. Вавилонская башня – метафора о «семиотическом аттракторе» динамики Hi-Tech // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 92–103.
- Меркулова 2024 – Меркулова О. Преображенный рынок: механизм сохранения базара в неолиберальной Москве // Антропологический форум. 2024. № 63. С. 124–156.
- Митин 2022 – Митин И. И. Город как палимпсест: от историко-географической метафоры к семиотической модели территориального управления // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2022. № 1 (49). С. 108–125.
- Оже 2017 – Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / пер. с фр. А. Ю. Коннова. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Орлова 2018 – Орлова Н. Х. Территория искусства детского рода (из летописи Аничкова Дворца творчества юных) // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2018. № 29. С. 150–156.
- Плавинская 2024 – Плавинская Л. С. Образы-символы традиционных художественных промыслов в формировании культурного кода города // Культурный код. 2024. № 1. С. 69–92.
- Сапогов 2024 – Сапогов И. А. Молодежная тусовка в городском пространстве: случай КГ (Китай-города) // Фольклор и антропология города. 2024. Т. VI. № 4. С. 62–83.
- Смирнов 2021 – Смирнов С. А. Город и человек: очерки по городской антропологии. М.: Ленанд, 2021.

- Тучина, Аполлонов 2024 – Тучина О. Р., Аполлонов И. А. Исследование ценностных оснований идентичности с местом проживания: субъектный подход // Российский психологический журнал. 2024. Т. 21. № 3. С. 92–111.
- Украинский, Чимитдоржиев 2022 – Украинский В. Н., Чимитдоржиев Ж. Ж. Анри Лефевр и полиморфность социального пространства // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2022. № 1 (60). С. 61–72.
- Федотова 2022 – Федотова Н. Г. Культурный код города // Слово.ру: балтийский акцент. 2022. Т. 13. № 4. С. 10–24.
- Федотова 2024 – Федотова Н. Г. Православные образы в городском воображаемом Великого Новгорода // Визуальная теология. 2024. Т. 6. № 2. С. 368–381.
- Фуко 2004 – Фуко М. Археология знания / пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная Академия, Университетская книга, 2004.
- Хан 2021 – Хан Е. И. «Топофилия» и «топофобия»: к феноменологии пространственного опыта // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 55–65.
- Benjamin 1999 – Benjamin W. The Arcades Project. Transl. by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge (MA) & London: Belknap Press, 1999.
- Lefebvre 1974 – Lefebvre H. La production de l'espace. Paris: Anthropos.
- Schwarze 2023 – Schwarze T. Space, Urban Politics, and Everyday Life. Henri Lefebvre and the U.S. City. Cham: Palgrave Macmillan.
- Simyan 2022 – Simyan T. "Guilty of Being Free": An Intellectual vs. Soviet Penal System (Prison Letters and Drawings of Sergei Parajanov) // Changing Societies & Personalities. 2022. Vol. 6. № 1. P. 197–216.
- Soja 2000 – Soja E. Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions. Malden (MA), Oxford, Melbourne, Berlin: Blackwell Publishing, 2000.

## REFERENCES

- Artemenko, A. P., & Artemenko Ya. I. (2020). From postmodernism to metamodernism: The formation of modern visual practices. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 58, 47–58. (In Russian).
- Augé, M. (2017). *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité* (A. Yu. Konnov, Trans.). Novoe literaturnoe obozrenie.

- Avanesov, S. S. (2023). Square as a visual pattern of the urban environment. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 3(1), 5–31. (In Russian).
- Avanesov, S. S. (2024). *City as a cultural project: Principia of humanitarian urban studies*. Indrik. (In Russian).
- Benjamin, W. (1999). *The Arcades Project* (H. Eiland & K. McLaughlin, Trans.). Belknap Press.
- Fedotova, N. G. (2022). Cultural code of the city. *Slovo.ru: Baltic Accent*, 13(4), 10–24. (In Russian).
- Fedotova, N. G. (2024). Orthodox images in the urban imaginary of Veliky Novgorod. *Journal of Visual Theology*, 6(2), 368–381. (In Russian).
- Foucault, M. (2004). *L'archéologie du savoir* (M. B. Rakova, A. Yu. Serebryannikova, Trans.). Gumanitarnaya Akademiya, Universitetskaya kniga. (In Russian).
- Golovneva, E. V., & Martishina, N. I. (2020). The Cultural landscape as an object of artistic construction: Sakhalin of Anton Chekhov and Ivan Krasnov. *Journal of Frontier Studies*, 5(3), 32–50. (In Russian).
- Gornova, G. V., & Voronin, D. V. (2024). Local identity in urban development: Cultural tools for categorizing meaning. *Review of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian Research*, 1(42), 24–28. (In Russian).
- Khan, K. I. (2021). “Topophilia” and “topophobia”: Towards phenomenology of spacial experience. *Voprosy Filosofii*, 1, 55–65. (In Russian).
- Kopchuk, L. B. (2024). Representation of the cultural code of a city in German and Austrian phraseology. *Philology. Theory & Practice*, 17(12), 4613–4619. (In Russian).
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.
- Lefebvre, H. (2015). *La production de l'espace* (I. Staf, Trans.). Strelka Press. (In Russian).
- Lotman, Yu. M. (2000). *The semiosphere*. Iskusstvo-SPb. (In Russian).
- Melik-Gaykazyan, I. V. (2016). Tower of Babel as the metaphor of hi-tech dynamics “semiotic attractor”. *Philosophy of Science and Technology*, 21(1), 92–103. (In Russian).
- Merkulova, O. (2024). The Preobrazhensky Market: A mechanism for preserving the bazaar in neoliberal Moscow. *Antropologicheskii Forum*, 63, 124–156. (In Russian).
- Mitin, I. I. (2022). City as palimpsest: From a metaphor within historical geography towards a semiotic model of place management. *Human Being: Image and Essence. Humanitarian Aspects*, 1(49), 108–125. (In Russian).

- Orlova, N. Kh. (2018). The territory of Children's Art Genre (from the Anichkov Palace Annals). *Paradigma*, 29, 150–156. (In Russian).
- Plavinskaya, L. S. (2024). Images-symbols of traditional artistic crafts in the formation of the cultural code of the city. *Cultural Code*, 1, 69–92. (In Russian).
- Sapogov, I. A. (2024). Youth *Tusovka* in urban space: A case of KG (Kitaygorod). *Urban Folklore & Anthropology*, VI(4), 62–83. (In Russian).
- Schwarze, T. (2023). *Space, urban politics, and everyday life. Henri Lefebvre and the U.S. city*. Palgrave Macmillan.
- Simyan, T. (2022). "Guilty of being free": An intellectual vs. Soviet penal system (prison letters and drawings of Sergei Parajanov). *Changing Societies & Personalities*, 6(1), 197–216.
- Smirnov, S. A. (2021). *City and man: Essays on urban anthropology*. Lenand. (In Russian).
- Soja, E. (2000). *Postmetropolis. Critical studies of cities and regions*. Blackwell Publishing.
- Tuchina, O. R., & Apollonov, I. A. (2024). Study of value foundations of place identity: A subject approach. *Russian Psychological Journal*, 21(3), 91–111. (In Russian).
- Ukrainskiy, V. N., & Chimitdorzhiev, Zh. Zh. (2022). Henri Lefebvre and the polymorphism of social space. *Ojkumena. Regional Researches*, 1(60), 61–72. (In Russian).
- Vershinina, I. A. (2018). Anri Lefevr: from "the right to the city" to the "urbanist revolution". *Moscow State University Bulletin. Series 18. Sociology and Political Science*, 24(2), 48–60. (In Russian).
- Zilivinskaya, E. D. (2017). Trade constructions in Oriental and Golden Horde towns. *Povolzhskaya Arkheologiya*, 4(22), 46–66. (In Russian).

Материал поступил в редакцию 06.02.2025

## ФИЛОСОФ В ГОРОДЕ: КАНТ И КЁНИГСБЕРГ

**С. А. Смирнов**

Институт философии и права Сибирского отделения  
Российской академии наук, Новосибирск, Россия  
smirnoff1955@yandex.ru

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда  
проект № 24-18-00672, <https://rscf.ru/project/24-18-00672/>

Статья является продолжением серии работ, посвящённых взаимному влиянию друг на друга человека и города на примере переплетения биографий философа и города. В данной работе показано то, как город Кёнигсберг влиял на формирование личности и биографии философа Канта и как далее имя философа Канта стало впоследствии влиять на биографию города. Автор полагает, что город в своих ключевых признаках определяется тем, как складываются в нём городские сообщества, как создаваемые и порождаемые городом формы общительности влияют на образ мышления и действия философа, а затем – как сам философ своими действиями формирует городские формы жизнедеятельности и сам образ города. В статье показано, что философия является публичным городским действием, осуществляющимся не в приватном пространстве кабинета, а в общественных местах, что было ярко продемонстрировано и самим Кантом, фактически ставшим предтечей городского фланёра и организатором городских клубных форм (со)общительности.

**Ключевые слова:** город, образ города, гений места, форма городского пространства, Кёнигсберг, Калининград, Кант, философия, биография, клуб

## PHILOSOPHER IN THE CITY: KANT AND KÖNIGSBERG

**Sergei A. Smirnov**

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch  
of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia  
smirnoff1955@yandex.ru

The article is a continuation of a series of works on the mutual influence of man and city using the example of the intertwining of biographies of a philosopher and a city. This work shows how the city of Königsberg influenced the formation of the personality and biography of the philosopher Kant, and how the name of the philosopher Kant subsequently began to influence the biography of the city. The author believes that the key features of a city are

how urban communities are formed in it, how the forms of sociability created and generated by the city influence the philosopher's way of thinking and actions, and then how the philosopher himself shapes urban forms of life with his actions. The article shows that philosophy is a public urban action, carried out not in the private space of an office, but in public places, which was clearly shown by Kant himself, who actually became the forerunner of the urban flaneur and the organizer of urban club forms of sociability.

**Keywords:** city, image of city, genius loci, form of urban space, Königsberg, Kaliningrad, Kant, philosophy, biography, club

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-72-104

Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу, а именно – подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким быть, чтобы быть человеком.

*Иммануил Кант*

## Введение

В предыдущих работах мы попробовали обсудить проблему, связанную с переплетением и взаимовлиянием двух биографий – города и человека, причём – на примере жизни философов [Смирнов 2020, 159–188]. М. М. Бахтин и Г. П. Щедровицкий, такие разные мыслители, так или иначе своей жизнью, трудами и делами не просто оставляли следы памяти в местах своего пребывания во время своей земной жизни, но фактически делали биографию этим местом. Сейчас Саранск без Бахтина уже немыслим. В свою очередь, город, в котором жил философ, своей средой и духом места входил в мыслителя и так или иначе впечатывался в человека и формировал в нём уникальную личностную органику, рисунок которой был у каждого свой, даже если они жили в одних городах или даже ходили по одним улицам. Человек и город взаимно впечатываются друг в друга и оставляют линию своего образа, как впечатывается на барельефе абрис героя. Но образы городов рисовались разные. Поэтому Петербург Гоголя не похож на Петербург Бродского.

Поводом для написания данной работы стал 300-летний юбилей философа Иммануила Канта, ставшего гением места для Кёнигсберга, его культурным героем. Но вот интересно то, что аналитических работ, в которых была бы предпринята попытка ис-

следовать это взаимное влияние города и философа друг на друга, фактически нет. А если есть, то они представлены в жанре сугубо биографическом. Даже если работа названа «Кант и Кёнигсберг» [Gause 1974; Stavenhagen 1949], то это просто биографии философа, очередные, в ряду многих других.

Проблема же гораздо интереснее: что есть философ в своём образе жизни и мысли как городской субъект, что он есть как тот, кто совершает городское публичное действие и тем самым влияет этим действием на сам город уже при своей жизни? И что есть город, выступающий также субъектом действия, влияющий на философа и делающий из него горожанина-гражданина, формируя в нём, в своём горожанине, того, кто и стал тем, кем стал? [см.: Румянцева 2023].

Собственно, получается такая гибридная область городской философской антропологии (*urban philosophical anthropology*), представленной в переключке города и человека, города и философа. Иногда в такой переключке мы слышим удивительное, конгениальное созвучие двух неслиянных голосов. Полагаю, что случай Иммануила Канта и Кёнигсберга – как раз такой пример, когда философ и город нашли друг друга. Сначала город сделал из человека Философа, а затем философ стал делать из места Город. Как же это у них получилось?

### Кёнигсберг как город

Каким был Кёнигсберг во времена Иммануила Канта? Как утверждают исследователи, он был весьма активным, открытым, космополитическим городом [Карль 1991; Кюн 2021]. Он не был дальним восточным захолустьем среди немецких земель. Располагался он выгодно, между Европой, Россией, Прибалтийскими землями и Польшей. Долгое время (вплоть до 1701 года) он был столицей Восточной Пруссии. В 70–80 годы XVIII века в нём проживало порядка 50–60 тысяч жителей. Это немало по тем временам. Плюс ко всему, он был портовым городом. Из-за множества мостов город называли даже северной Венецией. Купцы, ремесленники, деловые люди, банкиры, врачи, юристы составляли активное городское сообщество. Англичане – купец Д. Грин, его друг и компаньон Р. Мотерби – были долгие годы лучшими друзьями Канта.

Город сочетал в себе функции и прусского форпоста, и торгового порта, и столицы Восточной Пруссии. Это был город торговцев, профессоров, чиновников и ремесленников. Состав населения был довольно пёстрым. Это городское разнообразие, разумеется,



повлияло на то, что в нём сформировалась соответствующая городская среда общения.

Во многом Кёнигсберг был даже менее провинциален, чем такие города, как Гёттинген или Марбург. Он был значительно крупнее многих университетских городов того времени. В некотором смысле он был космополитичным, мультикультурным городом. В нём жили выходцы из разных земель и стран – англичане, французы, евреи, выходцы из прибалтийских земель, русские, представители разных конфессий и культур.

Кёнигсберг, как и Санкт-Петербург, относился и относится к «эксцентричным» городам, стоящим на границе, выполняющим роль форпостов, в отличие от городов, находящихся в центре обжитой культурной ойкумены (типа Москвы или Берлина), как об этом писал Ю. М. Лотман [Лотман 1996, 276–277]. Разумеется, это накладывает отпечаток на город. Город-граница становится местом пересечения культур, трендов, людей, торговых потоков, обменов и конфликтов.

В этой богатой среде и вращался всегда общительный и обаятельный, изящный и учтивый, сначала молодой магистр и приват-доцент, а затем профессор Иммануил Кант. Он так писал о городе:

Большой город, центр государства, в котором находятся его земельные правительственные учреждения и имеется университет (для культивирования наук), и к тому же город, удобный для морской торговли, который благодаря рекам, протекающим внутри страны, содействует общению как между её внутренними частями, так и прилегающими и отдалёнными странами, где говорят на других языках и царят иные нравы, – такой город, как Кёнигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для обогащения знания и человека, и света [Кант 1966 б, 352].

Активность и разнообразие Кёнигсберга отмечали различные исследователи и биографы. Г. Карль писал:

В этом городе, где немецкая культура встречалась с восточными народностями, жило население, которое было очень пёстрым по профессии, образованию и даже по национальному происхождению и языку. Кёнигсберг был во времена Канта и ещё сегодня<sup>1</sup> во многом остаётся городом чиновников и художников, учёных и военных, торговцев и ремесленников <...>, французы, литовцы и поляки имели собственные церкви и школы, а французы – даже собственные суды <...>. Соседями дома, где родился Кант, были сапожники, хозяева гостиниц, пекари, старьевщики, игольщики, торговцы пряностями, парикмахеры, сыромятники, жестянщики, пуговичники, т. е. сплошь мелкие ремесленники. Там же было немало гостиниц [Карль 1991, 8].

---

<sup>1</sup> Книга Г. Карля написана в 1924 году.

Торговля в Кёнигсберге 200 лет тому назад была, пожалуй, в более цветущем состоянии, чем сегодня, добавляет Г. Карль. Деловая жизнь бурлила в старом городе на Прегеле, многочисленные корабли оживляли собой порт, их иностранные флаги свидетельствовали о дальних торговых связях кёнигсбергского купечества [Карль 1991, 9].

И конечно мы не можем не упомянуть и тот факт, что в городе был свой университет. Он был создан ещё в 1544 году Альбрехтом Гогенцоллерном, основателем Прусского герцогства и был назван в его честь Альбертиной.

Известно, что город становится городом не только потому, что там сосредоточен храм или резиденция правителя (Кёнигсберг к тому времени оставался одной из резиденций короля Пруссии), но также и потому, что в нём создается университет.

В 1700 году в разных немецких землях было 28 университетов. Во всех вместе взятых университетах училось порядка 9 тысяч студентов. Университеты были небольшие. В Гейдельберге училось порядка 80 студентов, в других – по 100–300, в Лейпцигском побольше – до 500 [Кюн 2021, 97]. В Альбертине училось до 500 студентов, а во времена Канта по разным версиям до 1 тыс.<sup>2</sup> Альбертина была единственным в Восточной Пруссии университетом и при этом фактически международным: в нём учились литовцы, поляки, выходцы из других прибалтийских земель, а также из России.

Университеты по тем временам были независимыми сообществами свободных граждан. Поступивший в университет и работающий там становился «академическим гражданином» (*akademischer Bürger*). Фактически университет был самостоятельной гильдией, академические граждане не подчинялись правилам городских властей, а студенты освобождались также от службы в армии.

### Философия как городское занятие

Итак, Кёнигсберг не был провинциальным заштатным городишкой. Известно, что город начинается не только и не столько с камня, зданий, улиц, домов, сколько с людей. Он рождается тогда, когда рождаются в нём люди, образующие городские сообщества.

<sup>2</sup> В 1744 году в Альбертине учились 591 теолог, 428 студентов-юристов, и 13 студентов-медиков [Кюн 2021, 97]. В университете в это время работали 44 ординарных профессора. Также работали экстраординарные профессора и приват-доценты, каковым долгое время пребывал и Кант. Им платили деньги сами студенты за посещение их лекций. Чтобы себя прокормить, многие профессора держали огороды.

И умирает город тогда, когда из него уходят люди. Кёнигсберг, как и всякий город, интересен своими гражданами, горожанами, городскими сообществами. М. Кюн замечает, что во времена Канта там жили также и Герц, Гаман, фон Гимпель, Гердер, влиявшие на город, на его среду, на самого Канта, внося и свой вклад в память города и немецкой культуры именно потому, что жили в этом городе. Можно даже говорить о некоем «кёнигсбергском просвещении», как можно говорить о «шотландском просвещении» или «берлинском просвещении» [Кюн 2021, 37].

Исследователи отмечают, что в этом городе была своя активная интеллектуальная жизнь, встречи, собрания, разговоры, беседы, создающие насыщенную среду общения, в которой формировалась философия как публичное городское действие, а не только как некая мысль, спрятанная в текстах, трактатах и письмах, которую можно явить лишь при выходе этого трактата из печати. Духовная жизнь была в зените, пишет Г. Карль. Имена Гамана, Крауса, Гиппеля, Гердера, Шеффнера блистали рядом с именем Канта на духовном небосклоне Кёнигсберга, который мог именоваться филиалом Веймара во времена Гёте [Карль 1991, 9–10].

Мысль рождалась во встречах, публичных прениях, на лекциях, на занятиях, в том числе и весьма экзотичных<sup>3</sup>.

П. Боянич справедливо полагает, что философия – это в том числе городское публичное дело [Боянич 2017]. А чтобы философия была действительно городской (и в то же время философией города) нужно, чтобы философ был публично ангажированным (то есть захваченным городским действием) философом. То, что философ делает, он делает, обитая в городе. А значит, делает это «публично и усердно», причём совместно с другими [Боянич 2017, 5]. Только таким образом, утверждает Боянич, люди существуют в общей

---

<sup>3</sup> Речь не только о знаменитых обедах у Канта, о чём мы ещё поговорим, но и, например, о лекциях по фортификации и пиротехнике, которые Кант (философ!) читал русским офицерам во времена, когда в 1758 году Кёнигсберг стал русским городом и все преподаватели университета, включая Канта, присягнули в Кафедральном соборе на верность русской императрице Елизавете Петровне. Кстати, вполне возможно, что на этих лекциях присутствовал будущий знаменитый полководец А. В. Суворов, тогда молодой офицер, приехавший к своему отцу, генералу В. И. Суворову, бывшему тогда губернатором Восточной Пруссии [Кузнецова 2012, 39]. Кстати, когда Кёнигсберг был возвращён добровольно королю Фридриху II, то последний наложил на горожан большой штраф за то, что они присягнули русской императрице. Те вынуждены были подчиниться и принести вновь присягу уже прусскому королю. Кант в этой присяге не участвовал. Ведь давать присягу можно только один раз, полагал философ. Поэтому формально он оставался подданным её величества русской императрицы. Выходит, город присягал дважды. А философ – один раз и навсегда.

работе обитания и строительства города. Философия – это обязательно городское публичное действие. А город (у Боянича примером был Петербург) является постольку городом, поскольку в нём обитают философы. Быть философом – значит обитать в городе, обитание в городе становится необходимой средой для философа.

В таком случае философ, пребывающий в другом городе (как Боянич, серб, прибывший в Петербург из Белграда), не может быть иностранцем, поскольку попадает в городское философское сообщество. Плохой философ (недофилософ) как раз тот, кто не городской субъект, не публичный. Плохой философ похож на «захолустного помещика», говорил Л. Витгенштейн [Друри 1999], то есть на провинциала, не включённого в городскую жизнь. Поэтому задача философа заключается «в соединении городов, в создании проектов для общей работы» [Боянич 2017, 7].

Добавим к сказанному, что философ, меняя своё географическое местоположение, сохраняет на себе некую неизменную идентичность; поэтому он в другом городе может быть своим, таким же городским и публичным, радующим за городское начало, одновременно сохраняя на себе память свой родной обители. Город – твоя обитель, в ней ты обитал и обретал свой исток мысли и жизни, она своим духом перемещается с тобой, но, перемещаясь из города в город, ты остаёшься городским, и такая смена места не означает измену. Гораздо радикальнее выглядит перемещение из не-города в город.

Строго говоря, философom становятся в городе, потому что в городе живут городские сообщества. Можно задним числом говорить, что, мол, я деревенский мыслитель, мне ближе и милее поле, лес, речка; однако это говорит городской житель, сформировавшийся в городе, но уставший и решивший пожить «вдали от шума городского». Но он с собой перевёз к этой речке и в этот лес свой собственный город. Сидя за очередной рукописью, он продолжает беседовать в воображаемом городском собрании, перекликаясь с тем или иным своим собеседником и оппонентом<sup>4</sup>.

А. М. Пятигорский в своё время настаивал: город – это «естественная среда его мышления» [Пятигорский 2014, 446–447]. Город – это начало культуры, а не её конец. И с горечью добавлял, что как раз города самоликвидируются, превращаясь в огромные

<sup>4</sup> Именно такой смысл мне донёс давний партнёр и коллега, замечательный питерский философ А. Г. Погоняйло, переводчик Делёза и Фуко. Он давно и подолгу живёт в деревне. Но что он смог бы помыслить там, если бы до этого у него не было богатого университетского сообщества, библиотек и архивов? Свой «Петербург» он перевёз в своём уме и душе в свою деревню.

территории, сплошь застроенные конгломераты. А ведь город – это всегда форма, она структурирует пространство. Сейчас же появляются города без границ. Если же город как форма, структурирующая пространство, исчезает, то исчезает и привычная нам философия, родившаяся в нём, носителем которой выступают «философы в городе», к чему мы привыкли со времён античности [см.: Светлов 2021]. Город, теряя свою форму, расплываясь в неструктурированном пространстве, теряет себя, свои границы, а значит теряет и своих горожан, к числу которых относятся и философы, поэты, писатели, художники, различные городские сообщества. Последние рождаются, формируются и живут в городах. Потому они представляют собой именно *городские* сообщества.

### Гений места

Говоря о локальном контексте мышления Канта, Г. Хорст ссылается на биографа К. Розенкранца: «Мы прекрасно осознаём, что философия Канта только тогда может быть понята правильно, когда она воспринимается в связи с историей прошлого столетия и в особой связи с литературной культурой Восточной Пруссии и в частности Кёнигсберга» [цит. по: Хорст 2009]. Связь со своим родным городом Кант демонстрировал, подписывая свои статьи и сочинения: он почти всегда указывал место, где они были написаны, а именно: город Кёнигсберг. Например, в конце статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» помечено: «Кёнигсберг, Пруссия, 30 сентября, 1784».

Г. Хорст далее воспроизводит из К. Розенкранца, который в своих «Кёнигсбергских записках» так объясняет суть Кёнигсберга:

Я полагаю, что главную особенность Кёнигсберга составляет подчинённая трезвейшему разуму универсальность. <...> Тем самым он доказывает свою устремлённость к прогрессу. Но в то же время в своей универсальности он проявляет непреклонную разумность. <...> В этой разумности в связи с этой универсальностью заключена причина редкой справедливости суждения. Если в силу этого в Кёнигсберге берёт начало критическая философия, то в этом необходимо видеть нечто большее, чем простую случайность [цит. по: Хорст 2009].

Г. Хорст ему вторит: Канта сформировали земля и люди Восточной Пруссии. Но это ещё не всё. Как выразился в своей юбилейной речи по случаю двухсотлетия Канта в апреле 1924 года профессор философии Альбертины Арнольд Ковалевский,

в философской системе Канта отражается дух его родины, Восточной Пруссии. <...> Кант один из нас не только внешне, как кёнигсбергский миро-

вой мудрец, но и внутренне, поскольку в его философии царит мощный дух родины. Для нас, жителей Восточной Пруссии, это означает серьёзную обязанность снова вернуть этой философии, являющейся частью нашей собственной сущности, её живительную действенность. Таким образом мы окажем духовной культуре нашего Востока огромную услугу [Хорст 2009].

Если рассматривать всерьёз такие замечания и выводы, то получается, что сугубо местечковый мыслитель (а выглядит это именно так, как обычно пишут о поэтах, писателях, философах, впитавших молоко родной земли, выросших на ней и не мыслимых без родной почвы), вот этот автор выразил всю любовь к родной земле в своих сочинениях (стихах и проч.), а далее – примеры (Есенин и др.). Но вот этот философ, Кант, вскормленный почвой и местным городским духом, по факту оторвался силой мысли от этой же почвы, используя при этом восточно-прусский диалект, заговорил о философии в её, «всемирно-гражданском значении». С одной стороны, мысль имеет корни, почву, место; с другой стороны, мысль, взлелеянная родной почвой, вскормленная ею, становится всемирной. Это к вопросу о споре почвенников и либералов. Именно почва, место и дают шанс на «всемирную отзывчивость». Но место месту рознь. В данном случае все разговоры идут о Городе. Кёнигсберг оказался зиждительным местом, способствующим формированию себя, своей формы города, дабы затем получить ответ от всемирного гражданина, философа, его готовность стать на всемирность, способность говорить сначала на языке места, с акцентом этого места (восточно-прусское наречие Канта все отмечают), но затем выйдя в мировой горизонт.

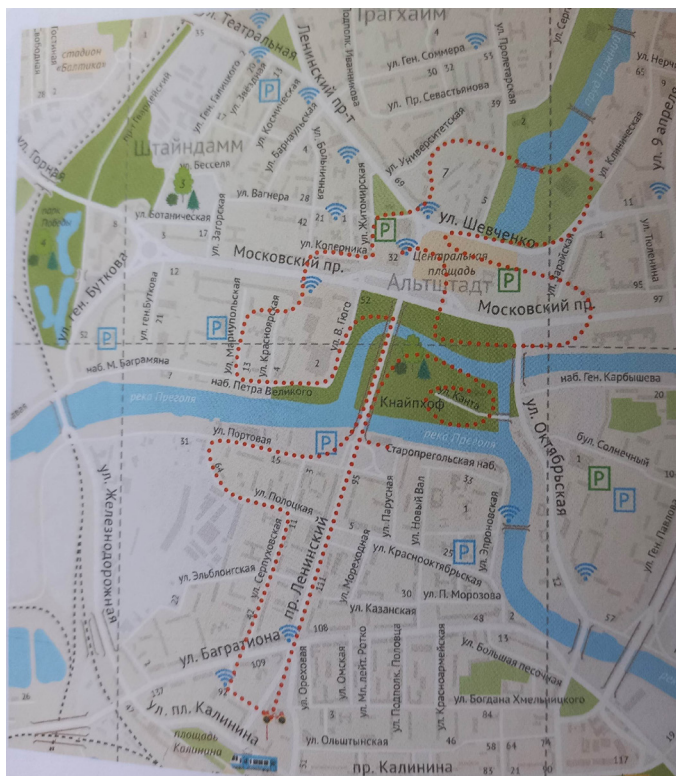
### **Философия как фланёрство. Прогулки с Кантом**

В современной городской антропологии весьма распространён метод фланёрства, то есть способ освоения городских пространств путём городских прогулок и составления дневников наблюдений во время этих прогулок [Смирнов 2020, 31–38]. Возникает такое ощущение, что основателем такого направления были не современные представители городской антропологии, а философ Иммануил Кант. Его можно назвать городским фланёром. Его прогулки стали не просто знамениты, они разошлись на мифы, легенды, байки. Маршруты его прогулок реконструированы. В памяти горожан хранятся разные воспоминания о том, что Кант выходил из дома в 17.00 и шёл гулять по своему давно выверенному маршруту. Г. Карль пишет:



Свою ставшую знаменитой прогулку Кант, как правило, совершал после обеда, всегда один, чтобы никто ему не мешал в его мыслях или наблюдениях над природой. Он шёл обычно по Кнайпхофшце Лантгассе и через Зелёные ворота, наслаждался с Зелёного моста прекрасным видом на Прегель и затем шёл далее к Философендамм, которая по описанию Гиппеля была отличным местом для прогулок. В преклонном возрасте Кант шёл по альтштадтской Клаппервизе к Холландер Баум и оттуда к своему дому по близко расположенной от него Хольштайнер Дамм. По дороге он имел обыкновение останавливаться у определённого дома напротив Шиффсбау-плац и прислоняться к кирпичной стене, чтобы немного отдохнуть и насладиться видом на Прегель. Владелец этого дома был настолько внимателен, что поставил для Канта скамеечку для отдыха [Карль 1991, 20–21].

Краеведы, историки города реконструировали маршруты пешеходных прогулок философа. Вот что у них получилось (ил. 1).



Ил. 1. Маршруты прогулок Канта. Реконструкция.

Источник: Путеводитель 2024.

Красными пунктирными точками указаны направления прогулок Канта в Кёнигсберге. Видно, что вообще-то в течение часа-двух,

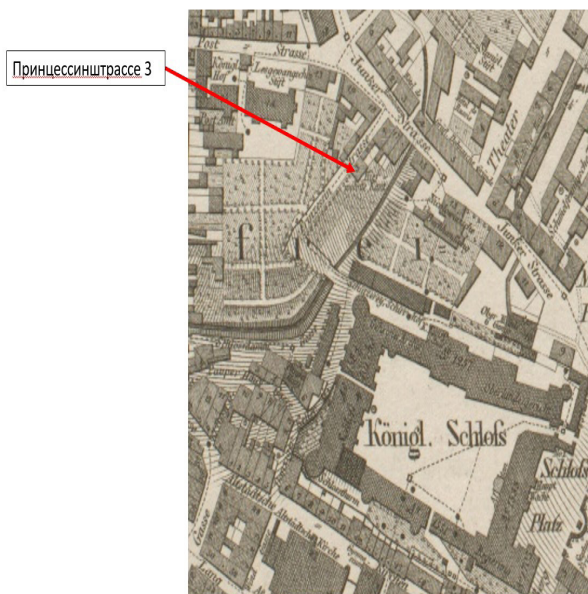


пока шла прогулка, Кант мог обойти весь исторический центр города<sup>5</sup>.

Пешеходная прогулка горожанина Канта по своему городу, проделанная много раз, ежедневно и в течение многих лет, как бы столбила, цементировала его город; он ногами запечатлевал свой город, оставляя собой буквально свой физический след пребывания в этом месте, делая это место Городом, поскольку улицы, дома, площади, река Прегёля, остров Кнайпхоф (ныне остров Канта), дом, где он родился на Фордере Форштадт № 22 (Ближнее Предместье, ныне Ленинский проспект 40), его собственный дом на Принцессенштрассе, 3 (ныне место на ул. Шевченко напротив гостиницы Калининград), «философская дамба», которая ныне застроена, а тогда там были дуга, а в детстве тропинка, по которой он гулял с семьей под руководством любимой мамы, – все эти места вырисовывались, вырезались из пространства, обживались и становились не просто обжитыми, но воплощались в устойчивую форму мыследействия, можно сказать, форму умной прогулки в духе афинских перипатетиков.

Дом Канта на Принцессенштрассе, который он приобрёл в 1783 году, из которого он выходил и шёл гулять по городу, как известно, не сохранился. Он находился совсем недалеко от Королевского замка (ил. 2). Сама улица Принцесс тоже не сохранилась, она была разрушена при перепланировке города. Но изображения дома дошли до нас (ил. 3). Дом находился в удобном месте – в центре, рядом с Королевским замком, где находилась библиотека, в которой философ работал помощником библиотекаря, а также недалеко от Альбертины. Окнами фасада он выходил на Королевский замок.

<sup>5</sup> Автор этих строк проделал эксперимент. Я шёл от гостиницы Берлин (недалеко от Южного вокзала). Далее по Ленинскому проспекту на север, мимо дома, где родился Кант. Далее переходим по эстакадному мосту реку Прегёлю (ранее – Прегель), видим справа остров Кнайпхоф (ныне остров Канта), далее проходим и видим справа территорию, на которой находился старый город Альштатт, далее пересекаем Московский проспект, видим справа пустырь, здесь когда-то стоял огромный Королевский замок, доходим до поворота от Ленинского проспекта на ул. Шевченко, поворачиваем направо, слева видим гостиницу Калининград, проходим место, где стоял дом Канта (как раз по линии трамвая), далее поворачиваем налево, оставляем слева недалеко в глубине дворов памятник Канту около старого корпуса университета, далее идём по Пролетарской, доходим до ул. Черняховского, поворачиваем направо, идём до площади с памятником Александру Невскому, обгибаем её, слева видим Росгартенские ворота и Музей янтаря, выходим на ул. Александра Невского, проходим по ней, справа видим храм Александра Невского, минуем его и приходим к новому корпусу БФУ имени Иммануила Канта. Здесь проходил Кантовский конгресс в апреле 2024 года. Этот маршрут у меня занимал немногим более одного часа, если идти средним шагом, не останавливаясь.



Ил. 2. Дом Канта на старой карте центра города (указан стрелкой).

Источник: <https://worldkant.ru/street/prinz/3-2/>

Канту хорошо думалось, особенно по утрам перед занятиями (а было 6 утра). Он мог подолгу созерцать, смотря в окно на башню кирхи св. Барбары. Его ученик и душеприказчик Э. А. К. Васянский вспоминает:

В это время, столь удобное для размышлений, он обдумывал прочитанное, если оно было особо ценным для обдумывания, или посвящал эти спокойные мгновения наброскам того, что он собирался сказать на следующий день в лекции или опубликовать. Потом он, будь то зима или лето, занимал свое место у печи, с которого через окно мог видеть башню церкви в Лёбенихте. То ли она была всегда перед взором во время этих размышлений, то ли, скорее, его взгляд всегда останавливался на одном и том же. Он не мог четко выразить, насколько благотворным для его взгляда было всегда одно и то же положение этого объекта. В результате ежедневного созерцания в сумерках его глаз мог к этому привыкнуть. Когда со временем некоторые тополя в саду его соседа выросли настолько высоко, что заслонили башню, это беспокоило его и мешало размышлять, поэтому он выразил желание, чтобы их верхушки были подрезаны. К счастью, владелец сада был здравомыслящим человеком, который любил и уважал Канта и, кроме того, был с ним в приятельских отношениях; поэтому он пожертвовал верхушками своих тополей, так что башня опять стала видна и Кант, глядя на нее, мог снова беспрепятственно размышлять [Васянский 2012, 67].



Ил. 3. Дом Канта. Ф. Х. Бильс. Литография. 1842 г.  
Фото из открытых источников



Ил. 4. Место, где стоял дом Канта  
на Принцессенштрассе, 3.  
Фото: Сергей Смирнов, 2024



Ил. 5. Памятный знак на доме  
по адресу Ленинский проспект, 40.  
Знак повествует о том, что на этом ме-  
сте стоял дом, в котором родился  
и жил до 1740 года философ И. Кант.  
Фото: Сергей Смирнов, 2024

Кант был идеальным горожанином. Он сочетал в себе созерцание и активность, вдумчивое, внимательное отношение к окружающему миру и предельную общительность, что позволяло ему избегать крайностей анахорета и праздного гуляки.

Как работает неблагодарная память и безжалостная история! Г. Карль пишет, что «дом, в котором родился Кант, за двести лет не менее четырёх раз был разрушен, два раза пожаром и два раза – путём сноса [Карль 1991, 12]. Всю улицу Принцессенштрассе снесут уже в 1895 году при перепланировке района. А в 1944–1945 годах уже весь город был разрушен. В результате были разрушены и Королевский замок, и Альбертина, и Кафедральный собор, и дом Канта.

Но место памяти осталось. Заботливые краеведы отметили это место знаком. Оно зафиксировано прямо на трамвайной линии, на повороте от Ленинского проспекта на ул. Шевченко, напротив гостиницы Калининград (ил. 4). За ней в глубине дворов находится старый корпус университета на ул. Университетская, 2. Рядом с ним стоит памятник Канту. Также отмечено место, где стоял дом, в котором родился философ (ил. 5).

### **Предтеча городского клуба. Обед у Канта**

Обеды у Канта – это ещё один из мифов о гении места. Надо сказать, что Кант приобрёл домик на Принцессенштрассе только в 1783 году. Первая «Критика» уже была издана. Ему уже было 59 лет!<sup>6</sup> И профессором он стал, когда ему было 46. Поэтому рассказы про прогулки Канта, обеды у Канта и прочее относятся вообще-то к последнему периоду его жизни. До этого ему пришлось изрядно потрудиться и выработать свой уникальный образ жизни, описанный во всех биографиях. Но так было лишь последние 20 лет жизни.

---

<sup>6</sup> М. Кюн замечает, что Кант до того, как зажить в своём доме и обрести долгожданный покой и уединение, снимал квартиры по всему городу в нескольких местах и обедал в разных ресторанах и пивных целых 30 лет! Он успел пообщаться с самым разным людом города – купцами, ремесленниками, врачами, аптекарями, издателями, художниками, юристами и прочими деловыми людьми. Палитра общительности была богатейшей. Откуда сложился миф об утрюмом, необщительном, замкнутом философе-отшельнике, выработавшем механический образ жизни? Важно здесь заметить, что и по характеру Кант вообще-то был вспыльчивым, импульсивным, что отмечают многие друзья и коллеги. Дисциплина ума и сердца дорого ему досталась. Страстность была характерна как для поведения, так и для собственного опыта мысли. Поэтому пришлось себя дисциплинировать. Его три Критики – результат этой интеллектуальной и поведенческой самодисциплины [см.: Кюн 2021, 435–436].

Хотя надо сказать, что Кант, при всей его общительности, очень любил тишину. Ему нравился, например, дом книготорговца Кантера, у которого он снимал комнаты. Но, как утверждает Г. Карль,

из этого во многих отношениях столь приятного дома Кант был изгнан, как рассказывают, петухом соседа, чей крик часто нарушал ход размышлений философа, за любую цену хотел он купить это громкое создание и тем самым обрести покой. Но это ему не удалось из-за упрямства соседа, которому было совершенно непонятно, как его петух мог беспокоить мудреца [Карль 1991, 17].

Итак, после многих лет городского квартирного бродяжничества, уже будучи знаменитым профессором, философ приобретает дом, описанный во многих источниках. Главное здесь состоит в том, что Кант фактически смог воплотить собственный идеал философской общительности, идеал сочетания благополучия и стремления к общественному благу. И здесь где-то с 1787 года он организует свои знаменитые застолья (Tischgesellschaft) (ил. 6):

И вот он напоминает слуге, чтобы тот подавал обед, сам передаёт ему серебряные ложки из своего секретера и спешит со всем, что ему нужно сказать, к столу. Гости уже ждут его в столовой, такой же непринуждённой и простой, как и остальные комнаты. Рассаживались без всяких церемоний, и когда кто-нибудь готовился произнести благословение или помолиться, он прерывал их, говоря им сесть. Все было аккуратно и чисто. Всего три блюда. Но превосходно приготовленные и очень вкусные, две бутылки вина, а в сезон были фрукты и десерт. Все шло в строго определённом порядке. После того, как подавали и съедали суп, нарезали мясо – обычно говядину, которая была особенно нежной. Кант ел её, как и большинство блюд, с английской горчицей, которую готовил сам. Второе блюдо должно было быть одним из его любимых блюд (почти каждый день одно и то же). Он ел его так долго и так много до последних своих дней, что как он говорил, набивал им свой живот. Ростбифа и третьего блюда он ел мало. Когда он ел суп и мясо в нём оказывалось хорошо приготовленным и нежным, он был чрезвычайно счастлив (а если нет, то он жаловался и несколько расстраивался); и затем он говорил: Ну что же, мои господа и друзья! Давайте немного поговорим. Что нового?

Он хотел, чтобы время приема пищи было посвящено расслаблению, и предпочитал не обращаться в то время к учёным вопросам. Временами он даже отсекал подобные ассоциации. Больше всего он любил говорить о политических вопросах. Действительно, он практически наслаждался ими. Он хотел также обсуждать городские новости и вопросы повседневной жизни [цит. по Кюн 2021, 443].





Ил. 6. Э. Дёрстлинг. Кант и его сотрапезники (Kant und seine Tischgenossen), 1890.

Копия. Во время Второй мировой войны картина была утрачена.

Согласно биографам, число участников застолья должно быть от 3 до 6.

Дёрстлинг несколько преувеличил это число

Вообще-то нет ничего откровенного и нового в том, что Кант стал устраивать обеды у себя на дому, превращая их в городские события<sup>7</sup>. Его застолье, трапеза (Tischgesellschaft) напоминает симпозиум Платона. Для философа участие становится необходимым, поскольку служит общественному благу. Поэтому он сам расписал процедуру и правила такой формы общительности в своей «Антропологии...», в самом конце первой части [Кант 1966 б, 526–530]. А. Хеллер это подробно обсуждает, делая акцент на том месте в «Критике способности суждения», где философ фактически соединяет свои представления о Humanitas и проведение у себя дома застолий: «Пропедевтика ко всякому изящному искусству <...> заключается в культуре душевных сил, которой следует добиться посредством предварительных знаний, называемых Humaniora, ве-

<sup>7</sup> Впрочем, есть одна деталь, которую отмечает М. Кюн. Он полагает, что обеды, которые стал устраивать Кант у себя дома, были связаны с трагическим событием – смертью его драгоценного друга, английского коммерсанта Д. Грина в 1787 году. До этого они постоянно обедали вместе. После его смерти Кант стал вести гораздо более замкнутый образ жизни и как бы перенёс совместные обеды к себе в дом. С тех пор он больше не обедал вне дома. Но, как видим, такая традиция обедов у Канта была вообще-то уже весьма поздней, после 1787 года [Кюн 2021, 439–440]. М. Кюн также полагает, что эти обеды были формой борьбы с одиночеством. Поэтому философ был так рад гостям.

роятно потому, что *Humanitas* означает, с одной стороны, общее *чувство участливости*, а с другой стороны – способность искренне *сообщать* всем [своё]; эти свойства, соединённые вместе, составляют подобающую человечеству общительность...» [Кант 1966 а, 378].

Кант соотносил понятие Блага с этой формой общительности как его воплощением. Поскольку мы не можем игнорировать оба вида блага, моральное и физическое, полагал философ, поэтому они должны сочетаться в оптимальной форме. Склонность к добродетели и склонность к благополучию не должны вступать друг с другом в противоречие. Поэтому, делает вывод И. Кант, «образ мыслей, направленный на соединение благополучия с добродетелью в обиходе – это гуманность. Явная форма такого соединения благополучия и добродетели в ежедневном повседневном обиходе – это и есть «хороший обед в хорошем обществе», число участников которого «не должно быть меньше числа граций и больше числа муз» [Кант 1966 б, 526]<sup>8</sup>. Обед – форма, предполагающая не только телесное удовлетворение (его каждый может получить и в одиночестве), но и удовольствие от общения [Кант 1966 б, 527].

Также И. Кант обосновывает необходимость такого публичного действия, как совместный обед в хорошей компании, тем, что такая трапеза есть форма не только умного разговора (фактически жанр философствования со времён Платона), но и форма взаимного доверия людей друг к другу. Кант здесь ссылается на древние традиции, согласно которым, если путник или гость приходит к хозяину в дом и просит кусок хлеба и глоток воды, то хозяин его не тронет в своём доме. Совместное вкушение пищи есть символический жест, дарующий участником всеобщее и взаимное доверие и приятие друг друга<sup>9</sup>. Поэтому важно в этом совместном застолье выбирать тему для разговора, нельзя допускать убийственной тишины и пауз, без надобности менять тему и перескакивать на другие темы, нельзя, чтобы в ходе беседы разгорались страсти, а после обеда нельзя допускать, чтобы гости разошлись в ссоре друг с другом<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> И в число которых, добавим, согласно Канту, не должны входить дамы, поскольку их присутствие за столом ограничивает свободу мужчин, что грозит скукой, когда никто из собеседников не решается сказать что-то свободное, новое для продолжения разговора [Кант 1966 б, 526–527].

<sup>9</sup> А. Хеллер от себя добавляет: «Застолье – всего лишь подобие, оазис или заповедник, где на несколько часов усмиряются дикие животные социальных джунглей. За эти несколько часов происходит чудо, реализуется утопия социальной общительности» [Хеллер 1992, 138].

<sup>10</sup> Кстати, заметим, что длительный и обильный обед у Канта явно показывает, почему он был против аскезы, как физической, так и духовной. Ответим его словами: «Пуризм циника и умерщвление плоти отшельником, ничего не дающие для общественного блага, – это искажённые формы добродетели и не привлекательны для неё; позабытые грациями, они не могут притязать на



Н. В. Мотрошилова со ссылкой на самых разных авторов делает вывод о том, что этот обед – больше чем застолье. Это фактически часть структуры общественных форм жизни города, часть городской повседневности [Мотрошилова 2014]. Фактически где-то к 1764–1765 годам вокруг Канта образовался круг друзей, сообщество сотрапезников, собиравшихся и после смерти Канта<sup>11</sup>.

Кстати, период этот падает как раз на возраст 40 лет, возраст кризиса и нового рождения. М. Кюн полагает, что в этот период рождается новый Кант, повернувшийся от проблем философии природы и естествознания к проблемам метафизики, нравственности и антропологии.

Круг друзей был больше, чем число участников застолий. Это было реальное активное и влиятельное сообщество горожан, людей известных, со связями, самостоятельных, проявившихся в самых разных сферах – философии, литературе, науке, математике, торговле, юриспруденции и др.<sup>12</sup> Круг собеседников-сотрапезников (Tischgenossen) потом трансформировался в Общество друзей

---

гуманность» [Кант 1966 б, 530]. Обед Кант понимал как сознательно организованное действие во имя всеобщего общественного блага, оно было так же организовано, сценировано, оформлено, как и все остальные его действия, включая прогулки, как весь его образ жизни. Эти прогулки и обеды заменяли ему молитвенную практику аскезы, в которой он не нуждался, поскольку использовал иные, соответствующие, как он полагал, общественному благу формы самоорганизации ума, души и тела.

<sup>11</sup> А сборы в разных формах и составах начались задолго до того, как философ купил себе дом. Ещё ранее, когда И. Кант снимал у книгоиздателя Кантера жилплощадь, там, разумеется, была замечательная библиотека и книжная лавка. Фактически это помещение стало неким книжным салоном-клубом города. Сюда книгочеи и студенты приходили читать книги, обсуждать новости, проводить умные беседы с Кантом. Он мог там читать свои лекции и проводить беседы. Клубные формы рождались на постоянных совместных обедах в гостях у коммерсанта Д. Грина (который, кстати, был больше учёным, чем купцом, и намного более образованным, чем все другие купцы), у которого философ, тогда ещё молодой «элегантный магистр», обучился точности и пунктуальности.

<sup>12</sup> Круг друзей-собеседников был весьма интересен и пёстр. В него входили профессор Х. Я. Краус, коллега Канта; обер-бургомистр города и писатель Т. Г. фон Гиппель; философ и литератор И. Г. Гаман; математик, библиотекарь, профессор И. Ф. Гензихен; военный советник, чиновник, писатель И. Г. Шеффнер; советник медицины, фармацевт, профессор К. Г. Хаген; ученик и биограф Канта, диакон Э. А. К. Васянский; правительственный советник И. Ф. Вигилантиус (поверенный Канта в юридических вопросах, составил его завещание); английские коммерсанты Д. Грин и Р. Мотерби, пастор Л. Э. Боровский, автор первой биографии философа, которую сам Кант успел прочесть, но запретил публиковать при жизни, и другие. Состав общества-клуба постоянно менялся, когда кто-то уезжал или умирал. В него входили новые участники. Когда Кант умер, около 20 его застольных друзей шли за его гробом.

Канта, которое до сих пор существует и периодически собирается на обеды и ужины<sup>13</sup>.

Фактически сообщество собеседников стало клубной формой социальной городской жизни, формой городского клуба<sup>14</sup>. Эта форма вполне жизнестойкая, поскольку крепится на прочных личных горизонтальных связях, не зависит от политических режимов, фигур правителя, экономической конъюнктуры. Она способна возрождаться даже после войн и катаклизмов. Это такая форма социальной городской жизни, которая основана не на экономических и политических механизмах и институциях, а на нематериальных, духовных связях, на памяти коллективной мысли и действия, на духовной солидарности и участии, на традиции совместного думания и совместного духовного действия. Она способна периодически возрождаться, принимать новые формы. Можно сказать, что такая клубная форма в чём-то сходна с праформой научной школы, научным кружком, каковыми были в своё время многие зарождавшиеся научные школы и научные направления, такие как «кружок Мерсенна» времён Паскаля и Декарта, Венский кружок, «кружок Бахтина», Московский методологический кружок и др. [см.: Смирнов 2021]<sup>15</sup>.

Через год после смерти философа по инициативе Вильяма Мотерби, врача, сына Роберта Мотерби, английского коммерсанта, постоянного участника обедов у Канта, был создан торжественный обед памяти философа в его же доме, который принадлежал уже другому хозяину [Зильбер 2014; Хорст 2009]. С этого времени компания сотрапезников постепенно стала превращаться в общество друзей Канта, в полноценный городской клуб, у которого хотя и не было никакого устава, но были незыблемые традиции, неписанные правила и устойчивые личные и межпоколенные связи.

<sup>13</sup> См.: <https://freunde-kants.wixsite.com/freunde-kants-ru>.

<sup>14</sup> И. Кант замечает: «Какое уютно большое общество за столом всегда представляет собой в сущности только частное сообщество, и только гражданское сообщество вообще по идее публично» [Кант 1966 б, 527].

<sup>15</sup> Таковыми были и многие так называемые квартирники в СССР. К слову сказать, такие клубные формы мало изучены, и при проведении историко-философских исследований на такие феномены редко обращают внимание. Это отмечает Н. В. Мотрошилова: приходится сказать о досадных теоретических пробелах и трудностях этого раздела кантоведения. Пока недостаточно исследованы линии и тонкие механизмы влияния тех идей, умонастроений, ценностей, которые – часто незаметно, подобно невидимым флюидам – исходили и исходят от структур, подобных Tischgesellschaften, затем проникая в потоки повседневной жизни, а от них возвращаясь в философию. А если подобные исследования и существуют, скажем, в социальной философии, то в кантоведении, в истории философии вообще, на них редко опираются [Мотрошилова 2014].

Первой задачей этого сообщества была поддержка той самой общительности, о которой радел сам философ. Вторая задача заключалась в том, чтобы хранить живую память о философе, продолжая не только ежегодно встречаться на *Tischgesellschaft*, но и заниматься изданием его сочинений, установкой памятника (что в итоге увенчалось успехом, см. ниже). В сообщество мог вступать любой желающий, независимо от профессии и звания. В него входили десятки самых разных людей. Распорядитель праздничных заседаний вначале избирался, затем с 1814 года он стал выбираться случайным образом посредством запекания боба в пироге. Кому доставался случайно кусок с бобом, тот и становился распорядителем и главным, кто будет произносить праздничную речь. С тех пор эти собрания стали называть бобовыми, а распорядителя – «бобовым королем».

Шли годы. Настал XX век. И несмотря на деятельность бобового сообщества, как отмечают исследователи, имя Канта стало забываться. Вот свидетельство Людвиг Гольдштейна, председателя Кёнигсбергского общества любителей Гёте, сказавшего в 1919 году:

Кант сегодня для обычного жителя Кёнисберга – это только имя или памятник <...>, имя КАНТ, высеченное на граните золотым буквами, для большинства лишь пустой звук, как и многие другие имена. Пожалуй, всем известно, что льстивое имя «Город чистого разума», которое так охотно принимают его жители, имеет какое-то отношение к Канту, и что он величайший сын Кёнигсберга <...>, настал подходящий момент, чтобы продвигнуться к осуществлению моей мечты откупорить пару из тех семи печатей, за которыми всё ещё спрятана от современников таинственная книга с названием «Кант» [цит. по: Зильбер 2014, 110].

Ещё был жив тот Кёнигсберг. Но из города ушёл сам философ. Его стали забывать. Философ умирал для самого Кёнигсберга. И только спустя 200 лет, на его юбилей, состоялись большие торжества в его честь. До этого в течение долгого времени город хранил безмолвие и испытывал большие проблемы с памятью.

Но сообщество Канта было живым. Оно хранило память, традиции, занималось изданием книг философа, кантоведы и просто историки философии из разных стран, изучая наследие философа, тем самым хранили его имя. И вот настало время, когда философ вернулся в город.

Что получается? Получается, что Канта помнят не просто потому, что он великий философ. Точнее, философия его потому и стала великой, что Кант больше, чем мыслитель. Он подал образец философа, став её воплощением, олицетворением. Если спраши-

вать, что такое философия и кто является её воплощением, то на ум приходит именно Кант, ставший живым символом, воплотивший в своём образе жизни, стиле, манерах, поведении, своей элегантно-сти, порядочности, честности образец и горожанина, и гражданина, и философа. Гражданство, горожанство и философский образ жизни соединились в одном лице и, кстати, в одном понятии.

В немецком языке это запечатлено. Кант это знал и сознательно демонстрировал. В немецком слово *Urbanität* означает хороший тон, воспитанность, вежливость. Быть горожанином – значит быть вежливым, обходительным, воспитанным, образованным. В немецком горожанство, гражданство и воспитанность – одного корня. Боровски свидетельствует:

К. никогда не заходил далеко в комплиментах, в пустой пышности слов, и менее всего предавался доверительным сердечным излияниям. Его дружба всегда была и оставалась хорошей содержательной прозой, лишённой какой-либо лирики. Он <...> показал нам, что слово «вежливость» (*Höflichkeit*) обозначает, собственно, лишь придворные манеры в изъяснении и жестах, вдохновил нас на то, что называется «воспитанностью» (*Urbanität*), которую он гораздо более предпочитал вежливости... [цит. по: Круглов и др. 2023, 241].

Быть воспитанным – значит быть горожанином. И наоборот. А город – это мир. Быть всемирным – значит быть горожанином. Значит соблюдать моральные максимы.

### Карнавальные формы кантианы

«Города чистого разума» давно уже нет. Тот город был убит. Его разрушали, убивали сознательно, намеренно, с удовольствием и наслаждением варвара. Того Города Канта, который и способствовал тому, что мир знает теперь философа Иммануила Канта, того города нет и больше никогда не будет.

Тот Кёнигсберг ушёл в нашу память. Старый город перестал существовать в 1945 году. Он был просто разрушен. Его начали разрушать англичане. Здесь сильно постарались британские BBC, бомбившие, точнее, выжигавшие город напалмом в августе 1944 года [Ржевский 2019; Хорст 2009]. Они жгли город, причём его центральную историческую часть, сознательно, специально, не трогая военные объекты и укрепления, расположенные по границам города<sup>16</sup>. Они выжигали его историю, его память, чтобы от неё остался только

<sup>16</sup> При штурме города в апреле 1945 года советские войска разрушали другие районы города, прежде всего его укрепления. Но это разная война с городом. Одно дело – штурмовать укреплённый город, другое дело – бомбить его сверху, не разбираясь, где военные, а где гражданское население.

пепел. Погибло несколько тысяч жителей. Их смерть была страшной. Они просто сгорели и задохнулись от дыма и огня<sup>17</sup>. 200 тысяч остались без крова. Кёнигсберг был первым опытом британцев по выжиганию немецких городов. Потом уже был Дрезден.

Но судьба распоряжается по-своему. Город Канта возрождается, хотя и причудливым образом. Это возрождение, как и положено, принимает карнавальные формы. И в том числе это возрождение связано с именем Канта. Философ возвращается в город.

Вот и университет получил имя Канта, хотя Альбертины давно уже нет. Восстановлен Кафедральный собор<sup>18</sup>. Вот и музей Канта находится не где-нибудь, а в восстановленном Кафедральном соборе, служившем когда-то университетской церковью; теперь здесь концертный зал. Вот и туристы приезжают тысячами в город, в их туристические маршруты непременно включены посещение могилы Канта, Кафедрального собора, музея Канта, рассказы и байки про философа, его прогулки и обеды.

Вот и его изречения и цитаты из книг входят в путеводители и туристические каталоги. Кант пошёл в тираж. Его издают не только в собраниях сочинений, но и размножают на майках, футболках, бейсболках, на значках, витринах кафе, магазинов, ресторанов, на рекламных щитах и билбордах. Друзья Канта издают туристические буклеты и путеводители а la «Город Канта». Редкий случай. Обычно путеводители делают по достопримечательностям, природным красотам, архитектурным памятникам, историческим местам и т. д. А здесь мы имеем путеводитель по местам философа, которых, однако физически почти не осталось, но есть только Память места [Путеводитель 2024].

---

<sup>17</sup> Вспоминает немецкий скрипач Михаэль Вик в своей книге «Закат Кёнигсберга»: «Весь центр города бомбардировщики планомерно усеивали канистрами с напалмом, впервые применёнными именно здесь, и разрывными и зажигательными бомбами различной конструкции. В результате весь центр вспыхнул почти разом. Резкое повышение температуры и мгновенное возникновение сильнейшего пожара не оставили гражданскому населению, жившему в узких улочках, никаких шансов на спасение. Люди сгорали и у домов, и в подвалах... Около трёх суток в город было невозможно войти. И по прекращении пожаров земля и камень оставались раскаленными и остывали медленно. Чёрные руины с пустыми оконными проёмами походили на черепа. Похоронные команды собирали обугленные тела тех, кто погиб на улице, и скрючившиеся тела тех, кто задохнулся от дыма в подвале. Кто способен рассказать о последних минутах жизни несчастных? Можно ли их вообще представить? При какой температуре человек теряет сознание? Все были потрясены открытием, что у войны есть ещё и такое – невообразимое – измерение...» [цит. по: Ржевский 2019].

<sup>18</sup> Автор этих строк в 1987 году ещё застал собор в руинах. Правда, могила философа была в сохранности. А на площади местные жители нарисовали стрелки: здесь гулял философ Кант.



Понятное дело, возродить город невозможно. Живой Кант возможен разве что в духовной встрече, в умном разговоре наедине с его книгой. Но тот город Канта не возродить. Поэтому он восстанавливается в карнавальных формах. А жители города, разумеется, из благих побуждений, всячески стараются использовать имя Канта в своих целях, как-то стараясь капитализировать место. Получается не всегда удачно. Вместе с тем, это всё делается искренне, с любовью.

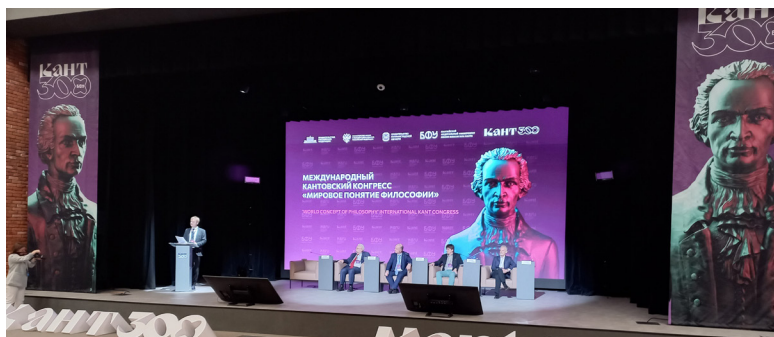


Ил. 7. Место в летнем кафе перед Кафедральным собором.  
Фото: Сергей Смирнов, 2024

И вот издаются открытки с видом Собора и, разумеется, с памятником Канту. Делаются видеоролики, где опять же персонажем выступает философ. В сознании жителя города и туриста давно выстроился ассоциативный ряд: Калининград – янтарь – философ Кант – дюны – берег – море – Кафедральный собор. Изречение Кан-

та про звёздное небо над головой знает каждый школьник. А все брачующиеся пары в поездке по городу обязательно приезжают к могиле Канта. Ритуал!

Вот ещё одна из карнавальных форм кантианы. Место в летнем кафе перед Кафедральным собором. Посетитель может сесть на стульчик, а над ним – изречение философа. Глядишь, приобщишься к великому мыслителю. Сидишь, пьешь кофе, а над головой – его изречение. И вот уже турист цитирует философа (ил. 7). Или ещё одна карнавальная форма. Мы видим философа, размещённого на огромных рекламных конструкциях. Точнее, мы видим его цифрового двойника, созданного с помощью нейросетей. Нам явилась цифровая тень Канта. Это изображение философа было официальным на Кантовском конгрессе в апреле 2024 года (ил. 8, 9).



Ил. 8. Кантовский конгресс. 2024.

Все спикеры выступают на фоне цифрового двойника И. Канта.

Фото: Сергей Смирнов, 2024



Ил. 9. Искусственный И. Кант на рекламном щите

Фото: Сергей Смирнов, 2024



Человеческая память вообще-то помнит всё. Если любит. Если мы что-то любим, мы хотим не просто это помнить. Мы хотим восстанавливать и хранить в мельчайших деталях и подробностях то, что любим. Любимого человека мы помним всякого. Что он ел, что носил, как одевался, когда гулял, когда спал, где, как и с кем обедал, говорил. И так получилось, что небогатая на приключения жизнь философа (не героя, не полководца, не государственного деятеля) восстановлена в мельчайших деталях. И в итоге он стал самым знаменитым жителем Кёнигсберга-Калининграда, гением места, его брендом, визиткой, именем, символом...

Он запечатлён везде. Вот мы также видим и реконструкцию его костюма (ил. 10):

Он носил маленькую треугольную шляпу, маленький, белокурый, добела напудренный парик с кошельком для волос, черный галстук, верхнюю рубашку с жабо и манжетами, сюртук на шелковой подкладке с жилетом и штаны из тонкого сукна, цвет которого был обычно смесью чёрного, коричневого и жёлтого цветов, серые шелковые чулки, башмаки с серебряными пряжками и шпагу, когда её ещё носили, а позже трость. Сюртук, жилет и штаны были по тогдашней моде отделаны золотым шнуром, а пуговицы обтянуты золотой оболочкой или шёлком [Карль 1991, 21].



Ил. 10. Костюм И. Канта. Реконструкция.  
Находится в музее Канта в Кафедральном соборе. Калининград.  
Фото: Сергей Смирнов, 2024

Фактически таким его запечатлели потомки и в памятнике (ил. 11). Он был установлен в 1864. Оригинал был утерян во время Второй мировой войны. Памятник воссоздан в 1992 году и поставлен у нового (ныне – старого) здания университета, на ул. Университетская, 2 (бывший Кёниггартен, королевский сад, другое название – Параденплац, площадь парадов). Теперь это уже старое здание БФУ имени Иммануила Канта. Оно поставлено на месте разрушенного здания Новой Альбертины 1862 года.



Ил. 11. Х. Раух. Памятник Канту, 1757.  
Фото: Сергей Смирнов, 2024

### **Осколки Кёнигсберга в теле Калининграда**

И тем не менее. Именно пограничность, эксцентричность этого города помогает ему не просто возрождаться, но и вернуть себе прошлое, делая его актуальным настоящим. Рождается «калининградский текст», как в своё время был создан «петербургский текст»

[Топоров 1993]. Этот текст в связи с эксцентризмом города отличается своей амбивалентностью, отмечает исследователь Л. М. Гаврилина. Он пишется на стыке бинарных оппозиций город/море, прошлое/настоящее, немецкое/русское, свой/чужой, война/мир [Гаврилина 2010].

Память бомбардировок 1944 года осталась до сих пор. И память города-призрака, старого Кёнигсберга, продолжает жить в уголках души города. После бомбардировок и вместе с бесконечными перепланировками город пытались уничтожить снова – уже сугубо идеологическими средствами, пропагандой, прививая привычку забыть тот «реакционный Кёнигсберг». Город в этой пропаганде выступал как центр самого реакционного в мире юнкерского пруссачества, мрачный город-крепость, осиное гнездо фашизма, его цитадель [Гаврилина 2010, 68].

Советская власть хотела сделать Калининград образцовым советским социалистическим городом. Форпост должен быть образцом. Поэтому бульдозером должны были быть срыты не только каменные остатки старого города, но и память о нём. Город ведь достался как большой немецкий трофей. И всё его содержимое воспринималось уже как своё чужое, присвоенное. В том числе, кстати, и философ И. Кант со всем его наследием<sup>19</sup>.

С падением идеологии рухнули шаблоны и клише сознания. Вместо них образовались провалы и пустоты. Стали рождаться иные городские тексты. И вот Иосиф Бродский пишет свои стихи 1964 года, посвящённые Кёнигсбергу-Калининграду. В них рождается новый образ города [Бродский 1992, 375–378]<sup>20</sup>:

«В коляску, если только тень  
действительно способна сесть в коляску  
(особенно в такой дождливый день),  
и если призрак переносит тряску,  
и если лошадь упряжи не рвёт, –  
в коляску, под зонтом, без верха,  
мы взгромоздимся молча и вперёд  
покатим по кварталам Кёнигсберга...»

<sup>19</sup> О чём не преминул сказать теперь уже бывший губернатор Калининградской области, назвав философа Канта нашим «русским трофеем, как и всё, что можно увидеть в Калининградской области». Сказал не где-нибудь, а на Кантовском конгрессе в апреле 2024 года. Против такого отношения к наследию философа выступили кантоведы, сказав, что Кант не вещь, не трофей, его нельзя присвоить.

<sup>20</sup> См. подробный разбор «калининградского текста» на основе стихотворения И. Бродского [Гаврилина 2010].

В город приехал поэт, он ходит и ездит по дождливому городу, пешком и на трамвае («развалины глядят в окно вагона»)<sup>21</sup> и сквозь его неровные очертания проглядывают руины старого города, остатки и осколки бомбёжек. Но «пир... пир бомбардировщиков утих». И рождается новый город, робко и нерешительно, хотя ещё «деревья что-то шепчут по-немецки».

Калининградский писатель В. И. Зорин писал в 1976 году:

Было три (!) города: силикатно-барачный и гарнизонный; остаточно-руинный, а кое-где прошловеково-нарядный, даже величественный; и тот город, которого не было. Вернее, не стало после двух ковровых бомбежек Кёнигсберга англичанами... Но этот город существовал – полупризрачно, но существовал! И демонстрировал он себя... остатками лепных барельефов на старых фронтонах, шпилями кирх... глыбой кафедрала (могила Канта как бы вне времени и событий), клинкерными тротуарами кое-где, чугунными гидрантами с латинскими литерами... [Зорин 2006, 178].

Но Город обретает новую форму. Имея осколки старого тела старого города, он трансформируется в новое тело:

Обломки Кёнигсберга плавают в теле Калининграда, иногда сросшиеся с ним, а иногда чуждые, как осколок в теле солдата. Память прежней судьбы города остается, словно фантомные боли ампутированной ноги. Иначе как объяснить, почему Кёнигсберг, прекративший физическое существование и пребывающий только лишь в символической форме, в памяти... почему он витает и никуда не собирается исчезать? Он остался городом-призраком, тенью отца Гамлета... [Попадин 2010, 44].

### Заключение

Удивительное дело – Королевский замок во время бомбардировок и штурма в 1944–1945 годах был почти разрушен<sup>22</sup>, а вот Кафедральный собор хотя и оказался в руинах, но был разрушен не полностью. А могила Канта осталась почти целой! И именно могила философа сохранила руины собора от последующего разрушения (ил. 12). Философ и после смерти хранил и спасал город.

Тот город погиб. Но возрождается новый. Память о философе осталась. И именно она сейчас возрождает город из пепла. Имя философа возрождает город снова. Философ становится градообразу-

---

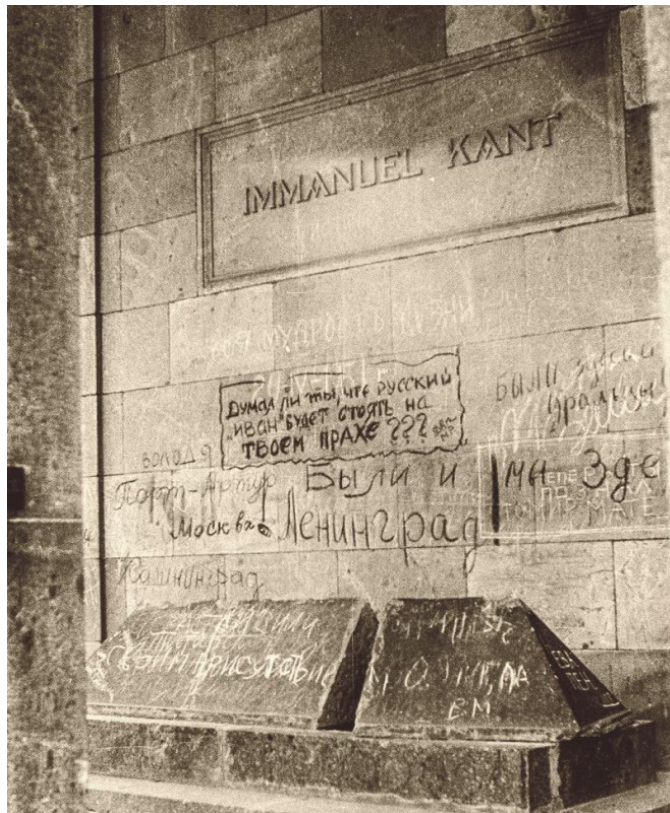
<sup>21</sup> Возможно, по тем же маршрутам, по которым каждый день ездила из дома в школу и обратно юная Ханна Арендт, выросшая в Кёнигсберге и помнившая ещё город Канта. Это ещё одна страница из биографии города [см. Хорст 2015].

<sup>22</sup> Замок был окончательно разрушен уже в 1950–60-е годы в связи с решением о перепланировке города. Его просто взорвали.



ющим фактором, брендом, визитной карточкой, гидом по своему городу. И если и не сохранились дома, то сохранилась память мест, на которых они стояли.

Философ возвращается в город. Город будет жить...



Ил. 12. Могила Канта. 1945 год.

Удивительные автографы оставили на могиле советские солдаты: «Думал ли ты, что русский Иван будет стоять на твоём прахе???».

Фото из открытых источников

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Боянич 2017 – *Боянич П.* Публичный городской ангажированный философ. Является ли философия по необходимости только городской философией (философией города)? // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 1. С. 4–13.
- Бродский 1992 – *Бродский И. А.* Сочинения. СПб.: Пушкинский фонд, 1992.

- Васянский 2012 – *Васянский Э. А.* Иммануил Кант в последние годы жизни // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 55–61.
- Гаврилина 2010 – *Гаврилина Л. М.* Калининградский текст как метатекст культуры // Кантовский сборник. 2010. № 3 (33). С. 64–79.
- Друри 1999 – *Друри М. О'К.* Беседы с Витгенштейном // Логос. 1999. № 1 (11). С. 131–150.
- Зильбер 2014 – *Зильбер А. С.* Кантоведение в Кёнигсберге: 1784–1948 годы // Кантовский сборник. 2014. № 3 (49). С. 92–122.
- Зорин 2006 – *Зорин В.* Сны о Кёнигсберге // Антология калининградского рассказа. Калининград: Кладезь, 2006. С. 169–181.
- Кант 1966 а – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Том 5. М.: Мысль, 1966.
- Кант 1966 б – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Том 6. М.: Мысль, 1966.
- Карль 1991 – *Карль Г.* Кант и старый Кёнигсберг / Пер. с нем. Хованского А. Н. Калининград: Битекар, 1991.
- Круглов и др. 2023 – *Круглов А. И., Саликов А. Н., Жаворонков А. Г.* Ранние биографии Канта и их значение для понимания его философии // Историко-философский ежегодник. 2023. Т. 38. С. 205–252.
- Кузнецова 2012 – *Кузнецова И. С.* Иммануил Кант. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012.
- Кюн 2021 – *Кюн М.* Кант. Биография / Пер. с англ. А. Васильевой, под науч. ред. К. Чепурина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021.
- Лотман 1996 – *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996.
- Мотрошилова 2014 – *Мотрошилова Н. В.* Иммануил Кант: повседневность, Tischgesellschaft в единстве с философией в эпоху Просвещения. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://freunde-kants.wixsite.com/freunde-kants-ru/n-v-motroshilova-immanuel-kant-1> (дата обращения: 09.08.2024).
- Путеводитель 2024 – Иммануил Кант в Калининграде. Путеводитель. Калининград: Пикторика, 2024.
- Попадин 2010 – *Попадин А.* Местное время 20:10. Прогулки по Калининграду. Калининград: Западная пресса, 2010.
- Пятигорский 2014 – *Пятигорский А. М.* Философская проза. Т. III. Древний человек в городе. М.: Новое литературное обозрение, 2014.



- Ржевский 2019 – Ржевский В. Пылающий ад: как бомбили Кёнигсберг в августе 1944-го. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.kaliningrad.kp.ru/daily/27020/4083787/> (дата обращения: 09.08.2024).
- Румянцева 2023 – Румянцева Т. Г. Город Кёнигсберг как фактор становления Канта–философа // *Urbis et Orbis. Микроистория и семиотика города*. 2023. Т. 3. № 2. С. 226–233.
- Светлов 2021 – Светлов Р. В. Философ на улицах города // *Образовательные пространства и антропопрактики города / Под общ. ред. В. К. Пичугиной*. М.: Аквилон, 2021. С. 216–229.
- Смирнов 2020 – Смирнов С. А. Город и Человек. Очерки по городской антропологии. М.: Ленанд, 2020.
- Смирнов 2021 – Смирнов С. А. Научные сообщества: от кружка к институции // *Философия науки*. 2021. № 3 (90). С. 48–75.
- Топоров 1993 – Топоров В. Н. Петербург и Петербургский текст русской литературы // *Метафизика Петербурга. Петербургские чтения по теории, истории и философии культуры*. Вып. 1. СПб.: Эйдос, 1993. С. 205–235.
- Хеллер 1992 – Хеллер А. Иммануил Кант приглашает на обед // *Вопросы философии*. 1992. № 2. С. 129–138.
- Хорст 2009 – Хорст Г. Кант как житель Восточной Пруссии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [https://213df7ed-791b-465b-91ee-46698c5ed859.filesusr.com/ugd/e49178\\_d714ca738f014df6ae0968313bca0eb3.pdf](https://213df7ed-791b-465b-91ee-46698c5ed859.filesusr.com/ugd/e49178_d714ca738f014df6ae0968313bca0eb3.pdf) (дата обращения: 09.08.2024).
- Хорст 2015 – Хорст Г. Ханна Арендт и Кёнигсберг // *Современное значение идей Ханны Арендт*. Калининград: БФУ им. И. Канта. 2015. С. 86–102.
- Gause 1974 – Gause F. *Kant und Königsberg*. Leer: Gerhard Rautanberg, 1974.
- Stavenhagen 1949 – Stavenhagen K. *Kant und Königsberg*. Göttingen: Deuerlich, 1949.

## REFERENCES

- Bojanić, P. (2017). Public biased urban philosopher. Should philosophy be only urban (philosophy of the city)? *Vestnik of Saint-Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 33(1), 4–13. (In Russian).
- Brodsky, J. (1992). *Works*. Pushkin Foundation. (In Russian).
- Drury, M.O'C. (1999). Conversations with Wittgenstein. *Logos*, 1(11), 131–150. (In Russian).
- Gause, F. (1974). *Kant und Königsberg*. Gerhard Rautanberg.

- Gavrilina, L. M. (2010). The Kaliningrad text as a metatext of culture. *Kantian Journal*, 3(33), 64–79. (In Russian).
- Heller, A. (1992). Immanuel Kant invites to dinner. *Voprosy Filosofii*, 2, 129–138. (In Russian).
- Horst, G. (2009). Kant as a resident of East Prussia. [https://213df7ed-791b-465b-91ee-46698c5ed859.filesusr.com/ugd/e49178\\_d714ca738f014df6ae0968313bca0eb3.pdf](https://213df7ed-791b-465b-91ee-46698c5ed859.filesusr.com/ugd/e49178_d714ca738f014df6ae0968313bca0eb3.pdf) (Accessed: 09.08.2024). (In Russian).
- Horst, G. (2015). Hannah Arendt and Königsberg. In *The modern meaning of Hannah Arendt's Ideas* (pp. 86–102). Immanuel Kant Baltic Federal University Press. (In Russian).
- Immanuel Kant in Kaliningrad. Guide.* (2024). Pictorika. (In Russian).
- Kant, I. (1996a). *Works in six volumes. Vol. 5. Mysl'.* (In Russian).
- Kant, I. (1996b). *Works in six volumes. Vol. 6. Mysl'.* (In Russian).
- Karl, G. (1924). *Kant und Alt-Königsberg.* (A. N. Khovansky, Trans.). Bitekar. (In Russian).
- Krouglov, A. N., Salikov, A. N., & Zhavoronkov, A. G. (2023). Kant's early biographies and their significance for understanding his philosophy. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-Filosofskii Ezhegodnik*, 38, 205–252. (In Russian).
- Kuhn, M. (2021). *Kant: A biography* (A. Vasil'eva, Trans.). Publishing House "Delo" of RANEPa. (In Russian).
- Kuznetsova, I. S. (2012). *Immanuel Kant.* Immanuel Kant Baltic Federal University Press.
- Lotman, Yu. M. (1996). *Inside thinking worlds: Man – text – semiosphere – history.* Yazyki russkoy kul'tury. (In Russian).
- Motroshilova, N. V. (2014). *Immanuel Kant: Everyday life, Tischgesellschaft in unity with philosophy in the Age of Enlightenment.* <https://freunde-kants.wixsite.com/freunde-kants-ru/n-v-motroshilova-immanuil-kant-1> (Accessed: 09.08.2024). (In Russian).
- Piatigorsky, A. M. (2014). *Philosophical prose. Vol. 3. Ancient Man in the City.* NLO. (In Russian).
- Popadin, A. (2010). *Local time 20:10. Walking around Kaliningrad.* Zapadnaya pressa. (In Russian).
- Rumyantseva, T. G. (2023). Königsberg city as a factor in the development of Kant-Philosopher. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 3(2), 226–233. (In Russian).
- Rzhevsky, V. (2019). *Blazing Hell: How Königsberg was bombed in August 1944.* <https://www.kaliningrad.kp.ru/daily/27020/4083787/> (Accessed: 09.08.2024). (In Russian).
- Smirnov, S. A. (2020). *City and man. Essays on urban anthropology.* Lenand. (In Russian).

- Smirnov, S. A. (2021). Scientific communities: From the circle to institution (Based on the material of scientific schools in philosophical sciences). *Filosofiya Nauki*, 3(90), 48–75. (In Russian).
- Stavenhagen, K. (1949). *Kant und Königsberg*. Deuerlich.
- Svetlov, R. V. (2021). Philosopher on the streets of the city. In *Educational Spaces and Anthropological Practices of the City* (pp. 216–229). Akvilon. (In Russian).
- Toporov, V. N. (1993). Petersburg and Petersburg text of Russian literature. In *Metaphysics of Petersburg. Petersburg Readings on Theory, History and Philosophy of Culture* (is. 1, pp. 205–235). Eidos. (In Russian).
- Wasianski, E. A. Ch. (2012). Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. *Kantian Journal*, 1(39), 55–61. (In Russian).
- Zilber, A. S. (2014). Kant studies In Königsberg: 1784–1948. *Kantian Journal*, 3(49), 92–122. (In Russian).
- Zorin, V. (2006). Dreams about Königsberg. In *Anthology of Kaliningrad stories* (pp. 169–181). Kladez'. (In Russian).

Материал поступил в редакцию 12.08.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 05.11.2024

# THE INFRASTRUCTURE OF THE TURKISH LANGUAGE IN BULGARIA: VISUALIZATION, SEMIOTIZATION, AND CONTEMPORARY CHALLENGES

**Martin Henzelmann**

University of Greifswald, Greifswald, Germany  
martin.henzelmann@uni-greifswald.de

**Sadık Hacı**

Ankara University, Ankara, Turkey  
shaci@ankara.edu.tr

In this article, we examine the role of the Turkish language in the semiotization of public space in Bulgaria. We begin by outlining the historical background that underpins the presence and significance of Turkish in the country, focusing primarily on the political framework that has shaped its use before and after Bulgarian independence. The Turkish population in Bulgaria constitutes the largest minority group in the country, and, therefore, the Turkish language continues to be the most important minority language. Next, we analyze the language management policies affecting Turkish in Bulgaria, considering the legal and social conditions under which it continues to develop in this southeastern European country. Through attempts at assimilation, the communist regime exerted pressure on Turkish and other Muslim communities living in Bulgaria, after changing its attitude since the democratic revolution. The historical and legal context is essential for understanding the semiotic representation of the Turkish language in the Bulgarian public sphere today. In our study, we then explore how this social background aligns with language management across different spheres in Bulgaria. We turn to the question of how the management of public space functions for the Turkish language. It is important to highlight that Turkish holds no official administrative status in Bulgaria and can therefore only appear in public spaces within certain domains. We argue that the visibility of the Turkish language in the public sphere in Bulgaria consists of two fundamental components: visualization and semiotization. Visualization is studied within the framework of linguistic landscapes, while semiotization is analyzed through semiotic landscapes. We briefly introduce these two theoretical approaches before exploring concrete examples of Turkish language use in Bulgaria. We analyze examples from relevant places with a dense Turkish minority, such as Shumen, Plovdiv, Razgrad, and others. Drawing on our empirical observations, we broaden the scope to explore both the significance and the challenges of Turkish language visibility in Bulgaria. As a result, our study shows that the Turkish language serves a niche infrastructure in the visualization of Bulgarian public space due to its absence from the administrative sphere, but the language appears where there is a sufficiently large ethnic Turkish community.

**Keywords:** Bulgaria, Turkish language, languages, visualization, minority languages, languages laws, language management, public space, linguistic landscapes, semiotics

---

## **ИНФРАСТРУКТУРА ТУРЕЦКОГО ЯЗЫКА В БОЛГАРИИ: ВИЗУАЛИЗАЦИЯ, СЕМИОТИЗАЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ**

**Мартин Хенцельманн**

Университет Грайфсвальда, Грайфсвальд, Германия  
martin.henzelmann@uni-greifswald.de

**Садык Хаджи**

Университет Анкары, Анкара, Турция  
shaci@ankara.edu.tr

Рассматривается роль турецкого языка в семиотизации общественно-го пространства в Болгарии. Описывается исторический фон, лежащий в основе присутствия и значения турецкого языка в стране, основное внимание уделяется политическим рамкам языка, которые определяли его использование до и после обретения Болгарией независимости. Турецкое население Болгарии представляет собой крупнейшее меньшинство в стране, и поэтому турецкий язык остаётся самым важным языком этнических меньшинств. В статье анализируется языковая политика, затрагивающая турецкий язык в Болгарии, и рассматриваются правовые и социальные условия, в которых он продолжает развиваться в этой юго-восточной стране Европы. Пытаясь ассимилировать турок, коммунистический режим оказывал давление на турецкую и другие мусульманские общины, проживавшие в Болгарии, но после демократической революции отношение государства к мусульманам изменилось. Исторический и правовой контекст важны для понимания семиотической репрезентации турецкого языка в современном общественном пространстве Болгарии. В исследовании анализируется, как такой социальный фон соотносится с языковым менеджментом в различных сферах в Болгарии. Обращается внимание на то, как турецкий язык функционирует в общественном пространстве. Турецкий язык не имеет официального административного статуса в Болгарии и поэтому может использоваться только в определённых местах. Авторы утверждают, что видимость турецкого языка в публичной сфере Болгарии состоит из двух основных компонентов: визуализации и семиотизации. Визуализация изучается в рамках теории лингвистических ландшафтов, тогда как семиотизация анализируется через семиотические ландшафты. В статье кратко представлены эти два теоретических подхода, а затем рассматриваются конкретные примеры

использования турецкого языка в Болгарии. Анализируются примеры из мест с компактным проживанием турецкого населения, таких как Шумен, Пловдив, Разград и др. Опираясь на эмпирические наблюдения, авторы расширяют рамки исследования, чтобы изучить как значение, так и проблемы видимости турецкого языка в Болгарии. В результате показано, что турецкий язык занимает нишевую инфраструктуру в визуализации болгарского языкового пространства из-за отсутствия его в административной сфере, но он появляется там, где присутствует достаточно большая этническая турецкая община.

**Ключевые слова:** Болгария, турецкий язык, языки, визуализация, миноритарные языки, законы о языках, управление языками, общественное пространство, языковые ландшафты, семиотика

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-105-132

### **The status of the Turkish language in Bulgaria during the Ottoman period**

The Turkish community living in Bulgaria, which still speaks Turkish today, began settling in the region with the expansion of the Ottoman Empire into the Balkans in the 14<sup>th</sup> century and has left a significant cultural and linguistic legacy over the centuries. Today, the Turkish population in Bulgaria constitutes the largest minority group in the country, and Turkish continues to be the primary means of communication within this community. However, shifting political conditions throughout history have significantly influenced the status and usage of Turkish in Bulgaria.

From the 14<sup>th</sup> century until 1878, Bulgaria remained under Ottoman rule for nearly 500 years. It was one of the first regions in the Balkans to experience Turkish dominance and remained under Ottoman control for the longest period [Turan, İbrahimgil 2004, 156]. During these years, Ottoman Turkish was used as the language of administration, trade, and education, becoming widespread in Bulgaria within the multicultural structure of the empire. Meanwhile, Bulgarians within the Ottoman Empire were classified as *reaya*, meaning non-Muslims. Unlike the Turks, who were Muslims, they were subject to higher taxes. However, in terms of language use, the Ottoman Empire did not impose any forced assimilation or pressure on these communities. If a strong assimilation policy had been enforced after nearly 500 years of Ottoman rule, no other language but Turkish and no other religion but Islam would have remained in Bulgarian territories [Bilgiç 2013, 339]. Consequently,



from the 14<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century, Bulgaria experienced a period of linguistic plurality. During this time, there was considerable linguistic and cultural interaction between Turkish and Bulgarian. With the incorporation of these lands into the Ottoman Empire, Turkish traditions and customs spread throughout Bulgaria. Additionally, numerous structures such as mosques, madrasas, baths, mausoleums, fountains, bridges, and aqueducts were built. During the Ottoman rule, 3,339 Turkish architectural works were constructed in Bulgaria [Ayverdi 2006], yet only about 150 of them have survived to the present day [Turan, İbrahimgil 2004, 156–157].

### **The status of the Turkish language in the post-Independence period (1878–1945)**

Regarding educational and religious institutions, a total of 142 madrasas and 273 schools were established in Bulgaria during the Ottoman period [Ipshirli 2003, 328]. These institutions played a crucial role in the spread of Ottoman Turkish. Ottoman Turkish was spoken in Bulgaria by Ottoman Turks, Tatars, Circassians, Pomaks, Yörüks and Turkmens, Gagauz people, Muslim Gypsies, and some Bulgarians. In 1877, the Ottoman-Russian War began and lasted for approximately a year. As a result of this war, the Ottoman Empire lost its dominance in Bulgaria, and with the Treaty of San Stefano signed in July 1878, Bulgaria was restructured as a principality [Güneş 2016, 76]. With the decline of Ottoman control in the Balkans, the Turks living there became a minority, and the future of the Turkish language took a different trajectory. Due to the war, a significant number of Turks were forced to migrate.

In 1900, the literacy rate among Orthodox Christians was 27%, while among Muslims, it was only 3.9% [Turan 1998, 306]. According to Ömer Turan, before the war, there were 2,690 schools in Eastern Rumelia, but after the war, around 1,500 of these schools were destroyed. The remaining well-functioning schools were taken from the Muslims [Turan 1998, 306]. The schools that remained under Muslim control continued operating as private institutions, which significantly restricted the rights of Turks in Bulgaria to receive education in their native language.

In 1908, following the declaration of the Second Constitutional Period in the Ottoman Empire, the Austro-Hungarian Empire annexed Bosnia and Herzegovina, while Bulgaria declared its independence [Güneş 2016, 83]. With the Istanbul Protocol signed in April 1909, the Ottoman government recognized the Bulgarian Kingdom, making Bulgaria fully independent. Shortly afterward, the Balkan Wars broke out, bring-

ing the Ottoman Empire and Bulgaria into direct conflict and marking the beginning of difficult times for the Turks living in Bulgaria. Many schools were closed, mosques were destroyed, and Bulgaria's assimilation policies gained momentum. Under such political circumstances, Turkish became confined mostly to family settings and was transmitted to future generations primarily through oral tradition.

Following the adoption of Islam by the Turks, Arabic and Persian influences became significant in Turkish literature and language. Due to this influence, when the Ottoman Empire expanded into the Balkan Peninsula, many Arabic and Persian words entered the local vocabulary through Ottoman Turkish. During these years, there was also considerable linguistic interaction between Turkish and Bulgarian, particularly in areas such as food terminology, some grammatical structures, kinship names, cultural words, and so on. Since these words entered the Bulgarian language through Ottoman Turkish, they are still considered "Turkish" loans today. Researchers provide different figures regarding the number of Turkish words in Bulgarian. M. Türker Acaroğlu, in his 2016 publication *Dictionary of Words Transferred from Turkish to Bulgarian*, states that the dictionary contains 15,000 words, including variants [Acaroğlu 2016, 3]. On the other hand, Vesela Krasteva, in her book *Dictionary of Turkisms in the Bulgarian Language*, considers the number of commonly used and still relevant words to be 1,200 [Krasteva 2013, 4]. Although these figures vary, the status of the Turkish language in Bulgaria has significantly changed over time due to pressures against the Turkish language.

Turkish words can be encountered in almost every field of the Bulgarian language [Hacı, Zafer 2021]. They are frequently used in both Bulgarian literary works and newspapers. At times, these words are used with negative connotations. When analyzing Bulgarian and Turkish, there are approximately 800 homophones between the two languages [Hacı 2017, 35]. Many of these words are of Turkish origin but have gradually gained different and new meanings, drifting away from their original meanings. These words have been the subject of various studies and are an interesting topic for linguists.

Following Bulgaria's independence, the rise of Bulgarian nationalism led to restrictions on the use of Turkish in public spaces. This process marked the beginning of significant changes for the Turkish community in Bulgaria. Under Ottoman rule, the Turkish language had largely existed freely, but in independent Bulgaria, it was increasingly excluded from the public sphere, especially in education and administration, where it faced serious restrictions. According to the 1878 Berlin Treaty,

minority rights were recognized not only in religious matters but also in linguistic terms [Demiralp 2022, 23]. However, despite these rights, Turkish communities faced pressure, leading to migration from Bulgarian territories. This migration accelerated particularly with the onset of the Balkan Wars.

In 1891, the Bulgarian Ministry of National Education introduced the *Law on Public Education* (Закон за народно просвещение), placing Turkish schools, which had been operating independently until then, under state control. According to this law, the curricula of all schools were to be determined by the state, and Bulgarian, the state language, was made compulsory. The same law also affected Greek schools. Although Turkish schools were not shut down immediately, their numbers gradually declined. For instance, while there were 1,720 Turkish schools in 1921, this number dropped to 412 by 1943 [Yenisoy 1996, 14].

### **The Turkish language during the Communist period (1945–1989)**

With the official start of the Communist period in Bulgaria in 1946, the status of the Turkish language was significantly impacted in a negative way. In 1945, the *Işık* (“Light”) newspaper began publication, but due to Communist regime policies, its name was changed to *Yeni Işık* (“New Light”) in 1953, transforming it into a propaganda tool of the Communist regime [Hacı 2022, 206]. Later, in 1958–1959, Turkish schools were merged with Bulgarian schools [Yenisoy 1996, 18]. Consequently, state schools providing education in Turkish were abolished, dealing a severe blow to Turkish education. Additionally, Turkish theaters, which provided cultural services, were shut down, and the Turkish-language department of the *Narodna Prosveta* (“Public Education”) publishing house, which published Turkish textbooks and literary works, was closed.

Although the *Yeni Işık* newspaper continued to be published, it was used for Communist propaganda, and both its content and the Turkish language used in it were edited under strict control. Osman Rauf Alp-er noted that the Communist regime directly intervened in the Turkish language used in the newspaper [Hacı 2022, 208]. For example, instead of *Bulgaristan* (“Bulgaria”, in Turkish), the term *Bulgaria* was preferred. Consequently, significant differences began to emerge between the Turkish used in Bulgaria and the Turkish used in the Republic of Turkey. Efforts to alter the language included eliminating Turkish lessons in schools and intervening in the language used in publications. Further-

more, spoken pressures were exerted to replace standard Turkish with the Kardzhali and Deliorman dialects in the newspaper [Hacı 2022, 208].

While the Bulgarian political regime was closing schools, it also opened a Turkish philology department at Sofia University St. Kliment Ohridski in 1952–1953. In 1953, Mefküre Mollova started working as an assistant in this department and contributed significantly to the field, writing around 150 articles [Zafer, Muratova 2022, 9]. However, she worked there only until 1961, after which she was dismissed along with her husband. The reason for her dismissal was her opposition to the Communist regime's assimilation policies. Additionally, she was completely omitted from the university's departmental history records [Zafer, Muratova 2022, 9]. Sofia University St. Kliment Ohridski and Konstantin Preslavski University of Shumen are particularly important institutions for Turkology in Bulgaria. In these universities, Bulgarian scholars have primarily contributed to the field [Yordanova 2017]. The presence of the Turkish language and proper Turkish usage was preserved within such institutions.

In addition to its impact on the Turkish language, the Communist regime imposed severe hardships on Turks. Through its assimilation policies, the regime attempted to forcibly change the names of Turkish and other Muslim communities living in Bulgaria. Moreover, mosques were closed at various times, circumcision ceremonies for children were banned, and these policies led to mass emigration of Turks. The largest migration occurred in 1989, when approximately 360,000<sup>1</sup> people migrated to Turkey. After the fall of the Communist regime at the end of 1989, Muslims who had been forced to change their names were allowed to reclaim them. However, due to years of repression, Turkish people primarily maintained their language within their families.

Today, although Bulgaria, as a member of the European Union, appears to have turned a new page, some policies regarding the Turkish language continue in a limited manner. With the introduction of a 10-minute Turkish news segment on state television, Turks in Bulgaria were once again able to hear their native language on television. Additionally, in some schools, if there is demand and a teacher available, Turkish is offered as an elective course. However, according to official statements, due to low interest, Turkish elective courses are available only in a limited number of schools.

---

<sup>1</sup> For further information, see: <https://www.aa.com.tr/tr/info/infografik/16073> (Accessed: 10.02.2025).

According to the 2021 census, there are 508,378 people in Bulgaria who identify as Turkish, making up 8.4% of the population<sup>2</sup>. Although official statistics report this number, many Bulgarian citizens of Turkish descent who live abroad or did not participate in the census suggest that the actual number is much higher. It is estimated that approximately 700,000 Turks live in Bulgaria, while around 1,000,000 Bulgarian citizens of Turkish origin reside in Turkey.

### **Language management and language infrastructure in today's Bulgaria**

In the previous chapters, we examined the role of the Turkish language in Bulgaria, emphasizing its historical and contemporary significance. We discussed its socio-dynamic implications and the effects these have had on the Turkish-speaking community. In this section, we explore how this historical and social background aligns with the theory of language management. We will highlight specific aspects observed in Bulgaria and analyze their impact on individuals for whom Turkish is their mother tongue.

Broadly speaking, the theory of language management concerns the regulation and treatment of languages across different spheres of society. This theoretical framework has been extensively developed and expanded within Czech sociolinguistics in recent years. In their study, Jiří Nekvapil and Tamah Sherman elaborate on the scope of language management, emphasizing its descriptive nature: “Language management is understood broadly, as any sort of activity aimed at language or communication, in other words, at language as a system as well as at language use (or, put simply, ‘behavior toward language’ or ‘metalinguistic behavior’).” [Nekvapil, Sherman 2015, 6].

In the broadest sense, it is about the recognition of bottom-up and top-down processes that are related to one or more languages and that are verbalized. This backdrop helps to determine the infrastructure of a language in more detail. Bettina Braun and Bernhard Brehmer [Braun, Brehmer 2023] call the infrastructure of a language a flow of knowledge and an exchange that is regulated by language. Any language thus acts as a mediator between people and the representation of facts. Similar to an infrastructure in road traffic, it must be built, maintained, and kept up to date. Renewals and improvements are required at regular intervals and the direction in which certain developments are heading must

<sup>2</sup> For further information, see: [https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/publications/StatBook\\_Census2021.pdf](https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/publications/StatBook_Census2021.pdf) (Accessed: 10.02.2025).

be discussed and examined again and again. Such an infrastructure enables people to enter into an exchange with each other, negotiate social conditions, and overcome geographical changes [Braun, Brehmer 2023, 67]. Due to the historical development of standard languages, there is a high-level code that has more favorable possibilities for written use than, for example, spoken varieties, which are subject to social or geographical stratification [Braun, Brehmer 2023, 69]. In our paper, we will point to the written code of standardized language, namely Turkish, because a codified umbrella language serves as an important orientation for all ingroup speakers, and thus structures best the visualization of public space.

With regard to the linguistic reality in Bulgaria, one must bear in mind that its language management provides a certain infrastructure for all languages that play a role in the country or contribute to internationalization (i.e., English). Therefore, language management is a prerequisite for the development of a concrete language infrastructure. In this context, legal framework serves as an orientation, but also as a limitation for the options available to different languages in the country for more background, cf. [Henzelmann 2021, 110]). Basically, all of this has to do with the fact that a distinction is made between the state (or majority) language and the non-state (or minority) language. In Bulgaria, there are legal regulations for this, and they clearly state that Bulgarian is the sole official language, but that there are also opportunities and situations in which other languages are used. The Constitution only mentions the language issue in two articles<sup>3</sup>:

Art. 3.

Bulgarian shall be the official language of the Republic.

Art. 36.

(1) The study and use of the Bulgarian language shall be a right and an obligation of every Bulgarian citizen.

(2) Citizens whose mother tongue is not Bulgarian shall have the right to study and use their own language alongside the compulsory study of the Bulgarian language.

(3) The situations in which only the official language shall be used shall be established by law.

The reason for this unifying approach is that Bulgarian should be the *lingua franca* of all the country's inhabitants and prevent discrimination by favoring a particular other language [Kolev 2017, 326]. The legal framework thus provides for a strict separation between publicly accessible and private communication, as only public language use is

---

<sup>3</sup> Constitution of the Republic of Bulgaria. National Assembly of the Republic of Bulgaria. URL: <https://www.parliament.bg/en/const> (Accessed: 19.02.2025).



subject to the regulation of languages. How one communicates in private life is not covered by law and is therefore open to all citizens; on the contrary, the learning of other mother tongues is expressly guaranteed in Art. 36 (2). Milena Yordanova highlights this legal contexts and sheds light on the use of Turkish in Bulgaria in media and education: In terms of language training, she gives an overview of the relevance of learning Turkish in higher education. She points out that many universities offer study programs in Turkology [Yordanova 2017, 139]. One of the main reasons is the dense number of speakers, and, therefore, an infrastructure in broadcast and newspapers was created. Bilingual printed editions also have a particular strong tradition in the country. Such examples are the already mentioned newspapers *Yeni Işık* or *Yeni Hayat* (both circulated roughly between 1945 and the beginning of the 1990s), the weekly *Zaman*, which came up in 1992 and is published under the name *Haftaya Bakış* since 2016, or the monthly magazine *Ümit*. The latter was launched in 1995 and used to publish in Turkish only, before changing to a bilingual magazine in 2001 [Yordanova 2017, 140]. Moreover, the Bulgarian National Radio since 1945 has three daily news and advertising emissions, and since 2000 news in Turkish language are produced by the Bulgarian National Television. This infrastructure circulates information in Turkish, and it requires specialists with a good command of the literary language [Yordanova 2017, 140].

Similar to other countries in the region, Bulgaria has neither signed nor ratified the European Charter for Regional or Minority Languages. This means that the national law is the only guideline for managing other languages than Bulgarian. As we see, education and information in Turkish are largely provided in the country, but there is no legal obligation to include languages other than Bulgarian in public labelling, to fund special promotion programs or to support multilingual projects. Of course, it does leave direct consequences in terms of visibility because that is why we do not see Turkish names on traffic signs, Turkish lettering on administrative buildings or street names in Bulgaria that include the Turkish language. All of this signposting is also lacking in places with a significant Turkish majority, such as around the town of Shumen (Şumnu, in Turkish) in north-eastern Bulgaria, or in the Kardzhali (Kırcaali, in Turkish) region in the south-east of the country. Turkish is therefore primarily a spoken language in Bulgaria, which can be studied through certain teaching programs in schools and used without any restrictions in the private sphere but is not implemented in the public space by the state.

The management of languages in Bulgaria primarily falls under the responsibility of relevant entities that are not directly regulated by the

state, such as cultural associations, mosques, and individuals. To date, the present language management has not led to significant resentment or ethnic tensions in the country, and it is important to emphasize that no such conflicts are currently evident. Interethnic coexistence remains largely peaceful, as clearly noted by members of the Turkish minority, e.g., [Kara-hasan-Chanar 2004, 217]. Thus, the structural presence of the given language functions as an independent phenomenon. Despite the absence of formal regulations governing language use in non-state domains, various opportunities exist for the public display of the Turkish language in written form. In the following section, we will examine these instances in greater detail.

### **Visualization and semiotization of the Turkish language in Bulgaria**

Having examined the role of Turkish language management in Bulgaria, we now turn to the question of how the visualization and semiotization of public space function for the Turkish language. It is important to note that Turkish holds no official administrative status and can therefore only appear in public spaces within certain domains.

From our perspective, the visibility of a language in the public sphere consists of two fundamental components: visualization and semiotization. Visualization is studied within the framework of linguistic landscapes, while semiotization is analyzed through semiotic landscapes. We will briefly introduce these two theoretical approaches before exploring concrete examples of Turkish language use in Bulgaria.

We begin with the theory of linguistic landscapes (hereafter – LL), which emerged in its modern form in the 1990s. Initially, it sought to explain how issues of linguistic vitality and social hierarchies manifest in public spaces and the geopolitical factors associated with them. LL theory focuses on documenting and interpreting the visibility, perception, and functions of languages within a specific geographical area. This is analyzed through public inscriptions visible to the general public, such as road signs, store notices, billboard advertisements, and inscriptions on monuments. These texts structure the public space and demarcate linguistic boundaries, clearly signalling which language dominates a given (monolingual) area. In contrast, multilingual spaces exhibit different dynamics, where public signage featuring multiple languages indicates the linguistic diversity of a specific region. The presence of multilingual signage allows for the identification of particular geographic territories based on their linguistic composition. As a result, textual elements in signage serve as a key subject of study within LL research.

In a recent monograph, Gorter and Cenoz highlight the diverse focal points used in contemporary LL research. They explain that “the studies consider how linguistic landscapes reflect language demographics, functions of use, power dynamics, ideologies, histories and policies. ... <R>esearch includes studies of controlling or influencing what appears on signage with the aim of confirming or contesting existing language practices and hierarchies of prestige.” [Gorter, Cenoz 2024, 12].

The primary focus of LLs includes language policy, multilingualism, and minority languages, as well as the growing global influence of English and its implications for language didactics [Gorter, Cenoz 2024]. LL research is therefore fundamentally sociolinguistic in orientation, encompassing the analysis of prominent patterns of language visibility, frequency structures, and usage preferences in multilingual environments. Importantly, LL studies do not concern spoken language but rather the written language documented in specific locations, offering insights into multilingualism through empirical observation. Recent studies have examined LLs across Europe, e.g., [Gorter 2006; Gorter, Cenoz 2024; Lisek, Putzier 2024], the latter with a strong focus on language didactics, and in Southeastern Europe, e.g., [Nedeljković-Pravdić 2021] on Albanian and Serbian in Kosovo; [Giesel 2023] on Slavic-Albanian interactions in Montenegro; [Henzelmann 2024a] on multilingualism in Bulgaria; and [Mısır, Işık Güler 2024] on Turkish digital and social media, among others.

This brings us to the second component that accompanies language visualization: semiotization, which falls under the framework of semiotic landscapes (SL). According to Kreydlin and Krongauz [Kreydlin, Krongauz 2022, 6–7], semiotization refers to the concrete use of language, the signs it contains, and their interpretation. While semiotization can take place in both oral and written forms, our focus here is exclusively on the written form. The key question, then, is how written language is incorporated into public spaces and what semiotic structures emerge as a result. Manar Hammad argues that a specific topos – as part of a given space – creates a syntactic function in the interaction between individuals and their environment. This interaction consolidates concepts of spatial privatization, land ownership, and institutional control over territories [Hammad 2022, 13]. Language patterns are closely linked to this process, as the syntactic function Hammad describes is essentially the visualization of structures that require interpretation. To analyze SLs, we must distinguish between two key categories: “text” and “non-text” [Lukin 2023]. A text exists in written form, is readable, and can be interpreted or critically analyzed based on its linguistic content [Lukin

2023, 85]. However, the absence of a language in public spaces – what Lukin terms a “non-text” – can also serve as a powerful semiotic signal. The deliberate omission of a widely used language can carry significant meaning, indicating exclusion or a shift in linguistic hierarchies [Lukin 2023, 71]. Thus, the semiotic study of language in public spaces must account for both visible and invisible linguistic structures. Traditional LL theory primarily focuses on visibility, making it insufficient for capturing the full semiotic implications of language representation. The absence of a language in public signage can be just as meaningful as its presence, necessitating an analysis that considers both aspects. When semiotic visibility is linked to a broader value system, there is often an implicit assumption that only visible language structures hold significance. While visibility is undoubtedly crucial, it is not the sole determinant of linguistic presence in public spaces and can lead to misinterpretations. SL studies must therefore incorporate an understanding of local socio-historical contexts, including legal frameworks, traditions, and cultural sensitivities, all of which influence both spoken and written language. For example, in the South Slavic region, discussions on language often extend beyond mere visibility to debates about status, prestige, and shifting linguistic affinities. Here, the visualization of written language does not always take precedence; instead, issues of linguistic value and identity hold greater weight [Henzelmann 2024b, 232]. This underscores the necessity of contextualizing semiotic analysis within broader sociopolitical and cultural dynamics.

So far, we have established that the public visibility of languages reflects distinct social and political structures. These structures, in turn, encompass various semiotic components shaped by local contexts and conditions. It is important to note that Turkish holds no official status in Bulgaria and is therefore absent from public buildings, administrative institutions, street signs, and educational establishments. As a result, its presence in the public sphere is confined to specific domains found in various parts of the country. In the following sections, we will examine three key domains where the Turkish language shapes the infrastructure of public space in Bulgaria, analyzing its semiotic structure. Additionally, we will explore the visibility of languages within multimedia contexts, emphasizing the evolving semiotic landscape of Turkish language infrastructure in contemporary Bulgaria<sup>4</sup>.

The three visible domains to be discussed below are, first, religious institutions associated with Islam. The majority of Turks in Bulgaria are Sunni Muslims, making Islam a key marker of group identity and

---

<sup>4</sup> We point out that all photos in this paper were taken by the authors in 2023 and 2024.

a unifying element. As a religion, it not only encompasses spiritual beliefs but also serves as a vehicle for preserving cultural and linguistic traditions. Second, we examine the domain of gastronomy. Turkish restaurants are widespread across Bulgaria, providing spaces where the Turkish language is encountered in various ways. Gastronomy, as an integral part of culture, also intersects with economic factors, influencing the visibility and commercial use of Turkish in public spaces. Third, we explore private businesses and service providers that incorporate Turkish in their operations. Here, the primary focus is on customer engagement and economic interests, highlighting how the Turkish language is utilized as a strategic tool in commercial contexts.

Let us begin with the religious space, which is closely intertwined with Islam. It serves as a spiritual, cultural, and identity-defining domain for the Turkish population in Bulgaria. The organization of Islam in the country primarily encompasses mosques, madrasas, cemeteries, Mufti's offices, and various Muslim educational institutions. The Turkish language plays a significant role in these institutions, as it remains the primary language of communication for many believers in their daily lives. Additionally, it is deeply embedded in religious practices and cultural traditions, reinforcing a sense of communal belonging [Henzelmann 2024a, 306], and teaching Turkish language. As a religion, Islam primarily serves as a spiritual refuge for the community, offering guidance in both faith and daily life. It plays a crucial role in transmitting religious values and education while also shaping social norms, behavioral patterns, and ritual practices, particularly during religious holidays. Through these aspects, Islam fosters a shared cultural identity and strengthens communal ties among its followers.

One example is the signage around the Tombul Mosque in Shumen, one of the cities with the highest percentage of ethnic Turks in Bulgaria. The semiotics of this sacral building was examined in recent study by Dobrin Dobrev who analyses the interior and exterior of the complex. One chapter in his monograph is on the "language of signs" in which the author analyses inscriptions and symbols [Dobrev 2022, 55–110], but the modern signposts at the entrance are not in his focus.

The mosque is surrounded by an old wall. Visitors can enter the courtyard and the building through a gate. There are several signs on the wall in different languages. Next to the entrance gate on the left is a plaque with an inscription in Bulgarian at the top and English at the bottom (see Figure 1). The full name of the Sherif Halil Pasha Mosque, also known as the Tombul Mosque, and the year of foundation, 1744, are mentioned. To the right of the entrance gate is the visually similar

sign with Turkish lettering at the top and Arabic text at the bottom. This symbolizes two-sidedness, which can be interpreted similarly to a coin consisting of two different sides, which merge into one unit. In terms of semiotics, the arrangement of the signs to the right and left of the entrance gate stands for the dual identity of the Bulgarian Turks, who, on the one hand, are Bulgarian citizens and have their home in Bulgaria, but, on the other hand, belong to a culture other than Bulgarian. Thus, passing through the gate in one direction or the other represents the transformation between two cultures. When entering the territory of the mosque, people enter the Islamic-Turkish cultural sphere, and when leaving, they find themselves back in the public space, which geopolitically belongs to Bulgaria and in which Orthodox Christianity is the dominant cultural sphere. This metamorphosis is reinforced by the arrangement of the languages on the inscriptions. On the left-hand panel we see the Bulgarian and English texts, both of which represent Christian cultural spheres, while on the right-hand side the Turkish and Arabic inscriptions refer to the Islamic culture. The arrangement seems to be no coincidence, as Western languages are written from left to right, while the Arabic script, which was also used in Turkey before Atatürk's reforms, is arranged in the opposite direction. If we move both writing directions towards each other, they meet in the middle of the entrance gate and thus at the place that makes the two-sidedness possible. The gate separates and unites at the same time, and stands for greeting and farewell. People who pass through it recognize themselves in a transformation of their own, and the multilingual inscriptions on both sides indicate this.



Figure 1. Signposts at the Tombul Mosque in Shumen in Bulgarian and English on the left and in Turkish and Arabic on the right

The situation is very similar at the Dzhumaya Mosque in Plovdiv (Filibe, in Turkish). This is the central prayer room for local Muslims in the country's second largest city. The proportion of ethnic Turks there is also very high. In addition, Plovdiv is a popular destination for tourists from the nearby neighbouring countries of Turkey and Greece, but also from other places, and is more geared towards an international audience than the above-discussed Shumen, for instance. For this reason, it is not surprising that multilingual or at least English signs are displayed



at numerous buildings of public interest and tourist objects, providing guidelines for visitors. For instance, women are supposed to follow the rules, and because many tourists come from abroad, the information about covering the head is given first in Bulgarian, then in Turkish and then in English (see Figure 2).

Serving as a congregational mosque, the Dzhumaya Mosque is an important religious building. It houses a popular café in the basement, which offers Turkish specialties. Access to the interior is via a staircase, at the end of which is the entrance door. Similar to the Tombul Mosque in Shumen, there are signs on both sides of the door that communicate general information about the building as well as rules of conduct. A sign placed near the entrance area informs about the library. This information is first made in Turkish, then in Bulgarian (see Figure 2). We can see that the arrangement of the languages marks some hierarchy because the language that is most important for the religious community is mentioned first, and not the state language. However, this in no way contradicts the legal situation outlined above, as Bulgarian appears in the illustration. What is symbolically interesting is the arrangement and the presence of multilingualism on the signposts, preferring Turkish in a privileged position.

Visitors to the mosque have the opportunity to move in very different directions after their visit; they are confronted with consumer goods, tourists from all over the world and their languages as well as numerous cultural offerings. Similar to a library with its diversity in books, the use of languages on the sign is an interlinear analogy to the variety of opportunities offered in a city like Plovdiv, which, unlike Shumen, is characterized by greater social diversity and cultural dynamics.



Figure 2. Library and entrance to the mosque in Plovdiv



Figure 3. The cemetery in the village of Podkova

But there is yet another example from the field of Islam in Bulgaria, namely, from the village of Podkova. It is located south of Kardzhali and is home to the extraordinary wooden Yedikizlar Mosque, which was built without a single nail. Here, too, we will find information in both Bulgarian and Turkish at the entrance, but this place has another special feature. There is a cemetery behind the mosque, which is quite large for such a small place. There are a few very old, but mainly modern gravesites, which are rarely more than a hundred years old. The new gravestones erected are almost exclusively inscribed in Turkish (see Figure 3), and in this we recognize a particularly strong semiotic component: While we saw in Figures 1 and 2 that bilingual or multilingual signage can often be observed at the entrance to mosques, the gravestones are inscribed in only one language. What makes it particular? If alive, it is possible to enter and leave the grounds of sacred buildings and thus regularly repeat the transformation between cultures, but the resting places of the deceased are excluded from this. A transformation of the dead body no longer takes place, and the deceased no longer has the opportunity to choose between two cultural spheres. There is no turning back for the dead because the place where they reside is fixed for good. That is why, in our semiotic interpretation, we see only one language on the tombstone, which gives the soul a home as it does not have to choose between two cultures or react to geopolitical circumstances. Bilingualism or multilingualism therefore stands for living in and between two cultures, but this only plays a role during one's lifetime. A person alive is offered two languages and thus two cultural worlds, but after passing away, this fluid and dynamic process disappears, and it is replaced by a static and permanent position without any choice. The latter is labelled by monolingualism.

All in all, we can state that in the case of religious infrastructure, cultural characteristics are in the semiotic foreground. We can see that rules of conduct or general information about the objects clearly dominate the labels in the vicinity of religious institutions. For example, the mosque in Plovdiv is marked with an emphasis on respectful behaviour (see Figure 2), which is absolutely expected and is displayed in several languages due to visitors from different countries. This shows very clearly that practical instructions are geared towards visitors because they express a cultural expectation. Also worth mentioning are the purely informative plaques on the objects, which bear the name and a year, for instance. They contribute to better orientation and emphasize the cultural-historical relevance of the respective objects. Therefore, we see that the important area in which the Turkish language plays a role in the visualization

of the public space symbolizes the *semiotics of the immaterial and the voluntary*. It stands for a cultural community that shares certain values and identifies references related to religious facilities. This immaterial and cultural framework is clearly in the foreground. The financial components, which of course also exist, only play a role when donations are collected, or literature and souvenirs are sold. However, all of this is done on a voluntary basis and is therefore in contrast to the second area we are investigating, namely, gastronomy.

Gastronomy is an important area of public life. Therefore, linguistic structures in and around restaurants form an important basis for studies. In addition to inscriptions and portable signs in the outdoor area, menus or decorations in the interior are also examined and linked to cultural and semiotic constellations. Gorter and Cenoz [Gorter, Cenoz 2024, 71] state that a sign in the outdoor area fulfills a dual function. In addition to providing information about its existence, it can serve as an advertising strategy, too. Then, the sign invites people to rest by and thus to consume.

Turkish snack bars, bakeries, cafés and restaurants are widespread and popular in Bulgaria. We take this opportunity to mention an example from Varna. This spa resort on the Black Sea attracts numerous tourists from Bulgaria and abroad in the summer. Tourists act as an important source of income for local catering traders. There are a wide variety of restaurants offering local Bulgarian cuisine as well as specialties from numerous other countries and continents. The Turkish restaurant Orient (see Figure 4) is therefore no exception, but joins a wide range of local culinary offerings.

If we focus only on the outdoor area, we notice that the operators do not advertise with Bulgarian-Turkish motifs, but use images from Turkey, such as pictures from Istanbul. They suggest to potential customers that the location is different, arouse a certain wanderlust and are intended to invite guests on a culinary journey to another place. Unlike religious institutions or movements, restaurants and snack bars can be found on every corner in the city, so they are in a competitive relationship with each other and do not bind an explicit ethno-linguistic group. For this reason, it is important to promote the culinary advantages of Turkish cuisine as a cultural value to attract new customers. However, motifs that exist in Bulgaria are not used for this purpose. A restaurant needs to pursue an advertising strategy to present its cuisine as a cultural and culinary value, but also to market it. Consumption, commerce, and profit are important goals for restaurant owners.



Figure 4. A Turkish restaurant in Varna

These goals can be achieved or optimized through a targeted combination of tangible offerings and intangible benefits. Tangible offerings include the Turkish dishes that are available and sold at fair prices. Turkish culture, being an important attraction for potential customers, on the other hand, is an intangible value. Moreover, there is a strong financial interest, so that we can conclude that the Turkish restaurant stands for a *semiotization of the symbiosis between immaterial and material goods*. In contrast to the religious sphere, the focus is therefore not predominantly on the immaterial but also on the material context. Of course, this can also be stated for other restaurants, but the difference to a Turkish restaurant in Bulgaria also allows the interpretation of the Turkish-Bulgarian synthesis, as this is consolidated by languages, dishes, or other goods from both cultures.

Our third domain is an important area in cultural studies with a focus on language and advertisement. Namely, we will highlight some examples from the private business sector, and we will take a look at its peculiarities in the next paragraph.

Private business is a sector in which the Turkish language is used in Bulgaria. This sector traditionally plays an important role concerning LLs (but not so much regarding SLs). In the broadest sense, it involves the announcement of products and offers, advertising, services, working hours, prices, discounts, or other information that is important to the clientele. In addition, the radius of clients is determined by the fact that private business always addresses certain people. It is for commercial reasons that language in this sector is recognizable, so we can clearly see that every inscription and text is aimed at generating potential clientele. It is obvious that all private stores in Bulgaria provide the key information in the national language, but there is also variation and multilin-

gualism. In the case of multilingual information, different studies on LLs have described “language commodification” [Gorter, Cenoz 2024]. This means, for instance, that a minority language can be used even though it is not officially admitted in the administrative sphere. The reason for this is commercialization, as the minority language may be suitable for the marketing of products. Gorter and Cenoz cite T-shirts, cups, posters, and other souvenirs as examples [Gorter, Cenoz 2024, 219]. However, other motivations may also be in the foreground, such as local identity or environment protection, and this has been shown in various studies on Southeastern Europe. The significance of written communication in private commerce has been examined in some studies in and linked to recent linguistic and semiotic problems [Nedeljković-Pravdić 2021, 167; Henzelmann 2024a, 302]. This is why we also will take a closer look at this domain.

The private commercial sector is always focused on the question of how an offer can be marketed at a profit. To do this, owners and sellers need to focus on consumer behaviour or the needs of target groups, which can be very different. Take bureau and office services, for example, which are entrusted with translations, sworn translations, or certifications. Interpreters or translators working in this sector have undergone special training, and they have to consider not only the language but also the legal system in which their translations are to be valid. In Bulgaria, this group of professionals is already very well prepared for their tasks because they have the opportunity to live or work in a bilingual environment or even speak both Turkish and Bulgarian as their mother tongue.



Figure 5. Private business sector in Razgrad

Translations are not only relevant nationwide but especially in those areas of Bulgaria where a bilingual population lives, such as in Razgrad,



another center of the Turkish minority in the northeastern nook of the country. There is an obvious need for official certifications and translations of documents, such as certificates, testimonials, or proofs, and the Turkish community in particular is made aware of the offer through appropriate signage. Regarding Turkish-language translations, this is interesting for people who need valid proof for Turkey for family, education, or professional reasons. The offer to provide such Bulgarian-Turkish translations is often given in Bulgarian and Turkish in ethnically mixed areas, as can be seen in the signs which were photographed in Razgrad. The Bulgarian language comes first and Turkish second on these signs, other additions such as English are also sometimes conceivable (see Figure 5). What is striking is the completely identical size and content of the lettering and visual design of the Bulgarian and Turkish text material, while the English supplement in Figure 5 appears in abbreviated form. The two most important local languages, which are Turkish and Bulgarian, appear to be of equal rank and thus imply an equality of the languages and, figuratively speaking, also both of the ethnic groups.

Commercial signage differs fundamentally from religious or gastronomic one in terms of visual semiotics. Commerce may explicitly or implicitly incorporate cultural concepts into its sales strategy but is exclusively profit-oriented and is thus about working rentability and generating incomes. This means we are faced to the *semiotics of the material*, in which money, profit, and economic benefits are the main reasons for the use of languages in space. It is about attention and advertising, which in its consequence is supposed to refer new customers to the offer. Applying the Turkish language in Bulgaria, and attracting both Bulgarians and Turkish customers, works better in ethnically mixed cities like Razgrad if not only the state language, but also the language that a significant part of the local population speaks is included.

## Conclusion

In this paper, we have addressed the visual infrastructure of the Turkish language in Bulgaria. We have explained why Turkish plays a central role in different constellations in the country and have reflected on the historical and social contexts. We have argued that the Turkish language in Bulgaria has a genuine infrastructure and have observed some areas of the public sphere in which the latter language is used. In our opinion, any space can be interpreted as a “visual text”, following a fundamental study by Simyan [Simyan 2022] (and later also by



[Simyan, Makaryan 2023]) because the public space must be structured, decoded, and interpreted in a similar way to a written document.

We argue that Turkish in Bulgaria in the publicly accessible and visible sphere is associated with three main semiotic features. Firstly, it is the religious space with its *semiotics of the immaterial and the voluntary*. This is primarily about cultural and spiritual contexts that are sold using the Turkish language. Secondly, we observe a combination of cultural and monetary backgrounds activated with reference to the Turkish language and motifs from Turkey. We believe that this symbolizes the cohesion of Turkish and Bulgarian cultures, and it creates a *semiotization of the symbiosis between immaterial and material goods*. Thirdly, we discuss inscriptions, especially on some commercial facilities. Such are offices that sell services and achieve economic benefits. In this area, a profit-oriented background explains the use of writing, and, therefore, we speak about the *semiotics of the material*.

The study has shown that the Turkish language in Bulgaria serves a niche infrastructure in the visualization of public space due to its absence from the administrative sphere. Nevertheless, the language appears where there is a sufficiently large ethnic Turkish community. If the community's alterity is represented by linguistic means, then this serves practical purposes that respond to cultural, cultural-commercial, or commercial practices that are oriented towards the needs of the Turkish minority in Bulgaria.

## REFERENCES

- Acaroğlu 2016 – Acaroğlu, M. T. (2016). *Türkçeden Bulgarcaya Geçen Kelimeler Sözlüğü* [A Dictionary of Turkisms in Bulgarian]. Edirne. (In Turkish).
- Ayverdi 2006 – Ayverdi, E. H. (2006). Yugoslavya'da Türk Abideleri ve Vakıflar [Turkish monuments and foundations in Yugoslavia]. *Vakıflar Dergisi*, 3, 151–223. (In Turkish).
- Bilgiç, 2013 – Bilgiç V. K. (2013). Osmanlı Devleti'nde Azınlıklar [Minorities in the Ottoman State]. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* [Journal of Islamic Law Studies], 21, 339–354. (In Turkish).
- Braun, Brehmer 2023 – Braun, B., & Brehmer, B. (2023). Language as Infrastructure. In A. Pinnix et al. (eds.), *Rethinking Infrastructure Across the Humanities* (pp. 67–74). Transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839469835>
- Demiralp 2022 – Demiralp, O. (2022). Azınlıklar Hukuku [Minority law]. *International Crimes and History*, 23, 19–27. (In Turkish).

- Dobrev 2022 – Dobrev, D. (2022). *Taynite na Tombul Dzhamiya. Vavedenie v prakticheskata semiotika na kulturata* [The secrets of the Tombul Mosque. An introduction to practical cultural semiotics]. Faber. (In Bulgarian).
- Giesel 2023 – Giesel, C. (2023). Personennamen als Indikatoren slawisch-albanischer Symbiosen und Assimilationen am Beispiel von Grabinschriften in der albanisch-katholischen Mikroregion Südmontenegros. In W. Dahmen, P. Himstedt-Vaid, & G. Schubert (Hrsg.), *Nomen est omen. Die Bedeutung von Namen in südosteuropäischen Kulturen* (pp. 87–115). Harrassowitz Verlag. (In German).
- Gorter 2006 – Gorter, D. (2006). Introduction: The study of the linguistic landscape as a new approach to multilingualism. *International Journal of Multilingualism*, 3(1), 1–6. <https://doi.org/10.1080/14790710608668382>
- Gorter, Cenoz 2024 – Gorter, D., & Cenoz, J. (2024). *A panorama of linguistic landscape studies*. Bristol, Blue Ridge Summit: Multilingual Matters. <https://doi.org/10.21832/9781800417151>
- Güneş 2016 – Güneş, N. (2016). *Güneydoğu Bulgaristan Burgaz İli Türk Ağızları* [Turkish dialects of Southern Bulgaria Burgas province]. *PhD Thesis*. Ankara. (In Turkish).
- Hacı 2017 – Hacı, S. (2017). Ontological arguments for Bulgarian-Turkish homonyms. *TOBIDER – International Journal of Social Sciences*, 1(1), 25–35. <https://doi.org/10.30830/tobider.sayi1.1>
- Hacı 2022 – Hacı, S. (2022). From interference in the Turkish literary language to a total ban (The language policy of communist Bulgaria). *Orbis Linguarum*, 20(2), 206–215. (In Bulgarian). <https://doi.org/10.37708/ezs.swu.bg.v20i2.5>
- Hacı, Zafer 2021 – Hacı, S., & Zafer, Z. (2021). Modern Bulgarian literature and the Turkish loan words. On Dervish' Karakondzhul (Evil Ghost) of Hasan Efraimov. *Balkanistic Forum*, 30(2), 320–334. (In Bulgarian). <https://doi.org/10.37708/bf.swu.v30i2.19>
- Hammad 2022 – Hammad, M. (2022). Sémiotique de l'espace : faire le point en 2022. *Acta Semiotica*, 2(4), 9–27. <https://doi.org/10.23925/2763-700X.2022n4.60252> (In French).
- Henzelmann 2021 – Henzelmann, M. (2021). The German academic periodical “Bulgarica”. *Literary Thought*, 3, 105–111. (In Bulgarian). URL: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=992612> (Accessed: 19.02.2025).
- Henzelmann 2024a – Henzelmann, M. (2024a). Die linguistische Landschaft in Šumen (Bulgarien). [The linguistic landscape in Shumen (Bulgaria)]. In *Otgovornost pred ezika. Kniga 10. Sbornik, posveten na 65-godishninata na prof. d-r Dimitar Popov* [Responsibility to Language. Book 10. Volume dedicated to the 65<sup>th</sup> anniversary of

- Prof. Dr Dimitar Popov] (pp. 293–310). Universitetsko izdatelstvo “Episkop Konstantin Preslavski”. <https://www.shu.bg/wp-content/uploads/file-manager-advanced/users/faculties/fhn/izdaniya/otgovornostta/otgovornostta-10.pdf#page=293> (In German).
- Henzelmann 2024b – Henzelmann, M. (2024b). Language in post-Yugoslav Montenegro: an unstable complex of contested values. *Zeitschrift für Slawistik. Journal of Slavic Studies*, 69(2), 229–255. <https://doi.org/10.1515/slav-2024-0013>
- Ipshirli 2003 – Ipshirli, M. (2003). Osmanlı Dönemi [Ottoman Period]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* [TDV Encyclopedia of Islam], 28, 323–327. (In Turkish). URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/28/C28023735.pdf> (Accessed: 20.02.2025).
- Karahasan-Chanar 2004 – Karahasan-Chanar, I. (2004). *Etnicheskiye maltsinstva v Bulgariya. Istoriya, kultura, religiya, obreden calendar* [Ethnic minorities in Bulgaria. History, culture, religion, ceremonial calendar]. LiK. (In Bulgarian).
- Krasteva 2013 – Krasteva, V. (2013). *Rechnik na turtsizmite v balgarskiya ezik* [A dictionary of Turkisms in Bulgarian language]. Scorpio. (In Bulgarian).
- Kreydlin, Krongauz 2022 – Kreydlin, G. E., & Krongauz, M. A. (2022). *Semiotika, ili Azbuka obshcheniya* [Semiotics or the Alphabet of Communication]. Flinta, Nauka. (In Russian).
- Lisek, Putzier 2024 – Lisek, G., & Putzier, A. (2024). Wie kann schulischer Nachbarsprachenunterricht zum mehrsprachigen Lebens- und Erfahrungsraum werden? Umsetzungsbeispiele für den Polnischunterricht. *Glottodidactica*, 51(2), 57–76. (In German). <https://doi.org/10.14746/gl.2024.51.2.3>
- Kolev 2017 – Kolev, A. H. (2017). *Minorías y pluralismo cultural en Bulgaria*. Dykinson, S.L. (In Spanish).
- Lukin 2023 – Lukin, V. A. (2023). *100 zadach po semiotike teksta* [100 Tasks in Text Semiotics]. Flinta. (In Russian).
- Mısır, Işık Güler 2024 – Mısır, H., & Işık Güler, H. (2024). Translanguaging dynamics in the digital landscape: insights from a social media corpus. *Language Awareness*, 33(3), 468–487. <https://doi.org/10.1080/09658416.2023.2285401>
- Nedeljković-Pravdić 2021 – Nedeljković-Pravdić, M. M. (2021). *Jezički pejzaži podeljenog grada: Severna i južna Mitrovica* [Linguistic landscapes of a divided city: North and South Mitrovica]. Doctoral Dissertation. Univerzitet u Beogradu. (In Serbian). URL: [https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/146778/Disertacija\\_12701.pdf](https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/146778/Disertacija_12701.pdf) (Accessed: 02.02.2025).
- Nekvapil, Sherman 2025 – Nekvapil, J., & Sherman, T. (2015). An introduction: language management theory in language policy and

- planning. *International Journal of the Sociology of Language*, 232, 1–12. <http://dx.doi.org/10.1515/ijsl-2014-0039>
- Simyan 2022 – Simyan, T. S. (2022). Feodosia as a city and a visual text (Aivazovsky project). *Slovo.ru: Baltic Accent*, 13(4), 59–70. <https://doi.org/10.5922/2225-5346-2022-4-4> (In Russian).
- Simyan, Makaryan 2023 – Simyan, T. S., & Makaryan, A. A. (2023). David of Sasun by Hovannes Tumanyan: from text to vizualization. *Children's Readings: Studies in Children's Literature*, 24(2), 211–235. <https://doi.org/10.31860/2304-5817-2023-2-24-211-235> (In Russian).
- Turan 1998 – Turan, Ö. (1998). *The Turkish minority in Bulgaria (1878–1908)*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Turan, İbrahimgil 2004 – Turan, Ö., & İbrahimgil, M. Z. (2004). *Balkanlardaki Türk Mimarî Eserlerinden Örnekler* [Examples of Turkish architectural works in the Balkans]. TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları. (In Turkish).
- Yenisoy 1996 – Yenisoy, H. S. (1996). Bulgaristan Türklerinin Eğitim ve Kültürel Kalkınmasında Hizmetleri Geçen Azerbaycan Aydınları [Azerbaijani intellectuals who contributed to the education and cultural development of Bulgarian Turks]. *Bilig*, 3, 13–20. (In Turkish). <https://bilig.yesevi.edu.tr/yonetim/icerik/makaleler/3643-published.pdf> (Accessed: 16.01.2025).
- Yordanova 2017 – Yordanova, M. (2017). Turkish language teaching at universities in Bulgaria – actual status and perspectives. *Strategy in Policy for Science and Education*, 25(2), 137–142. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=550743> (Accessed: 10.02.2025). (In Bulgarian).
- Zafer, Muratova 2022 – Zafer, Z., & Muratova, N. (2022). *Turkology in exile: Mefküre Mollova. A biographical study*. Neofit Rilski University Press. (In Bulgarian).

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Acaroğlu 2016 – *Acaroğlu M. T. Türkçeden Bulgarcaya Geçen Kelimeler Sözlüğü*. İstanbul : Trakya Üniversitesi Yayınları, 2016. (Ha турецком яз.).
- Ayverdi 2006 – *Ayverdi E. H. Yugoslavya'da Türk Abideleri ve Vakıflar // Vakıflar Dergisi*. 2006. Cilt 3. S. 151–223. (Ha турецком яз.).
- Bilgiç 2013 – *Bilgiç V. K. Osmanlı Devleti'nde Azınlıklar // İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2013. Cilt 21. S. 339–354. (Ha турецком яз.).
- Braun, Brehmer 2023 – *Braun B., Brehmer B. Language as Infrastructure // Rethinking Infrastructure Across the Humanities / A. Pinnix et al. (eds.). Transcript Verlag, 2023. P. 67–74. doi: 10.14361/9783839469835*

- Demiralp 2022 – *Demiralp O.* Azinliklar Hukuku // International Crimes and History. 2022. Vol. 23. P. 19–27. (На турецком яз.).
- Dobrev 2022 – *Dobrev D.* The secrets of the Tombul Mosque. An introduction to practical cultural semiotics. Faber, 2022. (На болгарском яз.).
- Giesel 2023 – *Giesel C.* Personennamen als Indikatoren slawisch-albanischer Symbiosen und Assimilationen am Beispiel von Grabinschriften in der albanisch-katholischen Mikroregion Südmontenegros // Nomen est omen. Die Bedeutung von Namen in südosteuropäischen Kulturen / W. Dahmen, P. Himstedt-Vaid, G. Schubert (Hrsg.). Harrassowitz Verlag, 2023. S. 87–115.
- Gorter 2006 – *Gorter D.* Introduction: the study of the linguistic landscape as a new approach to multilingualism // International Journal of Multilingualism. 2006. Vol. 3(1). P. 1–6. doi: 10.1080/14790710608668382
- Gorter, Cenoz 2024 – *Gorter D., Cenoz J.* A panorama of linguistic landscape studies. Bristol: Multilingual Matters, 2024. doi: 10.21832/9781800417151
- Güneş 2016 – *Güneş N.* Güneydoğu Bulgaristan Burgaz İli Türk Ağızları: PhD Thesis. Ankara, 2016. (На турецком яз.).
- Hacı 2017 – *Hacı, S.* Ontological arguments for Bulgarian-Turkish homonyms // TOBIDER – International Journal of Social Sciences. 2017. Vol. 1 (1). P. 25–35. <https://doi.org/10.30830/tobider.sayi1.1>
- Hacı 2022 – *Hacı S.* From interference in the Turkish literary language to a total ban (The language policy of communist Bulgaria) // Orbis Linguarum. 2022. Vol. 20 (2). P. 206–215. doi: 10.37708/ezs.swu.bg.v20i2.5. (На болгарском яз.).
- Hacı, Zafer 2021 – *Hacı S., Zafer Z.* Modern Bulgarian literature and the Turkish loan words. On Dervish' Karakondzhul (Evil Ghost) of Hasan Efraimov // Balkanistic Forum. 2021. Vol. 30 (2). P. 320–334. doi: 10.37708/bf.swu.v30i2.19. (На болгарском яз.).
- Hammad 2022 – *Hammad M.* Sémiotique de l'espace : faire le point en 2022 // Acta Semiotica. 2022. Vol. 2 (4). P. 9–27. doi: 10.23925/2763-700X.2022n4.60252
- Henzelmann 2021 – *Henzelmann M.* The German academic periodical "Bulgarica" // Literary Thought. 2021. Vol. 3. P. 105–111. (На болгарском яз.). URL: <https://www.cceeol.com/search/article-detail?id=992612> (Accessed: 19.02.2025)
- Henzelmann 2024 a – *Henzelmann M.* Die linguistische Landschaft in Šumen (Bulgarien) // Responsibility to Language. Book 10: Volume dedicated to the 65th anniversary of Prof. Dr Dimitar Popov. Shumen: Universitetsko izdatelstvo "Episkop Konstantin Preslavski", 2024. S. 293–310. URL: <https://www.shu.bg/wp-content/uploads/file->

- manager-advanced/users/faculties/fhn/izdaniya/otgovornostta/otgovornostta-10.pdf#page=293. (На немецком яз.).
- Henzelmann 2024 b – *Henzelmann M.* Language in post-Yugoslav Montenegro: an unstable complex of contested values // *Zeitschrift für Slawistik. Journal of Slavic Studies*. 2024. Vol. 69 (2). P. 229–255. doi: 10.1515/slau-2024-0013
- Ipshirli 2003 – *Ipshirli M.* Osmanlı Dönemi // *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2003. Cilt 28. S. 323–327. URL: <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/28/C28023735.pdf> (accessed: 20.02.2025). (На турецком яз.).
- Karahasan-Chanar 2004 – *Karahasan-Chanar I.* Ethnic minorities in Bulgaria. History, culture, religion, ceremonial calendar. LiK, 2004. (На болгарском яз.).
- Krasteva 2013 – *Krasteva V.* A dictionary of Turkisms in Bulgarian language. Scorpio, 2013. (На болгарском яз.).
- Kreydlin, Krongauz 2022 – *Kreydlin G. E., Krongauz, M. A.* Semiotics or the Alphabet of Communication. Flinta, Nauka, 2022. (На русском яз.).
- Lisek, Putzier 2024 – *Lisek G., Putzier A.* Wie kann schulischer Nachbarsprachenunterricht zum mehrsprachigen Lebens- und Erfahrungsraum werden? Umsetzungsbeispiele für den Polnischunterricht // *Glottodidactica*. 2024. Bd. 51 (2). S. 57–76. doi: 10.14746/gl.2024.51.2.3
- Kolev 2017 – *Kolev A. H.* Minorías y pluralismo cultural en Bulgaria. Dykinson, S.L., 2017.
- Lukin 2023 – *Lukin V. A.* 100 Tasks in Text Semiotics. M.: Flinta, 2023. (На русском яз.).
- Mısır, Işık Güler 2024 – *Mısır H., Işık Güler H.* Translanguaging dynamics in the digital landscape: insights from a social media corpus // *Language Awareness*. 2024. Vol. 33 (3). P. 468–487. doi: 10.1080/09658416.2023.2285401
- Nedeljković-Pravdić 2021 – *Nedeljković-Pravdić M. M.* Linguistic landscapes of a divided city: North and South Mitrovica: Doctoral Dissertation. Univerzitet u Beogradu, 2021. URL: [https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/146778/Disertacija\\_12701.pdf](https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/146778/Disertacija_12701.pdf) (accessed: 02.02.2025). (На сербском яз.).
- Nekvapil, Sherman 2015 – *Nekvapil J., Sherman, T.* An introduction: language management theory in language policy and planning // *International Journal of the Sociology of Language*. 2015. Vol. 232. P. 1–12. doi: 10.1515/ijsl-2014-0039
- Simyan 2022 – *Simyan T. S.* Feodosia as a city and a visual text (Aivazovsky project) // *Slovo.ru: Baltic Accent*. 2022. Vol. 13 (4). P. 59–70. doi: 10.5922/2225-5346-2022-4-4. (На русском яз.).



- Simyan, Makaryan 2023 – *Simyan T. S., Makaryan A. A.* David of Sasun by Hovannes Tumanyan: from text to visualization // *Children's Readings: Studies in Children's Literature*. 2023. Vol. 24 (2). P. 211–235. doi: 10.31860/2304-5817-2023-2-24-211-235. (На русском яз.).
- Turan 1998 – *Turan Ö.* The Turkish minority in Bulgaria (1878–1908). *Türk Tarih Kurumu Basımevi*, 1998.
- Turan, İbrahimgil 2004 – *Turan Ö., İbrahimgil M. Z.* Balkanlardaki Türk Mimarî Eserlerinden Örnekler. TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, 2004. (На турецком яз.).
- Yenisoy 1996 – *Yenisoy H. S.* Bulgaristan Türklerinin Eğitim ve Kültürel Kalkınmasında Hizmetleri Geçen Azerbaycan Aydınları // *Bilig*. 1996. Cilt 3. S. 13–20. URL: <https://bilig.yesevi.edu.tr/yonetim/icerik/makaleler/3643-published.pdf> (accessed: 16.01.2025). (На турецком яз.).
- Yordanova 2017 – *Yordanova M.* Turkish language teaching at universities in Bulgaria – actual status and perspectives // *Strategy in Policy for Science and Education*. 2017. Vol. 25 (2). P. 137–142. URL: <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=550743> (accessed: 10.02.2025). (На болгарском яз.).
- Zafer, Muratova 2022 – *Zafer Z., Muratova N.* Turkology in exile: Mefkûre Mollova. A biographical study. Neofit Rilski University Press, 2022. (На болгарском яз.).

*Материал поступил в редакцию 21.02.2025*

# THE FUNCTION AND SEMIOTICS OF CATS IN URBAN SPACE AND IN CULTURAL MEMORY (BY EXAMPLE OF YEREVAN AND GABROVO)

**Christo Kaftandjiev**

Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia, Bulgaria  
christokaftandjiev@yahoo.com

**Tigran Simyan**

Yerevan State University, Yerevan, Armenia  
tsimyan@ysu.am

The work was supported by the Science Committee of Republic of Armenia,  
in the frames of the research project no. 24SSAH-6B014

The article analyses the function and semiotics of cats in urban space and cultural memory, using the example of Yerevan (Armenia) and Gabrovo (Bulgaria). Analyzing Armenian and Bulgarian phraseological units, the study's authors show that cats are "active" in the linguistic memory of the two peoples. They describe the visualization of cats in urban space and their multimodal manifestations in statues, restaurant names, cafe names, design interpretations, cultural artifacts, etc. The article highlights the phenomenon of the Van cat as a symbol of Armenian identity. An analysis of the empirical material of the two cities showed that Fernando Botero's "Cat" became the catalyst for the appearance of the Black Cat Gastropub restaurant (2021–2023), the appearance of an "Armenian" twin. Yerevan sculptures with cats refer to the "high" Armenian literature, cultural memory, and historical past. The Bulgarian example showed that the Gabrovo cat and related practices (festivals) point to a "grassroots" carnival culture. The Gabrovo cat is a transnational symbol and expresses a philosophical concept: humor as a weapon against aggression and laughter as a means of transnational survival.

**Keywords:** cats of Yerevan, Fernando Botero, Van cat / Turkish van cat, cats Daredevils of Sassoun, Gabrovo cat, Gabrovo carnival

**Acknowledgments:** The authors sincerely thank the Cafesjian Museum Foundation, The House of Humour and Satire in Gabrovo, and designers Daniel Grigoryan and Narinoush for generously granting permission to use visual materials in this publication.

## **ФУНКЦИЯ И СЕМИОТИКА КОШЕК В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ И В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ (НА ПРИМЕРЕ ЕРЕВАНА И ГАБРОВО)**

**Христо Кафтанджиев**

Софийский университет имени святого Климента Охридского,  
София, Болгария  
christokaftandjiev@yahoo.com

**Тигран Симян**

Ереванский государственный университет, Ереван, Армения  
tsimyan@ysu.am

Исследование выполнено при финансовой поддержке  
Комитета по науке Республики Армения  
в рамках научного проекта № 24SSAH-6B014

Статья посвящена анализу функции и семиотики кошек в городском пространстве и культурной памяти на примере Еревана (Армения) и Габрово (Болгария). Анализируя армянские и болгарские фразеологизмы, авторы исследования показывают, что кошки «активны» в языковой памяти двух народов. Описываются визуализация кошек в городском пространстве и их мультимодальные проявления в статуях, названиях кафе и ресторанов, дизайнерских интерпретациях, культурных артефактах и т.д. Освещается феномен ванской кошки как символа армянской идентичности. Анализ эмпирического материала двух городов показал, что «Кот» Фернандо Ботеро стал катализатором для появления ресторана Black Cat Gastropub (2021–2023), появления «армянского» двойника. Ереванские скульптуры с кошками отсылают к «высокой» армянской литературе, культурной памяти и историческому прошлому. Болгарский пример показал, что габровский кот и связанные с ним практики (фестивали) указывают на «низовую» карнавальную культуру. Габровский кот является транснациональным символом и выражает философскую концепцию: юмор как оружие против агрессии, смех как средство транснационального выживания.

**Ключевые слова:** кошки Еревана, Фернандо Ботеро, ванская кошка / турецкая ванская кошка, сасунская кошка, габровский кот, габровский карнавал

**Благодарности:** авторы благодарят Музейный фонд Гафесцяна, Дом юмора и сатиры в Габрово, а также дизайнеров Даниела Григоряна и Наринуш за любезно предоставленное разрешение на использование визуальных материалов в данной публикации.

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-133-167

## Introduction

This article is dedicated to exploring the cultural significance and semiotics of cats in urban spaces and in cultural memory. It builds upon the ongoing discourse of analyzing the urban space of Yerevan [Margaryan 2021; Simyan 2022; Vermishyan, Barseghyan 2023; Abrahamian 2023; Petrs-Bartsumian 2024; Abgaryan et al. 2024]. Like other commonplace phenomena of the urban landscape, they express a unique cultural meaning and may be perceived as a sign. In this context, cats are not just animals but cultural artifacts that we will delve into. Our exploration will begin with cats in linguistic memory, as reflected in phraseological units of the Armenian and Bulgarian languages. We will gradually ascend the semiotic taxonomy from denotative signs to connotative ones. The latter manifest multimodally, including statues, restoratives, design, cultural artifacts, texts, and literary allusions. The semantics and semiotics of cats in the Armenian-language humanitarian scientific discourse have not been extensively researched. The article aims to trace and show the multi-modality of cats in urban space, culture, and advertising. In English-language and Russian-language scientific literature, one can find studies on cats in urban space [Warner, Genheimer 2008; Özbek et al. 2024], media space [Tikhonova 2024], literature [Egorova 2008].

Cats have increasingly become regarded as a significant part of Yerevan and Armenian culture. This is evidenced by the growing interest in the analysis of cats as a cultural phenomenon in the Armenian scholarly discourse, with two notable articles on cats [Hakobyan 2019; Dalalyan 2024]. The first article, by Tork Dalalyan, presents a historical-comparative approach to etymological aspects of the ancient Armenian language variant of the *qnlq* ([kouz], cat). The author's analysis reveals that the cat signifier *kouz* may be considered an ancient Armenian-Alan isogloss, with the lexical semantic varieties of this root preserved in Armenian dialects [Dalalyan 2024, 5–14].

Armenian linguistic material shows that in ancient Armenian, the signifier for the concept of a cat was “*կուզ*” (*kouz*, first appearing in the Armenian translation of the Bible), and the signifier “*կաւուն*” (*cat*) already appears in Middle Armenian from the XII–XIII centuries. It was used as a signifier of a domestic cat, while the ancient Armenian version indicated both a wild and a domestic cat [Dalalyan 2024, 8–9]. The second article by Armenian researcher Inga Hakobyan is devoted to phraseological units referencing cats and dogs [Hakobyan 2019]. The following phraseological units may be roughly divided into two categories. The first group is generated on the basis of observation, while the second is semiotically loaded, referring to cultural connotative codes.

Phraseological units based on observation are:

- “Գող կատվի պես” (lit. “like a cat thief”) – stealthily come/approach,
- “Վայրի կատու” (“wild cat”) – unbridled, unrestrained,
- “Կատու դառնալ/կտրել, լինել” (“turn into a cat”) – become humble,
- “Թըջված կատու”, “խանձված կատու” (“wet cat,” “scorched cat”) – helpless, exhausted,
- “Շուն տեսած կատու” (“the cat who saw the dog”) – terrified,
- “Կատու ճղել” (“to tear a cat apart”) – to instill fear,
- “Մուկն ու կատու խաղալ” (literally “playing cat and mouse”) – having fun with someone, dominating, abusing.

It may be concluded that Armenian people’s observation of domesticated cats underlies all the examples of Armenian phraseological units listed above. Based on this cognitive process, culturally unrelated connotative meanings have emerged; in other words, they are connotative products of “primary modeling systems” (for details on the concept see [Lotman 1965]).

Now, let us move on to semiotic examples of phraseological units.

Semiotically (culturally) conditioned phraseological units are “Շուն ու կատու լինել” (դառնալ), “շուն ու կատվի պես” (to live “like a cat and a dog”) [Hakobyan 2019, 163], indicating the quality of interpersonal relationships and partly based on observation; “սրսնքով սև կատու է անցել” (“a black cat passed between them”), that is, there was an estrangement, a disagreement occurred, which turned into a quarrel [Hakobyan 2019, 165]. It is notable that the latter expression, indicating an antagonistic relationship, incorporates the attribute of a cat’s color.

From a semiotic point of view, the black cat’s significance is interesting, indicating failure. This idea can be seen in different cultures. For example, this signified is played out in opposition to misfortune vs. the product of stereotypical thinking in the short story *The Black Cat* (1843) by Edgar Allan Poe. The mystical perception of a cat can be encapsulated in another phraseological unit, “կատվի հոգի ունի” (literally “has the soul of a cat”), which connotes durability and tenaciousness. The negative attitude towards black cats and their connection with the other world, preserved in the Armenian linguistic memory, refers to the prejudices of the Middle Ages. See [Nikolajeva 2009].

### Cats in urban space by example of Yerevan

In front of the Cascade in the center of Yerevan, the first “guest” of the Cafesjian Museum Foundation in the early 2000s was a fat cat statue by the Colombian artist and sculptor Fernando Botero (1932–2023).

This statue has become one of the most critical artistic attractions of the sculpture garden (Figure 1).



Figure 1. Fernando Botero, *Cat*. Yerevan, 1999.  
The Gerard L. Cafesjian Collection. Photo: Rita Willaert, 2008.

The Cafesjian Museum Foundation becomes a “propagandist” and animator of postmodern art. From a semiotic point of view, Botero’s work constantly updates the stylistic figure of “hyperbole,” which is the primary technique of Yerevan sculpture. Botero was a Colombian sculptor who worked in the figurative style, which allowed him to encode different meanings on quite realistically perceived objects. His paintings and sculptures have become iconic for their coding technique, particularly, the hyperbolization of bodies through a characteristic thickness of torso. If we pay attention to the pose, facial expression (closed eyes, slightly protruding tongue), and corpulence of the figure, Botero’s work “Gatto/Cat” (1999) conveys self-confidence, arrogance, self-sufficiency, self-absorption, complacency, and playfulness. The latter property connects the “Armenian” cat with the “Calaton” one, who lives on La Rambla del Raval Street. These fat but pragmatically optimistic cats express curiosity (head condition), interest (face), and interest (eyes) (Figure 2). Through their posture and form Botero cats express different states of the “soul.” Thus, the animals are humanized through non-verbal signs (posture, body shapes, facial expressions) and become objects of reflection for the recipients.





Figure 2. Fernando Botero, Cat. Barcelona, 1987.  
Photo: Al Sanin, 2013

Reading the city from the “reverse perspective” [Florensky 1999; Rauschenbach 1980, 94–139], cats form a link between Yerevan and Barcelona. Through their common property of Botero’s works, these cities have become carriers of cosmopolitan culture, which refers to global thinking, diversity, inclusivity, innovation, etc. Thus, the Cafesjian Museum Foundation in Yerevan becomes a cultural “oasis” that creates and transmits new ideas and values<sup>1</sup>.

Thus, from the point of view of semiotic syntactic, these two cities form a standard architectural and artistic text if we perceive these cats as “distant” neighbors. Let us turn our attention to the nearest feline “neighbor” of the Yerevan cat sculpture “The Smoker Woman,” which has been in syntagmatic and visual proximity to the Botero cat in Yerevan since 2012 (Figure 3).

As we can see, a completely naked smoking woman lying on a towel refers to carelessness, inner freedom (smoking woman, nudity), femininity (combed hair, beautiful flower clip), and self-sufficiency (closed

<sup>1</sup> Below, we will discuss the debate over new values and the perception of a new cultural language using Armenian artifacts as an example.

eyes) despite her hyperbolic size. She is a self-confident (head position), inviting, flirtatious woman (raised leg, open palm of her right hand). On a pragmatic level, the recipient of this sculpture by Botero creates ambivalence for the recipient if we pay attention to body size: pronounced female body parts (breasts, buttocks) vs. small foot size and small ears. This play with shapes creates an ambivalent perception of a woman: from the front, a woman is perceived as an adult, mature (breasts, cigarette), from the behind a plump girl/ young woman<sup>2</sup>.



Figure 3. Fernando Botero, *The Smoker Woman*. Yerevan, 1987.  
The Gerard L. Cafesjian Collection. Photo: Tigran Simyan, 2025

However, the psychological message of these Yerevan sculptures is essential. Botero's insouciant figures convey a message of fidelity to inner Self, self-confidence, self-sufficiency, self-acceptance, self-love, and disregard for the opinions of strangers ("*Cat*," "*The Smoker Woman*").

#### **a) Botero's "*Cat*" as a multimodal catalyst**

As mentioned above, Botero's "*Cat*," the first "resident" of the Cafesjian Museum Foundation, also became a visual marker of the souvenir shop, which is replicated on handles, cups, bags, and chocolates.

Returning to the sculpture "*The Cat*" by Botero in Yerevan, we note that this sculpture became a catalyst for the creation of a new "Ar-

<sup>2</sup> According to the same poetics, the sculpture "*Roman Warrior*" (1985–1986) was created by Botero and is located further from the sculpture "*The Smoker Woman*" in Yerevan: athletic body vs. childish foot size, sexual organ.

menized” image of the cat, or an object of rebranding, which became the hero of the book *LET’S GO TO THE MUSEUM!*, published in honor of the 20<sup>th</sup> anniversary of the museum’s founding (Figure 4).

The fat black cat functions in the book about the Cafesjian Museum Foundation as a “narrator” and an interactive character on a non-verbal level, providing visual contact with the book’s audience/reader. Children decorated the colorful cat sitting next to it on June 1, 2024. It should be noted that the prototype of the black “Armenian” cat was a character from the cartoon “Meeting of Mice” (“Մկների ժողովը,” 1978) Kostan, brought in by the house owners brought in to destroy the mice (Figure 5).



Figure 4. Shop of Cafesjian Museum Foundation, 1 Floor. Yerevan, 2024.  
Photo: Tigran Simyan, 2024

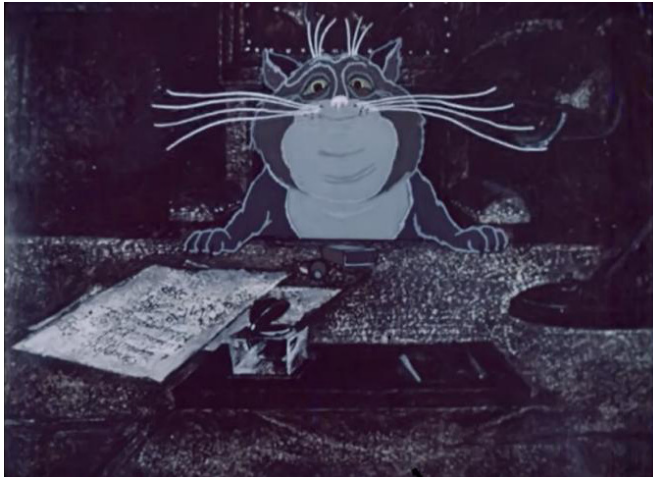


Figure 5. Meeting of the Mice. Director L. Sahakyanc. 1978, 8:21 min.  
Source: <https://www.youtube.com/watch?v=n2TltOl6xTQ>

Botero's "Cat" became a catalyst for local business. In 2021, the Black Cat Gastropub restaurant was opened in the summer directly opposite Botero's "Cat" under the building but closed in December 2023<sup>3</sup> (Figure 6).

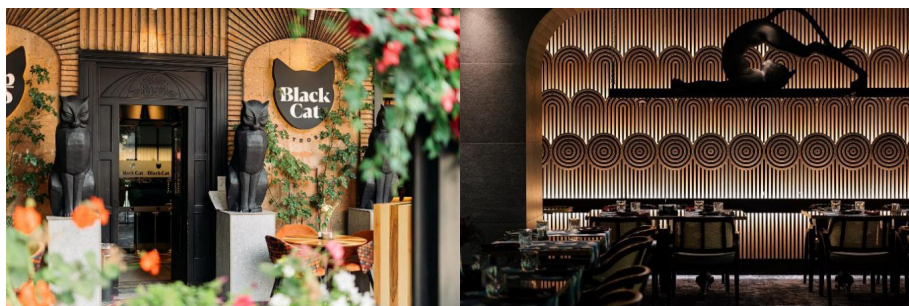


Figure 6. Exterior and interior Black Cat Gastropub. Yerevan, 2023  
Source: <https://clck.ru/3G4mJL>

The entire Cascade of Yerevan, by extension, has become associated with cats. On a designer T-shirt from the company Gatto.am, one can see the original interpretation of the Cascade, which a city resident perceives as a utopian space inhabited by cats (Figure 7, left). Figure 7 in the center is also constructed according to the same logic: colorful, naughty cats in "tactile" contact with the sculpture of Mother Armenia<sup>4</sup>.



Figure 7. Brand "Gatto.am". Designed by Daniel Grigoryan. Yerevan, 2025.  
Photo: Tigran Simyan, 2025

The illustrations are made in a warm light scheme; the sun shines, and the blue sky and the "yellow" air refer to a positive space. In Figure 7 on the right, cats skate from one of the symbols of Soviet modernism, the roof of the former Rossiya cinema, mischievously disregarding the

<sup>3</sup> Another establishment, Paulaner Beerhouse, currently operates.

<sup>4</sup> See the analysis of this sculpture [Stepanyan, Simyan 2012, 10–13].



monumental edifice's intended purpose. Naughty cats become additional iconic signs. Hooked as visual "viruses," cats give the picture a humorous touch, emotionality, and empathy.

Thus, the company designer Gatto.am windows the urban space. A recognizable space is modeled through favorite symbols and architectural structures. The new design interpretation of urban space on the company's T-shirts can catalyze buyers and viewers to visit the one-of-a-kind Gatto Cat Café<sup>5</sup>, which was based on stories of "love, compassion, and countless purrs" (Gatto.am).

The café's name, from a semiotic point of view, is "overloaded" with two synonyms – "Gatto Cat Café"<sup>6</sup>. From a marketing point of view, however, it is justified. Through two keywords, many Romano- and English-speaking tourists in the Google search engine, Google Maps, looking for Botero's "Cat" will be naturally directed to this Yerevan café, which, in addition to its primary business, has another mission – to organize the adoption process of stray cats or cats left without owners. It should be noted that this example is becoming indicative of Yerevan in terms of the appearance of people who love companion animals.

### b) The sculpture "Gevorg Emin" (2010)

Another visual example of urban space can be seen in Lovers' Park in Yerevan<sup>7</sup>.



Figure 8. Ashot Aramyan, Gevorg Emin. Lovers' Park, Yerevan, 2010.

Photo: Tigran Simyan, 2025

<sup>5</sup> It is the only place to buy these designer T-shirts.

<sup>6</sup> <https://gatto.am/our-story>

<sup>7</sup> The placement of cat sculptures in urban spaces, referring to the lives of cultural figures or biographies of poets and writers, has an extended character. One can recall the sculpture of a "talking" cat in Vilnius ("Katinas/Cat," 2009, by sculptor Ksenija Jaroševaitė), reminiscent of the writer and traveler Jurga Ivanauskaitė (1961–2007).

The sculpture depicts the Armenian poet Gevorg Emin (1919–1998), playing with his Siamese cat Masho<sup>8</sup>. This communication between the poet/man and the Siamese cat emphasizes nonverbal communication as an act of deictic expression<sup>9</sup> on a visual level and the static (fixity) of a dynamic situation: the poet, emerging from the water, reflects on the future strategy of playing with the cat<sup>10</sup>.

There is a reason why the sculpture was placed in Lovers' Park (formerly Pushkin Park): the poet loved to walk with his cat in the park. According to a legend, Emin's Siamese cat<sup>11</sup> could peel sunflower seeds and liked to sit on the poet's shoulder. According to the testimony of the poet's grandson, Masho liked to sit on the poet's shoulder, although this behavior is uncommon for this breed. The cracking of sunflower seeds is also biologically improbable for cats, whose teeth structure are designed by nature to tear meat, not to husk seeds.

The statue was stolen from Lovers' Park in 2021 despite existing security measures<sup>12</sup>. The theft of the bronze cat was likely motivated by the sale of scrap metal<sup>13</sup>. While the statue of the cat Masho has been replaced, the brush of Aivazovsky's statue in Yerevan has not yet been restored [Charkhchyan 2011].

### **“Armenian cat”: վանական (Vanakatu), Turkish Van/Van Kedesi**

In Armenian culture, one of the crucial components of symbolic capital (Pierre Bourdieu) is the symbol of the Van cat (վանական, Vanakatu), which has lived in these territories since ancient times and was

---

<sup>8</sup> The author found out from Gevorg Emin's grandson and son that the poet's son, Artashes Emin, gave this cat to his parents when he went to Harvard with his family for a year, and they were bored.

<sup>9</sup> See details about this metalanguage based on cat-produced deixis in [Cornips et al. 2023].

<sup>10</sup> According to the memoirs of the mother of one of the authors, cats were drowned and dogs were beaten in Soviet times in Yerevan if they disturbed their sleep at night (barking, meowing). The situation in Armenia has completely changed in recent years, especially after the amendment and additions to the law on wildlife (2022). <https://www.irtek.am/views/act.aspx?aid=155166> (Accessed: 14.02.2025).

<sup>11</sup> In Armenian “high” art, Siamese and Persian cats were institutionalized from purebred cats. These are the sculptures of Hakop Gyurjian (1881–1948), “The Siamese Cat” (1929), and “The Persian Cat” (1929). It is also worth remembering that the Persian cats in one frame are represented in Hakop Kojoyan's painting “Cats” (1935), which is kept in the National Gallery of Armenia.

<sup>12</sup> Vandalism Statue of Gevorg Emin's cat stolen. Yerevan Magazin, 15.01.2021. <https://evnmag.com/articles/goxcel-en-gevorg-emini-ardzani-katvin.html> (Accessed: 16.01.2025).

<sup>13</sup> Vandals often target bronze sculptures. In 2016, a bronze sculpture of a small fat Tombil cat was stolen in Istanbul, Kadıköy district [Özbek et al. 2024, 21–22].



domesticated during the era of the state of Urartu, or the Van Kingdom (IX–VI BCE), for rodent control in granaries and barns<sup>14</sup>. The visualization of the Van cat can be seen on the Urartu bronze belt depicted in Figure 9.

The depiction of the Van cat on a bronze harness indicates its prevalence and functional value in the Urartian or Ararat kingdom. We find a direct reference to the Van cat in the fourth part of the Armenian epic *David of Sasun*<sup>15</sup> when the Younger Mher destroys the enemy (Arab) city of Hlat<sup>16</sup> (near Sasun and Van), thereby avenging the murder of his father, David: “He went and found the city destroyed, // Except for one cat // That had perched on the spire of a minaret // And was looking around. // Mher pulled up a plane tree and // Knocked the cat off the spire. // Then he climbed to the summit of [Mount] Nemruth; // Looking around, he saw smoke rising. // He came back, went to the city // And found an old witch huddled in a corner Among the ruins, kindling a fire” [David of Sasun 1964, 352].



Figure 9. Fragment of archaeological bronze belt from Urartu with a relief in the form of a cat M. Reniger's private collection, Chicago, Illinois.

Source: <https://www.armmuseum.ru/news-blog/vanskitye-koski-armyanskoe-sokrovishe-tyrtsii>

<sup>14</sup> For the domestication of cats in ancient times, see [Krajcarza et al. 2020; Marshall 2020].

<sup>15</sup> About converting an epic poem into a media text, see [Simyan, Makaryan 2023; Menemshyan et al. 2024].

<sup>16</sup> The modern name of the city in Turkish is Ahlat (Turkey), located on the northwestern shore of Lake Van.

Unfortunately, it is not evident from the quote which breed of cat remained alive in the enemy city after the Younger Mher destroys its Arab-Muslims population. The sole surviving cat indicates the total extermination of the inhabitants. The final destruction of the cat constitutes the end of all living things. However, on a connotative level, this passage can also be read in a different way, which the epic is silent about since the genre is not “verbose” like a novel in which details can be analyzed down to the smallest one (remember novels of Marcel Proust, Robert Musil, James Joyce, Franz Kafka, etc.).

The Younger Mher’s blow to the cat is, in fact, also a blow to the minaret, a religious symbol of Islam. The minaret is a beacon of the Islamic faith, from where they call for prayer. The younger Mher strikes/destroys the visual symbol of Muslims, indicating the presence and dominance of religion in the visual “top” in the urban landscape (Hlat). Having destroyed everything alive and symbolic from the point of view of the “bottom” of the city, he also takes a look from above, from Mount Nemruth (“Then he climbed to the summit of [Mount] Nemruth”). The phrase “smoke rising” indicates the presence of something alive “from above.”

The Younger Mher, seeing the “old witch,” punishes her: “Mher seized the witch, [bent down two trees,] // Tied one of her feet to the top of one tree // And the other foot to the top of the other tree // And then let both trees go”) [David of Sasun 1964, 352–353]. The reason for the punishment was that the “old witch” had deliberately lit it so that they could not say: “We destroyed Khlat so completely that // No smoke could rise from any chimney” [David of Sasun 1964, 352]. Here, we are talking about the traditional perception that fire indicates a house or something alive.

If we pay attention, the quote points to another religious (medieval) “atavism.” In the end, there were representatives of all evil. While an old woman is negatively labeled at the linguistic level (“old witch”), then the cat is not described as the personification of evil. However, her evil spirit manifests itself at the level of behavior. In the text, the evil cat is drawn to another visual, religious evil – the minaret, where the cat receives a fatal blow. From what has been said, it can be concluded that the dislike of cats is not encoded in the Armenian epic. They are punished because they are the personification of the Chthonic principle. The epic hero, the Younger Mher, takes revenge on his enemies (the Arabs, the cat, the old witch), while also destroying the spiritual symbol of the identity of Muslims.

While the “Armenian/Van cat” is implicit in Armenian cultural texts, the “Armenian cat” became known to the Western world explicitly in

real life in 1955, when British journalist Laura Lashington, accompanied by photographer Sonya Halliday, met Van cats in Turkey while preparing a historical report on the Ottoman Empire. In 1969, the British Council of Cat Lovers GCCF recognized a new “Turkish cat” breed. However, this caused confusion between the Van and Turkish Angors. In 1971, FIFE gave the breed a new official name – “Turkish Van cat”<sup>17</sup>. Currently, export of this breed from the country is banned<sup>18</sup>. These cats are interesting because they can swim and dive to catch fish and can be immersed in water for hours. Quite a few of them have heterochromia or contrasting eyes (Figure 10).



Figure 10. Van Armenia cat. Armenian art decoration.  
Designed and sold by Narinoush.  
Source: <https://clck.ru/3GChkv>

The design interpretation of the Van cat with heterochromia refers to all the symbols of the Armenian identity. The cat functions as a frame in which all Armenian symbols are collected: Lake Van (one of the symbols of historical Armenia), a stone cross, an angel, a church, an Armenian woman in a traditional Van outfit, “Armenian” fruits (apricots, peaches, pomegranates), mythical birds “Hazaran bulbul” (հազարան բլբուլ, der goldene Vogel), which refers to Armenian folk tales [Hazaran bulbul 1977]. If, in Narinoush’s interpretation, the Van cat is represented as

<sup>17</sup> Turkish Van / Turkish Vankedisi – GCCF. Top Cat. International cats Ranking System. <https://en.top-cat.org/breeds-articles/322> (Accessed: 21.02.2025).

<sup>18</sup> For the phenomenon of cats’ function as “tourist magnets” in Turkey, see [Özbek et al. 2024].

a queen cat, referring to the historical past, then in Mkrtich Chanchanyan's interpretation (December 26, 2016), it is inscribed on a postage stamp as a small cartoon cat along with other "Armenian" animals: the Armenian Moulon, the Van cat and the Armenian gull<sup>19</sup>.

### **Bulgarian example: The Gabrovo cat**

If only one cultural section of Yerevan (the Cafesjian Museum Foundation) is branded with a black cat, Bulgaria can boast an entire city. The black cat is one of the most important signs for the Bulgarian city of Gabrovo. According to legend/tradition, this cat has a severed ("edited") tail because thrifty (stingy) Gabrovians trim the tails of cats [Fyrtunov, Prodanov 1988, 10]<sup>20</sup> so that the cat passes through the door faster in winter, thereby keeping the heat in the room. The black cat is essential to the Gabrovo Museum of Humor and the Gabrovo Carnival.

Carnival spirit and laughter are conveyed through humorous figures and statues in Gabrovo. In the urban space, not far from the Museum of Humor and Satire, we can find a sculpture of Nasreddin Hodja, a folklore character of the Muslim East, a hero of jokes, humorous and satirical miniatures, combining a sage and a simpleton. In the same space, we can see the European heroes of laughter and carnival thinking – the inseparable Don Quixote and Sancho Panza.

Judging by the sculptures, it can be concluded that humor has no borders; there is no border between the West (Don Quixote and Sancho Panza, Chaplin) and the East (Khoja Nasreddin). Carnival without borders is also represented on Pepa Markova's postage stamp, where in one multi-colored space, everything is inside out and in a circle: "top" and "bottom" are relative. The stamp features carnival masks, outfits, musical instruments (a drum), figures like the Gabrovo black cat, clowns/Pierrot, Chaplin, and others<sup>21</sup>. The Gabrovo cat is an important figure in the exterior and interior space of the Museum of Humor and Satire in Gabrovo ("Домът на хумора и сатирата в Габрово"), popularly known as The Louvre of Laughter. The figures of the Gabrovo cats can be seen on the roof of the museum (exterior space)<sup>22</sup> and right inside the museum

---

<sup>19</sup> The Van cat (2016, December 26). Haypost, Children's Philately. <https://www.haypost.am/en/Philatelia/Stamps-by-years/2016> (Accessed: 20.02.2025).

<sup>20</sup> Numerous special features of Bulgarian culture were published in the yearbook *Bulgarica* [Henzelmann 2021]. We may add that these cultural specificities can persist across borders and have led to Bulgarian dialects in different countries being able to preserve these specificities [Henzelmann, Mitrinov 2020].

<sup>21</sup> <https://www.stamps-bg.com/2020/2020-5476.htm> (Accessed: 01.02.2025).

<sup>22</sup> Compare with the history of cats on buildings in the center of Riga.

(Figure 11a). The entrance to the museum is also semiotically charged since the visitor must enter only through the tactile contact of the door handles, which have laughing, smiling and ironic faces (Figure 11b).



Figure 11a. The Gabrovo Cat. Museum of Humor and Satire, Gabrovo.

Source: <https://bulgariatravel.org/house-of-humour-and-satire-gabrovo>

11b. Door handles of the Museum of Humor and Satire, Gabrovo, 2023.

Photo: Velizar Gerginov. Source: <https://clck.ru/3GRPh>



Figure 12. The Gabrovo Cat. The sculptor:

Adrian Novakov, 2013. Mytishchi, Moscow region.

Source: <https://cr2.livejournal.com/921054.html>



The Gabrovo cat greets us on a beer barrel in an aggressive pose inside the museum. The beer barrel refers to the carnival. On a pragmatic level, this sculpture provokes an ambivalent state in the recipient: the aggressive pose of the cat vs. the laughing masks on its legs. Thus, it can be interpreted that the entrance to the city, like to the museum, is possible only through laughter/smiles. Otherwise, the cat protecting the city is ready to defend itself and even pounce on the recipient. The cat's aggressive pose is duplicated on the badges. However, because of the size, the details of the sculpture (masks on legs, the city under the city) on the badge are not transmitted. Thereby, the tiny space of the badge "edited" the Gabrovo Cat sculpture: the image of the cat on the badge is visually a shortened, reduced version of the statue. A monument to the Gabrovo cat was erected in Mytishchi (Figure 12) since Mytishchi and Gabrovo are twin cities.

In 2013, on the 10<sup>th</sup> anniversary of friendship and cooperation, the Bulgarians presented Mytishchi with a Gabrovo cat, a symbol of their city. A monument to the cat was erected in the Mytischinsky Park of Culture and Recreation on the banks of the Yauza River, which flows into the center of Moscow [Kulikov 2021]. If we interpret the details of the Mytishchi sculpture vertically from top to bottom, the tailless cat sits on the primary "punishing" tool – scissors. The latter is emphasized the most. A cat with a suitcase is indexing on a traveler "carrying a piece of humor to all corners as a souvenir" [Kulikov 2021].

On the pedestal of the Gabrovo cat in Mytishchi, in the Moscow region, a sign says: "The world survived because it laughed." This is also the credo of the Museum of Humor and Satire in Gabrovo, the Bulgarian capital of humor. The phrase written on the pedestal also has a psycho-therapeutic meaning, referring to the insurmountable seriousness of the World without laughter. Laughter prevents conflict, neutralizes aggression, and makes it possible to look at things from the outside through a different consciousness. On a pragmatic level, the phrase highlights that without laughter, the World would be a whole of sadness/despair and, on an interpersonal and international level, conflict.

The Mytishchi black cat carries humor to all sides of the World (cat masks with the English letters S, W, N, E). The symbol on the briefcase indicates a synthesized symbol of a cat and a globe, thereby indicating that the Gabrovo cat "from above" and "from below" captured the World (the cat's ears protruded from the globe). The globe theme continues. As Alexey Kulikov notes, the globe points to the "understandable fact" that Gabrovo, according to residents, is the "world capital of humor" [Kulikov 2021]. By the same analogy, we can say that Gabrovo



shares this distinction as the center of the humor world with Gyumri, Odessa, and Yerevan [Schiff 1969]. Here are two jokes:

Gabrovo <sup>23</sup>	Gyumri <sup>24</sup>
A gambler goes to the dentist: – How much will it cost me to have a tooth removed? – 80 leva. – 80 leva for 20 seconds? – If you want, I'll pull it out very slowly...	If yesterday was the birthday of the capital city of Armenia, today is the birthday of the capital city of all over the World. Happy birthday, our beloved Gyumri...

During the carnival in Gabrovo, we can see the enormous figures of the Gabrovo cat. Let us pay attention to the inscriptions in Figures 13a and 13b. The playful Gabrovo black cat holds the inscription in his hands: “Да изкукуригаме от смях” // “Let’s get crazy with laughter”<sup>25</sup> (Figure 13a) [Popkonstantinov 2017].



Figure 13a (on the left). The Gabrovo Cat. Carnival 2017, Gabrovo, Bulgaria.

Source: <https://travelbulgaria.news/carnival-gabrovo/>

Figure 13b (on the right). The Gabrovo Cat. Carnival 2020, Gabrovo, Bulgaria.

Source: <https://www.desant.net/show-news/53065>

It should be noted that during the annual carnival procession, “Ole-leinya” is a national holiday that spread in Bulgaria at the beginning of the 20th century. The Gabrovo cat wears different slogans<sup>26</sup>. “Габровец и котка по гръб не падат” // “Gabrovets and cats do not fall on their backs” (Figure 13b) became the slogan of 2020 in the year of the pan-

<sup>23</sup> «Габровец отива при зъболекар: – Колко ще ми струва ваденето на зъба? – 80 лева. – 80 лева за 20 секунди? – Ако искате, ще го извадя мнооого бавно...».

<sup>24</sup> «Թե երեկ Հայաստանի մայրաքաղաքի ծնունդն էր, եսօր պամ աշխարհի մայրաքաղաքի ծնունդն է... Տոնը շնորհավոր, մեր սիրելի Գյումրի».

<sup>25</sup> The best English equivalents are “Let’s laugh our heads off!”, “Let’s go nuts with laughter!”, “Let’s crack up like crazy!”.

<sup>26</sup> It should be noted that the article’s authors do not aim to diachronically refer to all the slogans of the Gabrovo cat by year to identify the politics of the carnival.

demic (but it was also the slogan in 2015). In the context of the pandemic, the slogan plays a life-affirming role.

Cats are known to land on their paws, and, similarly, the Gabrovians with a sense of humor, who are quick-witted, innovative, and resourceful, should stay on their feet, no matter what is on the street in 2020. Globally, this phrase conveyed a message to all the planet's inhabitants that, regardless of the circumstances, people can overcome all the difficulties of the pandemic. As we can see, the Gabrovo black cat is imbued with humanism. While confirming what was said, the slogan of the Gabrovo cat of 2024 became a universal message: "Make Carnival, not War!" i.e., the Gabrovo cat refers to the World and is not the embodiment of Satan<sup>27</sup>. The Gabrovo cat becomes a media "virus" in May<sup>28</sup>, an important marker of children's memory, as children are photographed with the key symbol of the carnival.

## Conclusion

Based on the foregoing discussion, it may be concluded that cats are "present" in the Armenian (also in Bulgarian) language at the level of phraseological units. The feline substrate of many popular idioms indicates that cats were domesticated since times immemorial and were very close to humans. Empirical observations of cats' behavior were encoded in the linguistic memory of the Armenian and Bulgarian nations, mainly based on the principle of similarity (metaphor). Since 1999, Botero's black, fat cat has been living in Yerevan and became the "face" of the Yerevan cultural space (Cafesjian Museum Foundation) and was retransmitted on various souvenir items like pens, cups, bags, chocolates, etc. Botero's cat statue became the catalyst, and the Black Cat Gastropub restaurant opened opposite it (2021–2023). The empirical analysis has also shown that in recent years, Botero's black cat underwent a rebranding, and its "Armenian" double appeared, the prototype of which was the image of Kostan, the cat from the animated film "Meeting of Mice" (1978). Cats have also appeared virtually in design interpretations when cats live and play on iconic figures and places in Yerevan (Cascade, for-

---

<sup>27</sup> See the Hippopotamus cat from the immortal novel by the great Mikhail Bulgakov, *The Master and Margarita* (1928–1940). The empirical material of urban space shows that black cats do not refer to the incarnation of Satan either in Armenia, Bulgaria, Turkey, or Russia, since at the modern stage, the codes of the Middle Ages (the black cat is the embodiment of evil spirits) are not active. For a positive example of "behemette," or "behemina," (small female of the behemoth) in the urban space of St. Petersburg, see [Boyarkina, Simyan 2022, 119].

<sup>28</sup> As an example, the function of media in modeling an imaginary city see [Speshilova 2023, 42–49].

mer Rossiya cinema, Mother Armenia statue). These designs implicitly become advertisements for the Gatto Cat Cafe, the only cafe in Yerevan where cats live and “receive” visitors for a fee. In Armenian culture, the cat, represented by the Turkish Van Cat, manifests itself in one design work containing all the essential archetypal symbols of Armenian identity (crosses, church, angel, Lake Van). From the point of view of historical retrospection, it becomes evident that (Van) cats are visualized on the artifacts of Urartu, or the Van kingdom. Cats’ presence is also confirmed by the example of the Armenian epic material, *David of Sasun*. The Armenian urban space material has shown that cats are simultaneously “exported” (Botero’s “Cat”) and “imported,” with references to “high” Armenian literature and cultural memory (sculpture “Gevorg Emin”). The Bulgarian example shows that the Gabrovo cat and its associated practices (festivals) point to a “grassroots” carnival culture. The analysis showed that the Gabrovo cat “lives” in the interior and exterior spaces of the city, and, like the Yerevan Botero cat, it is visually replicated at the level of badges and postage stamps. The Gabrovo cat has become a transnational symbol, as it can also be seen in the city of Mytishchi (Russia). A typological and semiotic analysis shows that the statues of Gabrovo cats in Gabrovo and Mytishchi express a philosophical concept: humor as a weapon against aggression and laughter as a means of transnational survival.

## REFERENCES

- Abgaryan et al. 2024 – Abgaryan, N., Vermishyan, H., & Mirzoyan, M. (2024). Rethinking Yerevan’s touristic landscape through social and symbolic spaces. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 4(1), 117–133. [https://doi.org/10.34680/urbis-2024-4\(1\)-117-133](https://doi.org/10.34680/urbis-2024-4(1)-117-133)
- Abrahamian 2023 – Abrahamian, L. A. (2023). “Zvartnots conjunct with Colosseum”: From Tamanyan’s People’s House to the Theater of Opera and Ballet. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 3(1), 32–61. [https://doi.org/10.34680/urbis-2023-3\(1\)-32-61](https://doi.org/10.34680/urbis-2023-3(1)-32-61) (In Russian).
- Boyarkina, Simyan 2022 – Boyarkina, A. V. & Simyan, T. S. (2022). Syntactics of story trajectories in a university recreation courtyard. *ΠΡΑΞΗΜΑ. Journal of Visual Semiotics*, 1(31), 103–126. (In Russian).
- Charkhchyan 2011 – Charkhchyan, L. (2011, May 14). *Armenian vandalism. History in ruins*. <https://goo.su/U77z4> (Accessed: 08.02.2025). (In Armenian).
- Cornips et al. 2023 – Cornips, L., van Koppen, M., Leufkens, S., Eide, K. M., van Zijverden, R. (2023). A linguistic-pragmatic analysis of cat-induced

- deixis in cat-human interactions. *Journal of Pragmatics*, 217, 52–68. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2023.09.002>
- Dalalyan 2024 – Dalalyan, T. (2024). The meanings of “Hidden, Disguised” in the light of the Armenian-Iranian etymological examination of root coming from Ancient Armenian. *Jahukyan Readings*, 1(21), 5–18. (In Armenian).
- David of Sasun 1964 – David of Sasun. (1964). *Sasunts’i Davit’ Armenian Folk Epic* (A. K. Shalian, Trans.). Prepared by Robert Bedrosian.
- Egorova 2008 – Egorova, E. N. (2008). *Real’nye i misticheskie koshki v tvorchestve Pushkina* [Real and mystical cats in Pushkin’s work]. <https://www.proza.ru/2008/09/20/307> (Accessed: 16.02.2025). (In Russian).
- Florensky 1999 – Florensky, P. A. (1999). Reverse perspective. In P. A. Florensky, *Works in 4 vols. Vol. 3* (pp. 46–98). Mysl’. (In Russian).
- Fyrtunov, Prodanov 1988 – Fyrtunov, S. & Prodanov, P. (Eds.). (1988). *Garbovskie ulovki* [Gabrovian jokes]. Svyat. (In Russian).
- Hakobyan 2019 – Hakobyan, I. (2019). Phraseological units with zoonym components “/Koshka/Կոշուկ” and “/Sobaka/Շուկ” in Russian and Armenian language picture of the world. *Artsakh State University’s Proceedings: Social and Natural Sciences*, 1, 158–166. (In Russian).
- Hazaran bulbul 1977 – Hazaran bulbul. (1977). In *Armenian folk tales* (pp. 548–560). ASSR AS Publ. <https://arar.sci.am/dlibra/publication/344378/edition/317203/content> (Accessed: 12.02.2025). (In Armenian).
- Henzelmann 2021 – Henzelmann, M. (2021). The German academic annual “Bulgarica”. *Literary Thought*, 3, 105–111. (In Bulgarian).
- Henzelmann, Mitrinov 2020 – Henzelmann, M., & Mitrinov, G. (2020). Lexikal influences in the dialects of *Hloi* (Komotini, Greece) and *Gorni Yurutsi* (Krumovgrad, Bulgaria): contrastive studies of health terminology. *Linguistique Balkanique*, 59(2), 280–299. (In German).
- Krajcarza et al. 2020 – Krajcarza, M., Krajcarzb, M. T., Bacac, M., Baumann, M. C., Neerg, W. V., Popovi, D., Sudoł-Procyka, M., Wachb, B., Wilczynski, J., Wojenkaj, M., & Bocherens, H. (2020). Ancestors of domestic cats in Neolithic Central Europe: Isotopic evidence of a synanthropic diet. *PNAS*, 117(30), 17710–17719. <https://doi.org/10.1073/pnas.1918884117>
- Kulikov 2021 – Kulikov, A. (2021, April 28). Maloizvestnoe Podmoskov’e: pamyatnik beskhvostoi koshke v Mytishchakh [Little-known Moscow region: monument to a tailless cat in Mytishchi]. *LiveJournal*. <https://cr2.livejournal.com/921054.html> (Accessed: 08.02.2025). (In Russian).
- Lotman 1965 – Lotman, Yu. (1965). On the problem of meaning in secondary modelling systems. *Sign System Studies*, 2(181), 22–37. (In Russian).

- Margaryan 2021 – Margaryan, Ye. (2021). Urban problems of Yerevan: thoughts about the unthinkable. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 1, 37–76. <https://doi.org/10.34680/urbis-2021-1-37-76> (In Russian).
- Marshall 2020 – Marshall, F. (2020). Cats as predators and early domesticates in ancient human landscapes. *PNAS*, 117(31), 18154–18156. <https://doi.org/10.1073/pnas.2011993117>
- Menemshyan et al. 2024 – Menemshyan, A. R., Martirosyan, N. N., & Danielyan, T. R. (2024). Conversion of epic works into media texts: animated film “Daredevils of Sassoun”. *Nauchnyi dialog*, 13(9), 206–220. <https://doi.org/10.24224/2227-1295-2024-13-9-206-220> (In Russian).
- Nikolajeva 2009 – Nikolajeva, M. (2009). Devils, demons, familiars, friends: toward a semiotics of literary cats. *Marvels & Tales*, 23(2), 248–267.
- Özbek et al. 2024 – Özbek, İ. D., Türk, G., & Kölgelîer, Y. (2024). Paws and posts: reading Turkish culture through storytelling about Istanbul cats on Instagram\*. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 6(4), 17–58. <https://doi.org/10.46539/gmd.v6i4.565>
- Petr-Bartsumian 2024 – Petr-Bartsumian, A. (2024). The image of Yerevan in the context of postcolonial discourse in Yuri Karabchiesky’s “Yearning for Armenia”. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 4(1), 78–92. [https://doi.org/10.34680/urbis-2024-4\(1\)-78-92](https://doi.org/10.34680/urbis-2024-4(1)-78-92) (In Russian).
- Popkonstantinov 2017 – Popkonstantinov, A. (2017, May 12). *Let’s get crazy with laughter calls the carnival in Gabrovo*. <https://travelbulgaria.news/carnival-gabrovo/> (Accessed: 19.02.2025).
- Rauschenbach 1980 – Rauschenbach, B. V. (1980). *Prostranstvennyye postroeniya v zhivopisi* [Spatial constructions in painting]. Nauka. (In Russian).
- Schiff 1969 – Schiff, M. (1969). *Radio Eriwan antwortet: Ratschläge, Vorschläge und Tiefschläge eines armenischen Senders*. Lichtenberg Verlag.
- Simyan 2022 – Simyan, T. S. (2022). Saint Mesrop Mashtots in the urban and academic space of Yerevan. *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*, 2(3), 57–72. [https://doi.org/10.34680/urbis-2022-2\(3\)-57-72](https://doi.org/10.34680/urbis-2022-2(3)-57-72) (In Russian).
- Simyan, Makaryan 2023 – Simyan, T. S., & Makaryan, A. A. (2023). David of Sasun by Hovhannes Tumanyan: From text to visualization.

\* 09.07.2021 деятельность Meta Platforms Inc. по реализации продуктов – социальных сетей Facebook и Instagram на территории РФ запрещена по основаниям осуществления экстремистской деятельности.



- Children's Readings: Studies in Children's Literature*, 24(2), 211–235. <https://doi.org/10.31860/2304-5817-2023-2-24-211-235> (In Russian).
- Speshilova 2023 – Speshilova, E. (2023). Urban imaginary: city image and media space. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 5(3), 35–54. <https://doi.org/10.46539/gmd.v5i3.398> (In Russian).
- Stepanyan, Simyan 2012 – Stepanyan, A. A., & Simyan, T. S. (2012). Yerevan as a semiotic text (experience of reconstruction of the beginning and end of Mashtots Avenue). *Critique and Semiotics*, 16, 6–16. (In Russian).
- Tikhonova 2024 – Tikhonova, S. (2024). How digital cats tame ideology: the cat content of Soviet nostalgia as an ideological mediator. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 6(4), 194–214. <https://doi.org/10.46539/gmd.v6i4.509> (In Russian).

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Abgaryan et al. 2024 – Abgaryan N., Vermishyan H., Mirzoyan M. Rethinking Yerevan's touristic landscape through social and symbolic spaces // *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*. 2024. Vol. 4 (1). P. 117–133. doi: 10.34680/urbis-2024-4(1)-117-133
- Abrahamian 2023 – Abrahamian L. A. "Zvartnots conjunct with Colosseum": From Tamanyan's People's House to the Theater of Opera and Ballet // *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*. 2023. Is. 3 (1). P. 32–61. doi: 10.34680/urbis-2023-3(1)-32-61 (На русском яз.).
- Boyarkina, Simyan 2022 – Boyarkina A. V., Simyan T. S. Syntactics of story trajectories in a university recreation courtyard // ПРАЭМА. *Journal of Visual Semiotics*. 2022. Vol. 1 (31). P. 103–126. (На русском яз.).
- Charkhchyan 2011 – Charkhchyan L. Armenian vandalism. History in ruins. 2011. URL: <https://goo.su/U77z4> (accessed: 08.02.2025). (На армянском яз.).
- Cornips et al. 2023 – Cornips L., van Koppen M., Leufkens S., Eide K. M., van Zijverden R. A linguistic-pragmatic analysis of cat-induced deixis in cat-human interactions // *Journal of Pragmatics*. 2023. Vol. 217. P. 52–68. doi: 10.1016/j.pragma.2023.09.002
- Dalalyan 2024 – Dalalyan T. The meanings of "Hidden, Disguised" in the light of the Armenian-Iranian etymological examination of root coming from Ancient Armenian // *Jahukyan Readings*. 2024. Vol. 1 (21). P. 5–18. (На армянском яз.).
- David of Sassoun 1964 – *David of Sassoun*. Sasunts'i Davit' Armenian Folk Epic / A. K. Shalian (trans.); prepared by R. Bedrosian. New York, 1964.



- Egorova 2008 – *Egorova E. N.* Real and mystical cats in Pushkin's work // Proza.ru. 2008. URL: <https://www.proza.ru/2008/09/20/307> (accessed: 16.02.2025). (На русском яз.).
- Florensky 1999 – *Florensky P. A.* Reverse perspective // Florensky P. A. Works: in 4 vols. M.: Mysl', 1999. Vol. 3. P. 46–98. (На русском яз.).
- Fyrtunov, Prodanov 1988 – Gabrovian jokes / S. Fyrtunov, P. Prodanov (eds.). Svyat, 1988. (На русском яз.).
- Hakobyan 2019 – *Hakobyan I.* Phraseological units with zoonym components “/Koshka/Կոշուկ” and “/Sobaka/Շուկ” in Russian and Armenian language picture of the world // Artsakh State University's Proceedings: Social and Natural Sciences. 2019. Is. 1. P. 158–166. (На русском яз.).
- Hazaran bulbul 1977 – Hazaran bulbul // Armenian folk tales. Yerevan: ASSR AS Publ., 1977. P. 548–560. URL: <https://arar.sci.am/dlibra/publication/344378/edition/317203/content> (accessed: 12.02.2025). (На армянском яз.).
- Henzelmann 2021 – *Henzelmann M.* The German academic annual “Bulgarica” // Literary Thought. 2021. Is. 3. P. 105–111. (На болгарском яз.).
- Henzelmann, Mitrinov 2020 – *Henzelmann M., Mitrinov G.* Lexikal influences in the dialects of *Hloi* (Komotini, Greece) and *Gorni Yurutsi* (Krumovgrad, Bulgaria): contrastive studies of health terminology // Linguistique Balkanique. 2020. Vol. 59 (2). P. 280–299. (На немецком яз.).
- Krajcarza et al. 2020 – *Krajcarza M., Krajcarzb M. T., Bacac M., Baumannnd M. C., Neerg W. V., Popovi D., Sudot-Procyka M., Wachb B., Wilczynski J., Wojenkaj M., Bocherens H.* Ancestors of domestic cats in Neolithic Central Europe: Isotopic evidence of a synanthropic diet // PNAS. 2020. Vol. 117 (30). P. 17710–17719. doi: 10.1073/pnas.1918884117
- Kulikov 2021 – *Kulikov A.* Little-known Moscow region: monument to a tailless cat in Mytishchi // LiveJournal. 2021. Apr. 28. URL: <https://cr2.livejournal.com/921054.html> (accessed: 08.02.2025). (На русском яз.).
- Lotman 1965 – *Lotman Yu.* On the problem of meaning in secondary modelling systems // Sign System Studies. 1965. Is. 2 (181). P. 22–37. (На русском яз.).
- Margaryan 2021 – *Margaryan Ye.* Urban problems of Yerevan: thoughts about the unthinkable // Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City. 2021. Is. 1. P. 37–76. doi: 10.34680/urbis-2021-1-37-76 (На русском яз.).
- Marshall 2020 – *Marshall F.* Cats as predators and early domesticates in ancient human landscapes // PNAS. 2020. Vol. 117 (31). P. 18154–18156. doi: 10.1073/pnas.2011993117

- Menemshyan et al. 2024 – *Menemshyan A. R., Martirosyan N. N., Danielyan T. R.* Conversion of epic works into media texts: animated film “Daredevils of Sassoun” // *Nauchnyi dialog*. 2024. Vol. 13 (9). P. 206–220. doi: 10.24224/2227-1295-2024-13-9-206-220 (На русском яз.).
- Nikolajeva 2009 – *Nikolajeva M.* Devils, demons, familiars, friends: toward a semiotics of literary cats // *Marvels & Tales*. 2009. Vol. 23 (2). P. 248–267.
- Özbek et al. 2024 – *Özbek İ. D., Türk G., Kölgeller Y.* Paws and posts: reading Turkish culture through storytelling about Istanbul cats on Instagram\* // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2024. Vol. 6 (4). P. 17–58. doi: 10.46539/gmd.v6i4.565
- Petr-Bartsumian 2024 – *Petr-Bartsumian A.* The image of Yerevan in the context of postcolonial discourse in Yuri Karabchievsky’s “Yearning for Armenia” // *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*. 2024. Is. 4 (1). P. 78–92. doi: 10.34680/urbis-2024-4(1)-78-92 (На русском яз.).
- Popkonstantinov 2017 – *Popkonstantinov A.* Let’s get crazy with laughter calls the carnival in Gabrovo // *travel Bulgaria news*. 2017. May 12. URL: <https://travelbulgaria.news/carnival-gabrovo/> (accessed: 19.02.2025).
- Rauschenbach 1980 – *Rauschenbach B. V.* Spatial constructions in painting. M.: Nauka, 1980. (На русском яз.).
- Schiff 1969 – *Schiff M.* Radio Eriwan antwortet: Ratschläge, Vorschläge und Tiefschläge eines armenischen Senders. Lichtenberg Verlag, 1969.
- Simyan 2022 – *Simyan T. S.* Saint Mesrop Mashtots in the urban and academic space of Yerevan // *Urbis et Orbis. Microhistory and Semiotics of the City*. 2022. Is. 2 (3). P. 57–72. doi: 10.34680/urbis-2022-2(3)-57-72 (На русском яз.).
- Simyan, Makaryan 2023 – *Simyan T. S., Makaryan A. A.* David of Sasun by Hovhannes Tumanyan: from text to visualization // *Children’s Readings: Studies in Children’s Literature*. 2023. Is. 24 (2). P. 211–235. doi: 10.31860/2304-5817-2023-2-24-211-235 (На русском яз.).
- Speshilova 2023 – *Speshilova E.* Urban imaginary: city image and media space // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2023. Is. 5 (3). P. 35–54. doi: 10.46539/gmd.v5i3.398 (На русском яз.).
- Stepanyan, Simyan 2012 – *Stepanyan A. A., Simyan T. S.* Yerevan as a semiotic text (experience of reconstruction of the beginning and end of Mashtots Avenue) // *Critique and Semiotics*. 2012. Is. 16. P. 6–16. (На русском яз.).

---

\* 09.07.2021 деятельность Meta Platforms Inc. по реализации продуктов – социальных сетей Facebook и Instagram на территории РФ запрещена по основаниям осуществления экстремистской деятельности.

Tikhonova 2024 – *Tikhonova S.* How digital cats tame ideology: the cat content of Soviet nostalgia as an ideological mediator // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2024. Is. 6 (4). P. 194–214. doi: 10.46539/gmd.v6i4.509 (На русском яз.).

*Материал поступил в редакцию 25.02.2025*

## АРХИТЕКТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИТАЛИИ: ОТ ДИДАКТИКИ БРУНО ДЗЕВИ К КОНЦЕПТУ РЕЗИЛЬЕНТНОСТИ

**Ж. В. Николаева**

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия  
z.nikolaeva@spbu.ru

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда,  
проект № 24-28-01707, <https://rscf.ru/project/24-28-01707/>

Основное теоретическое поле, на котором встречаются философия и архитектура, – проблема среды обитания, в которой господствуют понятия идентичности места, производства пространства, образа единения с ландшафтом. «Архитектурная философия» – относительно новый междисциплинарный подход, который не столько учитывает архитектуру как часть философии искусства или даже философии техники, сколько рассматривает саму архитектуру как метод познания действительности. «Формальная логика» (правила, положения, следствия и условности) функционирования метаязыка архитектурных форм, эстетического, образного и визуального подходов с учётом определённых темпоральных характеристик в данном исследовании анализируются при помощи метода топологической рефлексии. Появление новых концептуальных подходов в архитектуре и градостроительстве последних тридцати лет объясняется особыми социальными изменениями постиндустриального общества: смещением акцентов с визуального / иконического на этическое и «устойчивое», в том числе в связи с новыми теориями постпостмодернизма и межпоколенческой ответственности. В этом смысле итальянский опыт топологической рефлексии уникален. Возникший во многом на феноменологических основаниях, популярных в итальянском архитектурном дискурсе 1950–1960-х годов, этот подход сохраняется и в актуальных проектах работы с пространством, демонстрируя концептуальную преемственность. Актуализация такой методологии идёт параллельно с попытками осмысления возможностей использования мультисенсорных технологий. В практику также внедряются социологические концепты «чувственных полей». В целом можно говорить о появлении нескольких новых, но опирающихся на старые традиции тенденций, которые отводят архитектуре, реставрации памятников и урбанистике заметную, если не главную, роль в создании условий для резильентности территории.

**Ключевые слова:** архитектурная философия, Бруно Дзеви, философия архитектуры в Италии, резильентность, органическая архитектура, сенситивный подход, топологическая рефлексия

## ARCHITECTURAL PHILOSOPHY IN ITALY: FROM BRUNO ZEVI'S DIDACTICS TO THE CONCEPT OF RESILIENCE

**Zhanna V. Nikolaeva**

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia  
z.nikolaeva@spbu.ru

The main theoretical field in which philosophy and architecture meet is the problem of the habitat, which is dominated by the concepts of place identity, space production, and the image of cohesion with the landscape. "Architectural philosophy" is a relatively new interdisciplinary approach that does not consider architecture as part of the philosophy of art, or even the philosophy of technology, but considers architecture itself as a method of cognition of reality. The "formal logic" (rules, positions, consequences and conventions) of the functioning of the metalanguage of architectural forms, aesthetic, figurative and visual approaches are analyzed in this study, taking into account certain temporal characteristics, by the method of topological reflection. The emergence of new conceptual approaches in architecture and urban planning over the past thirty years is explained by special social changes in post-industrial society: a shift in emphasis from visual/iconic to ethical and "sustainable" concepts, including due to new theories of posthumanism and intergenerational responsibility. In this sense, the Italian experience of topological reflection is unique. Originated largely on the phenomenological grounds popular in the Italian architectural discourse of the 1950s and 1960s, this approach persists in current projects of space creation, demonstrating conceptual continuity. The actualization of this approach goes simultaneously with attempts to comprehend the possibilities of multisensory technologies. Sociological concepts of "sensory fields" are also being introduced into practice. In general, we can talk about the emergence of several new trends, yet based on old traditions, which assign architecture, renovation and urbanism a significant, if not the main, role in creating conditions for a territory's resilience.

**Keywords:** Tarchitectural philosophy, Bruno Zevi, philosophy of architecture in Italy, resilience, organic architecture, sensitive approach, topological reflection

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-159-174

### Введение

Архитектурная философия используется в предлагаемом исследовании как универсальная дисциплина, имеющая целью анализ пространственных измерений различной природы. Культура связана с необходимостью освоения территории и в физическом, и в метафизическом аспектах. Наряду с социальными «правами на

город» и правом на культурное разнообразие, в фазе антропоцена также активно обсуждается право на визуальную экологичность образной среды. Интеграция архитектуры в уже сложившиеся пространства происходит через многочисленные интерпретации и переосмысления, что является актуальным вопросом и для философии, и для дидактики теории архитектурно-пространственных форм. Современный философ П. Боянич провозглашает переход к «архитектурной философии» [Bojanić, Đokić 2015], как к опыту, предложенному Питером Айзенманом в его полемике с Жаком Деррида [Eisenman 2007], по нескольким основаниям. С одной стороны, архитекторы часто следовали за идеями, подсказанными им философией, а с другой, «архитектор сам себе мыслитель, способный разрабатывать теоретические предпосылки к своей работе» [Bojanić, Đokić 2015, 81]. Подобные размышления можно найти и в книге «Архитектура как пророчество» [Zevi 1993] известного итальянского теоретика преподавания архитектуры Бруно Дзеви (1918–2000). Крупные теоретики архитектуры, являясь также и практиками, создали в XX веке несколько значительных для философии архитектуры концептов и, вероятно, создают их и сейчас. Прежде всего, это понятия об органической архитектуре, городе как «сумме всех эпох» (А. Росси), «медленной архитектуре», «чувственном городе» (К. Ратти) и резильентности территории обитания. Как можно заметить, в отличие от современных им идей в философии архитектуры, (например, психогеографии, деконструкции и иммунологической концепции П. Слотердайка), они смотрят на предмет изнутри, используют категорию времени, концепцию сохранения и бережного единения с пространством как с метафизической сущностью даже в большей степени, чем философы. И именно топологическая рефлексия даёт им методологическое основание для аналитики локального топоса изнутри самого топоса.

Основной целью данной статьи является намерение показать, что современные концепты резильентности, адаптивной архитектуры и сенсорного проектирования если не полностью, то во многом восходят к дидактике Бруно Дзеви. Для этого мы покажем, как в середине XX века формировались мировоззренческие и архитектурные около-феноменологические тенденции, когда в те же годы Б. Дзеви формулировал свои принципы, а также рассмотрим его профессиональный преподавательский подход для того, чтобы оценить его актуальность в свете некоторых преобладающих направлений века следующего.



## Топологическая рефлексия в свете метода архитектурной философии

Сторонники архитектурного примордиализма и органической архитектуры настаивают на существовании такой формы, при которой возможно единение с первозданной природой при сохранении антропоцентрической идентичности человека, отрицая условие необходимого насилия над пространством. На архитектурную теорию второй половины XX века существенно повлияло понимание пространства у М. Хайдеггера как высвобождение-отчуждение мест для человеческого обитания. В такой картине мира пространство предстаёт как место, где человек узнаёт себя. Этот тип логики способствует выделению как микро-, так и макросоциальных пространств — домов, городов, дорог и общественных сооружений в топологическую ментальную карту пересечений коллективных культурных идентичностей.

Примордиальный ландшафт стал осознаваться как место спасения и получил эсхатологическое измерение, в основном в XIX веке, как место общего дела и необходимой составляющей аскетического идеала красоты. Примордиалистская чистота влекла архитекторов XX века, таких как Бруно Дзеви, из-за её феноменологического оправдания вторжения в богосозданную природу. И в исконно-русском понимании ощущение красоты постройки связано с характерным «пейзажным мышлением», о чём писали Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, И. А. Бунин, А. П. Чехов, Н. А. Бердяев, М. В. Нестеров, Д. С. Лихачев. «...Эта духовность сосредоточенно выразила местное отношение к ландшафту как к предмету длительного созерцания...», — отмечает исследователь архитектурно-ландшафтного устройства русских монастырей иеромонах Дометиан [Маркарян 2018, 104]. Пейзажное мышление было характерно и для послепетровской архитектуры, хотя и появился иностранный ландшафтный дизайн. И именно «вписанность» в природную среду отличает и объединяет архитектуру Руси, Италии, органическую архитектуру.

В своих размышлениях 1970-х гг. М. Фуко предложил рассматривать некоторые пространства как девиантные и, в принципе, учитывать во всём комплексе размышлений о территории всё, что не является социальной нормой, не представляет собой архитектуру наиболее знаковых и означающих построек (храмов, дворцов, крепостей), как это делали раньше [Фуко 2006]. В интеллектуальную историю пришло представление о гетеротопологических инвари-

антах и особенностях ландшафта, территории, архитектурных сооружений. Б. Дзеви включает в свою дидактику пространства анализ территории согласно собственным «инвариантам»: изучать с максимальной внимательностью всю архитектуру, которая раньше таковой не считалась, например, вспомогательные сооружения, дороги, оросительные каналы и сельскохозяйственные трансформации ландшафта [Zevi 2018]. Согласно программе Б. Дзеви, в преподавание истории архитектуры должны быть включены: история второстепенных зданий, поскольку они важны для «демократизации истории архитектуры»; история градостроительства как грандиозный мост между социально-экономической историей и историей искусства; история ландшафта как результат симбиоза между аграрными модификациями и архитектурными вмешательствами; история неевропейского архитектурного опыта, так как необходимо преодолеть психологический барьер, заключивший воображение в пределы европейского восприятия пространства. Без этого, считал итальянский мыслитель, невозможно учесть временные промежутки, текучесть различных пространств, которые сжимаются, расширяются, взрываются, но собираются заново, а также преемственность между зданиями, городом, ландшафтом, территорией. Всё, что создаётся на земле, по его мнению, является производным от пространственной концепции и образа территории.

Общим во взглядах М. Фуко и Б. Дзеви является то, что они оба предлагали рассматривать архитектурные пространства и ландшафтную среду как результат мысленных и целенаправленных усилий целых социумов-организмов предшествующих эпох, а не отдельных их представителей. Здания, органично вписанные в окружающий ландшафт и следующие местной традиции, – это старая добрая практика, о которой писал ещё Л.-Б. Альберти, проводя аналогии с языками-диалектами итальянских стран в XV веке. Альберти также создавал учение о выборе местности, видовых линиях, ею формируемых, о видах, формах и фигурах участков [Альберти 1935]. Так что кажущаяся ультрасовременной тенденция регионализмов в архитектуре на самом деле имеет глубокие корни, вплоть до ренессансного неоплатонизма.

В наши дни будущее рисуется уже как процесс всё большего вовлечения в различные сети коммуникации, в процессы ускоряющейся дигитализации, то есть в сторону всё большей усложнённости топологии. Пространство исследуется в качестве сетевого объекта, наполненного смысловым содержанием, обусловленным соотношением и работой множества сетей и акторов, но топологический принцип сохраняется.

## Пространство как фильтр

В своей интерпретации пространства Б. Дзеви был близок к «спациалистам»: Ги Дебору, Анри Лефевру, Мишелю Фуко, художникам Арте Повера. Спатиалистские теории, то есть пространственные формы, в которых просматривается и отражается социальная активность и материальная культура, были характерны для своего времени (времени развития теории архитектуры постмодернизма). Особое внимание уделялось перформативности, провокативности и диалогичности архитектурных форм. При этом отношение к спациалистским задачам у Б. Дзеви, М. Хайдеггера и других философов различается.

Во всех работах Б. Дзеви даётся определение пространства как основного элемента для формирования ощущения визуального комфорта и у индивидуума, и у общества. «Мы будем продолжать использовать такие слова, как “ритм”, “масштаб”, “баланс”, “масса”, не понимая их значения, пока мы не дадим им конкретную точку применения в реальности, в которой конкретизируется архитектура: пространство», – писал Б. Дзеви в своей первой крупной работе «Уметь видеть архитектуру» (1948) [Zevi 2004], не изменяя своим убеждениям и в дальнейшем. Пространство – это фильтр, через который все элементы и компоненты получают свою архитектурную легитимность; в противном случае это просто персонаж в поисках автора. Основная идея заключена в придуманном самим архитектором неологизме «урба-тектура» – общем видении, в котором урбанизм и архитектура полностью интегрированы и неотделимы [Дзеви 1972].

Сложная система постмодернистского сочетания и смешения эпох, семантических контекстов и новых технологических возможностей преподавалась итальянцами на родине и за рубежом<sup>1</sup> через богатую внутреннюю картину мира, которой обладает практически любой образованный италиец от рождения: представление о естественности наслоений тысячелетних артефактов и техник, самим временем «уложенных» в архитектурную гармонию. Нужно только «уметь увидеть».

Леонардо да Винчи придумал «науку видеть» – *saper vedere*. Архитектор Бруно Дзеви – науку о том, «как видеть архитектуру». Интересно, что глагол «*sapere*» означает сразу два действия (в том числе и во многих других языках): уметь и знать. Лучший пример понимания его значения – *saper suonare* – уметь играть на музы-

<sup>1</sup> Альдо Росси и Бруно Дзеви подолгу преподавали в США и других странах.

кальных инструментах, то есть одновременно иметь и практический навык, и знание музыкальной грамоты. Для формирования у студентов незамутненного и в тоже время «насмотренного», опытного и понимающего взгляда на архитектуру прошлого Б. Дзеви создаёт контекстную программу, каждый элемент которой подчиняется общему принципу, – объект рассматривается как элемент визуально-пространственной среды. Предметно-пространственная ситуация для автора имеет философский аспект и есть порождение философии пространства и философии искусства.

Б. Дзеви настаивает на том, что архитекторов нужно научить «уметь видеть» пространственную форму. Иначе говоря, он настаивает на существовании реальности пространственной формы, которая полностью независима от стилистической точки зрения, реальности без знаков: она отсылает к противостоящей мифу нулевой степени, теоретизированной Роланом Бартом в последней главе «Мифологий» [Барт 1996]. Р. Барт утверждает, что «в конце концов, только нулевая степень может противостоять мифу». Б. Дзеви отмечает, что, «возможно, “нулевая степень”, освобождённая от всех уз до состояния предопределённого языка и больше не служащая торжествующей идеологии, и сама по себе является мифом» [Zevi 1993, 163].

В списке своих «Анти-правил архитектуры» Б. Дзеви осуждает архитектуру перфекционизма, идеальные теории Ренессанса, картезианскую строгость рационалистов за то, что там нет истинного выражения пространства. Так же и багаж затемнённых, ненужных представлений влияет на качество вкуса архитектора и дизайнера, являя собой профанирование истинной красоты. Для настоящего высокого искусства надо ещё и уметь «развидеть» ненужное, избыточное или искусственно редуцированное. Не случайно одна из первых неоплатоновских Академий в Италии называлась «Академией очистки от шелухи», при этом традиционный итальянский взгляд на собственный предмет науки всегда мыслит с оглядкой на первых национальных теоретиков.

Б. Дзеви подкрепляет свою концепцию, отталкиваясь от определения постмодерниста Итало Кальвино, который говорил, что классическое произведение искусства – это то, что никогда не заканчивает говорить то, что оно должно сказать [Zevi 1993, 161]. Когда создавалась архитектура прошлого, принятые решения были чрезвычайно современными, в связи с этим стоит проанализировать их с точки зрения заложенных в них процессов и идей. Скорее всего, они также актуальны и в наши дни. Основной принцип: важно изучать историю архитектуры, исследуя то, чего хотели достичь

(сказать) мастера прошлого, а не конечное здание только в его компонентах.

Таким образом выстраивается теория архитектуры не только как эстетической организации пространства, но и как деятельности по конструированию социальной реальности и деятельности, включённой в социальное планирование. Важно подчеркнуть, что эта деятельность во всех смыслах имеет четвёртое измерение: «Четвёртое измерение достаточно для того, чтобы определить архитектурный объём, то есть образуемую стенами коробку, в которой заключено пространство. Но пространство в себе – сущность архитектуры – выходит за пределы четвёртого измерения. Сколько же измерений имеет в таком случае эта архитектурная “пустота”, пространство? Пять, десять. Если угодно, бесконечное множество <...> архитектурное пространство не поддаётся определению в категориях измерений живописи и скульптуры. Это явление, которое получает конкретное воплощение только в архитектуре и которое поэтому определяет её особый характер» [Дзеви 1972, 469].

Архитектурная философия Бруно Дзеви в XXI веке актуальна тем, как теоретик представлял проблему визуализации пространства: необходимо сначала представить пустоты, внутренние полости, а затем представить планы и объёмы, структурированные в соответствии с ними. Критикуя методологический псевдоисторизм, Б. Дзеви стремился создать образовательную стратегию для своих студентов, нацеленную на проектирование органической пространственной визуально-комфортной среды. Он показывает, что город есть дом, где живут люди; таким образом, пространственная проективность должна сфокусироваться на объёмах коллективного действия (то есть на содержании), а не на оболочке занятого пространства. Следовательно, внутреннее содержание само продиктует внешние формы.

### Уроки прошлого для будущих поколений

Бруно Дзеви был теоретиком в эру интерпретационного мышления, но сумел посмотреть на него критически и предвосхитить в своей архитектурной философии процессы технологической революции в проектировании, вплоть до 3D моделирования и использования аналитики «больших данных», для учёта всех параметров при помощи создаваемых уже при его жизни моделей искусственного интеллекта [Ardizzola 2018]. В своё время он настаивал на использовании киносъёмки пространства и зданий при

проектировании и образовании архитекторов (взгляд в движении) как на обязательном элементе процесса. Архитектор называл это «непосредственным восприятием» [Дзеви 1972, 486]. Подобный научный подход, предполагающий «обязательную “лабораторную” верификацию гипотез», впоследствии предлагал использовать в архитектурном проектировании Н. Салингарос [Бембель 2023].

Актуальная философия архитектуры в мире признаёт, что человеческий социум является потребителем архитектурного продукта как *homo consumens qua homo valens* (человек потребляющий как сильная сторона человечества (лат.)), где потребительские нужды становятся источником нового вида капитала. Этот новый капитал заставляет переосмыслить архитектурное мировое наследие, актуальные задачи архитектуры и ответственность за оставленные будущим поколениям сооружения в радикальном смысле (поворот к философии ответственности перед будущими поколениями). В конце эпохи капитализма наметились некоторые новые формы работы с архитектурным пространством. Они связаны, прежде всего, с так называемым «чувственным», или «сенситивным», подходом к моделям обитания и объединения людей на территории. Речь идёт о нескольких актуальных теориях архитекторов, претендующих на создание собственной целостной картины мира, наподобие философии, среди которых выделяются «медленная архитектура, медленный город и медленный дизайн» (о них мы писали отдельно), адаптивная архитектура Н. Салингароса (его теория хорошо известна российским читателям), а также резильентная архитектура и «чувственный» город. Остановимся подробнее на последних.

Одна из форм эстетической и материальной устойчивости, выраженная через образ упругости и эластичности, – резильентность. Лишь немногие среды и объекты обладают такой внешне выраженной формой устойчивости. В отличие, например, от растворённой в пространстве «нулевой архитектуры» Жана Нувеля или неуравновешенной архитектуры деконструктивизма, резильентная архитектура уверенно располагает себя и в примордиальном ландшафте, и в пространствах виртуальных, опираясь, во многом, на человека. От природы человек не так вынослив, как человек культуры антропоцена. Создавая и модифицируя среду, он опирается всегда на вызовы современной ему эпохи. Резильентность = жизнеспособность, для достижения которой используются самые разнообразные формы синтеза и противопоставления внешним рискам. Так, в основаниях концепта резильентности лежит представление о «гибкой устойчивости», а на практике – «сознательное проектирование по-



вторного использования и длительности использования» [Besana, Greco, Morandotti 2018]. В этом смысле практика полностью совпадает с идеями, изложенными в манифестах и текстах теоретиков «медленной архитектуры» [Frigerio 2014]. Кроме этого этической экспертизе подвергается сама целесообразность того или иного сооружения, а также выбор материалов, возможность их экологической утилизации в дальнейшем и даже уровень затрат ресурсов на доставку этих материалов. Таким образом, резильентная архитектура не только возникает как ответ на архитектуру постмодернизма – «архитектуру деконструкции и нестабильности», но и является попыткой повысить шансы биологической и эмоциональной устойчивости социумов в условиях быстро меняющегося ландшафта рисков и последовательностей плохо прогнозируемых событий.

Различие подходов состоит в том, что «адаптивная архитектура органична человеку» [Бембель 2023], а резильентная позиционирует себя как органичная культурному и природному ландшафту под эгидой чувственности и даже влияет на конструирование смыслов и идентичности территории [Colucci 2012]. Подчеркивается устойчивость её внутреннего концептуального послания. Современный исследователь Андреа Лонги на примере изучения церковной архитектуры, понимаемой как экскурс в историю социальных процессов, говорит о резильентности как о «деликатной взаимосвязи между адаптивностью и устойчивостью, то есть о способности памятника архитектурного наследия реагировать инновационным образом на давление и травмы, сохраняя свою узнаваемость после любых вмешательств» [Longhi 2019]. Специалист по резильентности способен распознавать и обсуждать широкий спектр ценностей, которые исторически определяли процессы принятия решений по преобразованию культовых зданий. Идентификация множественных социокультурных факторов и процессуальный анализ «резильентности» определённых мест, по мнению А. Лонги, может стать полезным при принятии решений об уничтожении или реставрации недостаточно используемого или заброшенного церковного наследия.

Поколение «зумеров» и поколение «альфа» живут в эпоху искусственного интеллекта, который уже умеет сравнивать и проектировать благоустройство «устойчивых» и «адаптивных» городов, моделировать рендеры построек и превращать спутниковые снимки в карты с нанесёнными на них 3D-объектами. Поскольку, в целом, философия метамодерна сходится в том, что эти два новых поколения – поколения «эмо», то развитие навыка работы с городскими

сенсорными данными должно не только оптимизировать процесс проектирования, то есть идти по пути прагматизма, но и пытаться лучше понять, что в действительности нужно «детям» будущего, в жизни которых будет смешан цифровой режим с какими-то остатками фрагментированной реальности, вероятно, в виде «игр» с переключением режимов-регистров.

Мультисенсорные средства коммуникации позволяют архитекторам обращаться к более широкой аудитории, и такое новаторство, кажущееся поначалу экспериментальным и грубым вторжением в область эстетического, постепенно занимает своё место в городской среде. Поэтому, вероятно, архитекторы будущего будут вынуждены планировать не столько среду обитания, сколько всевозможные зоны («порталы») для перехода из пространства одной идентичности в другую, места (локуса) не имеющего, работая с четвёртым измерением и расширяя его присутствие до Зримого.

Современный теоретик и архитектор, автор сотен научных публикаций Карло Ратти снова ищет место архитектуре в пространстве, где сознание и окружающий мир существовали бы без конфликта, – это наше тело здесь и сейчас. Он превращает невидимые данные в физическую реальность, исследуя психологию привлекательности новых условий для горожан – от летающих световых пикселей до чувствительных к движению водопадов, конфигурация которых определяется настроением человека, а настройка может быть осуществлена через приложение на личном смартфоне. Свою теорию К. Ратти условно называет «Senseable City: Reactive Architecture», то есть город «чувствует», а архитектура должна реагировать, как будто бы у неё есть чувства и сознание [Ratti 2004]. Теперь, утверждает Ратти, исходный материал в виде данных столь же глубоко изменит архитектуру: «Репертуар расширился с появлением ИИ, и он продолжает расти с развитием интернета вещей. Всё это меняет то, как мы взаимодействуем с окружающей средой, поэтому архитекторам и дизайнерам жизненно важно научиться играть с этим новым материалом» [Duarte, Ratti 2019]. С точки зрения К. Ратти, уже в ближайшее время архитекторы будут способны превращать эмоциональные потребности в алгоритм, включая его в процесс проектирования, а пространства станут «настраиваемыми» [Ratti, Claudel 2016].

### **Заключение**

Бруно Дзеви использовал в качестве критерия для изучения влияния примеров архитектуры и работы с ландшафтной средой тер-

мин «субверсивный» (букв. «ниспровергающий»), вероятно, следуя за эстетическим открытием Т. Адорно. Субверсивность некоторых визуальных образов, производимых архитектурой, заключается не только в разрушении традиций восприятия, но и в ниспровержении более глубоких символических структур, которые могут свидетельствовать о структурной смене социального.

Следуя идеям Б. Дзеви, мы можем увидеть, как в XX веке были неправильно определены пределы и задачи архитектурной практики, а именно – соотношения чувства пространства и внешнего впечатления, производимого объектом, что сначала привело к международному стилю, а затем к постмодернистской иконической архитектуре. Визуально<sup>2</sup> в качестве архитектуры мы получили фасад, который отображает монотонность повторения, искусственность среды и перебрасывание основных усилий на внутренний дизайн помещений.

В целом, для итальянской художественной культуры и архитектурной философии характерен традиционализм. Коммуникативные системы, лежащие в основе жизни итальянского города, предполагают постоянное обращение к прошлому, восприятие его моделей в языке, литературе, архитектуре, визуальных образах, традициях и обычаях. Так, через пласты истории и современности формируются представления о городе, выходящие за рамки территориальных; город может рассматриваться как изменчивая пространственно-сетевая структура, обладающая устойчивым ядром организации смыслов. Об этом писал еще А. Росси в 1960-е гг. в «Архитектуре города» [Росси 2017].

Общая направленность традиции архитектурного философствования в Италии выражается формулой известного исследователя философии М. Хайдеггера и автора нескольких собственных эстетических концепций – Джанни Ваттимо: «Обитать прежде, чем строить» [Vattimo 1982]. В статье, опубликованной в архитектурном журнале *Casabella*, он доказывал, что исконный, до-культурный, первоначальный опыт – это опыт места, среды обитания. Эта статья была ответом-рефлексией на хайдеггеровское эссе «Строительство, жительство, мышление». Полемизируя с известным феноменологом, Дж. Ваттимо утверждал, что «обитание», то есть «жительство», понимаемое как овладение пространством, предшествует не только строительству, но и акту мышления об этом строительстве. Органическая архитектура и концепт резильентности также строятся вокруг проблемы места обитания. Оби-

<sup>2</sup> Б. Дзеви сравнивал это с пантомимой.

тать – не владеть, а установиться, соединиться с местом, созерцать его прошлое и настоящее. Именно на этом фоне для человека появляется возможность обратиться непосредственно к осуществлению своей жизненной траектории, самоидентификации. В конце концов, «иметь идентичность, значит быть, а не иметь», – как заметил ещё Э. Фромм [Фромм 1990, 3–5].

Взаимосвязь «метафизики» и «технической стороны проектирования» при рассмотрении их развития в философии архитектуры в целом проливает свет на теоретические подтексты понятий «архитектурный образ», «целеполагание в архитектуре» и «топологический метод» в изучении культурного ландшафта. Архитектура как форма искусства, объект дизайна или иной объект – от функционального до воплощённого или изъятых пространства – предполагает чувственную перцепцию объёмов и местоположений. Социальные и моральные проблемы пользования объектами и территориями, сохранение, наследие, экология, в том числе и межпоколенческая ответственность, моральная ответственность и права архитектора, формируются на основании той культурной модели, которая определяется взаимоотношением человека с пространством и территорией, с так называемой средой обитания.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Альберти 1935 – *Альберти Л.-Б.* Десять книг о зодчестве: в 2 т. / пер. с ит. В. П. Зубова. М.: Изд-во Всесоюз. акад. архитектуры, 1935. Т. 1.
- Барт 1996 – *Барт Р.* Мифологии / пер. с фр. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.
- Бембель 2023 – *Бембель И. О.* Никос Салингарос и его критерии адаптивной архитектуры // Академический вестник УралНИИпроект РААСН. 2023. № 2. С. 52–57.
- Дзеви 1972 – *Дзеви Б.* Из книги «Уметь видеть архитектуру» // Мастера архитектуры об архитектуре / под ред. А. В. Иконникова, И. Л. Маца, Г. М. Орлова. М.: Искусство, 1972. С. 466–488.
- Маркарян 2018 – *Маркарян Д. А.* (иеромонах Дометиян). Некоторые особенности архитектурно-ландшафтного комплекса древнерусского монастыря // Вестник РГТУ. Сер. Философия. Социология. Искусствоведение. 2018. № 3 (13). С. 99–110.
- Росси 2017 – *Росси А.* Архитектура города / пер. с ит. А. Голубцовой. М.: Strelka Press, 2017.
- Фуко 2006 – *Фуко М.* Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью /

- пер. с фр. Б. М. Скуратова; под общ. ред. В. П. Большакова. М.: Праксис, 2006. С. 191–204.
- Фромм 1990 – *Фромм Э.* Иметь или быть? / пер. с англ. М.: Прогресс, 1990.
- Ardizzola 2018 – *Ardizzola P.* History will teach us everything. Bruno Zevi and the innovative methodology for future design // *Esempi di Architettura*. 2018. Vol. 5 (1). P. 5–11.
- Besana, Greco, Morandotti 2018 – *Besana D., Greco A., Morandotti M.* Resilienza e sostenibilità per il riuso del patrimonio costruito // *Techne – Journal of Technology for Architecture and Environment*. 2018. Vol. 15. P. 184–192. doi: 10.13128/Techne-22093
- Bojanić, Đokić 2015 – *Bojanić P., Đokić V.* La filosofia architettonica // *Rivista di Estetica*. 2015. Vol. 58. P. 81–88. doi: 10.4000/estetica.427
- Colucci 2012 – *Colucci A.* Le città resilienti: approcci e strategie. Pavia: Jean Monnet Centre, 2012.
- Duarte, Ratti 2019 – *Duarte F., Ratti C.* Designing cities within emerging geographies: the work of Senseable City Lab // *The New Companion to Urban Design*. London; New York: Routledge, 2019. P. 561–570.
- Eisenman 2007 – *Eisenman P.* A reply to Jacques Derrida // *Eisenman P.* Written into the void, selected writings 1990–2004. New Haven; London: Yale University Press, 2007.
- Frigerio 2014 – *Frigerio E.* Slow architecture: istruzioni per l'uso. Lettera Ventidue Edizioni, 2014.
- Longhi 2019 – *Longhi A.* Storie di architettura ecclesiale e processi di patrimonializzazione: valori, resilienza, adattività, riuso // *BDC. Bollettino Del Centro Calza Bini*. 2019. Vol. 19 (1). P. 9–26.
- Ratti 2004 – *Ratti C.* Space syntax: some inconsistencies. *Environment and planning B* // *Planning and Design*. 2004. Vol. 31 (4). P. 487–499.
- Ratti, Claudel 2016 – *Ratti C., Claudel M.* The city of tomorrow: Sensors, networks, hackers, and the future of urban life. New Haven; London: Yale University Press, 2016.
- Vattimo 1982 – *Vattimo G.* Abitare viene prima di costruire // *Casabella: Rivista internazionale di architettura*. 1982. Vol. 485. P. 48–49.
- Zevi 1993 – *Zevi B.* Zevi su Zevi: architettura come profezia. Venezia: Marsilio, 1993.
- Zevi 2004 – *Zevi B.* Saper vedere l'architettura. Saggio sull'interpretazione spaziale dell'architettura. Torino: Einaudi, 2004.
- Zevi 2018 – *Zevi B.* Architettura e storiografia: le matrici antiche del linguaggio moderno; seguito da La storia come metodologia del fare architettonico. Milano: Quodlibet, 2018.

## REFERENCES

- Alberti, L.-B. (1935). *Ten books about architecture: In 2 vols. Vol. 1* (V. P. Zubov, Trans.). Izdatelstvo vsesoyuznoy Akademii arkhitektury. (In Russian).
- Ardizzola, P. (2018). History will teach us everything. Bruno Zevi and *the Innovative Methodology for Future Design. Esempi di Architettura*, 5(1), 5–11.
- Barthes, R. (1996). *Mythologies* (S. Zenkin, Trans.). Izdatel'stvo Sabashnikovyykh. (In Russian).
- Bembel', I. O. (2023). Nikos Salingeros and his criteria for adaptive architecture. *Academic Bulletin of Uralniiproekt RAASN*, 2, 52–57. (In Russian).
- Besana, D., Greco, A., & Morandotti, M. (2018). Resilienza e sostenibilità per il riuso del patrimonio costruito. *Techne – Journal of Technology for Architecture and Environment*, 15, 184–192. <https://doi.org/10.13128/Techne-22093>
- Bojanić, P., & Đokić, V. (2015). La filosofia architettonica. *Rivista di estetica*, 58, 81–88. <https://doi.org/10.4000/estetica.427>
- Colucci, A. (2012). *Le città resilienti: approcci e strategie*. Jean Monnet Centre.
- Duarte, F., & Ratti, C. (2019). Designing cities within emerging geographies: The work of Senseable City Lab. In *The new companion to Urban Design* (pp. 561–570). Routledge.
- Eisenman, P. (2007). A reply to Jacques Derrida. In P. Eisenman, *Written into the void, selected writings 1990–2004* (pp. 1–5). Yale University Press.
- Foucault, M. (2006). Other spaces. In *Intellectuals and power. Selected political articles, speeches and interviews* (B. M. Skuratov, Trans.) (pp. 191–204). Praxis.
- Frigerio, E. (2014). *Slow architecture: istruzioni per l'uso*. LetteraVentidue Edizioni.
- Fromm, E. (1990). *To have or to be?* Progress. (In Russian).
- Longhi, A. (2019). Storie di architettura ecclesiale e processi di patrimonializzazione: valori, resilienza, adattività, riuso. *BDC. Bollettino Del Centro Calza Bini*, 19(1), 9–26. <https://doi.org/10.6092/2284-4732/7058>
- Markaryan, D. A. (Hieromonk Dometian). (2018). Some features of the architectural and landscape complex of an Old Russian monastery. *RSUH/ RGGU Bulletin. "Philosophy. Social Studies. Art Studies"*, 3(13), 99–110. (In Russian).



- Ratti, C. (2004). Space syntax: Some inconsistencies. *Environment and planning B. Planning and Design*, 31(4), 487–499.
- Ratti, C., & Claudel, M. (2016). *The city of tomorrow: Sensors, networks, hackers, and the future of urban life*. Yale University Press.
- Rossi, A. (2017). *Architecture of the city* (A. Golubtsova, Trans.). Strelka Press.
- Vattimo, G. (1982). Abitare viene prima di costruire. *Casabella: Rivista internazionale di architettura*, 485, 48–49. (In Italian).
- Zevi, B. (1972). From the book “How to Look at Architecture”. In *Masters of Architecture about architecture* (pp. 466–488). Iskusstvo. (In Russian).
- Zevi, B. (1993). *Zevi su Zevi: architettura come profezia*. Marsilio.
- Zevi, B. (2004). *Saper vedere l'architettura. Saggio sull'interpretazione spaziale dell'architettura*. Einaudi.
- Zevi, B. (2018). *Architettura e storiografia: le matrici antiche del linguaggio moderno; seguito da La storia come metodologia del fare architettonico*. Quodlibet.

Материал поступил в редакцию 09.02.2025

## **ДИОНИСИЙСКИЕ МИСТЕРИИ: ВИЗУАЛЬНО-МАТЕРИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ**

**А. С. Афонасина**

Балтийский федеральный университет имени И. Канта,  
Калининград, Россия  
afonasina@gmail.com

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда,  
проект № 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

Изучению дионисийских мистерий посвящено большое число исследований, однако создать на их основании целостную картину данного явления по-прежнему сложно. Это обусловлено самой сущностью изучаемого предмета. Дионисийские мистерии – набор практик и учений, которые никогда не были оформлены в институализированном виде и, вероятно, на определенном этапе своего существования сливались с орфическим и элевсинским культами. Оставляя в стороне содержательную часть дионисийских мистерий, в статье представлена визуально-материальная сторона культа. С опорой на античные свидетельства предпринимается попытка ответить на следующие вопросы: какие территории были охвачены этим культом, кто принимал в них участие, какой могла быть внешняя сторона обрядности, какие действия осуществлялись и какие предметы для этого использовались? Очевидно, что дионисийские мистерии не могут рассматриваться изолированно от общего религиозного окружения, в частности от популярных элевсинских и самофракийских мистерий. Тем не менее задача данного исследования состоит в том, чтобы вычленилть своеобразные элементы, характерные именно для этого культа. Когда речь идёт о мистериях, то подразумевается разговор о глубоком психологическом вовлечении участников и специфических переживаниях, иначе этот тип религиозности не приобрёл бы своего особенного статуса в древнегреческой религиозной культуре. В настоящем исследовании вопрос о характере психического состояния участника мистерии затрагивается лишь частично, в том месте, где речь идёт о внешне заметных особенностях поведения, на которые обратили внимание древние авторы. Причин, по которым люди стремились к участию в мистериях, было несколько. Участники получали новый религиозный опыт, ранее неизвестный и невозможный в контексте городского или общегреческого праздника. Это опыт индивидуальный. Связан ли он с непосредственным переживанием встречи с божеством, неизвестно. Скорее всего, он связан с глубокими личными переживаниями, вызванными необычностью происходящего, особыми правилами поведения и ограничением на разглашение тайны увиденного и услышанного. А может, это было просто желанием выйти за рамки обыденности и почувствовать эмоциональное обновление. Второй причиной является получение новой информации. О её содержании источники умалчивают, поскольку посвящённые не должны

были раскрывать тайну. В современных исследованиях высказываются предположения о характере этой информации: вероятнее всего, она была связана с посмертным существованием души. В настоящей статье содержание мистериального учения затрагивается лишь в том случае, когда это проливает свет на место, время или внешний вид участника. К сожалению, многие работы, посвящённые реконструкции дионисийского учения, носят слишком спекулятивный характер, когда исследователи либо излишне расширяют и обобщают содержание учения, делая его универсальным, либо приходят к выводу о том, что никаких своеобразных дионисийских мистерий не существовало, а то, что известно под этим именем, является лишь частью какого-либо иного культа. Именно поэтому в настоящей работе предпринимается попытка, во-первых, сосредоточиться только на материально-визуальной стороне вопроса, во-вторых, сузив область рассмотрения, всё же охарактеризовать дионисийские мистерии как реально существовавший культ.

**Ключевые слова:** Дионис, Вакх, мистерии, орфика, Элевсин, менадизм

---

## DIONYSIAN MYSTERIES: VISUAL-MATERIAL ASPECT

**Anna S. Afonasina**

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

The research was funded by the Russian Science Foundation  
Project No. 22-18-00025, <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

A large number of studies have analysed the Dionysian mysteries, but it is still difficult to create a complete picture of this phenomenon. This is due to the very essence of the subject under study. The Dionysian mysteries are a set of practices and teachings that have never been institutionalised and, probably, at a certain stage of their existence merged with the Orphic and Eleusinian cults. Leaving aside the content part of the Dionysian mysteries, the article presents the visual-material side of the cult, where, with reference to ancient evidence, an attempt is made to answer the following questions: What territories were covered by this cult? Who took part in them? What could be the external side of the ritual? What actions could be performed, and what objects were used for this purpose? Obviously, the Dionysian mysteries cannot be considered in isolation from the general religious environment, in particular from the popular Eleusinian and Samothracian mysteries. Nevertheless, the objective of this study is to isolate the peculiar elements characteristic of this particular cult. When we speak of the mysteries, we mean to speak of the deep psychological involvement of the participants and specific experiences; otherwise, this type of religiosity would not have acquired its special status in ancient Greek religious culture. In the present study,

the question of the nature of the mental state of the participant in a mystery is only partially touched upon, in the place where it refers to the outwardly visible features of behaviour to which the ancient authors drew attention. There were several reasons why people sought to participate in mysteries. Participants had a new religious experience, previously unknown and impossible in the context of an urban or all-Hellenic festival. It is an individual experience. Whether it is connected with the direct experience of meeting the deity is not known. Most likely it is connected with deep personal feelings, caused by the unusualness of what was happening, special rules of behaviour and restrictions on disclosure of the secrets of what was seen and heard. On the other hand, maybe it was just a desire to get out of the ordinary and feel emotionally renewed. The second reason is receiving new information. The sources keep silent about its content because the initiates were not supposed to reveal the secret. In modern studies, there are assumptions about the nature of this information; most likely it was related to the posthumous existence of the soul. In this article, the content of the mystery teachings is touched upon only when it sheds light on the place, time, or appearance of the participant. Unfortunately, many works on the reconstruction of the Dionysian doctrine are too speculative in nature, when researchers either over-extend and generalise the content of the doctrine, making it universal, or come to the conclusion that no peculiar Dionysian mysteries existed, and what is known by this name is only a part of some other cult. That is why in the present work an attempt is made, firstly, to concentrate only on the material-visual side of the question, and, secondly, having narrowed the area of consideration, still to characterise the Dionysian mysteries as a really existing cult.

**Keywords:** Dionysus, Bacchus, mystery, Orphism, Eleusis, maenadism

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-175-193

Первым делом отметим, что речь пойдёт не о мифе и его реконструкции<sup>1</sup>, но об упоминаниях Диониса/Вакха в культовом контексте, а также о материальных проявлениях культовой деятельности, связанной с именем Диониса. Эту информацию мы получаем из находок в погребениях, изображений на вазах и исторических письменных свидетельств.

Известно несколько празднеств, посвящённых Дионису: Великие и Малые Дионисии, Антестерии, Линеи. Все они являются городскими праздниками, чётко вписанными в годовой цикл. Однако, в ряде источников упоминаются такие действия и поведение, которые с этими праздниками не очень хорошо соотносятся, случаются совсем не в городе, но по-прежнему описываются как дионисийские или вакхические. Это означает, что нам следует развести офи-

---

<sup>1</sup> Об этом см.: [Taylor-Perry 2003; Graf, Johnston 2007], а также мою статью, посвящённую образу Диониса у Платона [Афонасина 2022].

циальные праздники в честь Диониса и некие неуловимые дионисийские мистерии. П. Скарпи со ссылкой на Жанмер [Jeanmaire 1972, 273] отмечает, что «всякая реконструкция культа оказывается невозможной, не только в микенскую эпоху, но и в архаическую, культа, который, кажется, не признает привилегированных центров и никогда не связывается с большими святилищами» [Scarpi 2002, 229–230]. Похожую мысль высказывает и Я. Бреммер, говоря, что наравне с элевсинскими и самофракийскими мистериями в Греции существовал мистический тип мистерий [Bremmer 2014, 55], который ассоциировался как с Орфеем, так и с Дионисом. Получается, что мы имеем дело с особым трудноуловимым религиозным явлением, которое тем не менее попытаемся описать.

Самые ранние свидетельства о вакхических мистериях встречаются у Гераклита Эфесского, который упоминает неких ночных бродяг, магов, вакхантов, менад (ἡναι) и мистов [B 14 DK = 87 Marcovich]. Кроме того, это ещё и первое употребление слова «мистерия» в греческой литературе [Bremmer 2014, 70]. В Эфесе не было публичных мистерияльных центров наподобие Элевсина или Самофракии, а значит Гераклит столкнулся с индивидуальным почитанием Диониса, ещё не связанным ни с каким конкретным местом. Не случайно поэтому упоминание ночных бродяг с факелами. Ценнейшее свидетельство о дионисийском культе представлено ещё в одном фрагменте Гераклита [B 15 DK = 50 Marcovich]: «Если бы это был не Дионис, в честь которого они творят шествия и поют песни бесстыдным членам (αἰδοίοισιν), их дела были бы бесстыдными (ἀναίδεότατα). Но Аид и Дионис тождественны, из-за него они [участники ритуала. – А.А.] беснуются и празднуют Линеи». Здесь вновь упоминаются шествия, к которым добавляются песни, прославляющие детородные органы. Заслуживает внимания и оценка Гераклита, который готов был бы назвать эти шествия и песнопения бесстыдными, если бы они не были посвящены Дионису.

Находки в погребениях Ольвии в свою очередь показывают, что в V веке до н.э. культ Диониса был распространен также в Причерноморье<sup>2</sup> и связан с орфическими погребальными практиками. Из этих же мест доходит до нас история об увлечённом дионисийским культом царе Скиле, который расхаживал с тимпаном по улицам своего города и смущал местных жителей, за что и был коварно убит [Геродот IV, 78–80].

Дионис, как считает Дж. Касадио [Casadio 2009, 34–35], был очень близок людям, населявшим Кампанию в VI–V вв. до н.э. Это

<sup>2</sup> Надписи на табличках см.: [Русева 1978; Graf, Johnston 2007, 214; Афонасин 2023].

не трудно себе представить, ведь данный регион являлся одним из самых густонаселенных во многие времена из-за плодородных почв и благоприятного климата. А Дионис, вступая в своеобразный поединок с Деметрой за право почитания, больше многих других богов любил урожайные поля, богатые почвы и жирные стада<sup>3</sup>. Древнейшее свидетельство культа Диониса в Великой Греции встречается в Кумах – греческом городе Италии, основание которого приходится на середину VIII века до н.э. Найденная здесь в начале XX века надпись на пластине из туфа, использовавшейся как перекрытие большого прямоугольного погребения середины V в. до н.э., гласит: «Незаконно лежать здесь тому, кто не жил как вакхант (βεβαχχευμένον)» [Casadio 2009, 36]. Данная находка является неопровержимым свидетельством того, что в этот период существовали группы людей, придерживавшиеся одинаковых религиозных практик и желавшие быть захороненными вместе, чтобы, как и при жизни, разделить духовную общность. Внимание Дж. Касадио привлекает фигура местного тирана Аристодема, которого называли «женоподобным», в связи с чем возникает заинтересованность в происхождении этого прозвища. Аристодем был известен как отважный воин, обретший боевую славу в битвах с местными племенами, что однозначно указывает на иные, чем военные, истоки этого прозвища. Поэтому Дж. Касадио считает, что оно могло быть связано с его увлечением дионисийской одержимостью, проявляющейся в навязчивом потворстве удовольствиям в контексте ритуального умопомрачения. Известно также, что он вводил правила, согласно которым юноши должны были одеваться и выглядеть как девушки, а девушки, наоборот, как юноши [Casadio 2009, 37–38]<sup>4</sup>. Ситуация напоминает переодевание царя Скила в женские одежды в ритуальных целях. Именно здесь пролегает та нить, которая связывает Причерноморье и итальянские Кумы, что, с одной стороны, позволяет оценить масштабы распространения культа Диониса в VI–V веках до н.э., с другой – показывает отсутствие конкретного религиозного центра, в котором могли бы проходить посвящения в дионисийские мистерии.

<sup>3</sup> Имеющийся между ними антагонизм и их диалектическое сосуществование отражаются на культовом уровне [Casadio 2009, 35].

<sup>4</sup> Добавлю, что сюжет с переодеванием женщин в мужскую одежду отражен в комедии Аристофана «Женщины в народном собрании», где они надевают хитон и гиматии своих мужей. Несколько раз подчеркивается, что им необходимо хорошо прятаться или прикрываться плащами, а также готовиться к собранию нужно начинать заранее, например, несколько дней не брить ноги. Интересно и то, что в пьесе мужчины также переодеваются, надевая женскую одежду, когда не могут найти свою.



Важным показателем в случаях со Скилом и Аристодемом является принадлежность к высшему сословию или элитарность как таковая. Поэтому П. Скарпи предполагает, что «Дионис не был богом деревенской черни или варварским богом, которому противостояли местные греческие аристократы, но скорее богом, “узаконенным” той самой аристократией» [Scarpi 2002, 226]. Возможно, и афинские Антестерии указывают на аристократичность более древнего по сравнению с классическим культа Диониса (речь идет о микенской древности), в котором принимали участие скорее представители правящих кругов. Этим можно объяснить секретность, избранность и определённый порог вхождения, что считается признаками мистерий. П. Скарпи предполагает, что Дионис мог быть даже богом-вином, которым напивались юные воины, чтобы без страха ринуться в бой [Scarpi 2002, 227]. Об этом, возможно, свидетельствуют стихи Эсхила в «Семеро против Фив» 497–500: «он (воин) поднял боевой крик и, одержимый Аресом, во власти вакхического неистовства несётся в бой, как тиада со страшным взглядом»<sup>5</sup>.

Противоположной точки зрения на употребление вина придерживается Платон в «Законах», особенно в отношении воинов. Хотя он на протяжении нескольких страниц обсуждает вопрос о возможной пользе вина, как наиболее дешёвом, безопасном и быстром средстве для распознавания истинных качеств человека, в первую очередь мужества и трусости («Законы» 650b), его употребление должно происходить только по определённым правилам и под контролем трезвого руководителя пира (640 b-c). Это рассуждение Платона об исправлении пиршеств весьма примечательно. Всячески подчеркивая, что вино является божественным даром, он настаивает на его новом осмыслении и осуждает неразумное и необузданное винопитие, которое встречалось ранее. Из этого мы делаем вывод, что предположение П. Скарпи о вовлечённости молодых воинов в дионисийский культ с целью опьянения ради мужества может быть верным. А вслед за ним и предположение о происхождении дионисийских мистерий из аристократических кругов.

Однако о другой стороне этой мистериальной практики говорит глубокая вовлечённость женщин в культ Диониса и переодева-

<sup>5</sup> Поэтический перевод на русский язык, выполненный С. К. Аптом, как мне кажется, слишком скуп на детали: «Гиппомедонт, Аресом опьянен, кричит, беснуясь, как вакханка. Страшен взгляд его». Сравни с греческим оригиналом, где отсылка к вакхической одержимости усиливается сравнением с тиадой:

αὐτὸς δ' ἐπηλάλαξεν, ἐνθεὸς δ' Ἄρει  
βακχᾷ πρὸς ἀλκὴν Θυιάς ὡς φόβον βλέπων.

ние мужчин в женские наряды. Уже в тех скудных сведениях о Дионисе, которые имеются в «Илиаде» упоминаются менады. Это может указывать на то, что в древнейший период в культе принимали участие не только воины и аристократы, но и женщины. Или он изначально был женским, и тогда предположение П. Скарпи придётся поставить под сомнение. М. Вальдес показывает, что женские празднования в классический период могли активно подавляться городским патриархальным правлением, что нашло отражение и в письменных источниках, где мужские участники дионисийских празднеств явно доминируют [Valdés 2013, 115]. Она обращается к довольно скудным данным о ленеях и антестериях, сравнивает их с дельфийским фестивалем, обращается к Софоклу, Еврипиду и Гераклиту и показывает, что начиная с VI века до н.э. ленеи были значительно реорганизованы и пересмотрены. Возможно, женские ритуалы начали сильнее контролировать и постепенно они приобрели второстепенную роль, в то время как празднества под мужским руководством стали официальными.

Социальные и культурные изменения отражены и в комедиях Аристофана, где высмеивается женоподобность мужчин, и одним из смешных приёмов становятся сценки переодевания мужчин в женские одежды. По всей видимости, именно в это время появляются общественно одобряемые фестивали, в которых происходит инверсия, и социальный порядок на некоторое время подвергается разрушению. В другой своей работе М. Вальдес предполагает, что сам жанр комедии возникает как подражание тайным женским вечеринкам мистического типа (ил. 1) [Valdés 2022, 321].



Ил. 1. Так называемые «анакреонтические» вазы с изображением мужчин, переодетых в женские одежды, с характерной для женщин жестикуляцией и атрибутами, такими как зонтик. 500–450 до н.э. Национальный музей Мадрида.

Автор фото: Antonio Trigo Arnal. Источник: [Valdés 2022, 316]

Таковыми могли быть как дионисийские мистерии, так и праздник скирофорий, во время которого женщины могли есть чеснок, пировать за счёт мужчин и на это время даже прерывались брачные узы [Burkert 1983, 145, n. 41]. Но переодевание засвидетельствовано и в трагедии, когда Дионис сам готовит Пентея к участию в мистерии, для которого это обернется несчастьем. Поэтому предположение о том, что дионисийские мистерии с древнейших времен были связаны с женским участием, выглядит очень убедительно. Возможно, что женщины в них играли роль нимф-кормилиц, которые не просто воспитывали младенца Диониса, но ещё и сохраняли ему жизнь и прятали от гнева Геры. Эти нимфы и стали первыми менадами.

К. Фараоне считает, что в дионисийских мистериях могли принимать участие только взрослые женщины. Об этом говорит не только высказанное выше предположение, что женщины в ритуале играли роль нимф-кормилиц, но и свидетельства из захоронений. Он обращает внимание на две золотые таблички, найденные в погребении в Пелине. Их содержание практически идентично:

Вот ты умер, вот ты родился, трижды благословенный, в тот же самый день.

Скажи Персефоне, что Вакх лично освободил тебя.

Телец, ты прыгнул в молоко,  
быстро, ты прыгнул в молоко,  
овен, ты упал в молоко.

У тебя есть вино, счастливая награда.

И ты отправишься под землю, справив таинства, как и другие блаженные<sup>6</sup>.

В данном случае важны обстоятельства захоронения. Таблички вырезаны в форме листа плюща и были симметрично расположены на груди умершей женщины. Рядом с саркофагом лежала небольшая статуэтка менады. К. Фараоне считает, что форма листа и симметричное расположение пластинок не случайны и должны быть интерпретированы таким образом: женщина пребывает как бы в двух параллельных мирах, в одном из которых она кормящая мать, в другом – менадическая нимфа-кормилица младенца Диониса (ил. 2).

Содержание этих табличек позволяет также предположить, какие действия выполняли посвящённые во время мистерий. Фраза «телец, ты прыгнул в молоко» имеет длинную историю интерпретаций. Ф. Граф считал, что её нужно прочитывать как метафорическое описание возлияний молока во время погребальных или инициационных церемоний [Graf 1993, 250].

<sup>6</sup> D1 Pelinna (Пелинна), OF 485. Перевод на русский язык текстов на золотых табличках из погребений выполнен Е. В. Афонасиным по изданию Р. Эдмондса [Edmonds 2011]. Греческий текст, перевод и изображения табличек см.: [Афонасин 2023].



Ил. 2. Рельеф с изображением нимфы-кормилицы, принимающей из рук другой нимфы младенца Диониса. За её спиной стоит сатир, готовый начать танцевать или петь. Римский период.

Афродизия, Турция. Фото автора

Однако К. Фараоне с этим не согласен и считает, что другой ответ может быть найден после обращения к данным из элевсинских мистерий. Когда посвящённые в мистерии провозглашали «Я постился, я пил из кикееона!», они неявно говорили: «Я делал это так же, как Деметра». О том, что Деметра совершала такие действия мы знаем из гомеровского гимна (190–205). То есть, посвящённые воспроизводят в ритуальных действиях мифическое событие. По аналогии с этим К. Фараоне предполагает, что когда вакхический адепт произносит «телец/овен/козлёнок, ты упал/прыгнул в молоко»<sup>7</sup>, мы должны добавить неявную идею «так же, как Дионис» или

---

<sup>7</sup> С давних времен Дионис предстаёт в виде рогатого бога. В «Вакханках» он прямо таковым и называется (920–922), а у Аполлодора 3.4.3 Гермес прячет младенца Диониса у нимф на горе Ниса предварительно превратив его в козлёнка. В некоторых табличках фраза выражена от первого лица, например, A1 Thuri (Фурии), OF 488 [Афонасин 2023, 121–122]. На ил. 4 Дионис изображён с лирой и посвящённым ему животным.



«так же, как его кормилицы», потому что с этим связана одна из ранних историй о нём из «Илиады» VI, 135–136, где рассказывается, что спасаясь от Ликурга юный Дионис прыгнул в море и был принят под защиту Тетис [Faraone 2013, 131]<sup>8</sup>. Попадание в молоко, по его словам, могло означать возвращение адепта в блаженное состояние, которое ассоциируется с периодом кормления грудным молоком и максимальной близостью с матерью, а само материнское молоко возможно воплотилось в образе плюща – вечнозеленом вьющемся растении, которое было устойчивым вакхическим символом жизни после смерти [Faraone 2013, 128]. Дионис, например, часто изображается с венком из плюща (ил. 3).



Ил. 3. Килик с изображением Диониса и сатира.

Дионис изображён с многими ритуальными атрибутами – венком из плюща, виноградной лозой, тирсом с шишкой хмеля или листьями плюща.

Вулчи, Италия, 480 до н.э. Из Античного собрания Берлина. Фото автора

Почитание Диониса как бога вина также важно для понимания сути мистерии. Возделывание равнин для выращивания винограда, отжимание сока и его ферментация не происходят случайным образом. Для этого требуются знания и опыт нескольких поколений.

<sup>8</sup> О параллелях между морем и молоком см. его же статью [Faraone 2011].

Самая ранняя domestикация винограда засвидетельствована археологами и палеоботаниками на Ближнем Востоке в середине четвертого тысячелетия до н.э., в таких местах как Левант, Тель эш-Шуна в Иорданской долине, Иерихоне (здесь найдены не только косточки, но и две обугленные винные бочки)<sup>9</sup>. В Грецию новый продукт попадает примерно спустя тысячелетие. Возможно, этим объясняется, почему почитание Диониса формируется позже других культов и почему он называется пришлым и восточным богом. Хотя такое аграрное объяснение можно применить и к некоторым другим греческим богам, в случае с Дионисом имеется примечательная особенность, вино обладает опьяняющим действием и приводит к эмоциональному возбуждению, порождая тем самым особый тип богопочитания.



Ил. 4. Килик с изображением Диониса с лирой и посвящённым ему священным животным – козлом. Афины, 525–500 гг. до н.э.

Хранится в музее Вилла Юлия в Риме. Фото автора

<sup>9</sup> Для получения приятных на вкус и крупных ягод понадобилась довольно сложная культивация дикого вида *Vitis vinifera sylvestris*. Описание изменений в гене в древнейший период представлены в [Zohary 1996, 24–25]. Конечно, в середине четвертого тысячелетия до н.э. люди просто наблюдали за понравившимися им растениями и отбирали их для дальнейшего выращивания. Важно, что с domestикацией винограда дело обстояло намного сложнее, чем с зерновыми. Указанием на domestикацию винограда является сам факт его обнаружения в таком засушливом регионе, в котором дикий вид просто не мог бы выжить.



Ассоциация Диониса с виноградом объясняет, почему мистерии осуществляются не в городе и представляют собой бурные шествия. П. Скарпи заметил очень точно: «Являясь определённым признаком цивилизации, винодельческая культура воздействует на ландшафт, изменяя его и немедленно определяя присутствие человека, вино рождается от знания человека, который обрабатывает плоды виноградной лозы, производит из них сок и ферментирует его. Вино, являясь для греков культурным знаком, определяет статус цивилизации не в меньшей степени, чем зерновые, но в отличие от зерновых, которые располагаются в пространстве повседневности и необходимости, вино помещается в избыточное и праздничное измерение, на территорию преимущественно символическую» [Scarpì 2002, 223]. Отождествляемый с соком винограда Дионис освобождает человека от страданий и жизненных бедствий. Поэтому дионисийская мистерия изначально могла и не содержать никакого высокодуховного посыла о перерождении души и личной ответственности, как это произошло позже после слияния с орфическим культом, но была весёлым действием, позволявшим выйти за рамки социального приличия, поменять привычную роль, побыть кем-то другим, вернуться в состояние варварства, детства, в лоно некультуренного природного бытия<sup>10</sup>. Возможно, именно об этом говорит Тиресий в «Вакханках» 275–285:

Послушай, юноша: две вещи в мире есть  
 Для человека главные: Деметра  
 – Или земля, как хочешь называй –  
 Сухую пищу людей богиня кормит,  
 Но не уступит ей Семелы сын:  
 Придумал он питьё из винограда  
 И смертным дал – усладу всех скорбей.  
 Когда несчастный соком винограда  
 Пресытится, забвение и сон  
 Забот дневных с души снимают тяжесть,  
 И от страдания верней лекарства нет<sup>11</sup>.

В этой связи уместно подробнее рассмотреть сам глагол βακχεύω, который используется в разных контекстах. Он может быть переведён как «испытывать вакхическое безумие (расстройство, бред) или восторг», и относиться к таким ритуалам, как ношение тирса, украшение себя плющом или небридой, к выкрикиванию εὐοῖ σαβοῖ, а также к танцу или употреблению вина.

<sup>10</sup> Примечательно изображение Диониса на корабле, мачта которого увита виноградной лозой со свисающими спелыми гроздьями. Этот сюжет подтверждает приведённое выше рассуждение о роли моря в мистерииальной практике и при этом оставляет Диониса в привычном ему виноградном контексте (ил. 5).

<sup>11</sup> Перевод И. Анненского.



Ил. 5. Килик, 540 до н.э. Из коллекции Дж. Лоэба  
в Античном собрании Мюнхена. Фото автора

Но есть и другие случаи более фигуративного использования *βακχεύω*, например, для описания безумия и экстаза лирических поэтов или состояния совершенства человеческой души<sup>12</sup>.

Буйное состояние, исступление, которое охватывает участников ритуала, уже в древних текстах считается характерным скорее для женщин. Так, в «Илиаде» VI 389 и XXII 460 *μαίνομαι* и *μαίνας* являются метафорами утраты всякого самоконтроля под влиянием тревоги, и в обоих случаях речь идет об Андромахе, а в гимне Деметре (386) *μαίνας* (неистовствующая менада), сказанное о Деметре, недвусмысленно напоминает о менадической практике: «Ринулась, словно менада в горах по тенистому лесу» (пер. В. В. Вересаева). А. Хенрихс считает, что ненормальное психическое состояние не могло быть аутентичным качеством исторического менадизма. Несмотря на название, такая примечательная религиозная идентичность должна пониматься скорее как желание приятного физического истощения [Henrichs 1982, 146f].

Согласимся с П. Скарпи, который считает, что найти дионисийские мистерии в чистом виде невозможно. Действительно, начиная с пятого века до н.э. упоминание Диониса/Вакха встречается постоянно в элевсинском и орфическом контекстах. Но попытка возве-

<sup>12</sup> Анализу употребления данного слова в трагедиях посвящена статья [San Cristobal 2009].

сти начало мистерий к архаическому периоду и увидеть, чем они могли быть сами по себе, действительно интересна и продуктивна. Скорее всего, это должно быть что-то достаточно простое, но привлекательное. Поскольку эмоциональная составляющая человеческого поведения является более древней и в целом доминирующей, то предположим, что изначально дионисийские мистерии могли представлять собой необычайно яркое действие, сильно отличающееся от всего, что встречалось в повседневности. Это узаконенный экстаз, неразрывно связанный, с одной стороны, с неопределённостью, спонтанностью, непредсказуемостью, с другой – с раскрытием творческой энергии и новым взглядом на природу вещей. Возможно, участие в дионисийских мистериях открывало человеку такие стороны себя, которые в силу принятой социальной нормы оставались скрытыми, стыдными и даже порицаемыми. Однако происходящая во время мистерий встреча с другим Я производила сильное впечатление и в какой-то момент привела к рождению индивидуальной формы религиозности.

Из имеющихся свидетельств очевидно, что мистерияльное событие было групповым. Судить об этом мы можем по выражениям на золотых табличках из орфических погребений. Например, на табличке IV в. до н.э. из Феры (Греция, Фессалия) прямо упомянуто сообщество мистов: «отправь меня к фиасам мистов (μυστῶ<v> θιάσους); у меня есть ритуальные объекты [Вакха] (ἔχω ὄργια<sup>13</sup> [Βάκχου]) и обряды Деметры Хтони и Горной Матери» [Graf, Johnston 2007, 38–39 = OF 493a]. Специальные обряды по вхождению в группу посвящённых являются неотъемлемой частью многих религиозных сообществ как сейчас, так и в древности. Поэтому во все времена посвящения осуществлялись при участии иерофанта – жреца или жрицы, которые направляли действие, возможно, объясняли последовательность шагов и способствовали тому, чтобы участники следовали определённому плану, заранее продуманной последовательности событий. Кроме того, присутствие в греческом языке таких слов, как вакхант, вакханка (βάκχος, βάκχη), телестор

<sup>13</sup> На знаменитой эпитафии прелата Алкмеона Милетского III–II вв. до н.э. слово ὄργια используется в значении «священные предметы». Из этой же надписи следует, что в официальном вакхическом культе в Милете была специальная должность носителя оргий, которую выполнял Алкмеон. Надпись гласит: ὑμᾶς κεῖς ὄρος ἦγε καὶ ὄργια πάντα καὶ ἰδὼ ἦνευκεμ πάσης ἐρχομένη πρό πόλεως [«Это она привела вас в горы. Она, идя во главе всего города, несла все оргии и священные предметы»]. Таким образом, оргии – это предметы, спрятанные в цисте, раскрытие которых предназначено, по крайней мере, для избранной группы вакханок или вакхантов [Jaccottet 2006, 223].

(τελέστωρ), телетэ (τελετή), мист (μύστης), иерофант (ἱεροφάντης), тиада (θυιάς), лэны (λῆναι), свидетельствуют о большом разнообразии ритуальных функций и о многослойной структуре мистерий.

Предложение А. Жакоте [Jaccottet 2006, 225–228] признать множественность дионисийских мистерий и не волноваться о том, что между ними существуют различия, стоит принять во внимание. Тенденция к унификации, по её словам, возникает в связи с оформлением (и в некотором смысле огосударствлением) элевсинских мистерий, за которыми прочно закрепилось слово «мистерия». Благодаря тому, что об Элевсине известно довольно много, этот тип религиозного культа становится эталонным, именно с ним начинают сравниваться все прошлые мистериальные культы, а те, что значительно отличаются, утрачивают статус таковых. С этим утверждением соглашается и К. Фараоне, рассуждая о странном положении Диониса в Греции. С одной стороны, нет сомнений в том, что он является одним из древнейших богов и ему поклонялись во всех греческих городах. С другой – он никогда не был панэллинским божеством в том «более узком смысле слова, что он не имел панэллинского святилища и не играл заметной роли в панэллинском эпосе. В результате не было никакого давления со стороны политиков или поэтов в том, чтобы настаивать на одной истории его рождения вместо другой, чтобы поклоняться одному образу вместо другого или обозначать один набор ритуалов» [Faraone 2013, 122]. Благодаря этому культ Диониса эволюционировал по-разному в различных местах. Поэтому проблема дионисийских мистерий не древняя, а созданная современным использованием термина «мистерии», в который мы вкладываем определённый смысл, обусловленный нашим знанием об эталонном примере. Но мы таким образом значительно ограничиваем поле духовно-психологических практик античности и лишаем себя возможности увидеть преемственность между ними.

Напоследок стоит упомянуть о двух современных греческих ритуалах, называемых Анастенарии (нестинарство, по-болгарски) и Калогерос, которые проводятся в сельских местностях на севере Греции и юге Болгарии, носят экстатический характер, воспринимаются адептами как подготовка к смерти и, по мнению некоторых исследователей [Kakouri 1963], являются отголоском дионисийских мистерий. Эта статья, в которой я попыталась описать, как могли функционировать дионисийские мистерии, является полезной именно для того, чтобы, понимая, какими были эти мистерии в древности, иметь возможность сравнения их с теми ритуальными

практиками, которые осуществляются по сей день и напоминают древние. Появление обширного материала об этих ритуалах, большой интерес к ним со стороны болгарских и греческих исследователей не останутся без нашего внимания и будут изучены в последующих работах.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин 2023 – Афонасин Е. В. «Орфические» золотые таблички // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2023. Т. 17, № 1. С. 120–137.
- Афонасина 2022 – Афонасина А. С. Как Дионис попал в диалоги Платона и занял в них важное место? // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (исследования и переводы). 2022. Вып. 6. С. 233–252.
- Русяева 1978 – Русяева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории. 1978. № 1 (143). С. 87–105.
- Bremmer 2014 – Bremmer J. Initiation into the mysteries of the ancient world. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014.
- Burkert 1983 – Burkert W. Homo Necans: the anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1983.
- Casadio 2009 – Casadio G. Dionysus in Campania: Cumae // Mystic cults in Magna Graecia / ed. by G. Casadio, P. A. Johnston. Austin: University of Texas Press, 2009. P. 33–45.
- Edmonds 2011 – The “Orphic” gold tablets and Greek religion / ed. by R. G. Edmonds III. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Faraone 2011 – Faraone C. A. Rushing and falling into milk. New perspectives on the Orphic gold tablets from Thurii and Pelinna // The “Orphic” gold tablets and Greek religion / ed. by R. G. Edmonds III. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 304–324.
- Faraone 2013 – Faraone C. A. Gender differentiation and role models in the worship of Dionysos // Redefining Dionysos / ed. by A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. M. Hernández. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 120–143.
- Graf 1993 – Graf F. Dionysian and Orphic eschatology. New texts and old questions // Masks of Dionysos / ed. by T. H. Carpenter, C. A. Faraone. Ithaca: Cornell University Press, 1993. P. 239–258.
- Graf, Johnston 2007 – Graf F., Johnston S. I. Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets. London; New York: Routledge, 2007.
- Henrichs 1982 – Henrichs A. Changing Dionysiac identities // Jewish and Christian self-definition / ed. by B. F. Meyer, E. P. Sanders. Philadelphia: Fortress Press, 1982. Vol. 3. P. 137–160.



- Jaccottet 2006 – *Jaccottet A. F.* Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques' // *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove* / ed. by C. Bonnet et al. Stuttgart: Steiner, 2006. P. 219–230.
- Jeanmaire 1972 – *Jeanmaire H.* Dionyso. Religione e cultura in Grecia. Torino: Giulio Einaudi editore, 1972.
- Kakouri 1963 – *Kakouri K.* Dionysiaka. Aspects of the popular Thracian religion of today. Athens: Eleftheroudakis, 1963.
- San Cristobal 2009 – *San Cristobal A. J.* The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism // *Mystic cults in Magna Graecia* / ed. by G. Casadio, P. A. Johnston. Austin: University of Texas Press, 2009. P. 46–60.
- Scarpi 2002 – *Scarpi P.* Le religioni dei misteri. Milan: Mondadori & Valla Editore, 2002.
- Taylor-Perry 2003 – *Taylor-Perry R.* The God who comes: Dionysian mysteries revisited. New York: Algora Publishing, 2003.
- Valdés 2013 – *Valdés M. G.* Redefining Dionysos in Athens from the written sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women // *Redefining Dionysos* / ed. by A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, R. M. Hernández. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 100–119.
- Valdés 2022 – *Valdés M. G.* El travestismo en Las Asambleístas de Aristófanes, en las Esciras y en los vasos anacreónticos: algunos apuntes // *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*. 2022. № 41. P. 309–324.
- Zohary 1996 – *Zohary D.* The domestication of the grapevine *Vitis Vinifera* L. in the Near East // *The origins and ancient history of wine* / ed. by P. E. McGovern, S. J. Fleming, S. H. Katz. London; New York: Routledge, 1996. P. 21–28.

#### REFERENCES

- Afonasin, E. V. (2023). The “Orphic” gold tablets. *Schole*, 17(1), 120–137. (In Russian).
- Afonasina, A. S. (2022). How Dionysus got into Plato's dialogues and occurred such an important place in them? *Intellectual Traditions in Past and Present*, 6, 233–252. (In Russian).
- Bremmer, J. (2014). *Initiation into the mysteries of the ancient world*. De Gruyter.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth*. University of California Press.
- Casadio, G. (2009). Dionysus in Campania: Cumae. In G. Casadio, & P. A. Johnston (Eds.), *Mystic cults in Magna Graecia*. University of Texas Press.



- Edmonds III, R. G. (Ed.). (2011). *The "Orphic" gold tablets and Greek religion*. Cambridge University Press.
- Faraone, C. A. (2011). Rushing and falling into milk. New perspectives on the Orphic gold tablets from Thurii and Pelinna. In R. G. Edmonds III (Ed.), *The "Orphic" gold tablets and Greek religion* (pp. 304–324). Cambridge University Press.
- Faraone, C. A. (2013). Gender differentiation and role models in the worship of Dionysos. In A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, & R. M. Hernández (Eds.), *Redefining Dionysos* (pp. 120–143). De Gruyter.
- Graf, F. (1993). Dionysian and Orphic eschatology. New texts and old questions. In T. H. Carpenter, & C. A. Faraone (Eds.), *Masks of Dionysos* (pp. 239–258). Cornell University Press.
- Graf, F., & Johnston, S. I. (2007). *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*. Routledge.
- Henrichs, A. (1982). Changing Dionysiac identities. In B. F. Meyer, & E. P. Sanders (Eds.), *Jewish and Christian self-definition*. Vol. 3 (pp. 137–160). Fortress Press.
- Jaccottet, A.-F. (2006). Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques. In C. Bonnet et al. (Eds.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove* (pp. 219–230). Steiner.
- Jeanmaire, H. (1972). *Dionysos. Religione e cultura in Grecia*. Giulio Einaudi editore.
- Kakouri, K. (1963). *Dionysiaka. Aspects of the popular Thracian religion of today*. Eleftheroudakis.
- Rusyaeva, A. S. (1978). Orphism and the cult of Dionysus in Olbia. *Journal of Ancient History*, 1(143), 87–105. (In Russian)
- San Cristobal, A. J. (2009). The meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism. In G. Casadio, & P. A. Johnston (Eds.), *Mystic cults in Magna Graecia*. University of Texas Press.
- Scarpi, P. (2002). *Le religioni dei misteri*. Mondadori & Valla Editore.
- Taylor-Perry, R. (2003). *The God who comes: Dionysian mysteries revisited*. Algora Publishing.
- Valdés, M. G. (2013). Redefining Dionysos in Athens from the written sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women. In A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, & R. M. Hernández (Eds.), *Redefining Dionysos* (pp. 100–119). De Gruyter.
- Valdés, M. G. (2022). El travestismo en Las Asambleístas de Aristófanes, en las Esciras y en los vasos anacreónticos: algunos apuntes. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 41, 309–324.

Zohary, D. (1996). The domestication of the grapevine *Vitis Vinifera* L. in the Near East. In P. E. McGovern, S. J. Fleming, S. H. Katz, *The origins and ancient history of wine* (pp. 21–28). Routledge.

*Материал поступил в редакцию 11.11.2024*

# ОТКРЫТАЯ ЛЕКЦИЯ / OPEN LECTURE

---

## ОБРАЗЫ БИОЭТИКИ: ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ МНОЖЕСТВЕННОГО ЧИСЛА

**Т. В. Мещерякова**

Сибирский государственный медицинский университет, Томск, Россия  
mes-tamara@yandex.ru

**О. В. Герасимова**

Сибирский государственный медицинский университет, Томск, Россия  
okamastro@mail.ru

Преподавание биоэтики требует преодоления многих трудностей, связанных как с обучением вообще, так и с особенностями самой дисциплины. Любой учебный курс, осваиваемый на первом курсе далек от своего содержания в действительной его теории и практике. Но у биоэтики к тому же есть свои особенности: с одной стороны, это молодая, стремительно развивающаяся дисциплина, с другой стороны, она существует во множественном числе. Одной из причин множественности биоэтики является расширение ее дискурса за счет умножения медико-биологических, социальных проблем, как следствие, происходит расширение и ее предметного поля. Поэтому биоэтик много. Этот принципиально важный признак биоэтики необходимо раскрыть во вводной лекции, потому что он связан с главной задачей, ради которой создавалась биоэтика, – защитой человека, его индивидуальности и достоинства. Вывод о необходимости актуализации этой задачи сегодня сделан на основе анализа проведенного опроса студентов и магистрантов.

Представлен вариант лекции, в которой кратко изложена история появления биоэтики (с самого начала выявляется вариативность ее развития), раскрыты причины ее оформления как научной дисциплины, приведены две ее дефиниции. Выявлена ценность семиотического анализа при выборе определений биоэтики и отборе метафор для раскрытия ее сущности. Обоснована роль метафор в определении существенных признаков биоэтики и облегчении визуализации положений, обсуждаемых в лекции.

На основе анализа широкого круга современной биоэтической литературы выявлены разнообразные виды биоэтики, приведена их классификация, необходимая для обоснования существования биоэтики как современного социального института. Классификация как средство визуальной семиотики помогает представить гуманитарную нацеленность

биоэтики, ее интерес к человеку во всех разнообразных проявлениях его жизни.

**Ключевые слова:** семиотика биоэтики, метафоры биоэтики, дефиниции биоэтики, гуманитарное образование будущих врачей

---

## IMAGES OF BIOETHICS: THE PROBLEM OF DEFINING THE PLURAL

**Tamara V. Meshcheryakova**

Siberian State Medical University, Tomsk, Russia  
mes-tamara@yandex.ru

**Olga V. Gerasimova**

Siberian State Medical University, Tomsk, Russia  
mes-tamara@yandex.ru

The article discusses one of the problems of teaching bioethics to Russian-speaking students, since in Russian the word “bioethics” does not have a plural form, which creates the illusion of some single correct one. Therefore, the multiple essence of bioethics remains a metaphor. The introductory part of the article emphasizes other aspects of plurality associated with the essence of bioethics (interdisciplinary and/or multidisciplinary field of study, social institution, revision of the history of its origin). In addition, the article associates the plurality of bioethics with expanding its subject area. In one of these expansions – in pedagogical bioethics – one of the tasks is formulated: semiotic protection of the life goals of individuality (I. Melik-Gaikazyan). This type of protection ensures, firstly, the appropriateness of considering bioethics in this journal; secondly, it dictates the need to take into account the changing sociocultural context of perception of the meanings of “protection”, “life goals”, “individuality”; thirdly, it substantiates the relevance of semiotics (and visual semiotics) for the methodology of combining different research approaches in the humanities: historical, holistic and activity-based. The authors of the article, based on their many years of experience teaching the discipline Bioethics to medical university students, note the differences in the perception of the listed meanings. These differences are associated not only with the change in the sociocultural context but also with the course in the curriculum where bioethics is taught and the differences in the future specialties of students (future doctors or future health care organizers). All this makes it difficult to choose and select material for a lecture on the topic “Bioethics: Its Status and Principles”. The article proposes a survey of students preceding the lecture so that the lecturer can know precisely where to start the introductory lecture, which options for the received answers need to be supported and developed, and which options for answers require counterarguments. The

authors argue that two questions are enough for the survey: What is bioethics? Who does a voluntary informed consent primarily protect? The article presents the results of surveys of first-year students and postgraduates. It is concluded that the substantiation of the interrelation of these two issues is included in the content of the introductory lecture. This conclusion defines the “starting conditions” for the entire course since it allows for selecting educational material to illustrate the entire spectrum of interpretations, the range of interpretations, and the amplitude of applications. A fragment of the lecture is given, the content of which includes a comparison of views (F. Yahr and V.R. Potter) on the genesis of bioethics, designation of differences in interpretations of bioethics (V.R. Potter and A. Hellegers), schematization of the reasons for the emergence of bioethics (the need to conduct experiments and their ethical consequences, progress in medical sciences and new biomedical technologies, changes in the doctor–patient relationship). A discussion of modern metaphors included in the discourse of bioethics that can be effectively used in the lecture is given. An analysis of the “myths” about the genesis of bioethics is given. The article presents the grounds for distinguishing between bioethics and those areas of applied ethics with which bioethics is often identified. Examples of its extensions demonstrate the multiplicity of bioethics (urban bioethics, pedagogical bioethics, political bioethics, space bioethics, business bioethics, and ethnic bioethics). The authors’ research on identifying the types of bioethics and defining their bases and functions became the basis for developing the structure of the lecture. This overcomes the difficulty of choosing definitions for such a multifaceted phenomenon, existing in the plural, as bioethics. A semiotic analysis of the means of expressing bioethics (metaphors and definitions) allowed the authors to choose two definitions of bioethics and select the most striking metaphors.

**Keywords:** semiotics of bioethics, metaphors of bioethics, definitions of bioethics, humanitarian education of future doctors

DOI 10.23951/2312-7899-2025-2-194-218

## Введение

В публикации, с которой в данном журнале стартовала рубрика «Открытая лекция», перечислены цели, преследуемые в этом виде образовательного действия [Горбулева, Мелик-Гайказян 2024, 144–146]. Для нас, как преподавателей биоэтики, наиболее важной целью является определение основных научных и методических проблем, связанных с преподаваемой дисциплиной. Постановка означенной цели продиктована особенностями биоэтики: ее молодостью<sup>1</sup> и стремительностью развития. Во-первых, новые проблемы рождаются вместе с прогрессом медицины, следовательно,

<sup>1</sup> 55 лет для научной дисциплины – молодой возраст.

расширяется исследовательская область биоэтики (и ее предмет). Во-вторых, рефлексия биоэтики о своих истоках (об истории появления) не стоит на месте. Поэтому невозможно говорить все время одинаково даже об ее истории (яркий пример – история появления самого термина «биоэтика»). В силу вышесказанного в одной теме лекции все образы биоэтики не раскрыть (не хватит времени), поэтому необходимо что-то выбирать, что-то намечать, что-то обозначать только пунктиром. Как следствие возникает проблема репрезентативного отбора определений (определений) биоэтики, ее видов и причин ее появления.

Какой образ биоэтики в итоге возникнет у студентов? Средства визуальной семиотики здесь незаменимы, потому что результат будет зависеть от иллюстративного ряда на лекции, от даваемых определений, от используемых метафор, которых в литературе по биоэтике встречается немало [Мелик-Гайкаязн 2014].

Метафоры до сих пор активно используются в научной литературе при обсуждении вопроса «что такое биоэтика?». Что является наглядным свидетельством о наличии научной проблемы нерешенной до конца: проблемы дефиниции биоэтики. Эта проблема еще усугубляется тем, что биоэтика существует во множественном числе. Впервые так определил центральную особенность биоэтики один из ее основоположников Х.Т. Энгельгард<sup>2</sup> в 1996 г. Рассмотрение биоэтики во множественном числе продолжается и в последующие десятилетия [Gaines, Juengst 2008, 303; Porter 2020, 259]. Но именно эта множественность в методическом плане создает главную трудность преподавания биоэтики, поскольку инициирует стремление лектора иллюстрировать весь спектр трактовок, весь диапазон интерпретаций и всю амплитуду применений. Мы же ставим противоположную задачу: минимизировать демонстрационный материал, чтобы акцентировать идейную сторону множественности и ее причину. Иными словами, нашей целью является отбор тех ключевых положений, которые способны вызвать у студентов самостоятельную рефлексию о причинах множественности.

### Материалы и методы

Для достижения поставленной цели важно было понять, что из материала, входящего в объем вводной лекции, вызывает глав-

---

<sup>2</sup> «Биоэтика – существительное во множественном числе», – так озаглавил Х. Т. Энгельгард предисловие к своему фундаментальному труду «Основания биоэтики» (цит. по: [Тищенко 2008, 82]).



ную трудность для понимания студентами. Были предприняты опросы студентов, для которых дисциплина «Биоэтика» преподается на первых курсах врачебных и не врачебных факультетов СибГМУ, а также магистрантов СибГМУ, которым эта дисциплина либо уже преподавалась, либо содержание биоэтики должно быть отчасти известно из собственной практической деятельности. Помимо итогов этих опросов, о которых будет сказано ниже, в материалы исследования входят рабочие программы по дисциплине «Биоэтика», принятые в отечественных медицинских университетах, а также публикации, посвященные обсуждению научно-методических проблем преподавания этого предмета. При уже отмеченной молодости биоэтики объем ее литературы колоссален. Поэтому мы вполне можем присоединиться к словам американского биоэтика Д. Н. Ирвинга, которые он написал 23 года назад: «Поскольку формальный корпус литературы по биоэтике огромен <...> в этом эссе будет невозможно должным образом и подробно оценить все ответвления этой “биоэтической доктрины”» [Irving 2002, 2].

Должны заметить, что от подробно описания методов исследования нас избавляет уже ранее предпринятое обоснование процедур семиотической диагностики [Горбулева, Мелик-Гайказян, Мещерякова 2013, 17–96], на основе которых было найден способ сочетания исторического, целостного и деятельностного подходов. Без первого из перечисленных подходов невозможно обойтись при рассмотрении истории формирования биоэтики. Целостный подход позволяет видеть в биоэтике неразделимую сопряженность принципов и обязательств. Применение деятельностного подхода предоставляет возможность для выделения различных видов биоэтики. Кроме того, этот подход, в той его версии, в которой деятельность понята системно, способствует выяснению структуры биоэтики, где каждый ее элемент – вид биоэтики – выполняет конкретную функцию для решения центральной задачи.

### Результаты опросов студентов

На вводном занятии по биоэтике, предваряющем сам лекционный курс, студентам первого курса Лечебного факультета (то есть будущим врачам), было предложено письменно ответить на четыре вопроса. Два вопроса имеют непосредственное отношение к содержанию вводной лекции. Эти вопросы: Что такое биоэтика? Кого в первую очередь защищает добровольное информированное

согласие<sup>3</sup>? Эти вопросы связаны между собой – от понимания биоэтики, ее предназначения, зависит и ответ на второй вопрос – кого же она должна защищать? Вопрос важен, поскольку его результаты позволяют понять: с чего начинать вводную лекцию, какие ответы нужно поддержать и развить, а что придется исправлять.

Биоэтику сочли «наукой» чуть меньше трети первокурсников, и этот ответ стал самым частым. Почти одинаковой частотой обладали варианты ответов: «этикет для врачей»; «медицинская этика»; «этика врачей»; «узнала впервые о биоэтике из расписания»<sup>4</sup>, а также через попытку объяснения того, что биоэтика изучает. Диапазон понимания того, что изучает наука биоэтика, оказался достаточно широк: от часто встречающего ответа – принципы, правила взаимоотношений медработника и пациента – до представления о биоэтике, как о науке, «определяющей этические и моральные ограничения в манипуляциях, проводящихся с живыми существами». Получилось, что в представлениях студентов биоэтика – это и правила, и совокупность правил и принципов, и соблюдение субординации, и взаимодействие врача и пациента, и умение вести себя на рабочем месте, и раздел медицины.

На вопрос «Кого в первую очередь защищает добровольное информированное согласие?» ответы были следующие: «защищает врачей» (2/5 студентов); «защищает пациента» (2/5 студентов); «медицинскую организацию» (десятая часть); не дали ответа (десятая часть). Вариант ответа «защищает врачей» сопровождали объяснения, что надо защищать «врача от ответственности» и «медработников от неграмотных пациентов». Следует отметить, что «добровольное информированное согласие» было известно студентам из личного опыта, а оценка этого «согласия» будущими врачами указывает основную дидактическую задачу для вводной лекции: направить внимание будущих врачей на понимание взаимосвязанности заданных вопросов, что, в сущности, раскрывает генезис биоэтики и ее изначальную ориентацию.

К аналогичному выводу об основном акценте вводной лекции мы пришли в результате анализа ответов магистрантов при опросе их перед началом преподавания биомедицинской этики в магистратуре СибГМУ по специальности «Организация здравоохранения». Здесь были даны гораздо более полные определения биоэтики, т.к. часть из них ранее изучали биоэтику. Все ответы были разбиты на

---

<sup>3</sup> Отметим, что «информированное добровольное согласие» в виде сокращения ИДС принято в документах Минздрава РФ.

<sup>4</sup> Единичными были ответы: «Узнала про биоэтику в медицинском колледже».

три группы, в зависимости от того, какое образование получили респонденты, до поступления в магистратуру.

Группа 1: респонденты, до поступления в магистратуру изучавшие биоэтику. Определения отличаются детализацией. Упоминаются ключевые темы биоэтики, такие как клонирование, аборт, эвтаназия, трансплантация, права и достоинство человека. Упор делается на междисциплинарный характер науки. Магистранты этой группы демонстрируют хорошее понимание предмета, выделяя конкретные цели биоэтики (например, поиск компромисса между вмешательством и здоровьем). Отмечена ориентация на практическое применение знаний.

Группа 2: респонденты, изучавшие медицинскую деонтологию. Определения более узкие, фокусируются на взаимоотношениях «врач-пациент». Меньше внимания уделяется междисциплинарным аспектам и современным вызовам биоэтики. Респонденты знакомы с этическими аспектами медицинской практики, но их представления ограничены рамками традиционной медицинской деонтологии. Современные проблемы (например, генетика или биотехнологии) практически не рассматриваются.

Группа 3: респонденты, не изучавшие ни биоэтику, ни медицинскую деонтологию. Определения поверхностные, отсутствует углубление в конкретные темы или практические аспекты. Ответы демонстрируют общий подход с акцентом на моральные нормы и этику без профессиональной или академической детализации.

Ответы на вопрос «Кого в первую очередь защищает добровольное информированное согласие?» выявили связь между предыдущим образованием, а также обнаружили влияние профессиональной области, в которой заняты магистранты. Среди них подавляющее большинство – это специалисты в области здравоохранения (ведущие специалисты, начальники отделов) и медперсонал (врачи, медсестры). Те, кто ранее изучал биоэтику, считали, что добровольное информированное согласие защищает прежде всего пациента, либо пациента и врача. Специалисты более были склонны отвечать, что «согласие» защищает врача, или даже медучреждение.

Интересы врача, конечно, тоже требуют защиты, но вопрос ставился о приоритетах, о том, кого *в первую очередь* необходимо защищать. Во взаимоотношениях врач-пациент или врач-участник клинического исследования необходимость защиты пациентов и участников исследований диктуется наличием у врача профессиональных знаний, а, следовательно, и наличием властной детерминации, которую недопустимо использовать во вред другому человеку.

### **Фрагмент лекции «Биоэтика: ее статус и принципы»**

Цель данной лекции – определить, чем является биоэтика, для этого мы рассмотрим происхождение термина, обозначим причины ее появления и дадим два определения понятия биоэтика.

Традиционно время появления биоэтики относят к рубежу 1960–1970-х годов. Появление термина «биоэтика» связывают с именем Ван Ренселлера Поттера, американского ученого, онколога, который называет ее «наукой выживания» и «мостом в будущее», способной провести человечество сквозь опасности и вызовы развивающихся технологий. С самого начала своего появления биоэтика не имела однозначного толкования, а сам Поттер считал, что биоэтика должна стать новой наукой, соединяющей в себе биологические знания и исследование человеческих ценностей, что и нашло отражение в ее названии. Поттер называет биоэтику «мостом», подчеркивая ее объединяющую роль между естественно-научным и нравственно-гуманитарным знанием. Сфера ее внимания включала не только проблемы человека, но и биосферу как целое. Такой взгляд отличает биоэтику от традиционной медицинской этики, т.к. он гораздо шире, чем профессиональная медицинская этика, и вовлекает в центр своего внимания взаимодействие человека с живой природой, что поспособствовало появлению экологической биоэтики.

Но термин появился еще задолго до публикаций В. Р. Поттера. Только его написание отличалось употреблением дефиса: «био-этика». Автором его стал немецкий протестантский проповедник и преподаватель Фриц Яр. В 1927 году выходит его статья «Био-этика: об этике отношений человека к животным и растениям». В этой статье он указывает на необходимость уважения каждого живого существа. По аналогии с известным вам категорическим императивом Канта он формулирует «биоэтический императив»: «Уважай каждое живое существо исходя из того, что оно является целью само по себе, и по возможности относись к нему соответствующим образом». Важно, что Фриц Яр, возможно впервые выводит понятие этика, этическое отношение за рамки взаимоотношений «человек – человек», включая сюда любое живое существо. Это позволяет современным исследователям работ Фрица Яра говорить о том, что его идеи существенно опередили свое время и оказали влияние на развитие современной биоэтики. Эти идеи некоторые ученые называют интегративными, т.к. мир биологического и мир человеческого понимаются как единое пространство. Однако он ничего не

упоминает об этических проблемах в медицинской и исследовательской сферах.

Врач Андре Хеллегерс, современник Поттера, почти одновременно с ним выводит биоэтику на уровень академической науки, предметом которой являются этические проблемы, которые не имели возможности быть решенными методами традиционной медицинской этики. Со временем именно эта концепция биоэтики стала доминирующей.

Различия в понимании биоэтики Поттером и Хеллегерсом представлены в таблице 1.

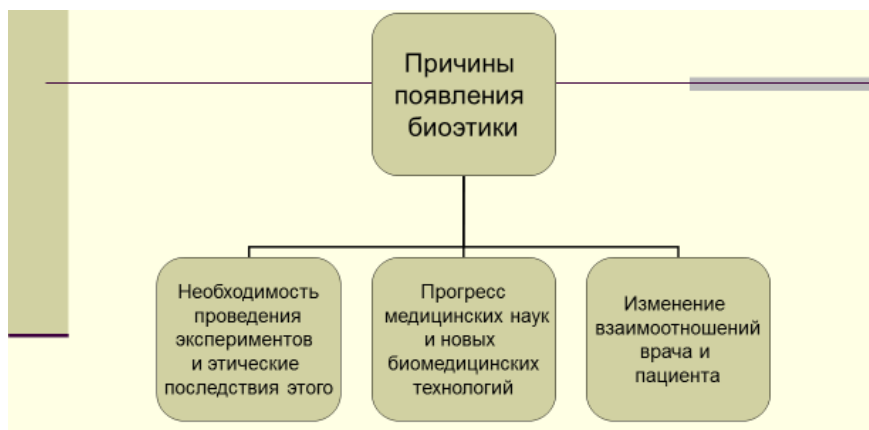
Таблица 1  
Две трактовки биоэтики

Понимание биоэтики	
В. Р. Поттер	А. Хеллегерс
<p>■ Видел в биоэтике новую философию или даже идеологию, призванную объединить биологию, экологию, медицину и человеческие ценности, и характеризовал ее как этику выживания и вместе с тем как мост, который сможет вывести человечество в будущее. В центре его внимания находились многообразные воздействия современного человека на все живое.</p> <p>■ Для биоэтики Поттера основополагающим является понятие жизни</p>	<p>■ Его трактовка биоэтики концентрировалась вокруг этических проблем, порождаемых научно-техническими достижениями в области здравоохранения и медицины. Он создал специфическую методологию для этой новой дисциплины, находящейся на стыке наук, поскольку показал, что врач-биоэтик в данном случае может оказаться большим экспертом в вопросах этики, чем традиционный моралист.</p> <p>■ В биоэтике Хеллегерса в качестве основополагающих выступают понятия индивида, человеческой личности (один из ее главных принципов – уважение автономии личности)</p>

Теперь мы перейдем к вопросу о причинах появления биоэтики (ил. 1).

Итак, это необходимость проведения экспериментов на человеке; прогресс медицинских наук и новых биомедицинских технологий; изменение взаимоотношений врача и пациента. Давайте последовательно рассмотрим каждую из причин.

Необходимость все более широкого проведения научных экспериментов с участием человека привело к ряду этических вопросов уже к концу XIX века, на что обращает внимание В.В. Вересаев в известной вам работе «Записки врача», в той ее части, где он описывает жестокие эксперименты, проводимые в больницах над пациентами.



Ил. 1. Слайд из лекционной презентации. Автор: Т.В. Мещерякова

Впервые он выносит на суд широкой публики примеры профессионального равнодушия, жестокости и тщеславия врачей-экспериментаторов. Невольно приходит в голову мысль: почему же традиционная многовековая гиппократова этика не помогла защитить испытуемых? Во многом это стало возможным потому, что традиционная этика призвана защищать пациентов, морально регулируя деятельность врача. Однако роль врача отличается от роли экспериментатора, а роль пациента – от роли испытуемого. Вершиной бесчеловечности стали эксперименты, проводившиеся в нацистских концлагерях в годы Второй мировой войны. Многие исследователи усматривают зарождение биоэтики в диалоге юристов и врачей в работе Нюрнбергского трибунала, который рассматривал дело нацистских врачей. Этот диалог возник как способ решения правовой коллизии, возникшей в виде правового тупика (когда нет предусмотренного законодательством выхода из создавшейся ситуации): в то время не существовало правовых норм, регулирующих медицинские эксперименты. Не было подобных норм и в профессиональной медицинской этике. По сути, никакие нормы и законы не были нарушены, хотя факт преступления был налицо. Таким образом, судьи трибунала столкнулись с серьезной проблемой по установлению преступления нацистских врачей. Для понимания степени их вины было необходимо определить границы этически дозволенного в экспериментах с участием человека. Для этого, по заказу трибунала, американскими врачами Эндрю Иви и Лео Александером, приглашенными в качестве медицинских и научных экспертов, были написаны десять морально-правовых принципов, регулирующих медицинские эксперименты



с участием людей. Эти принципы впоследствии получили название Нюрнбергский кодекс. Сегодня трудно переоценить значение Нюрнбергского кодекса, который впоследствии был назван первым биоэтическим документом. Особенность Нюрнбергского кодекса заключается в том, что он явился этическим решением правовых проблем. В дальнейшем он стал основанием для национальных и международных законов, регулирующих проведение экспериментов на человеке.

Вторая причина связана с прогрессом медицины и биомедицинских наук. Появление новых препаратов, новых методов лечения и диагностики, появление вспомогательных репродуктивных технологий, таких как ЭКО и суррогатное материнство, развитие генетики, прогресс в реаниматологии, трансплантации неизбежно ведет к появлению новых этических проблем. Традиционная медицинская этика оказалась недостаточной для решения сложных моральных дилемм, с которыми сталкиваются врачи, пациенты и система здравоохранения.

Рассмотрим третью причину: изменение взаимоотношений врача и пациента. Ранее модель взаимоотношений была одна, она получила название патернализм. Патернализм – это такая модель взаимоотношения врача и пациента, при которой именно врач определяет, в чем состоит благо пациента, а пациент, доверяя врачу, выполняет все его назначения. А ответственность полностью лежит на враче. При этом пациент оказывается всецело зависим от воли врача и медицинского персонала. С развитием медицины врач может оказаться в такой ситуации, когда сделать выбор за пациента становится невозможным, например, когда появляются новые препараты для лечения рака, врач может только информировать пациента, а выбор должен сделать он сам – продолжать бороться или отказаться от лечения. Или с появлением новых диагностических процедур, которые могут быть опасными для пациента. Также на взаимоотношения врача и пациента повлияли трансформации в культурной и социальной жизни общества. А для успешного анализа и решения этических вопросов необходимо учитывать социокультурные реалии и их влияние на понятие здоровья, болезни и медицинских практик. Например, социальные движения XX века, такие как феминистские, антивоенные движения, движения за политические права и свободы приводит к тому, что дискриминация уходит в прошлое, люди получают возможность участвовать в выборах, но не могут распоряжаться своим телом в процессе лечения, что может рассматриваться как определенное противоречие.

Таким образом биоэтику можно рассматривать не только как науку, но и как социальный институт. Поэтому мы дадим два определения биоэтики. Первое определение, биоэтика как наука – это междисциплинарное исследование этических проблем человека, возникающих из научных достижений в медицине и биотехнологий, рассмотренных в свете моральных ценностей, и принципов. Главная ее цель – защита жизни и достоинства человека в ситуациях, порожденной современной биомедициной. Междисциплинарный характер биоэтики проявляется в том, что в ней основными являются три блока знаний:

1. Медицинское и биологическое знание.
2. Философское (этическое) знание.
3. Правовое знание.

Соответственно, в биоэтике ведут исследования ученые, специалисты в этих областях. Но сегодня востребованы и активно работают также социологи, историки медицины, богословы, антропологи, культурологи и др.

Второе определение, биоэтика как социальный институт – это особая индивидуальная деятельность и социальная практика, задача которой – найти основания для солидарности и диалога граждан, направленного на защиту добра в ситуациях, возникающих в современной медицине.

Укажем на те признаки, которые позволяют определить биоэтику как социальный институт. Первым условием институционализации является существование в обществе устойчивой социальной потребности в тех функциях, которые выполняет данный институт. Очевидно, что такие потребности назрели к середине XX века, что и привело к появлению биоэтики.

Вторым условием является то, что, соответствующая социальная система может гарантировать сходное поведение людей в типовых ситуациях, реально может согласовывать и направлять в определенное русло их стремления, способы удовлетворения этих стремлений, обеспечивая тем самым стабильность общественной системы в целом.

Третье условие. Чтобы социальный институт работал, надо, чтобы внедряемые им установки, стали частью внутреннего мира личности, его ценностных ориентаций и ожиданий. Здесь мы кратко можем отметить определенную проблему, связанную с существованием многообразных культурных ценностей в разных обществах, поэтому биоэтика должна учитывать их и стараться гибко вырабатывать пути решения возникающих противоречий, не загоняя их в жесткие нормативные рамки.

Четвертое условие – организационное оформление социального института. Данное условие находит свое выражение, например, в существовании этических комитетов.

Таким образом, биоэтика должна стать той площадкой, в рамках которой люди смогут договариваться, искать компромиссы и общие приемлемые для всех решения в сложных моральных ситуациях с целью защиты жизни и достоинства каждого человека.

### Обсуждение результатов

**Метафоры.** С самого начала разговора о биоэтике появляется метафора моста, семиотическая многослойность которой разворачивалась одновременно с развитием биоэтики<sup>5</sup>. С появлением новых функций и видов биоэтики метафора моста распространяется на взаимоотношения человека и общества в самых разных аспектах, что свидетельствует о выходе биоэтики за пределы медицины. Р.А. Муайгил в своей статье о прошлом и будущем биоэтики применил несколько метафор, описывающих ее сегодня: с одной стороны, биоэтика – это «партнер практикующего врача» [Muaugil 2020, 334], с другой – «публичный интеллектual» [Muaugil 2020, 339], «спутник любых публичных или профессиональных дебатов о научных и технологических достижениях» [Muaugil 2020, 340]. Автор не определил, но из контекста статьи также складывается образ биоэтики как образ справедливого судьи в системе здравоохранения.

Метафоры могут запутать студентов на первой лекции о биоэтике, но и без них не обойтись, это хорошее выразительное средство для того, чтобы более ярко представить семиотику биоэтики, помочь формированию соответствующего ее сути образа как научной дисциплины, а также способствовать пониманию, а не простому запоминанию студентами статуса биоэтики.

Трудность в подаче материала еще заключается в том, что студенты первого курса не изучали философию, а в биоэтическом зна-

<sup>5</sup> «Современная биоэтика является мостом между: наукой и ненаукой; философией и нефилософией; этикой и правом; культурами (крах глобальной биоэтики актуализировал «наведение мостов» между культурами); научным прогрессом и этикой; наукой и верой (Э. Сгречча и В. Тамбоне в этом видели задачу биоэтики); христианами разных конфессий, а также верующими других религий; техникой, технологией и человеком; медициной и обществом; экспертом и профаном; прошлым и настоящим; ученым и участником эксперимента; врачом и пациентом» [Мелик-Гайказян, Мещерякова 2017, 159–160].

<sup>6</sup> Самого биоэтика автор рассматривает «как партнера врача, союзника пациента и защитника моральной практики медицины» [Muaugil 2020, 334]. На практике биоэтик не стоит рядом с врачом и не сидит у постели больного.

нии большое место занимает философия. Философское мышление категориальное, однако для студентов 1 курса подача материала на таком уровне будет слишком абстрактной. Метафора помогает визуализировать абстрактные термины, переводя их в визуальные образы, тем самым делая более понятными. К тому же метафоры призваны удивить и привлечь внимание. Приведенные выше метафоры будут раскрываться на протяжении всего курса, они будут «работать» и в последующих темах биоэтики.

**Причины биоэтики.** Для раскрытия причин появления биоэтики мы даем на лекции схему (ил. 1), в которой указаны всего три причины. Это методический ход, помогающий сконцентрировать внимание студентов на ключевых моментах в истории биоэтики, на которые дальше, образно говоря, будут нанизываться и остальные причины. Возможность построения такого семиотического анализа задается взаимосвязью и взаимозависимостью причин появления биоэтики (их можно выявить более десятка).

А. Д. Гейнс и Э. Т. Юнгст выделили несколько вариантов (назвав их мифами<sup>7</sup>) выявления и объяснения причин появления биоэтики [Gaines, Juengst 2008]:

1. Биоэтика возникла как ответ на технологический взрыв биомедицины («Шок будущего», «Наука сошла с ума!»).

2. Биоэтика возникла как ответ на радикальный культурный плюрализм («Вавилонская башня»).

3. Биоэтика возникла как проактивное социальное движение в системе здравоохранения.

4. Биоэтика началась как проактивная попытка предвидеть социальное будущее («Назад в будущее»).

5. Биоэтика действительно началась с Гиппократов («Дети богов»).

В каждом из них есть свои вариации, каждый вариант акцентирует внимание на определенных причинах, а пятый не выдерживает критики, как не имеющий подтверждения в истории медицинской этики. Авторы отмечают, что одно сочетание вариантов объяснения появления биоэтики подходит для объяснения ее сути студентам-медикам («Наука сошла с ума!» и «Дети богов»), другие для привлечения интересов ученых-гуманитариев («Вавилонская башня» и «Наука сошла с ума!»). А для защиты общества от подо-

<sup>7</sup> А. Д. Гейнс и Э. Т. Юнгст определяют миф с точки зрения антропологов, как «ключевые принципы социальной организации, которые различают и обосновывают отличительные биоэтические предприятия». Множественное число здесь принципиально важно для авторов, так как «биоэтика» для них – тоже множественное число [Gaines, Juengst 2008, 307].

зрительных геномных исследований разумно использовать «Назад в будущее» и «Наука сошла с ума!» [Gaines, Juengst 2008, 324].

В нашем опыте преподавания биоэтики мы шли по пути, во-первых, углубления понимания причин биоэтики за счет более полного раскрытия трех основных (как следствие с годами раскрываемых причин становилось все больше); во-вторых, по пути соединения всех причин в единый комплекс, в котором они все находятся во взаимодействии (например, такая причина как изменение взаимоотношений врача и пациента не появилась бы без влияния на него целого ряда факторов, которые и сами являются причинами биоэтики, как например, социальные движения XX в.).

Главное же, что связывает все причины (а также поводы) рождения биоэтики – это появившаяся и постепенно осознаваемая в обществе XX века необходимость защиты человека, его индивидуальности. На наш взгляд именно эта задача стала тем «катализатором», который привел к появлению биоэтики. Поэтому мы не можем согласиться с авторами, что студентам достаточно изложить только часть причин. Чтобы избежать представления о появлении биоэтики как о ряде мифов, необходим целостный подход к рассмотрению биоэтики.

Этот важный аспект жизни общества – защита человека – все время «ускользает» от магистрантов, имеющих в анамнезе изучение медицинской деонтологии, а также опыт работы в системе здравоохранения. Даже после прохождения курса Биомедицинская этика (в нем сделан акцент на исследовательской этике, как разделе биоэтики) некоторые магистранты считают, что информированное добровольное согласие в первую очередь защищает не только пациентов (про них теперь уже никто не забывает), но и врачей, и общество (один ответ гласил, что и государство). Таких ответов совсем немного, но все-таки они есть, что не может не вызывать тревогу и разочарование у нас, преподавателей.

**Определения и виды биоэтики.** Среди множества определений биоэтики важнейшим является определение, данное Б. Г. Юдиным, в котором сразу указывается на два статуса биоэтики: «...биоэтику следует понимать не только как область знаний, но и как формирующийся социальный институт современного общества» [Юдин 1992, 113].

В приведенных на лекции определениях раскрыто содержание обоих понятий – статусов биоэтики. В определении биоэтики как науки мы использовали предельно широкое понимание биоэтики,

полагая, что указание на темы, которые входят в сферу биоэтических исследований сузят ее определение<sup>8</sup>.

Трудности возникают при интерпретации этих определений, особенно с объяснением того, почему биоэтика социальный институт и в чем это проявляется. Помогает справиться с этой задачей изучение современного состояния биоэтики, а именно, выявление видов биоэтики.

Анализ публикаций результатов исследований о биоэтике в России и за рубежом выявляет огромное разнообразие видов биоэтики. Конечно, у биоэтики как науки, притом науки междисциплинарной, есть свои особенности, анализ которых более относится к философии и методологии науки. И вопросы здесь рассматриваются достаточно традиционные для биоэтики: теоретическая, эмпирическая и практическая биоэтика; роль философии в биоэтике; биоэтика как прикладная этика и т.п. Для преодоления разрыва между теоретической и практической биоэтикой появилась трансляционная биоэтика<sup>9</sup> [Rothstein 2023; Evans 2023; Bævre 2024; Kremling, Schildmann, Mertz 2024].

Отметим только, что за последние годы в биоэтике вырос эпистемологический плюрализм, который, по мнению А. Портера, связан с появлением и развитием новых технологий (цифровых, в том числе дипфейков, ИИ) [Porter 2020, 271.] На основе цифровых технологий появились и развиваются такие виды биоэтики, как визуальная [Kendal 2022, 371] и дизайнерская<sup>10</sup> [Pavarini et al. 2021, 37].

Статья И.В. Силуяновой и Л.Е. Пищиковой посвящена двум видам биоэтики – либеральной и консервативной [Силуянова, Пищикова 2020, 11]. Если обратить внимание на основание такого деления, то эти члены деления получены при делении понятия «аргументы обоснования спорных позиций в биоэтике», поэтому считать их разновидностью биоэтик мы не будем.

---

<sup>8</sup> Пример такого сужения: «Биоэтика – это форма знания о недопустимых границах манипулирования человеческой жизнью, диапазон возможностей которого сегодня касается практически всех ее стадий – от зарождения до умирания» [Силуянова, Пищикова 2020, 10]. Более точное определение: «Биоэтика, систематическое изучение морального поведения в науках о жизни и медицине» [Drane 2002, 15]. Но и оно не отражает сущности биоэтики на современном этапе.

<sup>9</sup> Очень молодая разновидность биоэтики. Публикации ранее 2023 года нами не найдены.

<sup>10</sup> Дизайнерская биоэтика – это вовсе не биоэтика окружающего человека пространства. Авторы статьи о design bioethics демонстрируют «потенциал цифровых инструментов, в частности специально созданных цифровых игр, для согласования в биоэтике теоретических рамок с эмпирическими исследованиями, интегрируя контекст, повествование и воплощение в моральном принятии решений» [Pavarini et al. 2021, 37].



В наших поисках современных видов биоэтики мы сосредоточились на поиске тех видов, которые характеризовали ее больше как социальный институт. Для составления простейшей классификации видов биоэтики мы избрали (а точнее определили при рассмотрении каждого вида) следующее основание деления: Какой вид деятельности осуществляется с целью защиты человека, его достоинства? От А. Хеллегерса идет широко распространившееся понимание биоэтики как медицинской, определившее такое направление (его можно рассматривать как вид биоэтики) как *клиническая этика*. Ей посвящено множество академических (и не только) журналов, статей, книг. Американский профессор Дж. Агич видит в клинической этике краеугольный камень биоэтики, поскольку главное в области биоэтики – это ее применение на практике [Agich 2008, 113]: «...клиническая этика особенно озабочена практическими этическими вопросами... клиническая этика встроена в повседневную феноменологию опыта здоровья и болезни, в отношения, составляющие здравоохранение» [Agich 2008, 112].

Биоэтика в последние годы шагнула за пределы медицины и экологии. Область применения биоэтики в XXI веке резко расширилась не только в связи с прогрессом медицины, с интенсивным развитием биотехнологий, со стремительным развитием иных направлений в науке (особенно цифровых технологий, ИИ), но и в связи с постановкой новых проблем в различных областях жизни обществ, государств и в целом человеческого общества. В частности, события 2020 года вызвали переосмысление проблем здравоохранения и задач биоэтики. Новые гуманитарные проблемы и катастрофы заставили обратить внимание на такие ценности и принципы биоэтики как уязвимость, солидарность, справедливость и сотрудничество. Как глобальное явление, пандемию нельзя интерпретировать только с индивидуальной точки зрения; она проблематизирует социальные и общественные отношения и требует социальной и глобальной этической перспективы. Поэтому в данных условиях развитие ранее появившейся *социальной биоэтики* стало чрезвычайно важным.

Молдавский автор Т.Н. Цырдя считает, что именно он является автором термина «социальная биоэтика»<sup>11</sup> [Цырдя 2012, 6], хотя задолго до его первой статьи в 2012 году на эту тему появляется работа А.Р. Йонсена (одного из ведущих американских биоэтиков),

<sup>11</sup> Т. Н. Цырдя на протяжении всей статьи использует термин «биологическая этика» [Цырдя 2012] как синоним биоэтики, что является недопустимым. Биоэтика никогда не была ни экологической этикой (даже у Поттера), ни биополитикой.

в которой он не только вводит этот термин, но и концептуально обосновывает такой вид биоэтики как социальная биоэтика, притом выделяет и ее разновидность – городскую биоэтику. А начинает он с констатации факта: биоэтика, выходя за рамки больничного мира, открывает этот мир наружу. И тогда встает вопрос о социальной ответственности биоэтики<sup>12</sup>, А. Р. Йонсен сожалеет, что биоэтика со времени своего появления превратилась «в этику личной автономии, а не в этику социальной ответственности» [Jonsen 2001, 24].

Вообще следует отметить, что термин «социальная биоэтика» сегодня может употребляться в различных контекстах, например, для указания на ведущую роль социологии в том или ином исследовании [Frank 2000], но мы, используя данный термин, рассматриваем вид биоэтики, сферой действия которой является общество, его отдельные области. Притом мы полагаем, что социальная биоэтика не ограничивается консультациями по этике в здравоохранении для принятия политических и клинических решений в этой области [Dougherty, Fins 2024, 7]. Сама социальная биоэтика подразделяется на ряд видов, каждый из которых имеет свою сферу действия. Приведем наиболее встречающиеся в литературе виды, названия которых устоялись и закрепились:

1. Мы уже упомянули выделенную А.Р. Йонсеном *городскую биоэтику*, которая в дальнейшем стала развиваться в исследованиях других авторов. Х. Губенко отмечает, что городская биоэтика является примером выхода за рамки традиционной биоэтики, «она адаптирует методы биоэтики в публичной сфере, где этические вопросы/дискуссии/дилеммы обогащают сознание гражданина, учат, как реализовывать идеи» [Hubenko 2020, 185] для претворения в жизнь проектов, которые пытаются решать проблемы человечества самого разного характера.

2. *Педагогическая биоэтика*. Под ней понимаются не проблемы преподавания биоэтики, а совершенно иное. Впервые биоэтике была дана трактовка «в качестве основы для обучения студентов защите своей индивидуальности и воспитания стремления к обретению уникального опыта» (выделено нами) [Горбулёва, Мелик-Гайказян, Первушина 2020, 122].

3. *Политическая биоэтика*. Ее роль нередко понимается как посредничество между общественностью и лицами, принимающими решения в правительстве. Б. Грегг предлагает, чтобы биоэтика

---

<sup>12</sup> «Биоэтика, если она хочет оставаться значимой... должна оставаться внимательной к более широким социальным вопросам, связанным с бедностью, социальным неравенством, отсутствием доступа к здравоохранению, крахом сообществ и социальных инфраструктур и общественным здравоохранением» [Turner 2005, 378].

стремилась к демократическому проекту, который вовлекает обычных граждан в процедуру решения проблем путем объединения экспертных комитетов по биоэтике и совещательной демократии [Gregg 2022, 516]. П.Д. Тищенко прямо называет биоэтику политическим институтом, он включает в него систему этических комитетов и общественные организации, которые нацелены на решение самых разнообразных социальных проблем [Тищенко 2010, 73]. Следует отметить, что политическую биоэтику нельзя отождествлять с биополитикой, ее призвание как раз защищать граждан от несправедливых решений, от принятия законов, нарушающих права человека, а также ограничивать биовласть.

4. *Космическая биоэтика* развивается на основе *феминисткой биоэтики* и устремлена в будущее, когда во время длительных космических полетов женщины будут не только обычными космонавтами, но и выполнять свою изначальную роль – продолжательницы рода человеческого [Szocik 2021, 187]. Феминистская биоэтика характеризуется не столько областями, к которым она обращается, или этическими теориями, на которые она опирается, сколько особым подходом к этическому анализу. В нем сочетается внимание к практическим вопросам с отличительными концептуальными средствами и с явной выраженной этико-политической целью достижения равенства и справедливости для женщин.

5. *Биоэтика бизнеса* часто рассматривается как биоэтика, действующая в области компаний, работающих в системе здравоохранения. Но в последние годы можно наблюдать выход биоэтики бизнеса за пределы медицины. Л. В. Волков связывает этот процесс с пандемией, определяя биоэтику бизнеса как нравственную реакцию на ее глобальные вызовы, результатом которой «должно стать формирование новых правил поведения – биоэтики бизнеса, которая была бы основана на самоограничении бизнеса с учетом основных принципов биоэтики и морали» [Волков 2021, 6]. Деловая этика существовала и ранее, в последние 30 лет в ее рамках активно формируется этика бизнеса как управленческая концепция, в которой важную роль играет концепция корпоративной социальной ответственности [Волков 2021, 4]. Превращение этики бизнеса в биоэтику бизнеса должно на первое место поставить интересы людей перед коммерческими интересами. Проблема очень актуальная, но насколько она решается – покажет время.

6. *Этническая биоэтика*. Термин предложен Н. Н. Седовой [Седова 2014, 9.] в рамках решения проблемы учета социокультурных детерминант здоровья людей, влияния культурных традиций на

отношение представителей отдельных этносов к медицине вообще и к медицинским работникам, врачам, в частности.

Построение классификации всегда предполагает соблюдение правила соразмерности – объем делимого понятия должен быть равен сумме объемов членов деления. Наша классификация наверняка это правило нарушает из-за стремительности развития самой жизни и соответственно биоэтики. Мы перечислили наиболее часто встречающиеся разновидности социальной биоэтики. Все они ставят своей целью защиту интересов людей в самых разных сферах жизнедеятельности. В процессе преподавания биоэтики будущим врачам данный материал поможет представить гуманитарную направленность биоэтики, ее интерес к человеку во всех разнообразных проявлениях его жизни. Классификация как средство визуальной семиотики поможет эту задачу решить.

И как конечный результат должна реализоваться и воспитательная задача – осознание будущими врачами важности применения в будущем на практике извечных ценностей медицины – милосердия, сострадания, внимания к человеку, заботы о нем и справедливости.

### **Заключение**

Целью являлось обоснование выбора тех двух определений биоэтики, которые на наш взгляд отражают все многообразие, в котором существует биоэтика. Для достижения этой цели необходимо было решение следующих задач: выделение видов биоэтики, определение их оснований и функций. И получение ответа на вопрос – с чего нужно начать преподавание биоэтики, чтобы не терялась главная задача биоэтики, с необходимостью решения которой она родилась и продолжает действовать и развиваться, а именно – обеспечение защиты индивидуальности человека, его жизни и достоинства. Или в другой формулировке: «биоэтика есть семиотическая форма защиты жизненных целей индивидуальности» [Горбулёва, Мелик-Гайказян, Первушина 2020, 124]. Изменение контекста, в котором существует биоэтика, и расширение ее предметной области делают оправданным опросы студентов для выяснения тех смысловых акцентов, которым подчиняется содержание лекции на тему «Биоэтика: ее статус и принципы». В статье мы называли эту лекцию вводной, хотя, в зависимости от тезауруса студентов, эту лекцию имеет смысл предварить своеобразным ликбезом, посвященным обсуждением понятий «этика», «мораль» и т.п.

Представленные результаты проведенных опросов студентов демонстрируют необходимость начать с основного положения (зафиксировано во многих этических кодексах, декларациях и конвенциях), которое гласит, что интересы индивида в биомедицинской деятельности всегда необходимо ставить на первое место. Данное положение «выстрадано» в XX в. и его появление напрямую связано с появлением биоэтики.

Проиллюстрирован вариант лекции, преодолевающий трудность выбора дефиниций для столь многоликого, существующего во множественном числе феномена как биоэтика. Семиотический анализ средств выражения биоэтики (метафор и дефиниций) позволил сделать выбор двух определений биоэтики и отобрать наиболее яркие метафоры. Тем не менее определения биоэтики как науки и как социального института не дают окончательной ясности в понимании статуса биоэтики: она остается существительным во множественном числе и как наука и как социальный институт. Мультидисциплинарность и междисциплинарность биоэтики на лекции достаточно понятно для студентов-первокурсников раскрывается через указание на основные блоки знаний, «сотрудничество» которых развивает биоэтику и, надо отметить, делает исследования ее области действия столь захватывающими, что позволяет увлечь студентов наблюдением за множественностью приложений биоэтики.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Волков 2021 – Волков Л. В. Биоэтика бизнеса как новая управленческая концепция // Финансовые рынки и банки. 2021. № 5. С. 4–9.
- Горбулева, Мелик-Гайказян, Мещерякова 2013 – Горбулева М. С., Мелик-Гайказян И. В., Мещерякова Т. В. Меч и скальпель: семиотическая диагностика трансформации властных взаимоотношений как культурных детерминаций основных принципов биоэтики. Томск: Изд-во ТГПУ, 2013.
- Горбулёва, Мелик-Гайказян, Первушина 2020 – Горбулёва М. С., Мелик-Гайказян И. В., Первушина Н. А. Инициативы педагогической биоэтики // Высшее образование в России. 2020. № 6. С. 122–128.
- Горбулева, Мелик-Гайказян 2024 – Горбулёва М. С., Мелик-Гайказян И. В. Визуализация специфики философского мировоззрения: обнаружение семиотического оптимума в подборе иллюстративного материала для открытой лекции // ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. 2024. № 1. 143–166. doi: 10.23951/2312-7899-2024-1-143-166

- Мелик-Гайказян 2014 – Мелик-Гайказян И. В. Метафоры биоэтики как предчувствия гуманитарной революции // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 4 (28). С. 178–186.
- Мелик-Гайказян, Мещерякова 2017 – Мелик-Гайказян И. В., Мещерякова Т. В. Старая метафора как проблема биоэтики // Биоэтика и биотехнологии: пределы улучшения человека / сб. науч. статей : к 70-летию Павла Дмитриевича Тищенко / под ред. Е. Г. Гребенчиковой, Б. Г. Юдина. М.: Изд-во Моск. гуманитарного ун-та, 2017. С. 157–167.
- Седова 2014 – Седова Н. Н. Роль биоэтики в сохранении этносов // Биоэтика. 2014. № 2. С. 6–9.
- Силуянова, Пищикова 2020 – Силуянова И. В., Пищикова Л. Е. Биоэтика: определение и виды // Биоэтика. 2020. № 1 (25). С. 9–16.
- Тищенко 2008 – Тищенко П. Д. О множественности моральных позиций в биоэтике // Человек. 2008. № 1. С. 82–91.
- Тищенко 2010 – Тищенко П. Д. Биоэтика как форма социально распределенного производства знания // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 2. С. 71–78.
- Цырдя 2012 – Цырдя Т. Н. Статус, предмет и проблемное поле социальной биоэтики: методологический анализ // Биоэтика. 2012. № 1. С. 5–10.
- Юдин 1992 – Юдин Б. Г. Социальная институционализация биоэтики // Биоэтика: проблемы и перспективы. М.: ИФ РАН, 1992. С. 112–123.
- Agich 2008 – Agich G. J. Clinical ethics // *Medicina*. 2008. Vol. 44 (2). P. 111–116.
- Bærøe 2024 – Bærøe K. Translational bioethics: Reflections on what it can be and how it should work // *Bioethics*. 2024. Vol. 38 (3). P. 187–195.
- Dougherty, Fins 2024 – Dougherty R. J., Fins J. J. Toward a social bioethics through interpretivism: A framework for healthcare ethics // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2024. Vol. 33 (1). P. 6–16.
- Drane 2002 – Drane J. F. What is bioethics? A history // *Interfaces Between Bioethics and the Empirical Social Sciences*. 2002. P. 15–32.
- Evans 2023 – Evans J. H. Translational bioethics and public input // *Ethics & Human Research*. 2023. Vol. 45 (4). P. 35–39.
- Frank 2000 – Frank A. W. Social bioethics and the critique of autonomy // *Health*. 2000. Vol. 4 (3). P. 378–394.
- Gaines, Juengst 2008 – Gaines A. D., Juengst E. T. Origin myths in bioethics: constructing sources, motives and reason in bioethic (s) // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. 2008. Vol. 32. P. 303–327.



- Gregg 2022 – *Gregg B.* Political bioethics // *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*. 2022. Vol. 47 (4). P. 516–529.
- Hubenko 2020 – *Hubenko H.* Urban Bioethics – The Architect of a Healthy City // *Jahr: Europski Časopis za Bioetiku*. 2020. Vol. 11 (1). P. 171–188.
- Irving 2002 – *Irving D. N.* What Is “Bioethics”? (Quid est ‘Bioethics’?) // *Life and learning X: Proceedings of the tenth university faculty for life conference*. Washington, DC: University Faculty for Life, 2002. P. 1–84.
- Jonsen 2001 – *Jonsen A. R.* Social responsibilities of bioethics // *Journal of Urban Health*. 2001. Vol. 78. P. 21–28.
- Kendal 2022 – *Kendal E. S.* Focus: Bioethics: Form, Function, Perception, and Reception: Visual Bioethics and the Artificial Womb // *The Yale Journal of Biology and Medicine*. 2022. Vol. 95 (3). P. 371–377.
- Kremling, Schildmann, Mertz 2024 – *Kremling A., Schildmann J., Mertz M.* From book to bedside? A critical perspective on the debate about “translational bioethics” // *Bioethics*. 2024. Vol. 38 (3). P. 177–186.
- Muaygil 2020 – *Muaygil R. A.* Demystifying bioethics: The past, present, and future of a flourishing discipline // *Journal of Nature and Science of Medicine*. 2020. Vol. 3 (4). P. 334–343.
- Pavarini et al. 2021 – *Pavarini G. et al.* Design bioethics: A theoretical framework and argument for innovation in bioethics research // *The American Journal of Bioethics*. 2021. Vol. 21 (6). P. 37–50.
- Porter 2020 – *Porter A.* Bioethics in the ruins // *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*. 2020. Vol. 45 (3). P. 259–276.
- Rothstein 2023 – *Rothstein M. A.* Translational bioethics and health privacy // *Ethics & Human Research*. 2023. Vol. 45 (3). P. 40–44.
- Szocik 2021 – *Szocik K.* Space bioethics: Why we need it and why it should be a feminist space bioethics // *Bioethics*. 2021. Vol. 35 (2). P. 187–191.
- Turner 2005 – *Turner L.* Bioethics, social class, and the sociological imagination // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2005. Vol. 14 (4). P. 374–378.

## REFERENCES

- Agich, G. J. (2008). Clinical ethics. *Medicina*, 44(2), 111–116.
- Bærøe, K. (2024). Translational bioethics: Reflections on what it can be and how it should work. *Bioethics*, 38(3), 187–195.

- Blumenthal-Barby, J. et al. (2022). The place of philosophy in bioethics today. *The American Journal of Bioethics*, 22(12), 10–21.
- Dougherty, R. J., & Fins, J. J. (2024). Toward a social bioethics through interpretivism: A framework for healthcare ethics // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2024. Vol. 33 (1). P. 6–16.
- Drane, J. F. (2002). What is bioethics? A history. In F. Losas, & L. Agar (Eds.), *Interfaces Between bioethics and the empirical social sciences* (pp. 15–32). Pan American Health Organization; World Health Organization
- Evans, J. H. (2023). Translational bioethics and public input. *Ethics & Human Research*, 45(4), 35–39.
- Frank, A. W. (2000). Social bioethics and the critique of autonomy. *Health*, 4(3), 378–394.
- Gaines, A. D., & Juengst, E. T. (2008). Origin myths in bioethics: Constructing sources, motives and reason in bioethic(s). *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 32, 303–327.
- Gorbuleva, M. S., & Melik-Gaykazyan, I. V. (2024). Visualization of the specificity of the philosophical worldview: Detection of semiotic optimum in the selection of illustrative material for an open lecture. *ИПАЭХМА (Praxema). Journal of Visual Semiotics*, 1, 143–166. <https://doi.org/10.23951/2312-7899-2024-1-143-166> (In Russian).
- Gorbuleva, M. S., Melik-Gaykazyan, I. V., & Meshcheryakova, T. V. (2013). *Sword and scalpel: semiotic diagnostics of the transformation of power relations as cultural determinations of the basic principles of bioethics*. Tomsk State Pedagogical University. (In Russian).
- Gorbuleva, M. S., Melik-Gaykazyan, I. V., & Pervushina, N. A. (2020). Initiatives of pedagogical bioethics. *Higher Education in Russia*, 6, 122–128.
- Gregg, B. (2022). Political bioethics. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 47(4), 516–529.
- Hubenko, H. (2020). Urban bioethics – The architect of a healthy city. *Jahr: Europski Časopis za Bioetiku*, 11(1), 171–188.
- Irving, D. N. (2002). What is “bioethics”? (Quid est ‘Bioethics’?). In *Life and learning X: Proceedings of the tenth university faculty for life conference* (pp. 1–84). University Faculty for Life.
- Jonsen, A. R. (2001). Social responsibilities of bioethics. *Journal of Urban Health*, 78, 21–28.
- Kendal, E. S. (2022). Focus: Bioethics: Form, function, perception, and reception: Visual bioethics and the artificial womb. *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 95(3), 371–377.
- Kremling, A., Schildmann, J., & Mertz, M. (2024). From book to bedside? A critical perspective on the debate about “translational bioethics”. *Bioethics*, 38(3), 177–186.

- Melik-Gaykazyan, I. V. (2014). Metaphors of bioethics as a premonition of a humanitarian revolution. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 4(28), 178–186. (In Russian).
- Melik-Gaykazyan, I. V., & Meshcheryakova, T. V. (2017). An old metaphor as a problem of bioethics. In E. G. Grebenshchikova, & B. G. Yudin (Eds.), *Bioethics and biotechnology: the limits of human improvement / collection of scientific articles: for the 70th anniversary of Pavel Dmitrievich Tishchenko* (pp. 157–167). Moscow University for the Humanities. (In Russian).
- Muaygil, R. A. (2020). Demystifying bioethics: The past, present, and future of a flourishing discipline. *Journal of Nature and Science of Medicine*, 3(4), 334–343.
- Pavarini, G. et al. (2021). Design bioethics: A theoretical framework and argument for innovation in bioethics research. *The American Journal of Bioethics*, 21(6), 37–50.
- Porter, A. (2020). Bioethics in the ruins. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 45(3), 259–276.
- Rothstein, M. A. (2023). Translational bioethics and health privacy. *Ethics & Human Research*, 45(3), 40–44.
- Sedova, N. N. (2014). The role of bioethics in the preservation of ethnic groups. *Bioetika*, 2, 6–9. (In Russian).
- Siluyanova, I. V., & Pishchikova, L. E. (2020). Bioethics: Definition and types. *Bioetika*, 1(25), 9–16. (In Russian).
- Szocik, K. (2021). Space bioethics: Why we need it and why it should be a feminist space bioethics. *Bioethics*, 35(2), 187–191.
- Tishchenko, P. D. (2008). On the multiplicity of moral positions in bioethics. *Chelovek*, 1, 82–91. (In Russian).
- Tishchenko, P. D. (2010). Bioethics as a form of socially distributed knowledge production. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2, 71–78. (In Russian).
- Tsyrdya, T. N. (2012). Status, subject, and problem field of social bioethics: methodological analysis. *Bioetika*, 1, 5–10. (In Russian).
- Turner, L. (2005). Bioethics, social class, and the sociological imagination. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 14(4), 374–378.
- Volkov, L. V. (2021). Business bioethics as a new management concept. *Finansovye rynki i banki*, 5, 4–9. (In Russian).
- Yudin, B. G. (1992). Social institutionalization of bioethics. In *Bioethics: problems and prospects* (pp. 112–123). Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. (In Russian).

Материал поступил в редакцию 28.01.2025

Материал поступил в редакцию после рецензирования 10.03.2025

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

---

- |                                  |  |
|----------------------------------|--|
| Аванесов<br>Сергей Сергеевич     | Новгородский государственный университет<br>имени Ярослава Мудрого.<br>Ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41,<br>Великий Новгород, 173003, Россия.<br>Доктор философских наук, профессор,<br>директор научно-образовательного центра<br>«Гуманитарная урбанистика».<br>E-mail: iskiteam@yandex.ru |
| Афонасина<br>Анна Сергеевна      | Балтийский федеральный университет<br>им. И. Канта.<br>Ул. Чернышевского, д. 56 а,<br>Калининград, 236022, Россия.<br>Кандидат философских наук,<br>доцент ОНК «Институт образования и<br>гуманитарных наук».<br>E-mail: afonasina@gmail.com   |
| Герасимова Ольга<br>Владимировна | Сибирский государственный медицинский<br>университет.<br>Московский тракт, д. 2, Томск, 634050, Россия.<br>Старший преподаватель кафедры философии с<br>курсами культурологии, биоэтики и отечественной<br>истории.<br>E-mail: okamastro@mail.ru   |
| Кафтанджиев<br>Христо            | Софийский университет<br>имени святого Климента Охридского.<br>Бульвар Царя-Освободителя, д. 15,<br>София, 1504, Болгария.<br>Доктор философских наук,<br>профессор факультета журналистики<br>и массовых коммуникаций.<br>E-mail: christokaftandjiev@yahoo.com                                    |

- Мещерякова  
Тамара  
Владимировна
- Сибирский государственный медицинский университет.  
Московский тракт, д. 2, Томск, 634050, Россия.  
Кандидат философских наук, доцент.  
Кафедра философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории.  
E-mail: mes-tamara@yandex.ru
- Николаева  
Жанна Викторовна
- Санкт-Петербургский государственный университет.  
Университетская набережная, д. 7/9,  
199034, Санкт-Петербург, Россия.  
Кандидат философских наук, доцент  
кафедры культурологии, философии культуры  
и эстетики.  
E-mail: z.nikolaeva@spbu.ru
- Симян Тигран
- Ереванский государственный университет.  
Ул. Алека Манукяна, д. 1, Ереван, 0025, Армения.  
Доктор филологических наук,  
профессор кафедры зарубежной литературы.  
E-mail: tsimyan@googlemail.com
- Смирнов  
Серей  
Алевтинович
- Институт философии и права  
Сибирского отделения Российской академии наук.  
Ул. Николаева, д. 8, Новосибирск, 630090, Россия.  
Доктор философских наук, доцент, главный  
научный сотрудник.  
E-mail: smirnoff1955@yandex.ru
- Спешилова  
Елизавета  
Ивановна
- Новгородский государственный университет  
имени Ярослава Мудрого.  
Ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41,  
Великий Новгород, 173003, Россия.  
Научный сотрудник научно-образовательного  
центра «Гуманитарная урбанистика».  
E-mail: e.speshilova@yandex.ru

Федотова Наталья Геннадьевна	Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого. Ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41, Великий Новгород, 173003, Россия. Доктор культурологии, кандидат философских наук, доцент, доцент научно-образовательного центра «Гуманитарная урбанистика» E-mail: fedotova75@mail.ru
Хаджи Садык	Университет Анкары. Ул. Дёгол, д. 8, Анкара, 06100, Турция Доктор филологических наук, доцент кафедры славянских языков и литературы. E-mail: shaci@ankara.edu.tr
Хенцельманн Мартин	Университет Грайфсвальда. Домштрассе, д. 11, Грайфсвальд, 17489, Германия. Доктор филологических наук, научный сотрудник Института славистики. E-mail: martin.henzelmann@uni-greifswald.de



# AUTHORS

---

Anna S. Afonasina	Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russian Federation. E-mail: afonasina@gmail.com
Sergey S. Avanesov	Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russian Federation. E-mail: iskiteam@yandex.ru
Natalia G. Fedotova	Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russian Federation. E-mail: fedotova75@mail.ru
Olga V. Gerasimova	Siberian State Medical University, Tomsk, Russian Federation. E-mail: okamastro@mail.ru
Sadik Haci	Ankara University, Ankara, Turkey. E-mail: shaci@ankara.edu.tr
Martin Henzelmann	University of Greifswald, Greifswald, Germany. E-mail: martin.henzelmann@uni-greifswald.de
Christo Kaftandjiev	Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia, Bulgaria. E-mail: christokaftandjiev@yahoo.com
Tamara V. Meshcheryakova	St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation. E-mail: z.nikolaeva@spbu.ru
Tigran Simyan	Yerevan State University, Yerevan, Armenia. E-mail: tsimyan@googlemail.com
Sergei S. Smirnov	Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. E-mail: smirnoff1955@yandex.ru
Elizaveta I. Speshilova	Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russian Federation. E-mail: e.speshilova@yandex.ru

