

Санкт-Петербургский государственный университет

СТРЕЛЬЦОВА Анастасия Владимировна

Выпускная квалификационная работа

**Языковая репрезентация культурных ценностей России в англоязычных
травелогах**

Уровень образования: магистратура

Направление 45.04.02 «Лингвистика»

Основная образовательная программа ВМ.5664. «Лингвокультурология
Великобритании и США»

Профиль «Лингвокультурология Великобритании и США»

Научный руководитель:

к.ф.н., доцент

Кафедра английской филологии и

лингвокультурологии,

Емельянова Ольга Витальевна

Рецензент:

к.ф.н., доцент

Санкт-Петербургский горный

университет,

Кольцова Елена Александровна

Санкт-Петербург

2021

Оглавление

| | |
|--|-----------|
| Введение..... | 4 |
| Глава I. Ценность в системе категорий культуры..... | 8 |
| 1.1. Категория «ценности» в социально-гуманитарных науках..... | 8 |
| 1.2. Подходы к определению понятия «культура»..... | 13 |
| 1.3. Соотношение материальной и духовной составляющей в понятии «культурные ценности»..... | 15 |
| 1.4. Семиотическая оппозиция свой-чужой..... | 18 |
| 1.5. Образ «чужого» как предмет изучения имагологии..... | 22 |
| 1.6. Роль стереотипа в формировании образов «своего» и «чужого»..... | 25 |
| 1.7. Жанровые характеристики травелога: традиция рассказа о «чужой» культуре..... | 27 |
| 1.8. Фреймовый анализ как метод для исследования «чужой» культуры..... | 29 |
| Выводы по главе I..... | 31 |
| | |
| Глава II. Национальная идентичность России: роль культурных ценностей в формировании исторических нарративов..... | 33 |
| 2.1. Память как механизм формирования национальной идентичности..... | 33 |
| 2.2. Культурные ценности, составляющие основу русской (восточноевропейской) культуры..... | 38 |
| 2.3. Культурные ценности России в Российских исторических нарративах 1990-х-2020-х..... | 47 |
| Выводы по главе II..... | 59 |
| | |
| Глава III. Оценка культурных ценностей России в англоязычных травелогах..... | 61 |
| 3.1. Алгоритм анализа языковой репрезентации культурных ценностей России..... | 61 |

| | |
|---|-----|
| 3.1.1. Средства языковой репрезентации культурных ценностей России в британском травелоге <i>Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby</i> | 62 |
| 3.1.2. Средства языковой репрезентации культурных ценностей России в американском травелоге <i>Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall</i> | 77 |
| 3.2. Закономерности и различия в репрезентации культурных ценностей России в рассмотренных англоязычных травелогах..... | 92 |
| Выводы по главе III..... | 98 |
| Заключение..... | 101 |
| Литература..... | 104 |
| Список анализируемых текстов..... | 109 |

Введение

Настоящее исследование посвящено анализу языковой репрезентации культурных ценностей России в англоязычных травелогах, написанных в конце 20 в – начале 21 в. Под травелогом понимается вид эпистолярного жанра, тематика которого связана с описанием путешествий (маршрутов, способов передвижения, посещаемых мест). Проблема культурных ценностей рассматривается в целом ряде гуманитарных наук. Характер общества и направленность его исторического развития определяется структурой и динамикой его ценностей. Учитывая то, что ценность материальных элементов обусловлена значимостью данного элемента в структуре бытия, представляется, что духовные ценности играют первостепенную роль в формировании неоднородной по определению системы культурных ценностей.

Для адекватного сопоставления оценки нематериальных культурных ценностей России с точки зрения англоязычных авторов и непосредственно тем, как данные ценности представлены в коллективной памяти России, необходимо рассмотреть, как материальные и нематериальные ценности России, актуальные для разных периодов нациестроительства в России, представлялись в рамках властного и противостоящих ему дискурсах именно в период с начала 1990-х и до нашего времени.

Актуальность данной работы обусловлена интересом современных лингвистов к изучению сложной структуры системы культурных ценностей, которая характеризуется взаимодействием материальных и духовных элементов.

Теоретической основой исследования стали работы в рамках таких направлений, как имагология и исследования памяти (memory studies). В частности, используются работы таких лингвистов, а также антропологов, философов и социологов, как И. Гофман, Г. Риккерт, М. Рокич, В. В. Феррони., А. Б. Пеньковский, А. Г. Васильев, О. В. Емельянова, К. Э. Разлогов и др.

Объектом исследования выступают культурные ценности России, **предметом** – особенности их языковой репрезентации в англоязычных травелогах.

Цель исследования состоит в анализе языковой репрезентации культурных ценностей России в англоязычных травелогах.

Достижение вышеуказанной цели требует выполнения следующих **задач**:

1. Рассмотреть основные теоретические подходы к изучению ценностного аспекта культуры;
2. Выявить ключевые ценностные установки, представления и образы, характерные для России как нации;
3. Выявить средства языковой репрезентации культурных ценностей в рамках властного и противостоящих ему дискурсах в период с начала 1990-х и до нашего времени;
4. Выявить средства языковой репрезентации культурных ценностей России в выбранных травелогах;
5. Выделить закономерности и различия в репрезентации культурных ценностей России британским и американским авторами.

Материалом исследования стали 2 англоязычных травелога, написанные британским и американским авторами:

1. Jonathan Dimbleby. Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby (2008)
2. Andrew Meier. Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall (2003)

Выбор данных текстов обусловлен временем создания. Рассматриваемые травелоги писались в середине 1990-х-начале 2000-х и были опубликованы в первые годы XXI века.

В работе используются следующие **методы**: 1. описательно-аналитический метод; 2. метод сопоставительного анализа; 3. лексико-семантический метод; 4. структурно-синтаксический метод; 5. метод фреймового анализа.

Научная новизна исследования заключается в том, что в нём впервые предпринимается попытка системного анализа языковых репрезентаций культурных ценностей России в англоязычных травелогах.

Теоретическая значимость исследования заключается в разработке лингвистических методов системного описания культурных ценностей России.

Практическая значимость работы состоит в возможности применения его результатов в лингвокультурологических, социологических и антропологических исследованиях, посвященных особенностям межкультурной коммуникации России с Великобританией и Америкой.

Объем и структура диссертации. Структура настоящей работы общим объемом 109 страниц печатного текста представлена введением, теоретической и практической главами с выводами и заключением. Список использованной литературы насчитывает 106 исследовательских работ на русском и английских языках.

Положения, выносимые на защиту:

1. К нематериальным культурным ценностям, составляющим основу русской национальной идентичности, можно отнести соборность, софийность, гражданственность, а также такие мифы как представление об избранности русского народа, понятия «русская душа» и «русская идея».
2. Коллективная культурная память нарративна. И в русскоязычных, и в англоязычных исторических нарративах, посвящённых России, нематериальные и материальные культурные ценности неразрывно связаны друг с другом. В связи с этим некоторые лексемы в исторических нарративах обоих языков одновременно выступают маркерами разных культурных ценностей.
3. Фреймовые структуры, в которых фигурируют рассматриваемые нематериальные ценности, демонстрируют вариативность в плане структуры оценки данных ценностей. В некоторых случаях одна и та же ценность в разных контекстах может рассматриваться и как характеристика жизни «чужих», и как характеристика жизни «иных».
4. В фреймовых структурах, где ключевыми акторами являются представители власти, культурные ценности мыслятся как элементы официальной идеологии, описываются в рамках оппозиции «свой-чужой» и оцениваются негативно. В тех фреймовых структурах, где акторами выступают представители народа и творцы в широком смысле, оба автора

рассматривают нематериальные культурные ценности как категории, присущие жизни «иных».

Глава I. Ценность в системе категорий культуры

1.1. Категория «ценности» в социально-гуманитарных науках

Изучение ценностей представляет собой проблему междисциплинарного характера. В словаре основных философских терминов, в статье, посвященной определению гуманитарного знания, В. В. Ильин отмечает, что познание в сфере гуманитарных наук предполагает обращение не к природным характеристикам явлений, но к тому смыслу, который данные явления приобретают в процессе их осмысления человеком [Лебедев 2004]. Именно этот аспект отличает гуманитарное знание от точного. Развивая мысль В. В. Ильина, отметим, что мир человека автоматически включает в себя сложный комплекс смыслов прошлого и настоящего, закрепленных в коллективной памяти, а также возможность оценки будущего, осуществляемой в рамках устойчивой системы актуальных для определенной культуры значений. Гуманитарное знание «есть знание обо всех приоритетных проблемах человека и человечества, какими являются духовные проблемы, лежащие в границах самоотречения, самоуважения, самопознания, самообразования, самоосуществления и подпадающие под столь фундаментальные аксиологические начала, как Истина, Добро, Красота, Польза» [Лебедев 2004: *ibid*]. Так, гуманитарные науки, в противовес точным наукам, предполагают анализ явлений действительности с точки зрения тех значений, которые они приобретают в процессе освоения культуры человеком.

Между тем явления культуры, как и сферы опыта человека, наполняющие данные явления смыслом, разнородны. Как следствие, ценностная составляющая по определению может изучаться в разных аспектах. Анализируя традицию рассмотрения аксиологической категории в гуманитарных науках, С. О. Елишев приходит к следующим выводам: философские исследования, прежде всего, направлены на выявление сути природы ценностей, а также на анализ функционирования данной категории в различных исторических и культурных контекстах; социология, как правило, фокусируется на специфике ценностных ориентаций в массовом сознании и, в частности, на их детерминирующей функции, определяющей поведение людей конкретных социальных групп; психологические

исследования характеризуются обращением к субъективным ценностям индивидов и их роли в структуре личности [Елишев 2010: 88]. Обратимся подробнее к проблеме определения ценностей в философии, социологии и психологии.

Проблема ценностей оказывается в центре внимания философов уже в античности. В частности, в платоновском учении о благе приводится иерархия элементов блага, которая представлена как своего рода ценностный ориентир для организации мироустройства. Однако, принято считать, что сам термин «ценность» (греч. «αξία») впервые был употреблен Диогеном Лаэртским. Комментируя основные принципы стоицизма, философ выделяет три базовых значения ценности: «ценность... есть, во-первых, свойственное всякому благу содействие согласованной жизни; во-вторых... польза, содействующая жизни, согласной с природой; ...в-третьих, меновая цена товара, назначаемая опытным оценщиком» [Диоген Лаэртский 1979: 300]. В период Средневековья трактовка ценностей осуществлялась в рамках западнохристианской традиции, сформированной на основе сочинений таких философов как Аврелий Августин и Фома Аквинский. Между тем как отмечает С. О. Елишев, понятие «ценность» существовало в указанные периоды не в категориальном смысле, но как синоним понятий «благо», «красота», «истина», «добро», «справедливость», «закон» и др. [Елишев 2010: 75]. Ценность как категория возникает только во второй половине XIX века, когда наблюдается становление аксиологии как отдельного направления философского знания.

В целом, на протяжении всего периода развития аксиологии наблюдаются два противоположных подхода: объективно-субстанциональный и субъективно-субстанциональный [Романова 2017: 33]. Первый подход предполагает рассмотрение ценностей как элементов бытия, которые не зависят от человека. Второй принцип, напротив, постулирует онтологическую зависимость ценностей от человека. Безусловно, существует большое количество концепций в рамках философии ценностей. Остановимся на кантианском и неокантианском направлениях, так как именно в рамках этих направлений начиналась разработка проблематики ценностного аспекта.

Учение И. Канта о ценностях стало принципиально значимым для развития аксиологии. Ценности рассматриваются в работах философа, прежде всего, как часть этики. Кант предложил деление ценностей на относительные и абсолютные. Примечательно, что разделение ценностей основывается в методологии Канта на характере целей, которые, в свою очередь, бывают субъективными и объективными. Согласно данной логике, объективные цели доступны только тем существам, которые наделены разумом. Кроме того, разумные существа выступают «целями сами по себе», так как их существование «само по себе служит целью», «и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были бы служить только средством» [Кант 1965: 269]. В этом смысле разумные существа обладают объективной целью по определению, что и придаёт им абсолютную ценность. Существа, которые не наделены разумом, то есть вещи, служат субъективным целям разумных существ. Так, вещи в теории Канта представляют собой «ценность для нас», которая относительна [ibid: 269]. Отметим, что ценность как этическая категория неразрывно связано в учении Канта с понятием культуры.

В учении Гегеля значимым представляется утверждение абсолютной ценности культуры, которая заключается в «развитии всеобщности мышления» [Гегель 1934: 47]. Другим важным аспектом, который рассматривает Гегель, состоит в разделении философом вещей и ценностей вещей: «Когда мы обращаем внимание на понятие ценности, тогда сама вещь рассматривается лишь как знак, и она имеет значение не сама по себе, а как то, чего она стоит» [ibid: 87]. Таким образом, ценностью обладает не вещь сама по себе, но то значение, которое человек в неё вкладывает.

Несмотря на то, что в работах Канта и Гегеля присутствует анализ ценностной проблематики, становление ценности как философской категории традиционно связывают с учением Г. Лотце. По мысли Лотце, ценность, прежде всего, соотносится с духовным миром человека: «самая высокая ценность может принадлежать только тому, что является приятным для постоянного настроения такой идеальной души, во внутренних состояниях которой нет и отпечатка какого-

либо отклонения от цели её развития; выше этого нет абсолютно ничего» [Лотце 2006: 364]. Отметим, что именно после работ Лотце понятие ценность начинает использоваться в работах других философов.

Между тем абсолютная ценность культуры нередко ставилась под сомнение. Кроме того, ко второй половине XIX века понятия «ценность» и «моральная ценность» перестают рассматриваться как тождественные. В работе «Воля к власти» Ф. Ницше пишет: «Нам нужна критика моральных ценностей, нужно, наконец, усомниться в самой ценности этих ценностей» [Ницше 2011: 25]. По мысли философа, ценности и характер их изменения определяются масштабом и силой личности, которая устанавливает ценности [ibid: 23]. Сама же ценность определяется в рамках данного подхода как наивысшее количество власти, которым способна обладать отдельная личность [ibid: 352]. Так, единственной объективной мерой ценности по Ницше служит количество власти, суть же ценности мыслится философом в воли к власти. Л. В. Баева в связи с этим отмечает, что в рамках ницшеанского подхода ценность, в отличие от традиционного понимания в учении Канта, Гегеля и Лотце, понимается не как общезначимая категория, но как аспект, обладающий индивидуальной значимостью. В этом смысле ценность приобретает в данной трактовке «надгуманистический» характер [Баева 2004: 23]. Ценность мира вообще и культуры в частности не рассматривается как абсолютная. Напротив, философ утверждает, что ценность мира находится исключительно в интерпретации конкретной личности [ibid: 294]. Таким образом, подход Ницше можно охарактеризовать как субъективно-субстанциональный.

Остановимся чуть подробнее на учении неокантианского философа Г. Риккерта. По мысли Риккерта, «ценности не являются действительностью, ни физической, ни психической. Суть их заключается в их значимости, а не в их фактичности. Но ценности связаны с действительностью, и связь эту можно мыслить... в двух смыслах. Ценность может, во-первых, таким образом присоединяться к объекту, что последний делается благом, и она может также быть таким образом связанной с актом субъекта, что акт этот становится оценкой» [Риккерт 1998: 94]. Так, значимость, о которой пишет Риккерт, представляет собой

своего рода идеальную трансцендентальную сущность, смысл, который не является частью действительности, но связан с ней в двух аспектах. Итак, учитывая связь ценностей с объектами, Риккерт уделяет особое внимание реализации ценностей в культуре: «для теории ценностей представляют интерес именно такие ценности, которые претендуют на значимость, а только в сфере культуры можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с таким родом значимыми ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как такая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, выкристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации». Человек в концепции Риккерта прежде всего выступает как носитель культуры.

Кроме того, Риккерт предлагает иерархию ценностей, состоящую из шести областей: 1. наука (сфера, в которой реализуются логические ценности) 2. искусство (сфера, в которой реализуются эстетические ценности) 3. область мистических ценностей (религиозные культы, не предполагающие личностного Бога) 4. область этических благ (сфера, в которой реализуются моральные и социально-этические ценности) 5. личностные ценности (сфера, в которой реализуются значимые для отдельной личности ценности) 6. ценности, утверждающие веру в абсолютного субъекта, например, в личностного Бога [Риккерт 1998: 375].

В социологии, в широком смысле, ценности рассматриваются как «социально одобряемые и разделяемые большинством людей представления о том, что такое добро, справедливость, патриотизм, романтическая любовь, дружба и т.п.» [Добреньков, Кравченко 2007: 360]. Значимым представляется определение ценностей Н. Г. Лапина: «Ценности — это обобщенные цели и средства их достижения, играющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию общества, помогая индивидам осуществлять социально одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях» [Лапин 1996: 37]. Так, с социологической точки зрения ценности, прежде всего, выступают некоторым идеалом, регулирующим поведение людей.

В социальной психологии под ценностями, как правило, понимаются цели, идеалы и убеждения, которые приобретаются в ходе получения социального опыта. По определению М. Рокича, ценность представляет собой «устойчивое убеждение в том, что определенный способ поведения или конечная цель существования предпочтительнее с личной или социальной точки зрения, чем противоположный или обратный им способ поведения, либо конечная цель существования» [Леонтьев 1998: 15].

Стоит отметить, что в социальной психологии особое внимание уделяется различиям в восприятии ценностных категорий разными социальными группами: «Когда речь идет об относительно общих и абстрактных понятиях, например о добре, зле, счастье и т.п., то можно сказать, что на этом уровне ценности являются общими для всех общественных групп и они могут быть рассмотрены как ценности общества. Однако при переходе к оцениванию более конкретных общественных явлений, например таких, как труд, образование, культура, группы начинают различаться по принимаемым оценкам. Ценности различных социальных групп могут не совпадать между собой, и в этом случае трудно говорить уже о ценностях общества» [Андреева 2006: 188]. Так, в социальной психологии, прежде всего, наблюдается интерес к ценностям в их субъективном аспекте, определяющем структуру направленности и поведение личности или определенной социальной группы.

1.2. Подходы к определению понятия «культура»

Проблематика настоящего исследования связана с понятием «культурные ценности». Сложность определения данного понятия во многом обусловлена многозначностью понятия «культура». Многообразие определений культуры зависит от фокуса дисциплины, в рамках которой происходит обращение к культуре. Ю. М. Лотман понимал культуру как форму общения между членами коллектива [Лотман 1991: 5]. К. Уэйлз определяет культуру как сумму правил поведения, взглядов, предрассудков, народных верований, взаимоотношений, стереотипов и отношения к языку [Wales 2006: 9]. Представить культурологическую парадигму как единую стройную систему невозможно. По

мысли Э. В. Соколова, изучение культуры представляет собой не «парадигмальный тип научного знания», а тип дискурса, своего рода диалог, который выстроен по определенным правилам [Соколов 1998: 36]. В связи с этим, можно сделать вывод о том, что культуре как феномену необходимо давать определение в рамках конкретного научного контекста.

При предметном подходе культура мыслится как совокупность материальных и нематериальных ценностей, которые выступают в качестве творений человека. Так, культура приравнивается к некоторой форме выражения конкретных результатов труда человека. Процессуальный подход предлагает трактовать культуру как процесс производства, освоения и распределения культурных ценностей. При процессуальном подходе культура сводится, прежде всего, к духовным ценностям [Кузнецова 2013: 50]. Для семиотического подхода характерно понимание культуры как знаковой системы: «Культура основана на схематизированных и эталонных способах мышления, восприятия и реагирования, добытых и передаваемых, главным образом, с помощью символов, представляющих собой характерное достижение человеческих групп, включая и их воплощение в материальных произведениях: существенное ядро культуры составляют традиционные (то есть исторически отобранные и переданные) идеи, и связанные с этими идеями ценности» [Межуев 1977: 25]. Деятельностные подходы к определению культуры, как следует из названия, предлагают рассматривать культуру в её непосредственной связи с человеческой деятельностью. По мысли В. С. Семёнова, развитие человека в культуре реализуется в следующих трёх формах: 1. Посредством культурно-созидающей, «культуротворящей» деятельности; 2. в освоении опыта культуры, овладении этим опытом; 3. в реализации человеком в деятельности освоенного им культурного опыта, то есть достижений, знаний, навыков, умений. Иными словами, в «личностном проявлении культуры» [Семёнов 1982: 15]. Преимущество деятельностных подходов заключается в возможности рассматривать личность одновременно как субъект и объект культуры. Личность формируется в рамках культуры и, с опорой на существующий культурный опыт, воспроизводит устойчивые культурные практики или модифицирует их.

В исследованиях разных гуманитарных дисциплин выделяют такие функции культуры как коммуникативная, сигнификативную, познавательная, информационная, знаковая, нормативная, ценностная, самоидентификационная и др. Как отмечает А. А. Рязанцев, «Культура – это, прежде всего, порядок в представлениях, ценностях и деятельности людей, противостоящий Хаосу, неупорядоченности, что в некоторых пределах имеет место в современной действительности» [Рязанцев 2011: 4].

1.3. Соотношение материальной и духовной составляющей в понятии «культурные ценности»

Следует обратить внимание на то, что культура как система неоднородна. Она состоит из материальной и нематериальной составляющих. Культурные ценности в свою очередь тоже характеризуются наличием этих двух аспектов. В связи с этим возникает вопрос, в чём состоит различие между «культурными ценностями» и «духовными ценностями». В разнообразных концепциях различных гуманитарных дисциплин наблюдаются расхождения в понимании данной проблемы. При анализе ценностей современного общества необходимо учитывать то, что они выступают атрибутом «триединого субстрата» информационной культуры [Грязнова, Афанасьев 2019: 40]. Под триединством в данном случае понимается то, что субстратом информационной культуры выступает цивилизация, общество и человек.

Обратимся к механизму формирования культурных ценностей. Культурная ценность как феномен должна быть конкретной, «представлять собой не только описание образа, возникшего под впечатлением эмоционального восприятия субъекта, но и быть объективированными» [Грязнова, Афанасьев 2019: Ibid]. Ценность моделируется в сознании субъекта. Однако для того, чтобы сконструированный образ мог получить статус ценности, в нём должна быть не только идеальная, но и реальная составляющая. Иначе говоря, необходим материальный носитель. Затем объективированная ценность начинает приобретать определённую значимость для субъекта. В методологии Э. Гуссерля данный феномен получил название «ноэзис» [Гуссерль 2018: 318]. Культурный объект

характеризуется наличием носителя и владельца. Исходя из этого, В. А. Шестаков определяет ценность как «жизненно значимую определённую объективную объектность, находящуюся в обладании конкретного субъекта права (человека или группы людей)» [Шестаков 2009: 84]. Обладание ценностью - действие, носящее правовой характер. Так, определение В. А. Шестакова позволяет выделить три ключевых условия, необходимых для отнесения ценности к категории культурной ценности: 1. Выделение некоторого феномена как ценности, то есть восприятие некоторого явления субъектом оценки как «ценного», значимого 2. Наличие материального носителя, в котором реализуется данный ценный феномен 3. Наличие собственника. Получается, что материальная составляющая культурной ценности наиболее точно может быть описана в терминах права. Несмотря на то, что область права использует более точно выверенный язык, чем многие гуманитарные дисциплины, универсального определения культурных ценностей нет ни в отечественном, ни в международном законодательстве. Как отмечает Д. В. Смирнова, «в международных документах, регулирующих общественные отношения в области сохранения и защиты культурных ценностей, в большинстве своем используется метод перечисления категорий предметов, попадающих под понятие «культурные ценности» В отечественном законодательстве мы можем наблюдать либо громоздкое понятие с недопустимым широким содержанием, либо перечень объектов, относящихся к рассматриваемому понятию» [Смирнова 2017: 706]. Отсутствие универсального определения нередко выступает причиной межкультурных конфликтов, связанных с вопросами правовой охраны культурных ценностей.

Между тем даже в области права культурная ценность не сводится к значимым материальным объектам. В частности, в конвенции об охране нематериального культурного наследия, принятой в 2003 году в Париже на 32-ой сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО используется термин «нематериальное культурное наследие», под которым понимаются «обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, - а также связанные с ними

инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия». Формой существования и сохранения культурного наследия, культурных ценностей, выступают традиции. Как отмечает Т. Парсонс, именно традиции формируют реальность, актуальную для определённого общества, которую необходимо освоить каждому субъекту, идентифицирующего себя как часть данного общества. В противном случае социализация субъекта будет существенно затруднена. Говоря о взаимосвязи культуры и ценностей, Т. Парсонс даёт следующий комментарий: «Поскольку ценности являются скорее культурными, а не личностными характеристиками, постольку они оказываются общепринятыми. Даже если они не принимаются индивидом, то все же благодаря своему происхождению они определяются в связи с культурной традицией, а их своеобразие состоит в специфических отклонениях от общей традиции» [Парсонс 2002: 85].

Понятие традиции представляется чрезвычайно интересным. Первое зафиксированное определение традиции приводится в словаре Даля: «лат. преданье, всё, что устно перешло от одного поколения на другое [цит. по <https://gufo.me/dict/dal/%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D1%86%D0%B8%D1%8F>]. Традиционные обычаи дипломатики, искони условно принятые». Так, под традицией понималась неформальная устно передаваемая система норм. Отметим, что во второй половине XIX – начале XX в. традиция оценивалась негативно и мыслилась как аспект, который препятствует прогрессу [Суверина 2020: 120]. В настоящий момент понятие «традиция» не поддается однозначной интерпретации. Сегодня, особенно в связи с частотным использованием понятия «традиционные ценности» в рамках современной идеологии России, в исследовательской литературе всё чаще поднимается вопрос о том, что традиция как механизм способствует не только сохранению памяти, но также выступает формой беспамятства. Восходя к глубокому прошлому, традиции представляют собой «само собой разумеющиеся нормы, не требующие верификации»:

«дополняясь ценностным аспектом, становятся неотъемлемой частью коллективной идентичности и поэтому должны разделяться и приниматься всеми» [Суверина 2020: 120].

Духовная составляющая культурных ценностей может быть выявлена при помощи обращения к определениям духовности. В социальной философии под духовностью понимается «интегральное свойство, относящийся к сфере смысложизненной ценности, определяющий содержание, качество и направленность человеческой жизни, и «образ человеческий в каждом индивиде» [Бурняшева 2017: 5]. В связи с этим примечательны наблюдения Л. П. Буевой по поводу того, что духовность выступает признаком наличия сформировавшейся иерархии ценностей, смыслов и целей [Буева 1996: 3]. Р. С точки зрения Р. Перри, ценности – это, прежде всего, то, что удовлетворяет потребности субъекта [Перри 1994: 72]. Духовные потребности формируются в контексте духовной сферы. Представляется, что духовные ценности представляют собой достаточно узкое понятие, которое связано с значимыми духовными принципами и идеалами.

Таким образом, культурные ценности могут быть разделены на материальные и духовные. При этом материальные культурные ценности оцениваются как значимые прежде всего по той причине, что символическое значение, которым обладает материальный объект, некоторым образом соотносится с определённым убеждением или идеалом в системе духовных ценностей. Всё это свидетельствует о том, что материальная и идеальная составляющие культурных ценностей неразрывно связаны.

1.4. Семиотическая оппозиция свой-чужой

Ценности как элемент коллективного сознания выступают достаточно стабильными и, что представляется особенно значимым, иерархически организованными характеристиками индивида или группы. Как отмечает Д. Пантич, ценности различных социальных групп формируются под воздействием как индивидуальных, так и исторических факторов. Сформированные ценности

становятся «желательными» для подавляющего большинства группы. В результате, именно ценности начинают определять выбор членов данной группы, влиять на восприятие различных явлений, а также определять цели, к которым, с точки зрения ценностной системы, принятой в группе, необходимо стремиться [Пантич 1997: 34]. Мировоззренческие системы этнических групп и стран тоже, во многом, формируются благодаря ценностным представлениям. Учитывая то, что мировоззренческие системы разных групп нередко опираются на разные ценности, целесообразно говорить о ценностных конфликтах. Несмотря на то, что в современной культуре достаточно часто поднимается вопрос, связанный с толерантностью и этичными способами взаимодействия между членами разных этнических групп, проблема ценностного конфликта стоит достаточно остро. В частности, специалисты в области социально-гуманитарных наук всё чаще обращаются к теме взаимодействия между представителями мусульманских стран и европейцами [Плещунов 2009; Кулиева 2011; Тхор 2014]. Между тем проблема ценностного конфликта актуальна и в контексте анализа социального взаимодействия между представителями европейских стран.

Особенно значимыми для настоящего исследования представляются работы, в которых рассматривается языковая реализация оппозиции «свой-чужой» [Емельянова 2012; Емельянова 2019]. В рамках лингвокультурологии язык понимается как форма существования национального мировоззрения. Следовательно, именно языковой материал позволяет наиболее точно выявить, как те или иные ценностные установки, которые нередко не формулируются представителями разных культур напрямую, маркируются в их высказываниях. Иными словами, внимательный анализ языковых высказываний разного типа не только способствует лучшему пониманию ценностных установок конкретных групп, но и выступает необходимым условием для выявления конкретных формулировок, благодаря которым возможен анализ причин и следствий ценностных конфликтов разного масштаба. Оппозиция свой-чужой выступает своего рода семиотическим способом осмысления мира в категориях «своего» и

«чужого». Согласно определению А. Б. Пеньковского, который впервые выделил и описал категорию чуждости, «свой» мир представляет собой мир индивидуальных дискретных объектов, которые обозначаются при помощи имён собственных. «Свой мир» характеризуется чёткой организацией его элементов, каждый из которых уникален и неповторим. В «чужом» мире, напротив, отсутствуют дискретные объекты: «во мраке, окутывающем этот мир, не различаются ни частные детали, ни отдельные лица. Чужие предметы и предметно воспринимаемые живые существа образуют единую в своей кишасей слитности враждебную массу, состоящую из кажущихся абсолютно тождественными единиц, носителей одного имени... Все субъекты, воплощающие этот «чужой» мир, предельно однородны, очень похожи, практически одинаковы, в этом и заключается их специфика» [Пеньковский 2004:18-19]. Необходимо отметить, что «чуждость» объектов осознаётся как враждебная. Следовательно, «чужой мир» заведомо оценивается негативно. Такой механизм оценивания А. Б. Пеньковский определил как тип отчуждающего обобщения: «представляя объект наблюдения, мысли и оценки как элемент «чужого общего», отчуждающее абстрагирование не просто отвлекается от его индивидуальных отличительных признаков, но и скрыто или эксплицитно дискредитирует их» [Пеньковский 2004: 24]. Интересно и то, что «чужой» как представитель «чужого мира», судя по всему, является архетипом [Папилова 2011: 31]. Под архетипом в данном случае понимается такой способ психической организации действительности, который передаётся носителями разных культур от поколения к поколению. К. Г. Юнг отмечал, что архетипы формируются бессознательно и служат проявлениями «чистой неиспорченной природы» [Юнг 2002: 56]. В работе «о природе психе» он пишет: «... все, что я знаю и о чем, однако, в данный момент не думаю; все, что я некогда осознавал, но затем забыл; все, что воспринималось моими органами чувств, но не замечалось сознанием; все, что непроизвольно и не обращая внимания, я чувствую, думаю, помню, желаю и делаю; все образы будущего, которые зреют во мне и когда-нибудь всплывут в сознании, – все это и составляет содержание бессознательного» [Юнг 2002: 33]. Опираясь на это рассуждение, можно позволить себе некоторое

обобщение по поводу представлений и убеждений акторов оппозиции «свой-чужой»: не все аспекты ценностного конфликта осознаются акторами конфликта, поскольку наиболее значимые элементы ценностных установок, а также некоторые устойчивые способы организации действительности, формируются бессознательно, а значит не всегда конкретно формулируются сторонами конфликта. Неудивительно, что оппозиция «свой чужой» представлена в каждой культуре. По мысли Ю. С. Степанова, «свой-чужой» - это «противопоставление, которое, в разных видах, пронизывает всю культуру и является одним из главных концептов всякого коллективного, массового, народного, национального мироощущения <...> Принцип «Свои» – «Чужие» разделяет семьи – нас и наших соседей, роды и кланы более архаичных обществ, религиозные секты <...> И уже вполне концептуально <...> отличает «свой народ» от «не своего», «другого», «чужого» [Степанов 1997: 472]. Таким образом, дихотомия «свой-чужой» является антропологической универсалией, и обнаруживает себя как в повседневной жизни представителей одной этнической группы, так и в межэтническом взаимодействии.

Необходимо отметить, что гетерообраз (образ «других») может демонстрировать разную степень отчужденности. В связи с этим целесообразно расширение второго члена бинарной оппозиции «мы-они»: «они» могут быть представлены как «чужие» или «иные». Существуют и другие термины, используемые для обозначения гетерообраза. В частности, М. Швидерска предлагает использовать латинские термины *alter* и *alius*, где *alter* выступает комплементарным элементом оппозиции, который выразится в положительных или отрицательных этнических стереотипах, тогда как *alius* мыслится как элемент, находящийся за пределами социо-языковой реальности конкретной группы [Swiderska 2013]. В настоящем исследовании используются более привычные русскоязычные термины «другой», «чужой» и «враг» как наиболее сильное негативное проявление «чужого».

Под «иным», как правило, понимается тот, у кого «иная» система ценностей. Несмотря на то, что ценностные убеждения «иногo» не соотносятся с

убеждениями оценивающего, он готов воспринимать позицию оценивающего. С точки зрения В. В. Феррони, у оценивающего с «иным» нет общего прошлого и настоящего, однако с ним возможно общее будущее [Феррони 2012: 120]. С «иным» возможен конструктивный диалог, с «чужим» он категорически невозможен: «“Чужой” выглядит как инопланетянин, пришелец, “нелюдь” ... “Чужой” непонятен, потому что Мы не хотим и не можем Его понимать, соизмеряя со своей уютной и привычной реальностью и обнаруживая, что места Ему в ней нет (как и нам нет места в Его реальности)» [Феррони 2012: 125]. «Враг», как уже отмечалось выше, служит экстремально негативным проявлением «чужого». Между тем образ «врага» нельзя назвать однозначным. К. Шмитт делает интересное наблюдение по поводу того, что «враг» вовсе не должен обладать самыми негативными качествами. Напротив, он может быть в чём-то на нас похож, но сам факт того, что враг «чужд» нам по определённым значимым вопросам, определяет его во вражескую категорию: «врага в политическом смысле не требуется лично ненавидеть» [Шмитт 1992: 40]. Так, под «врагом» нередко понимается не личный, а внешний, «публичный» противник.

1.5. Образ «чужого» как предмет изучения имагологии

Оппозиция «свой-чужой» подробно рассматривается в рамках имагологии. Термин «имагология» восходит к латинскому слову «*imago*» (образ) и древнегреческому «*λόγος*» (знание) [Камалова 2018: 73]. Как следует из названия, предметом имагологии выступает образ «чужого»: данная наука занимается анализом стереотипных образов «чужих» для воспринимающего национального сознания культур, этносов, стран, наций. Имагология носит междисциплинарный характер: комплексно её проблематика может быть решена при помощи обращения к теории межкультурной коммуникации, этнологии, культурологии, лингвистики и сравнительного литературоведения.

Большой вклад в разработку методологических принципов имагологии внесли Х. Дизеринк и его последователь Й. Леерссен, в чьих исследованиях

предлагается комплексный подход к анализу национальной репрезентации. В частности, акцентируется внимание на значимости исторического контекста, отмечается необходимость учитывать взаимосвязи между образом «других» (гетерообразом) и образом «своих» (автообразом) [Dyserinck, Leerssen 2007: 27—28]. В работах Х. Дизерника также представлено философское обоснование данной научной дисциплины [Dyserinck: 2003].

Исследователи выделяют как минимум три направления исследований в рамках имагологии, а именно: литературоведческое, потестарное и лингвистическое [Маршуба 2015]. Литературоведческая имагология занимается анализом того, как образы «чужих» культур представлены в художественных текстах. В рамках потестарной имагологии изучаются различные аспекты восприятия образов власти. Данное направление позволяет сопоставлять любые формы проявления власти как на синхронном срезе, так и в диахронии. Между тем в силу того, что данная дисциплина не имеет устойчивого научного аппарата, возникает целый ряд методологических проблем: «не будучи до сих пор названной по имени, потестарная имагология присутствует в современной научной жизни анонимно и дисперсно. У нее нет пока что ясных дефиниций, ее границы со смежными дисциплинами не намечены, пределы ее возможностей не выявлены, характер методологических самоограничений не определен» [Бойцов 2010: 8]. Лингвистическая имагология занимается изучением «чужого» языка. Язык как область исследования представляет собой очень широкую проблему. В связи с этим необходимо подробнее остановиться на конкретных языковых аспектах, которые рассматриваются в рамках лингвистической имагологии.

Примечательно, что даже вопрос об объекте лингвистической имагологии является дискуссионным. По мысли Ш. Хайрова, объектом данного направления выступают оценки некоторого языка или его отдельных аспектов как его носителями, так и носителями других языков [Хайров 2017: 293]. М.А. Бойцов считает, что лингвистическая имагология изучает стереотипы, которые появляются у носителей одного языка по поводу другого языка или «чужих» форм их

собственного языка [Бойцов 2010: 5]. Если позволить себе обобщение, получится, что оба определения предполагают достаточно узкую трактовку лингвистической имагологии как научной дисциплины, занимающейся анализом того, как носители одного языка воспринимают другой, «чужой» язык. Между тем ряд исследователей предлагает рассматривать язык как средство, формирующее национальный образ. В частности, Т. А. Кожевникова отмечает, что лингвистическая имагология занимается исследованием имиджа той или иной личности, который конструируется при помощи языковых средств. Под имиджем в данном случае понимается «набор дифференциальных признаков, намеренно вводимых в речевой обиход для формирования стереотипного представления о личности и обладающих потенциалом воздействия». Кроме того, «именно формирование и функционирование имиджа как носителя языкового инструментария воздействия, убеждения и манипуляции является основной проблематикой лингвистической имагологии» [Кожевникова 2016: 58]. Некоторые исследователи считают необходимым рассматривать не столько языковые средства, формирующие образ, но средства в контексте определённого дискурса. Так, К. В. Костина определяет лингвистическую имагологию как науку об образе, изучающую «языковые особенности формирования и функционирования образа того или иного государства в конкретном дискурсе» [Костина 2011: 28]. Существует также и точка зрения, согласно которой лингвистическая имагология занимается изучением «вербального воплощения образа народа или страны в языковом сознании представителей другого народа или страны» [Иванова 2014: 182]. В настоящем исследовании используется именно это определение. Представляется, что образы «чужих» культур в восприятии носителей других культур можно изучать только в том случае, если есть конкретные, закреплённые в языковой форме, свидетельства. Предметами лингвистической имагологии, таким образом, выступают художественные произведения разных жанров, верования, мифы, стереотипы и другие формы, предполагающие вербальный план выражения. Для создания образа «чужого» используется целый ряд лексических средств, к которым можно отнести

использование оценочных слов и выражений, метафор, аллюзий, сравнений, а также средства синтаксического уровня, такие как порядок слов, повтор и др.

1.6. Роль стереотипа в формировании образов «своего» и «чужого»

Как следует из рассмотренных выше определений лингвистической имагологии, одним из важнейших факторов, формирующих образ одной культуры в глазах другой, выступает стереотип. Принято считать, что термин «стереотип» был введён в употребление в контексте социальных наук У. Липпманом в 1922 году в работе «Общественное мнение». Согласно его определению, стереотипы представляет собой устойчивые, упрощённые и достаточно категоричные мнения и суждения об отдельно взятой личности, группе или явлении. При этом, данное мнение обязательно является распространённым в определённой среде, то есть существует в определённой группе, и усваивается индивидами в процессе социализации в данной группе [Липпман 2004: 95]. Безусловно, в рамках каждой гуманитарной дисциплины стереотипы рассматриваются исходя из исследовательских целей. Именно поэтому целесообразно выделение ментальных, социальных, культурных, этнокультурных стереотипов и др.

Ю. Е. Прохоров в работе «Национальные социокультурные стереотипы речевого поведения» анализирует этнокультурную составляющую вербального взаимодействия. С точки зрения исследователя, стереотипизация содержания и структуры речевого общения обусловлена потребностью «самосознания, самоидентификации представителей определенной этнокультуры и выработки восприятия явлений другой этнокультуры» с одной стороны и «потребностью упорядочения, упрощения организации общения в стандартных для деятельности данного этноса условиях» с другой стороны [Прохоров 2008: 70]. Значимо и то, что Ю. Е. Прохоров обозначает два исследовательских подхода к рассмотрению социального стереотипа: 1. Социальный стереотип как этнический предрассудок и 2. Социальный стереотип как отражение «я-образа» и «мы-образа» как на личностном, так и на групповом уровнях. В первом случае речь идёт

преимущественно о негативном образе «чужой» культуры, «чужого» этноса. Во втором случае речь идёт о том, что стереотипные представления способствуют социализации внутри группы.

Когнитивная лингвистика предлагает рассматривать стереотип как значимую составляющую картины мира. В. А. Маслова определяет стереотип как «некоторый фрагмент концептуальной картины мира, ментальная «картинка», устойчивое культурно-национальное представление о предмете или ситуации» [Маслова 2001: 110]. В этом смысле стереотип как культурно обусловленное представление о некотором явлении «позволяет, с одной стороны, хранить и трансформировать некоторые доминантные составляющие данной культуры, а с другой – проявить себя среди «своих» и одновременно опознать «своего» [Маслова 2001: 110]. Именно поэтому среди трёх основных функций стереотипа В. А. Маслова, наряду с функцией схематизации, называет функции формирования и хранения групповой идеологии. Таким образом, стереотип, прежде всего, характеризует не позицию отдельно взятой личности, но коллективное представление. Т. Ф. Семашко понимает стереотип как «устойчивый фрагмент картины мира, существующий в массовом сознании. Это определенное представление, ментальная картинка, определенное постоянное, минимизировано-инвариантное, обусловленное национально-культурной спецификой представление о предмете или ситуации; некий устойчивый образ, детерминированный культурой посредством установки, который входит в систему мировидения человека как ее элемент и упорядочивает процесс восприятия действительности» [Семашко 2014]. Представляется, что данное определение наиболее точно фиксирует главные особенности стереотипов, а именно то, что они:

1. Устойчивы. Иными словами, стереотипы характеризуются относительной стабильностью;
2. Существуют в массовом сознании, то есть присущи не одному человеку, а коллективу, группе людей;
3. Допускают вариативность. Несмотря на общую устойчивость, стереотипы могут варьироваться под влиянием разных

факторов; 4. Детерминированы культурой. Стереотип формируется только в определённой культурной среде.

Итак, стереотип как устойчивый фрагмент картины мира играет значительную роль в формировании образа как «чужой», так и «своей» культуры.

1.7. Жанровые характеристики травелога: традиция рассказа о «чужой» культуре

Под травелогом как правило понимается произведение, сюжетообразующим элементом которого выступает путешествие. А. А. Плавина определяет травелог как «вид эпистолярного жанра, представляющий собой гибридное коммуникативное образование, содержанием которого является тематика путешествия (маршрут, способ передвижения, описание посещаемых мест» [Плавина 2019: 4]. Травелог всегда выступает рассказом о культуре другой страны. В связи с этим целесообразным представляется анализ жанровых особенностей травелога в контексте имагологии.

М. В. Аксёнова, обращаясь к проблеме происхождения термина «травелог», отмечает, что характер употребления термина в русском и английском языках не совпадает [Аксёнова 2013: 173]. Действительно, оксфордский толковый словарь предлагает следующую дефиницию: «A film, book, or illustrated lecture about the places visited by or experiences of a traveler» [цит. по <https://www.lexico.com/definition/travelogue>]. Между тем традиция использования термина травелог в русскоязычной традиции скорее соответствует английскому *travel writing*.

Стоит отметить, что литература путешествий, и в русскоязычной, и в англоязычной традициях, объединяется скорее по тематическому, а не по структурному принципу. В связи с этим существует несколько классификаций типов травелогов. Так, например, А. А. Плавина предлагает выделять две разновидности травелога – блог о путешествиях и путевые заметки [Плавина 2019:

4]. Некоторые исследователи отмечают, что травелог обладает наджанровой природой. Иными словами, травелогами допустимо считать тексты различных жанров, таких, как «служебный отчёт, статейные списки дипломатов, дорожный журнал, научный отчёт об экспедициях, путевой дневник, путевые записки, эпистолярный, мемуары, очерк и пр.» [Аксёнова 2013: 173].

Интересными представляются выводы М. В. Аксёновой о том, что травелог как форма обнаруживает суть дихотомии свой–чужой: «путешественник, представляющий свою родную культуру, и новая земля, представляющая образ «другого». <...> Диалог культур, складывающийся из такого взаимодействия, требует одинаково активного участия двух сторон» [Аксёнова 2013: 173]. Исследовательница приходит к заключению том, что травелог нельзя рассматривать исключительно как жанр документальной прозы. Согласно предложенной концепции, задача автора травелога состоит не только в том, чтобы зафиксировать жизнь «другого», но и в рефлексии по поводу «своего» и «чужого». Неслучайно О. В. Мамуркина в исследовании «Травелог в русской литературной традиции: стратегия текстопорождения» в качестве одной из основных характеристик современного травелога выделяет рефлексию пишущего [Мамуркина 2013: 110].

Рассмотрим некоторые значимые жанровые характеристики травелога, которые выделяет А. А. Плавина в диссертации «Жанрово-стилистические характеристики англоязычного травелога в динамическом аспекте»: 1. содержание травелога, как правило, определяется спецификой путешествия; 2. Описываемые события «акцентируются в соответствии с авторским замыслом»; 3. Основной акцент делается не на становлении повествователя, а на его взаимодействии с миром, который он описывает. Другой значимой характеристикой травелога является образ автора, который «эксплицируется через присутствие в тексте центрального образа путешественника, занимающего позицию наблюдателя и выступающего субъектом повествования» [Плавина 2019: 8].

В рамках настоящего исследования используется понимание травелога, предложенное А. А. Пластиной. Материалом исследования стали два публицистических травелога, которые можно отнести к категории путевых заметок. Подробный анализ травелогов представлен в 3 главе работы.

1.8. Фреймовый анализ как метод для исследования «чужой» культуры

Одним из продуктивных методов, который можно использовать для анализа образа «чужой» культуры, выступает метод фреймового анализа. Остановимся на основных положениях и принципах, которые необходимо учитывать при использовании данного метода.

Под фреймом в самом широком смысле понимается структура, позволяющая организовывать и хранить информацию. По мысли В.Б. Касевича, «человеку вообще свойственно организовывать и хранить информацию в терминах фреймов. Язык — один из важнейших способов организации информации (вероятно, самый важный), поэтому есть все основания думать, что языковая система также во многом представляет собой именно систему фреймов» [Касевич 1988: 19].

В теории М. Минского под фреймом понимается «структура данных для представления стереотипной ситуации» [Минский 1979: 7]. При этом, с точки зрения исследователя, фрейм как когнитивная структура обладает изменяющейся и неизменной составляющими, вариантной и инвариантной частями: «человек, пытаясь познать новую для себя ситуацию или по-новому взглянуть на уже привычные вещи, выбирает из своей памяти некоторую структуру данных (образ), называемую фреймом, с таким расчетом, чтобы путем изменения в ней отдельных деталей сделать ее пригодной для понимания более широкого класса явлений и процессов. Фрейм является структурой данных для представления стереотипной ситуации» [ibid: 7]. Согласно концепции М. Минского, такая когнитивная структура, фрейм, представляет собой сеть, которая состоит из узлов-терминалов и связей между ними. «Верхние уровни» фрейма составляют инвариантную часть

структуры, так как они образуются при помощи таких понятий, которые выступают общими к ситуации данного типа. На нижних уровнях, напротив, представлены вариативные «узлы», которые зависят от параметров, которые не являются обязательным условием для всех ситуаций подобного типа, но актуальны для данной ситуации.

Важной представляется мысль о том, что фреймы целесообразно рассматривать как инструменты, при помощи которых человек структурирует и категоризирует внешние стимулы [Лобанов, Чугаева, Вахотин 2019: 66]. Современные лингвистические исследования показывают, что фрейм как структура данных, помимо того, что выступает относительно устойчивой схемой стереотипной ситуации, также характеризуется наличием динамического измерения, а именно, обладает «способностью к сужению и фокусировке внимания на одной из составляющих концептуальной структуры объекта при его использовании в дискурсе» [Гордеева 2105: 39].

По мысли Р. Лангакера, любое высказывание целесообразно рассматривать исключительно в рамках некоторого дискурсного контекста [Langacker 2001:145]. При использовании фреймового метода для анализа фрагментов того же или иного дискурса Р. Лангакер вводит такие параметры, как актуальное дискурс-пространство («current discourse space»), момент употребления («usage event») и речевая ситуация. Под дискурс-пространством в теории Лангакера понимается ментальное пространство, которое, в некоторый момент дискурса, выступает единой коммуникативной базой для говорящего и слушающего. В речевую ситуацию входят говорящий и слушающий, а также характер и условия взаимодействия между ними («ground»). Кроме того, актуальное дискурс-пространство и условия взаимодействия между говорящим и слушающим вместе образуют концептуальную базу, необходимую для формирования значения в контексте дискурса.

Обобщая лингвистические исследования, посвящённые фрейму, Ж. В. Никонова приходит к выводу о том, что фрейм выступает когнитивной репрезентацией с некоторого сценария (ситуации) или скрипта (понятия), а значит, фактически представляет собой набор задаваемых сценарием или скриптом признаков, которые отличают данный скрипт или сценарий от других [Никонова 2008: 39]. Особенно важно то, что фрейм позволяет делать выводы о том, как определённая информация структурируется носителем языка. Представляется, что для внимательного анализа восприятия ценностей одной культуры носителями другой культуры важно учитывать те фреймовые структуры, которые используются при оценке данных ценностей. Иными словами, при анализе культурных ценностей необходимо обращаться не только к конкретным языковым маркерам, характеризующим ценности, но и к сценариям, в рамках которых представлены данные ценности.

Выводы по главе I

В настоящей главе выпускной квалификационной работы было проанализировано, как категория «ценности» изучается в разных социально-гуманитарных науках. Были выявлены ключевые характеристики понятия «культурные ценности». Также была рассмотрена семиотическая оппозиция свой-чужой/иной в контексте имагологии и определена роль стереотипа в формировании образов, актуальных для данной оппозиции. Были сформулированы наиболее яркие особенности травелога как жанра, тематика которого связана с конструированием образа чужой культуры. Помимо этого, были рассмотрены базовые положения и принципы фреймового анализа. В результате анализа теоретической литературы по указанным темам были сделаны следующие выводы:

1. Изучение ценностей в рамках философии, прежде всего, предполагает выявление сути природы ценностей, а также исследование функционирования ценностей как категории в различных историко-культурных контекстах; в рамках психологии, как правило,

рассматривается роль той или иной субъективной ценности в структуре личности; социологические исследования направлены на анализ ценностных ориентаций в массовом сознании.

2. Ценности как элемент коллективного сознания выступают иерархически организованными стабильными характеристиками индивида или группы. Культурные ценности могут быть разделены на материальные и духовные. Материальные культурные ценности оцениваются как значимые прежде всего по той причине, что символическое значение, которым обладает материальный объект, некоторым образом соотносится с определённым убеждением или идеалом в системе духовных ценностей.
3. Формой существования и сохранения нематериальных культурных ценностей выступают традиции. Именно нематериальные культурные ценности, составляющие в совокупности культурное наследие, формируют реальность, актуальную для определённого общества, которую необходимо освоить каждому субъекту, идентифицирующего себя как часть данного общества.
4. Гетерообраз (образ «других») может демонстрировать разную степень отчужденности. В связи второй член бинарной оппозиции «мы-они» может быть представлен как «чужие» или «иные». С «иным» возможен конструктивный диалог, с «чужим» он категорически невозможен.
5. Стереотип как устойчивый фрагмент картины мира играет значительную роль не только в формировании образа «чужой/иной», но и «своей» культуры
6. Травелог как рассказ о «чужой культуре» представляет собой не только детальное описание жизни «чужого/иного», но и в рефлексии по поводу «своего» и «чужого/иного».
7. При анализе культурных ценностей необходимо обращаться к сценариям, в рамках которых представлены данные ценности. Наиболее продуктивным методом для анализа «чужой» культуры выступает

фреймовый анализ, так как именно данный метод позволяет делать выводы о том, как знание о ценностях одной культуры структурируется представителями другой культуры.

Глава II. Национальная идентичность России: роль культурных ценностей в формировании исторических нарративов

2.1. Память как механизм формирования национальной идентичности

В конце XX века в самом центре внимания социальных наук оказалась проблема национальной идентичности. Во многом в связи с этим в последние десятилетия активно формируются теоретико-методологические принципы изучения коллективной памяти и коллективного забвения. Отметим, что о связи памяти и идентичности упоминали и ранее, в частности, значимые наблюдения по данной теме встречаются уже у Дж. Локка [Васильев 2015: 29]. Об этой связи в докладе, прочитанном в Сорбонне 11-го марта 1882 года, говорил и Э. Ренан: «нация — это душа, духовный принцип. Две вещи, являющиеся в сущности одною, составляют эту душу, этот духовный принцип... Одна — это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая — общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся неразделённым наследством... Героическое прошлое, великие люди, слава (но истинная) — вот главный капитал, на котором основывается национальная идея...» [Ренан 1902: 100]. Необходимо уточнить, что память, начиная с Античности и заканчивая первыми представителями экспериментальной психологии XXI века, понималась как феномен индивидуального сознания [Васильев 2015: 31]. Иными словами, считалось, что память каждого человека индивидуальна и может рассматриваться исключительно как характеристика отдельного субъекта. Однако наряду с этим классическим пониманием памяти стало формироваться новое представление о памяти как динамической системе. Методологические основы для данного понимания были заложены, в частности, в работах Э. Дюркгейма, М. Хальбвакса, Дж. Г. Мида, Л. С. Выготского. Благодаря предложенным указанными

исследователями подходам, в рамках которых происходило переосмысление памяти в социально-культурном ключе, «стало ясно, что содержание памяти, его структурирование, актуализация, припоминание или, напротив, вытеснение, забвение той или иной информации в значительной степени определяется извне, социальной группой и господствующими в ней социально-культурными нормами, потребностями текущей политической ситуации и т. п.» [Васильев 2015: *ibid*]. Современные исследования наглядно демонстрируют, что целесообразно выделять и внешние измерения памяти как динамической системы.

Память и идентичность обнаруживают свою взаимосвязь на пересечении, с одной стороны, индивидуального и коллективного, и с другой стороны, сознательного и бессознательного [Рикёр 2004; Хальбвакс 2007; Misztal 2003]. Сегодня перед учёными, которые занимаются исследованиями памяти, или *memoir studies*, стоит задача выработки адекватной концептуальной рамки. Необходимо, с одной стороны, уйти от крайностей социального атомизма, подхода, предполагающего рассмотрение исключительно индивидуальных особенностей памяти конкретных людей, и, с другой стороны, избежать социального детерминизма, трактующего память как исключительно социальное явление [Olick 2007]. Наиболее адекватным подходом в контексте социально-культурных исследований представляется динамическо-коммуникативный подход. Как отмечает А. Г. Васильев, соотношение индивидуальной и коллективной памяти можно сравнить с оппозицией *langue-parole* Ф. де Соссюра [Васильев 2015: 32]. Индивидуальная речь носителей языка демонстрирует большое число вариантов, которые нельзя свести к языку как коллективному явлению. Между тем анализ языка возможен только при помощи обращения к конкретным вариантам его использования в речи отдельных носителей данного языка [Misztal 2003: 11]. Подобным образом можно рассматривать феномен памяти. Коллективная память выступает сложным процессом культурного производства и потребления. Выявление механизмов функционирования коллективной памяти, а также выделение её значимых составляющих, возможно только при помощи обращения

к рефлексии отдельных индивидов по поводу конкретных событий прошлого. Под рефлексией в данном случае понимаются тексты, понимаемые в широком смысле как высказывания, реализованные при помощи различных средств (вербальные высказывания, живопись, архитектура, перформанс и т. д.).

При анализе коллективной памяти необходимо учитывать взаимосвязь следующих составляющих, которые одновременно выступают субъектами памяти:

1. Устойчивые стереотипы и культурные традиции как механизмы, определяющие понимание прошлого для членов конкретной социальной группы.
2. Деятельность членов социальной группы, творцов, которые создают коллективную память при помощи модификаций и манипулирования устойчивыми стереотипами и традициями, придумывают новые культурные практики, руководствуясь личными представлениями и интересами.
3. Потребители коллективной памяти или те члены социальной группы, которые принимают, модифицируют или отвергают те культурные практики, которые предлагают им творцы коллективной памяти и устойчивая культурная традиция [Kansteiner 2002: 179—180].

Таким образом, мы видим, что формирование коллективной памяти происходит при взаимодействии трёх уровней. Здесь необходимо отметить, что память не является данностью, актуальной для некоторой группы. Память – это то, что члены определённой группы конструируют при помощи средств, предложенных культурой, признанной в данной группе. Именно поэтому Дж. Вертч отмечает, что понятие «remembering» представляется ему более адекватным, чем понятие «memory» [Wertsch 2002: 17].

Обобщая выводы таких исследователей, как Б. Зелизер [Zelizer 1995], Дж. К. Олик и Дж. Роббинс [Olick; Robbins 1998], А. Г. Васильев предлагает 8 положений, которые помогают очертить границы области, занимающейся изучением коллективной мемориализации (memory studies):

1. Социальная (культурная) память необходимо рассматривать как процесс постоянных модификаций и трансформаций, который развёртывается во времени. Память не

статична. 2. Восприятие социальной (культурной) памяти характеризуется нелинейной или не всегда легко выводимой логикой развития. 3. Существуют различные «культуры воспоминания». У разных социальных групп могут быть разные мнемонические практики, которые сами по себе обладают изменчивым характером. 4. Между социальной (культурной) памятью и коллективными идентичностями (национальной, этнической, профессиональной и др.) существует неразрывная связь. При этом культурная память играет ключевую роль в формировании внутригрупповой солидарности. 5. Образы и нарративы социальной (культурной) памяти существенно влияют на восприятие социальных конфликтов сторонами, участвующими в данных конфликтах. 6. Социальная (культурная) память «локализована» в том числе и в «местах памяти». Необходимо учитывать «мемориальные ландшафты», а также «топографию социально значимых воспоминаний». 7. Необходимо учитывать, что социальная (культурная) память избирательна. Кроме того, она потенциально конфликтна. 8. Социальная (культурная) память всегда выступает инструментом политики, которой пользуются представители разных социальных групп внутри культуры и за её пределами, для достижения определённых целей. Таким образом, социальная (культурная) память является идеологическим инструментом [Васильев 2015: 33].

Интересно, что, формулируя данные принципы, А. Г. Васильев подчёркивает, что понятия социальной и культурной памяти следует рассматривать как взаимодополняющие. Так, социальная и культурная память составляют коллективную память. При этом социальная память позволяет рассматривать структурно-институциональные аспекты, а культурная – ценностно-символические. Под социальной памятью понимается система убеждений о прошлом, в которой личные воспоминания членов некоторой социальной группы смешиваются с опытом, полученным ими от других членов данной группы. Именно социальная память конструирует нормы социально приемлемого поведения. Оценка и запоминание событий прошлого происходят в «социальных рамках». Кроме того, воспоминание о данных событиях актуализирует в сознании членов

социальной группы, прежде всего, не объективно произошедшее, а социальный контекст, в котором данное событие происходило. Воспоминания, которые становятся социально значимыми, как правило, массово транслируются посредством конкретных, адекватных для данного общества носителей (авторитетных источников информации, авторитетных личностей и т. д.). Учитывая то, что социально значимые воспоминания разделяются членами данного общества, социальная интеграция внутри этого общества тоже во многом осуществляется при помощи обращения его членов к разделяемым всеми, социально приемлемым воспоминаниям и практикам.

Практики и представления, закреплённые в социальной памяти, создают контекст для выработки значимых культурных образов, символов и ценностей. С точки зрения Я. Ассмана, культурная память представляет собой как принятая в определённой культуре форма передачи и обновления значимых культурных смыслов [Ассман 2004]. Важно, что культурная память фиксирует значимые смыслы при помощи совершенно конкретных форм, которые могут совпадать с нормами, выработанными социальной памятью, а могут, напротив, идти с ними в разрез. Культурная память характеризуется большей искусственностью, чем социальная память. Прежде всего, это связано с тем, что культурная память конструируется сознательно. Для её формирования, хранения и передачи учреждаются специальные институты (художественные училища, университеты, мастерские, галереи, музеи и др.) Культурная память содержит «обосновывающие воспоминания», которые призваны оправдывать или дискредитировать существующий порядок вещей [Васильев 2015: 36]. Помимо этого, усвоение культурной памяти требует определённого усилия со стороны члена социальной группы, так как формы, в которых закрепляются социально значимые культурные смыслы, не всегда легко понять без наличия фоновых, а иногда и специальных знаний. При этом обращение к указанным формам носит возвышенный, отличный от бытового, характер. Неслучайно Я. Ассман определяет культурную память как «орган ритуально оформленного неповседневного воспоминания» [Ассман 2004].

Итак, культурная и социальная память составляют коллективную память некоторой группы. Поддержание коллективной идентичности данной группы предполагает обращение как к устойчивым, социально приемлемым механизмам взаимодействия внутри группы, так и к образам и символам культурной памяти.

Отметим, что память и идентичность нарративны. Мемориализация как процесс означает структурирование отдельных событий в связное повествование. Важно, что значимость события, включённого в данное повествование, определяется не его реальной объективной значимостью, а тем, какое место в структуре нарратива оно занимает. Этим объясняется парадокс, состоящий в том, что одни и те же события могут быть частью разных нарративов идентичности. При формировании нарратива идентичности учитываются такие факторы, как временная перспектива, выбор определённых исторических событий, которые оцениваются как культурно значимые и линия преемственности между этими событиями (т. е. связь между выбранными событиями).

2.2. Культурные ценности, составляющие основу русской (восточноевропейской) культуры

Согласно выводам, сделанным в 1 главе настоящего исследования, культурные ценности характеризуются наличием материального и нематериального аспектов. Для выявления нематериального аспекта необходимо обратиться к наиболее значимым культурным образам, символам и идеям, закреплённым в коллективной памяти. Безусловно, проанализировать все тонкости культурного кода в рамках настоящей работы не представляется возможным. Между тем анализ исторического нарратива, актуального в периоды переломных социально-политических изменений, позволяет выявить значимые воспоминания и фигуры забвения, которые обнаруживают взаимосвязь коллективной памяти и национальной идентичности. Анализ механизмов конструирования коллективной памяти, а также обращение к проблеме культурной травмы, даёт возможность выделить ключевые культурные смыслы, которые остаются неизменными для

России как нации. Каждая эпоха использует свой язык, который соответствует задачам актуальной идеологии. Однако суть ценностных установок, составляющих ментальность как конструкт, характеризуется устойчивостью. К переходным моментам для России XX-XXI веков можно отнести, в частности, периоды начала 1917-го — конца 1920-х, конца 1980 — начала 1990-х годов, начало 2000-х — сегодняшнее время и др. В сущности, разделение истории как процесса на переходные периоды зависит от задач исследования, так как изменения, пусть и не всегда ярко выраженные, происходят постоянно в разных сферах социальной жизни любой страны. Одной из основных задач настоящего исследования является анализ англоязычных травелогов, которые были опубликованы в начале XXI века: самая ранняя публикация 2004 года, самая поздняя — 2016-го. При этом, практически все анализируемые тексты писались в середине 1990-х и частично дописывались в первые годы XXI века. Подробно данные травелоги описаны в 3 главе настоящей работы. На данном этапе временные границы необходимы для того, чтобы обосновать выбор определённых аспектов коллективной памяти России, актуальных для поставленных задач.

Представляется, что для адекватного сопоставления оценки культурных ценностей России с точки зрения англоязычных авторов и непосредственно тем, как данные ценности представлены в коллективной памяти России, необходимо проанализировать модификации в историческом нарративе советского периода и идеологический курс новой России с точки зрения России. Иными словами, необходимо рассмотреть, как материальные и нематериальные ценности России, актуальные для разных периодов нациестроительства в России, представлялись в рамках властного и противостоящих ему дискурсах именно в период с начала 1990-х и до нашего времени. Безусловно, временные границы достаточно условные, так как время — нелинейная категория. Тем не менее, такое временное ограничение — необходимое условие для сопоставительного анализа.

Для начала обратимся к ключевым ценностным установкам, представлениям и образам, характерным для России как нации. Как уже было

отмечено выше, данные установки и образы носят устойчивый характер и так или иначе всегда представлены в исторических нарративах разных периодов истории России. Затем рассмотрим, как данные установки модифицировались в контексте исторических нарративов, актуальных для периода начала 1990-х и до нашего времени. Полученные выводы будут свидетельствовать о том, как нематериальные и материальные культурные ценности России закреплены в коллективной памяти России.

В разделе 1.3. настоящей работы отмечалась значимость духовной составляющей культурных ценностей. Противопоставляя русскую, то есть восточноевропейскую культуру, западноевропейской, К. Э. Разлогов указывает на частотность употребления устойчивого для русского языка словосочетания «духовная культура». Примечательно, что в западноевропейской традиции к сфере духовной культуры, как правило, относится религия. В русской культурной традиции, напротив, духовное начало, духовность, выступает наиболее значимой частью культуры как целого: «у нас <...> духовность, возвышается над культурой материальной: памятниками, музейными и прочими ценностями, произведениями искусства, и соответствует нематериальной культуре в терминологии ЮНЕСКО» [Разлогов 2015: 11].

Именно духовные ценности образуют систему идеалов как аксиологическое сущностное ядро русской национальной культуры. Безусловно, определение ценностного ядра культуры не может охватить все аспекты национального своеобразия и представляет собой аналитическую модель, состоящую из наиболее базовых ценностных установок, зафиксированных в языке. К таким базовым ценностным представлениям можно отнести соборность, софийность и гражданственность. Кроме того, необходимо выделить такие культурные установки как миф об избранности русского народа, представления о русской душе и русской идее.

По мысли Маслобоевой О. Д., соборность, софийность и гражданственность можно отнести к коренным особенностям русской ментальности, и в этом смысле данные установки представляют собой «исконные ценности России» [Маслобоева 2015: 171]. Подтверждением тому служит тот факт, что указанные категории были подробно отрефлексированы в философских работах и художественной литературе разных исторических эпох. Под соборностью, прежде всего, понимается «единство во множестве» или общность людей, которые свободно разделяют единые ценности. В рамках религиозной культуры, такими объединяющими людей ценностями были православные идеи. Соборное единение предполагает гармоничное существование в системе, где каждый элемент, каждый член группы, существует для целого, а целое, в свою очередь, существует для каждого отдельного элемента. Примерами соборности может служить представление о примирении в христианской любви, где реализация свободы каждого происходит не индивидуально, но в единстве целого, то есть всех, кто разделяет православные ценности. В сущности, любая вариация на тему коллективного сосуществования в контексте русской культуры выступает проявлением соборности как базовой черты русского национального характера. Н. А. Бердяев писал: «это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение — коммюнитарно, что все ответственны за всех... то, что Россия несет миру, прежде всего — братство людей и свобода духа» [Бердяев 1994: 220].

Софийность мыслится как «премудрость Божия, понимаемая в её земном аспекте как организующее начало соборности, вырастающей до всечеловеческого единства» [Маслобоева 2015: 176]. Именно софийность как философская категория предполагает не абстрактное понимание истины, а конкретное выражение истинной красоты, мудрости и блага в конкретных человеческих душевных поисках. При этом, софийность напрямую связана с искусством. В частности, в философии В. Соловьёва и А. Блока возникают образы Софии, которые, несмотря на специфику в контексте личных художественных поисков мыслителей, однозначно связаны с указанным выше классическим символом. Значимо и то, что

софийность определила «практическую направленность и гражданственность отечественной философии, а также способствовала в XIX в. формированию органицизма, преодолевшего соблазн западно-европейского позитивизма» [Маслобоева 2015: 176]. Это наблюдение представляется важным, так как оно подчёркивает принципиальное отличие базовых идей, составляющих русскую национальную идентичность, от философских идей, существенно повлиявших на западно-европейскую культуру.

Гражданственность связана с ответственностью перед родиной и переживанием за её судьбу как за свою собственную. О гражданском долге подробно писали Н. А. Некрасов, Н. Г. Чернышевский, Г. В. Плеханов. Патриотизм является значимой составляющей гражданственности. Противопоставляя данное чувство национализму, Д. С. Лихачёв отмечал: «Патриотизм – это благороднейшее из чувств. ...это важнейшая сторона и личной и общественной культуры духа, когда человек и весь народ как бы поднимаются над самими собой, ставят себе сверхличные цели. Национализм же – это самое тяжелое из несчастий человеческого рода. Как и всякое зло, оно скрывается, живет во тьме и только делает вид, что порождено любовью к своей стране. А порождено оно на самом деле злобой, ненавистью к другим народам и к той части своего собственного народа, которая не разделяет националистических взглядов. ...*Осознанная* любовь к своему народу не соединима с ненавистью к другим» [Лихачёв 2014: 67]. Рассуждение Д. С. Лихачёва обнаруживает ту тонкую грань, которая лежит между патриотизмом и национализмом. Этим, в частности, можно объяснить, как благородные по определению идеи могут исказиться в контексте определённой идеологической политики, отвечающей задачам конкретных социальных групп, обладающих властью.

Миф об избранности русского народа, в сущности, является представлением об особости евразийского пути России, который определяется исторической полиэтничностью страны, её многоконфессиональностью, а также её географическим положением. Как отмечает А. С. Чикишева, именно этот миф об

избранности находит своё выражение в исторических нарративах, описывающих Московское княжество («Москва – третий Рим»). В XIX веке миф активно пропагандируется в работах славянофилов, а в XX веке он обнаруживает себя в концепции большевиков, состоящей в том, что «именно в силу своей экономической отсталости, несформированности институтов капитализма Россия может стать страной победившего социализма, которая будет подавать пример всем остальным» [Чикишева 2015: 84]. Интересно, что сформулированная в 1511 г. монахом Филофеем в послании к Василию III, идея «Москва – третий Рим», стала наиболее популярной к 1860-ым годам. Во многом эту популярность можно объяснить публикацией соответствующих исторических источников [Большакова 2018: 153]. При этом идея стала устойчивым компонентом научного, политического, исторического и публичного дискурсов и, что особенно значимо, стала одной из тех ценностных установок, которая начала влиять на формирование русской национальной идентичности. Неудивительно, что эту идею активно использовала власть в рамках реализации геополитических стратегий. Здесь, как и в случае с парой патриотизм-национализм, необходимо сделать акцент на том, то идея Филофея не могла по своей сути быть «экспансионистской» или «империалистской», напротив, она была в высшей степени религиозной и адекватной конкретным историческим задачам того времени (монах обратился к царю с целью побудить его вести себя так, как должен вести себя христианский монарх) [OSTBØ 2016: 1]. Однако в силу того, что данная формулировка получила широкое распространение в публичном дискурсе, на протяжении истории России, в том числе и в ходе Холодной войны, она использовалась в качестве «идеологического обоснования исконно российского экспансионизма и мессианизма» [Большакова 2018: 154].

Миф об избранности России, в свою очередь, неразрывно связан с так называемой «русской идеей». Впервые данное понятие было введено Ф. М. Достоевским в «Объявлении о подписке на журнал «Время»», в котором писатель высказывает мысль о том, что национальное своеобразие и самосознание России

сформировались благодаря неудачным попыткам приобщить Россию к опыту развития западно-европейской цивилизации. В XIX в. В.С. Соловьёв продолжает разработку концепции «русской идеи». Философ писал: «ни один народ не может жить в себе, через себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или иную нацию в этой вселенской жизни, – вот её истинная национальная идея...» [Соловьёв 1989: 220]. Сложность анализа понятия «русская идея» состоит в том, что несмотря на то, что данная формулировка стала устойчивым культурным знаком, закреплённом в коллективной памяти, план содержания может значительно варьироваться. Классическим примером того, как «русская идея» была сформулирована в рамках конкретной идеологической политики может служить формула, выведенная министром народного образования Российской Империи С. С. Уваровым: «Православие. Самодержавие. Народность». Данная триада, несмотря на критику, которая высказывалась и высказывается до сих пор, при обсуждении концепции Уварова, подчёркивает значимые аспекты русской национальной идентичности. О роли Православия свидетельствует то, что и сегодня, несмотря на неоднородную религиозность современного российского общества, в социальной памяти в качестве основных норм морали закреплены такие нормы, которые, по сути, соответствуют христианской этике. Самодержавие выступает наиболее частотной формой правления для России. Отметим, что даже тогда, когда формально в качестве формы правления официальная идеология предлагает использовать другое наименование, это не всегда означает, что элементы самодержавия перестают быть актуальными, как минимум, в контексте истории России. Наконец, народность, как представляется, включает в себя те характеристики национальной идентичности, которые были описаны выше (соборность, софийность, гражданственность). Содержание категории народности представляет собой значительную проблему, в связи с этим предложенная в настоящей работе интерпретация не претендует на исчерпывающее объяснение сути народности в концепции Уварова. Отметим, что В. В. Соловьёв тоже формулировал «русскую идею» при помощи триады, а именно в виде «социальной

троицы, каждое из трех главных органических единств – церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно не в отъединении от двух других, <...> но в утверждении безусловной внутренней связи между ними» [Соловьёв 1989: 246]. Так, в отличие от Уварова, Соловьёв говорит не столько о трёх социальных аспектах идеи, каждый из которых репрезентирует отдельную значимую сферу жизни русского человека, сколько о Божественном предназначении России как нации: «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем Русская идея» [Соловьёв 1989: *ibid*]. Обобщая, можно заключить, что «русская идея» является значимой для русской национальной идентичности культурной доминантой, которая в сжатом виде представляет исторически сложившееся, и закреплённое в культурной памяти, высказывание по поводу России, русского народа и его роли в мире.

Наконец, необходимо остановиться на представлении о «русской душе». Данное культурное представление, как и рассмотренные выше идеи, носит скорее мифологический характер. Между тем и само словосочетание «русская душа», и различные интерпретации этого понятия, прочно вошли в культурную память России. Необходимо также отметить, что представление о «русской душе» также функционирует как устойчивый стереотип, актуальный одновременно и для русскоязычного общества, и для Западной Европы. Понятие «русская душа» включает в себя те неповторимые черты русского национального характера, которые выделяют русского человека на фоне представителей других наций. Наиболее полно данное понятие было проанализировано в русской классической литературе, в частности, в произведениях Ф. М. Достоевского, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого и др. Как отмечает Т. А. Горелова, русский национальный характер можно писать при помощи трёх базовых констант: русскому характеру присуща «широта проявления», «антиномичность формы» и «потенциал коллективности» [Горелова 2015: 21]. Под «широтой характера» понимается иррациональность русского человека, «русской души». «Антиномичность» связана с тем, что для русского характера типичны резкие переходы от периодов единства до ситуаций

раскола, открытых и скрытых противостояний, вызванных различиями в ценностных ориентациях. Максимализм «русской души» проявляется в том, что «планка ценностей» оказывается «выше универсального уровня: от «не навреди» золотого правила этики до самопожертвования, от справедливости — до правдоискательства, от патриотизма — до мессианства, от коллективизма — до всечеловеческой соборности и т. д.» [Горелова 2015: *ibid*]. «Потенциал коллективности», на наш взгляд, реализуется в идее соборности, описанной выше.

Интересно, что идея о «русской душе» завоевала особую популярность на Западе благодаря членам кружка «Блумсбери». Чрезвычайно важным представляется исследование К. Браун, посвящённое англизации понятия «русская душа». В одноимённой статье К. Браун отмечает, что идея Русской души выступала центральной концепцией в восприятии русской литературы англоязычной аудиторией [Brown 2012: 133]. Дороти Брюстер, в произведении «с Востока на Запад: исследование литературных связей», написанном в 1954 году, отмечает, что «интерес к Достоевскому и Русской душе возникал постепенно, однако, он ярко разгорелся вместе с публикацией перевода «Братьев Карамазовых», выполненного Констанс Гарнетт в 1912 году». Через два года Гильберт Фелпс, в работе «русский роман в английской художественной литературе» описывал «культ Достоевского» как «финальную вспышку романтического декаданса», «русскую душу» как «естественного потомка русского медведя», а «эмоциональность» как «нечто равносильное неуравновешенности». Дональд Дейви в книге «Русская литература и современная английская художественная литература», написанной в 1965 году, приписывал особое значение исследованию Мориса Беринга «вехи русской литературы», опубликованном в 1910 году, в котором осуществляется британское открытие и анализ Русской Души. Питер Кайе в работе «Достоевский и английский модернизм 1900-1930-х», написанной в 1999 году, отмечал, что данный период характеризовал «неподдельный интерес к такому туманному понятию как Русская душа»... «Возможно наиболее занятное увлечение века», а Роберта Рубенштейн в книге «Вирджиния Вульф и русский взгляд», опубликованной в 2009 году,

несколько раз обращается к вопросу отношения Вульф к Русской душе. Упомянутые работы цитируются по указанной статье К. Браун. Особенно важно обратить внимание на то, что русская душа (Russian soul) была воспринята в английском переводе вместе с тем искажением, которое свойственно переводу любой концепции с русского на английский в целом, и переводу данной особенно сложной концепции в частности [Brown 2012: 134].

Итак, к нематериальным культурным ценностям, составляющим основу русской национальной идентичности можно отнести соборность, софийность, гражданственность, а также такие мифы как представление об избранности русского народа, понятия «русская душа» и «русская идея». Теперь проанализируем, как данные ценностные установки менялись в контексте исторических нарративов, актуальных для периода начала 1990-х и до нашего времени.

2.3. Культурные ценности России в Российских исторических нарративах 1990-х – 2020-х

После Августовского путча в 1991 году формально начался «постсоветский период» Российской истории. Между тем фактические события до и после путча, а также идеологическая повестка, представлявшая эти события, обнаруживает ряд проблем как методологического, так и культурного характера. Оба аспекта являются достаточно объёмными и сложными для анализа, который невозможен в рамках настоящего исследования. В настоящей работе рассматриваются лишь некоторые культурно значимые аспекты исторических нарративов, формировавшихся после 1991 года, которые повлияли и влияют на то, как нематериальные культурные ценности России фиксируются в культурной памяти русских людей. Как уже не раз отмечалось, нематериальные культурные ценности во многом определяют значимость материальных культурных ценностей. Так, анализ указанных исторических нарративов позволяет не только понять, как нематериальные культурные ценности реализуются в конкретных

социокультурных практиках, но также выделить, какие материальные объекты становятся наиболее актуальными в контексте конкретного периода.

В разговоре о политике памяти необходимо выделять акторов, чьи высказывания формируют официальный и неофициальный исторический нарративы. Под официальным историческим нарративом понимается «нарратив, представленный в речах и документах, отражающих точку зрения государства» [Малинова 2019: 105]. Неофициальный исторический нарратив, таким образом, включает в себя все другие нарративы по поводу истории страны. Отметим, что в рамках неофициального нарратива могут встречаться как высказывания, поддерживающие интерпретацию истории, представленную в официальном нарративе, так и высказывания, противоречащие ей. Институциональными акторами официальной политики памяти выступают уполномоченные органы и должностные лица, то есть глава государства, правительство, министры, парламент. Кроме того, в контексте современной России, на наш взгляд, целесообразно рассматривать Российскую Православную Церковь (РПЦ) в качестве ещё одного актора официальной политики памяти, хотя, конечно, необходимо учитывать, что исследователи, которые изучают РПЦ, отмечают самостоятельность и неоднородность взглядов внутри РПЦ [Малинова 2019: 105]. Акторами неофициального нарратива являются учёные, писатели, творцы в широком смысле, а также люди, публикующие свои мысли в социальных сетях или высказывающиеся публично в рамках различных мероприятий. Официальный и неофициальный исторический нарративы выстраиваются при помощи коллективной деятельности. При этом акторы обоих нарративов представляют собой неоднородные группы.

Необходимо учитывать, что распад Советского Союза произошел не только в связи с событиями, непосредственно предшествовавшими ему, но и по причине серьёзных ментальных перемен в Советском Союзе, которые происходили в 1980-е годы [Травин, Гельман, Заостровцев 2017: 11]. Как показывают исследования, властные элиты проводят политику памяти с учётом настроений «снизу», в

противном случае официальный нарратив просто не сможет найти поддержку у населения [Чикишева 2015: 93]. В 1980-е годы формировались основные блоки идей, которые характеризовали общественные настроения перед распадом Советского Союза: 1. Ортодоксально-коммунистические идеи; 2. Реформистско-социалистические идеи; 3. Рыночно-капиталистические идеи; 4. Национально-патриотические и имперские идеи. Представляется, что эти блоки схематично описывают значимые ценностные установки, которые были в той или иной степени актуальны для советских людей.

Исторический нарратив России после распада Советского Союза делится на два больших периода: 1. правление Б. Н. Ельцина и 2. правление В. В. Путина. Правление Д. А. Медведева как сторонника политики, проводимой Путиным, на наш взгляд, можно отнести ко второму периоду. В ельцинский период официальный нарратив характеризовался идеями о новой демократической России, а также критическим отношением к советскому и досоветскому прошлому. Однако в 2000-е годы идеи, подчёркивавшие значимость выбора в демократическом обществе, которые были центральными темами властного дискурса 1990-х годов, были вытеснены на второй план [Малинова 2015: 68]. В официальных речах должностных лиц в 90-е годы преобладали «исторические отсылки к событиям, связанным с необходимостью принимать решения и свободно выбирать» [Суверина 2020: 117]. После 2000-х в речах политиков преобладают отсылки к событиям разных эпох, утверждающим статус России как великой державы. Так, «демократический» нарратив 90-х в 2000-е годы начал сменяться нарративом о «тысячелетнем российском государстве» [Малинова 2019: 107]. Этот идеологический переход сразу нашёл отражение в социокультурных мемориальных практиках. В частности, в 2005 г. произошла официальная замена празднования Великой Октябрьской социалистической революции празднованием Дня народного единства. Примечательно, что при обсуждении даты празднования критика, связанная с наложением церковных праздников на светские, была проигнорирована, «и теперь день 22 октября / 4 ноября обростаёт собственной

псевдоисторической мифологией» [Пчёлв 2005: 138]. Новый исторический нарратив отличается фрагментарностью. По словам И. Калинина, современная политика памяти представляет собой «политику, направленную на позитивное перекодирование ностальгии по советскому прошлому в новый российский патриотизм» [Калинин 2010: 7].

В 1980-1990-е годы правая оппозиция развивала идеи «согласия и примирения», связанные с пересмотром советского прошлого. Согласно этой логике, публичное «покаяние» в преступлениях советского режима было жизненно необходимо. Об этом свидетельствует и искусство того времени. В частности, фильм «Покаяние», снятый в 1984 году Т. Абуладзе, в сущности, ознаменовал начало антисталинской компании в СССР. Однако в 2000-е годы начался процесс «нормализации советского прошлого и его встраивание в повседневный контекст» [Суверина 2020: 118]. Как следствие, риторика «покаяния» была заменена ностальгической риторикой, связанной с воспоминаниями о прекрасном советском прошлом. В свою очередь, распад Советского Союза начал трактоваться не как сложное событие, вызванное экономическими и социальными факторами, а как утрата великого и прекрасного прошлого. Важно, что советское прошлое встраивается в официальный исторический нарратив «в качестве «культурно-исторического наследия», которое составляет общий и неотчуждаемый «багаж современной русской культуры» и национальной исторической традиции» [Калинин 2010: *ibid*]. И. Калинин приходит к выводу о том, что целью такой политики памяти выступает не оценка и переосмысление советского опыта, которые необходимы для перехода на новый социокультурный этап развития общества, а превращение советской *истории* в советское *прошлое*, которое, выступая частью *общего* культурного наследия, приобретает как бы вневременной характер. Так, советское прошлое перестает восприниматься как болезненный опыт, в результате чего отпадает потребность в критическом пересмотре данного опыта.

Интересным представляется документ, «Декларация русской идентичности», принятый РПЦ в результате XVIII Всемирного русского народного собора «Единство истории, единство народа, единство России». Согласно декларации, «русский – это человек, считающий себя русским; не имеющий иных этнических предпочтений; говорящий и думающий на русском языке; признающий православное христианство основой национальной духовной культуры; ощущающий солидарность с судьбой русского народа» [цит. по www.patriarchia.ru/db/text/508347.html]. И в названии народного собора, и в данной дефиниции, в полной мере реализуется официальный исторический нарратив, согласно которому современная Россия развивается по заветам великих традиций прошлого.

О. Малинова, анализируя заявление В. В. Путина в связи с рассмотрением законопроекта о государственной символике от 4 декабря 2000 г., отмечает, что в рамках данного вопроса особенный акцент делается на следующих аспектах: «а) заслуги великих соотечественников на почве культуры и науки, получившие мировое признание; б) военные победы прошлого, в ряду которых особое место занимает победа в Великой Отечественной войне; в) достижения в области освоения космоса», – соответствующих фрейму «национальной славы» [Малинова 2015: 69–70]. Анализ официальных речей и документов показывает, что политика памяти, формировавшаяся с начала 2000-х годов, выстраивается при помощи таких механизмов, как: ностальгия, замалчивание, сакрализация прошлого и традиция. Во многом эти механизмы взаимосвязаны.

Ностальгия как механизм способствует мифологизации прошлого при помощи абстрагирования от конкретных исторических фактов и апеллирования к общим представлениям о добре и зле. И. Калинин, анализируя обращение Д. А. Медведева к Федеральному собранию в ноябре 2008 г., приходит к мысли о том, что несмотря на формальное утверждение президентом (тогда Медведев занимал эту должность) различий между советской эпохой и настоящим, ресурсом для формулы модернизации оказывается именно советское прошлое. Обратимся к

высказыванию Д. А. Медведева: «[Ветераны -] это великие люди для каждого из нас, но они являются великими не только как действующие лица грандиозной исторической драмы. Они для нас близкие родственники в самом прямом, буквальном смысле этого слова. Мы одной крови с теми, кто победил, стало быть, все мы — наследники победителей, и поэтому я верю в новую Россию. Нужно помнить и уважать наше прошлое. И работать по-настоящему ради нашего будущего... Мы сами выбрали свой путь, наши отцы и деды тогда победили. Теперь должны победить мы. Россия, вперед!» [Цит по: www.kreml.org/other/228520626]

Мотивирующим аспектом, выступающим движущей силой модернизации, оказывается советское прошлое, а именно, победа в Великой Отечественной войне. Так, историческое единство нации выстраивается при помощи обращения к идее единства крови. Иными словами, проблема строительства новой России мыслится как личное дело каждого человека, который является потомком ветерана, воевавшего и победившего в ВОВ. Резюмируя, можно, вслед за И. Калининым, заключить, что советское прошлое выступает как исторический горизонт, который используется властным дискурсом как ностальгический элемент, призывающий каждого гражданина быть достойным великого прошлого [Калинин 2010: 6-16].

Примером замалчивания может служить, например, тот факт, что на сайтах, посвящённых истории Соловецких островов, знаменитых, помимо прочего тем, что там в период большевистской власти находился Соловецкий лагерь особого назначения (СЛОН) и Соловецкая тюрьма особого назначения (СТОН), прежде всего упоминаются факты, связанные с жизнью монастырей. Факты, связанные с работой штрафного изолятора СЛОН, например, нередко умалчиваются. Н. А. Кочеляева, анализируя тексты путеводителей по Соловецким островам, приходит к выводу о том, что наблюдается тенденция к умалчиванию трагических и страшных событий прошлого, которая реализуется наряду с утверждением религиозных идей [Кочеляева 2015: 65]. Данный пример относится к

неофициальному историческому нарративу, поддерживающему официальную политику памяти.

Замалчивание обнаруживает неразрывную связь с сакрализацией. Исторические травмы советского прошлого вытесняются при помощи героизации и сакрализации прошлого. Так, Соловецкие острова сакрализируются как место памяти. ВОВ представляется как великая победа, а не как трагедия.

Сакрализация, в свою очередь, ведёт к активному обращению к традиции, а также к формированию новых традиций-ритуалов. Как отмечает Е. В. Суверина, акт ношения георгиевской ленточки вовсе не является актом воспоминания, он «выполняет функцию идентификации «свой-чужой» [Суверина 2020: 119]. Другим примером могут служить такие акции как «бессмертный полк». В «Манифесте просвещенного консерватизма» Н. Михалков пишет о том, что «исторически Государство Российское развивалось, следуя тысячелетнему пути: от «Святой Руси» к «Великой России» [Михалков 2017]. Данный пример тоже относится к неофициальному историческому нарративу, поддерживающему официальную политику памяти. Так, Н. Михалков представляет гомогенный исторический нарратив, в котором отсутствуют какие-либо травмы, требующие осмысления. Представляется, что схожий нарратив предлагают новые поправки к Конституции. В частности, в статье 67 п. 2 утверждается следующее: «Российская Федерация, объединенная тысячелетней историей, сохраняя память предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также преемственность в развитии Российского государства, признает исторически сложившееся государственное единство» [цит. по <http://duma.gov.ru/news/48045/>].

С учётом того, что советское прошлое используется в качестве исторического горизонта модернизации, одним из ключевых понятий современной официальной повести оказывается патриотизм. Впервые патриотизм как эксплицитная национальная идея возник в 2003 году во время первого президентского срока В. В. Путина. Д. А. Медведев тоже обращался к идее патриотизма в своих речах. Обратимся к уже цитировавшемуся выше посланию

Федеральному Собранию Д. А. Медведева: «Патриотизм. При самом трезвом, критическом взгляде на отечественную историю и на наше далеко не идеальное настоящее. В любых обстоятельствах, всегда — вера в Россию, глубокая привязанность к родному краю, к нашей великой культуре. Таковы наши ценности, таковы устои нашего общества, наши нравственные ориентиры. А говоря проще, таковы очевидные, всем понятные вещи, общее представление о которых и делает нас единым народом, Россией... Наши ценности формируют и наше представление о будущем» [цит по: www.kreml.org/other/228520626].

Важно, что в данном послании устанавливается связь между сложным настоящим и «великой культурой», где последняя как бы компенсирует всю сложность происходящего, а также как бы снимает необходимость в критическом обращении к прошлому. Так, президент предлагает не анализировать исторические события, а «верить», обосновывая такую позицию величию русской культуры.

2014 год в России был объявлен Годом культуры. Согласно тексту указа, целью проведения Года культуры является «привлечение внимания общества к вопросам развития культуры, сохранения культурно-исторического наследия и роли российской культуры во всем мире» [цит. по <http://graph.document.kremlin.ru/page.aspx?1;3565945>]. Представляется, что культура всё чаще начинает использоваться в современном властном дискурсе как ресурс нациестроительства. В связи с этим интересно наблюдение И. Калинина по поводу того, что «заинтересованность государства в активной культурной политике свидетельствует не о достигнутых экономическом благосостоянии и политической стабильности, <...> а о кризисе нормативных оснований, ценностном дефиците и страхе определенных групп, боящихся потерять достигнутое ими положение» [Калинин 2015]. Кроме того, И. Калинин рассматривает «традиционные ценности», пропагандируемые официальным нарративом, как стратегическое оружие в информационной войне с Европой и США: «если наши противники устойчиво ассоциируются с проектом модерна, мы должны предложить альтернативный проект. И, поскольку ряд ценностей уже зарезервирован за вражеской современностью, не остается ничего другого, кроме

изобретения собственных духовных истоков и скреп» [Калинин 2014]. Примечательно, что «традиционные ценности» также фигурируют в поправках к Конституции. Так, обращение к значимым нематериальным и материальным культурным ценностям оказывается сегодня самостоятельным оружием в рамках информационной войны, своего рода маркером «своих», пафос которого состоит в эксплицитно утверждаемом отличии от «чужих».

Выделяя такие «концептуальные топосы» как «литературоцентризм русской культуры», «поэт как фигура, заменившая святого в секулярную эпоху» и «русская литература как школа свободной общественной мысли и пространство общественной борьбы», И. Калинин приходит к заключению о том, что исторически культура в России стала мыслиться как сфера, противостоящая государству [Калинин 2014]. Иными словами, именно культура выступает ареной для формирования и высказывания мнений, отличных от официальной повестки государства. Между тем не раз на протяжении истории России государство пыталось контролировать культуру. Примечательно, что сегодня в проекте «Основ культурной политики» государство напрямую называется основным субъектом культуры [Калинин 2014]. Как уже отмечалось выше, современный исторический нарратив выстраивается вокруг понятия традиции. Классическая русская литература преподносится в официальном властном дискурсе как часть славного прошлого, которое необходимо изучать, помнить и любить. Важно, что сами классические тексты русской литературы нередко развивают идеи, ставящие под сомнение те нематериальные традиционные ценности, о которых говорится, в частности, в поправках к Конституции. Однако властный дискурс, как правило, не предполагает обращения к идеям: в нём используются имена, которые выступают маркерами великой традиции. Получается, что Пушкин, Гоголь, Толстой, Достоевский нередко преподносятся властным дискурсом, и закрепляются в культурной памяти, как имена великих людей «своей» страны, которой гордится её народ. Непосредственно тексты и противоречивые идеи писателей, в том числе и по поводу истории и судьбы России, парадоксальным образом могут уходить на второй план. Отметим, что это происходит не всегда. Помимо властного дискурса

существуют искусствоведческий, литературоведческий, театроведческий и другие виды дискурсов, в рамках которых культура выступает сферой для выражения мыслей, противоречащих идеям официального дискурса (и в этом случае речь идёт о более глубоком обращении к литературным традициям России). И в официальном, и в неофициальных дискурсах, таким образом, книги великих русских поэтов и писателей оказываются культурной ценностью, материальной (книги как объекты) и нематериальной (непосредственно художественные тексты, а также имена писателей и поэтов как маркеры культуры). Важно, что ценность русской литературы определяется разными социальными группами в рамках разных дискурсов неодинаково, однако культурная ценность русской литературы как таковая едва ли подвергается сомнениям.

Следствием десемантизации исторических периодов, то есть лишения определённых эпох их исторической самобытности, является также политика памятников, которая выступает частью современной политики памяти. Анализ того, к каким сюжетам чаще обращаются современные провластные скульпторы, позволяет проследить логику официального нарратива. Одним из примеров «нейтрализующей деконтекстуализации» выступают работы скульптора Вячеслава Клыкова, который в 1990 – 2000-е годы создавал «многочисленные памятники Николаю II и Пушкину, маршалу Жукову и Илье Муромцу, Николаю Рубцову и Константину Батюшкову, протопопу Аввакуму и Серафиму Саровскому, Кириллу с Мефодием и богу торговли Меркурию, Владимиру Святому (в Севастополе) и Петру I (на площади Карла Маркса в Липецке), памятник Александру Невскому и храм-звонницу памяти битвы на Курской дуге» [Калинин 2010]. Этот ряд имён демонстрирует, что в качестве значимых культурных символов в исторических нарративах 1990 – 2000-х годов встречаются самые разные деятели. Так называемое «единство во множестве» реализуется в политике памятников в форме своего рода эклектики. Представляется, что подобно именам великих русских писателей, указанные памятники выступают маркерами великой традиции прошлого. Отметим, что наряду с такими памятниками, существуют памятники жертвам советского режима, например, памятник жертвам политических

репрессий в Санкт-Петербурге. Так, нельзя однозначно сказать, что травмы культуры и истории повсеместно замалчиваются. Стоит, однако, обратить внимание на то, что деятельность некоторых просветительских организаций нередко оказывается затруднена. В частности, международное историко-просветительское, правозащитное и благотворительное общество «Мемориал», основной задачей которой выступает исследование политических репрессий в СССР, в 2016 году было внесено Министерством Юстиции РФ в реестр «некоммерческих организаций, выполняющих функцию иностранного агента». Представляется, что такие решения также свидетельствуют о характере официального нарратива, направленного не столько на осмысления травм прошлого, сколько на их забвение. Так или иначе, памятники представляют собой материальное выражение значимых культурных идей, а значит, их тоже можно отнести к материальным культурным ценностям.

Перечислить все культурно значимые материальные объекты невозможно. К этому ряду следует отнести историко-музейные комплексы, театры, картинные галереи; произведения изобразительного и прикладного искусства, работы дизайнеров и модельеров и т. д. В настоящем разделе был сделан акцент на литературе и скульптуре как виде изобразительного искусства в силу того, что именно эти сферы наглядно демонстрируют, каким образом в рамках различных дискурсах используются культурные коды и символы, выраженные в произведениях этих форм. Необходимо уточнить, что таких сфер значительно больше.

Анализ исторических нарративов 1990-х – 2020-х позволяет схематично соотнести значимые культурные ценности, составляющие основу русской (восточноевропейской) культуры с их конкретными реализациями в контексте выбранного периода. Безусловно, маркерами обозначенных ценностей могут выступать самые разные лексемы. Целью настоящей части исследования было не выявление всех возможных маркеров значимых культурных ценностей России, а примерное определение тем и сценариев, при помощи которых актуализируются

выделенные ценности. Важно учитывать, что исчерпывающий список слов-маркеров едва ли может быть составлен, так как маркеры могут варьироваться в зависимости от текста. Между тем схематично очертить лексико-семантическую направленность, актуальную для каждой из ценностей в определённый период, можно.

Анализ официальных речей, значимых художественных текстов, а также исследовательской литературы по теме показал, что соборность как «единство во множестве» в 1990-е годы нашла свое выражение в идеях, связанных с пересмотром советского прошлого. Согласно официальному дискурсу 1990-х, «покаяние» должно было объединить всех, кто жил на территории Советского Союза, и, в результате, принести мир. «Объединяющей» идеей официального нарратива 2000-х выступает представление о России как стране с великим прошлым, которого необходимо быть достойными. Связь с прошлым, в рамках данной трактовки, обеспечивает соблюдение традиционных культурных практик. Если в 1990-е ключевыми маркерами выступали такие слова как «выбор» и «демократия», то сегодня такими словами оказываются «традиционные ценности» и патриотизм». Софийность как организующее начало соборности, в сущности, оправдывает «объединяющие идеи» обоих нарративов, представляет их как верные с нравственной точки зрения. Важно, что софийность связана не с прагматическими установками, а с идеалистическими. Представление об избранности русского народа, на наш взгляд, всегда связано с идеей об «особом пути России». Так, в 1990-е речь шла об особом пути России к демократическому устройству. В 2000-е, прежде всего, доминировали и продолжают доминировать мессианские идеи, связанные с тем, что Россия как великая держава восстанавливает справедливость, разрешает конфликты. Присоединение Крыма в рамках официального дискурса, например, мыслится как восстановление, прежде всего, культурной традиции, культурных связей. Гражданственность в обоих нарративах маркируется словом «патриотизм». Между тем данное понятие трактуется по-разному. В 1990-е патриотизм мыслился прежде всего как

сознательность граждан, выбирающих демократию. В 2000-е под патриотизмом в рамках официального дискурса скорее понимается «верность традициям прошлого». Понятия «русская идея» и «русская душа», на наш взгляд, демонстрируют меньшую вариативность. Представляется, что классическое представление об указанных мифах, закреплённое в русской художественной литературе, подвергается переосмыслению в более специальных дискурсах, тогда как официальный дискурс чаще обращается к этим мифам как к общему месту. Само по себе выражение «русская душа» нередко используется в современном разговорном языке как клише. При этом нельзя с уверенностью сказать, что те, кто использует это выражение, до конца формулируют для себя его смысл. Так, выражение «русская душа» служит своего рода отсылкой ко всем классическим текстам о противоречивой «русской душе» без уточнения конкретных свойств этой «души». Рассмотренные нематериальные ценности утверждаются в материальных ценностях, которые ценны, прежде всего потому, что они соотносятся с определёнными культурными символами и кодами, которые мыслятся как значимые.

Выводы по главе II

В настоящей главе выпускной квалификационной работы было проанализировано, какую роль играет коллективная социальная и культурная память в формировании национальной идентичности. Также были выделены наиболее значимые нематериальные культурные ценности, которые составляют основу русской культуры. Было рассмотрено, как выбранные ценности актуализировались в Российских исторических нарративах 1990-х – 2020-х гг. На основании проведённого анализа были сделаны следующие выводы:

1. Социальная память представляет собой систему убеждений определённой социальной группы о прошлом, в которой личные воспоминания её членов смешиваются с опытом, полученным ими от других членов данной группы. Благодаря практикам и представлениям, закреплённым в социальной памяти,

создаётся контекст для выработки значимых культурных символов и ценностей. Культурная память в свою очередь выступает принятой в определённой социальной группе форму передачи и обновления значимых культурных смыслов. Вместе социальная и культурная память составляют коллективную память.

2. К наиболее базовым ценностным установкам, определяющим своеобразие русского национального характера, можно отнести такие нематериальные культурные ценности как соборность, софийность, гражданственность, миф об избранности русского народа, а также представления о русской душе и русской идее.
3. Официальный и неофициальный исторический нарративы выстраиваются при помощи коллективной деятельности. Акторы обоих нарративов представляют собой неоднородные группы. Институциональными акторами официальной политики памяти являются уполномоченные органы и должностные лица, а именно правительство, глава государства, министры, а также, в контексте современной России, Российская Православная Церковь (РПЦ). Акторами неофициального нарратива выступают творцы в широком смысле, то есть писатели, учёные, а также люди, которые публикуют свои мысли в социальных сетях или высказывающиеся публично на различных мероприятиях.
4. Исторический нарратив России после распада советского Союза делится на два больших периода: 1. правление Б. Н. Ельцина и 2. правление В. В. Путина. При этом ко второму периоду также относится правление Д. А. Медведева как сторонника политики, проводимой В. В. Путиным. В первый указанный период официальный нарратив характеризовался идеями о новой демократической России и критическим отношением к советскому и досоветскому прошлому. Однако в 2000-е годы «демократический» нарратив 90-х начал сменяться нарративом о «тысячелетнем российском государстве», предполагающем обращение к великим «традициям прошлого».

Глава III. Оценка культурных ценностей России в англоязычных травелогах

3.1. Алгоритм анализа языковой репрезентации культурных ценностей России

В настоящем исследовании рассматриваются два англоязычных травелога: *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby* [Dimbleby 2008], *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall* [Meier 2003]. Выбранные травелоги написаны британским и американским авторами соответственно. Под травелогом понимается «вид эпистолярного жанра, представляющий собой гибридное коммуникативное образование, содержанием которого является тематика путешествия (маршрут, способ передвижения, описание посещаемых мест» [Плавина 2019: 4]. Согласно классификации, предложенной А. А. Пладиной, отобранные травелоги относятся к категории путевых заметок. Анализ нематериальных культурных ценностей осуществлялся поэтапно. Прежде всего проводился отбор текстовых фрагментов, в которых упоминаются выделенные в главе 2 настоящего исследования культурные ценности России. При отборе примеров учитывались лексический и семантический аспекты.

На первом этапе анализа были отобраны примеры, содержащие лексемы, маркирующие рассматриваемые ценности в характерных для русскоязычных исторических нарративов 1990-х – 2020-х годов контекстах. Данные маркеры представляют собой практически дословный перевод соответствующих маркеров в русскоязычных нарративах. Так, в качестве маркеров гражданственности выступают такие лексемы, как *patriotism, heroism, Motherland, Great Patriotic war, Victory Day*. Маркерами Соборности являются: *Solidarity, the Collective, the communal principle*. Маркерами Софийности: *God, God's will, Virtue, Truth, repentance, reconciliation*. Миф об избранности русского народа маркирует языковое клише *the Third Rome/ the myth of the Third Rome*. Мифы о русской идее и о русской душе маркируются такими языковыми клише, как *The Russian idea/Russian national idea* и *The Russian soul/character/psyche* соответственно. Необходимо отметить, что и в русскоязычных, и в англоязычных исторических

нарративах рассматриваемые ценности неразрывно связаны друг с другом. В связи с этим некоторые лексемы одновременно выступают маркерами разных ценностей. Так, например, *repentance* (покаяние) одновременно соотносится и с понятием Соборности, и с идеей Софийности. Как уже отмечалось выше, Софийность рассматривается как организующее начало Соборности. Так, подобные пересечения представляются естественной чертой системы ценностей как сложной системы.

Контексты, содержащие указанные маркеры, а также их синонимы, подвергались более детальному рассмотрению. При помощи фреймового анализа в выбранных контекстах выявлялись сценарии, а также акторы, актуальные для данных сценариев. Под сценарием в настоящем исследовании понимается когнитивная схема ситуации, представленной в тексте. Затем при помощи семантико-синтаксического анализа выявлялись особенности языковой репрезентации сценариев, в которых упоминаются указанные выше маркеры.

На основании анализа конкретных сценариев для каждого текста выделялись новые лексемы, при помощи которых авторы маркируют ту или иную культурную ценность. После этого процедура анализа повторялась для контекстов, содержащих новые группы маркеров.

3.1.1. Средства языковой репрезентации культурных ценностей России в британском травелоге *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby*

В предисловии к травелогу *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby* британский журналист Джонатан Димблби, автор текста, отмечает, что данная работа представляет собой путевые заметки, которые оформились в книгу в результате грандиозного путешествия по России. Примечательно, что травелог стал дополнением к одноимённой серии документальных фильмов о России, выпущенных компанией Би-би-си. Книга разделена на пять разделов, соответствующих определённым частям маршрута: 1. От Мурманска до Новгорода; 2. От Москвы до Каспийского моря; 3. От Астрахани до Уральских гор; 4. От Екатеринбурга до Алтайских гор; 5. От Иркутска до Владивостока. Книга

была опубликована в 2008 году и переиздана в 2009-ом. В ходе анализа было отобрано 50 контекстов, в которых автор рассматривает культурные ценности России, актуальные для настоящего исследования. Рассмотрим наиболее яркие из них.

Говоря о гражданственности русского человека, Д. Димблби использует маркеры, эквиваленты которых регулярно встречаются в официальном историческом нарративе 2000-х. Так, описывая детей, которые учатся в одной из школ Новосибирского Академгородка, автор, говоря о гражданственности, использует такие лексемы, как *patriotism*, *patriots*, *duty*, *to serve*, *Motherland*:

1. «Gifted pupils and articulate in English, they were **refreshingly innocent and unselfconsciously old-fashioned**. Apparently **untouched by the vulgarity of the Russian media**, with its cult of individualism and an obsession with celebrity every bit as shallow as that which poisons British culture, these teenagers wanted to talk about **morality** and **patriotism**. <...>. When I asked them whether they would stay in Russia or, like so many of the generation before them, emigrate in search of a better life, **they almost all answered in terms that Putin would have relished. Not for them a soft life in the West, but, as patriots, their desire and their duty was to serve the Motherland; their future lay in Russia.**» [Dimpleby 2009: 320]

Кроме того, приведённый выше ряд лексем-маркеров дополняется и другими положительными маркерами. В частности, отмечается чистота и наивность детей («*refreshingly innocent and unselfconsciously old-fashioned*», «*untouched by the vulgarity of the Russian media*»). Важно и то, что лексема *patriotism* используется в паре однородных дополнений, где вторым элементом выступает лексема *morality*. Между тем общая положительная оценка гражданственности детей из Академгородка сопровождается ироничным комментарием, который более подробно раскрывается при обращении к более широкому контексту в рамках данной главы, а также приобретает новые смыслы в контексте книги в целом. Представляется, что упоминание имени президента России существенно усложняет характер оценки гражданственности как культурной ценности.

Приведём несколько разрозненных цитат по поводу правления В. В. Путина: «Putin found himself free to maintain the outward **forms of democratic accountability** while **draining them of any inner meaning**» [Dimbleby 2009: 204]; Putin's Russia is **authoritarian** and **autocratic** [Dimbleby 2009: 377]; the **kleptocracy** of Putin's Russia [Dimbleby 2009: 410]; Putin's **autocratic 'sovereign' democracy** [Dimbleby 2009: 410]; At that time, when many Western observers were still inclined to take a relatively benign view of what I described as '**Putinism**', I concluded that the **structure of the Russian state** could properly be defined as '**crypto-fascist**' [Dimbleby 2009: 13]; The Russian Federation is constructed on **constitutional fraud** [Dimbleby 2009: 204]; **The television stations**, or all those that matter, **are in the hands of the state and duly regurgitate the Kremlin's propaganda** [Dimbleby 2009: 204].

Согласно представленной интерпретации, президент России и методы его правления характеризуются крайне негативно. Важно, что автор использует лексему *Putinism* для обозначения периода и характера правления президента. Использование подобной модели словообразования носит оценочный характер, вызывая устойчивую языковую и культурную ассоциацию с тоталитарным режимом (*totalitarianism*) и Сталинизмом (*Stalinism*), которые также встречаются в тексте. Лексема *totalitarianism* используется трижды [Dimbleby 2009: 97, 98, 316], тогда как *Stalinism* дважды [Dimbleby 2009: 192, 200]. Данный пример выступает примером выражения негативной оценки на морфологическом уровне.

Обратимся к фрагменту, который следует за проанализированном выше контекстом (пример 1). Данный фрагмент представляет собой диалог между Д. Димблби и историком, преподающим в школе Академгородка:

2. «With President Putin's ominous demand that 'history should be positive' in mind, I asked him how he set about teaching the history of 'the Soviet era' to his pupils <...>. **'Do you really think Putin is right?'** Sergey countered indirectly. 'First of all, it is very difficult to interpret, and interpretation is changing and improving all the time. It is not an exact science.' **By now I was really irritated. 'But that is precisely why you should not distort the evidence to make history "positive".'** Sergey was unmoved. 'My way of looking at it,' he replied, 'is that the

Russian people have had a burden placed on them by history. But there have always been moments of heroism. And those we should emphasize.’ <...>**This seemed to me to be an alarming conflation of historical truth and civic duty that came perilously close to brainwashing – and I said so.** He remained quite unmoved, trumping **my pedantic insistence on the distinction between truth and propaganda** with a resounding non sequitur: ‘The thing is that Putin has optimism and he conveys it. And this is very important to our students because they really feel it because he transmits it to them.’ I was reminded simultaneously of **Alan Bennett’s *Forty Years On* and Monty Python’s *Life of Brian* : the past was another country where they did things differently, and in the meantime we should always look on the bright side of life.**» [Dimbleby 2009: 320]

Здесь и последующих диалогах жирным цветом выделены реплики и значимые реакции Д. Димблби, нижним подчёркиванием выделены ответы его собеседника, в данном случае преподавателя истории. Интересно, что автор регулярно использует диалоги такого плана, где позиция отвечающего нередко представляет собой официальную позицию России (официальный властный нарратив), тогда как в вопросах Д. Димблби звучит противоположная позиция, утверждающая либеральные ценности Запада. При этом иногда, в отличие от приведённого контекста, Д. Димблби напрямую указывает несостоятельность позиции собеседника. Так, например, в одном из фрагментов он характеризует взгляды представителя петербургской интеллигенции как давно устаревшие: «it was an important discovery for me: to find a leading member of St Petersburg’s cosmopolitan elite expressing **views that, from my perspective, seemed to verge on the Neanderthal.**» [Dimbleby 2009: 65]. Отметим также эмфатичность синтаксической конструкции, использованной в реплике автора: «But that is precisely why you should not distort the evidence to make history “positive”».

Необходимо указать, что цитата «history should be positive» приводится в травелогe два раза [Dimbleby 2009: 249, 320]. При этом оба раза рассказчик выражает категорическое несогласие с подобным мнением. Кроме того, автор вспоминает песню *Forty years on*, написанную Э. Боуэном и Д. Фармером в 1872 году, и приводит цитату из песни к фильму «Житие Брайана по Монти Пайтону». Песня звучит во время финальной сцены фильма, во время которой главного героя,

Брайана Коуэна, приговорённого к смерти через распятие, утешает и подбадривает герой, висящий на соседнем кресте. Это герой исполняет Брайану песню *Always Look on the Bright Side of Life*. Отметим, что название рассмотренной песни встречается в тексте три раза [Dimbleby 2009: 45, 290, 320]. Так, с точки зрения автора, абсурдность рассуждения преподавателя истории сопоставима с абсурдностью сцены из «Жития Брайана по Монти Пайтону». В этом проявляется ирония.

Сопоставим пример 1 (описание детей из Академгородка) с примером 2 (разговор с учителем истории). Оба примера содержат маркер *duty*. Однако положительная трактовка гражданственности в первом контексте («**their desire and their duty was to serve the Motherland**») приобретает, посредством уточнения, негативную оценку во втором контексте («**an alarming conflation of historical truth and civic duty that came perilously close to brainwashing**»). Автор вводит маркеры негативной оценки в один контекст с маркерами положительной оценки (маркерами гражданственности), тем самым меняя характер интерпретации рассматриваемой ценности. Получается, что фреймовая структура предлагает читателю такой сценарий, где «**duty was to serve the Motherland**» определяется как «**an alarming conflation of historical truth and civic duty that came perilously close to brainwashing**».

Подобный приём, заключающийся в использовании маркеров негативной оценки в одном ряду с маркерами культурных ценностей, встречается в травелоге Д. Димблби достаточно часто. Так, автор выстраивает своего рода синонимичный ряд: patriotism- unequivocal love of Motherland- nationalism- xenophobia-racism.

3. **«Nationalism (not patriotism) is all the rage, while its twin cousins, xenophobia and racism, are waiting in the wings.** All this makes Russia perplexing and unnerving, a wounded giant that wants to flex its muscles but is still flailing.» [Dimbleby 2009: 100]
4. «Although I was struck by the diverse qualities of the hundreds of people from all walks of life that I met on my journey, **I was soon made to appreciate that the 140 million citizens of the Russian Federation are remarkably uniform in two crucial respects: their hostility towards**

Western democracy and their passionate nationalism – their unequivocal love of what they call without embarrassment the ‘Motherland’.» [Dimbleby 2009: 13]

5. «Nationalism’s bedfellows in Russia, as elsewhere, are xenophobia and racism. ‘This is a very painful topic right now, especially in St Petersburg,’ she (Diana) said.» [Dimbleby 2009: 67]

Отметим, что не всегда в словах собеседника Д. Димблби представлена официальная идеологическая позиция России, с которой автор категорически не согласен. Например, цитируя слова редактора одной из петербургских газет, автор отмечает, что суждения редактора существенно отличаются от позиции тех, кого он встречал до неё: «It was refreshing to meet a fellow journalist who inhabited a rather different world» [Dimbleby 2009: 64]. Такого рода цитаты используются автором в качестве аргумента в пользу адекватности его взгляда. Отметим, что одно значимое уточнение фреймовой структуры сценария, согласно которому в России реализуются принципы гражданственности, возникает в одной из таких цитат. Уточнение заключается в том, что РПЦ вводится как значимый актер, влияющий на официальную политику, определяющую характер реализации принципов гражданственности:

6. «What dismays her even more is the way in which nationalism is used so openly as a political tool by the Kremlin and endorsed by the leadership of the Orthodox Church. ‘The Church is growing more and more powerful, so that I can see us moving very fast to a position where “national” and “Orthodox” are entwined in a very dangerous way.’» [Dimbleby 2009: 66]

Интересно, что День Победы (*Victory Day*), один из знаковых маркеров гражданственности в историческом нарративе 2000-х годов трактуется Д. Димблби как («*a kind of Military Open Day*») [Dimbleby 2009: 225]. Автор с уважением относится к ветеранам ВОВ, подчёркивает значимость этого трагического события для истории и культуры России, однако современный подход к сохранению этой памяти сдержанно, но достаточно конкретно рассматривается автором как чуждый либеральной гуманистической традиции.

Необходимо обратить внимание на то, что в рассуждениях, где встречаются маркеры гражданственности, нередко присутствует лексема *democracy*. Анализ контекстов, содержащих данную лексему, показывает, что, по мнению Д. Димблби, принципы демократии составляют ценностную основу либерального западного общества. Согласно предложенным фреймовым структурам, государственное устройство России мыслится Д. Димблби как антидемократическое:

7. «**So much for democracy, the Russians concluded; give us law and order and a sense of national pride. <...>The inequalities of wealth and power, which would tear apart other societies, are obscene to anyone with even a minimal sense of fairness and justice.**» [Dimpleby 2009: 100]

В примере 7 автор противопоставляет демократию (*democracy*) современному идеологическому курсу России («*law and order and a sense of national pride*»). При этом конструируется следующая фреймовая структура: «*law and order and a sense of national pride*» are based on the «*inequalities of wealth and power*». При этом данная абсурдная структура эксплицитно характеризуется как несправедливая (*unfair and unjust*).

Интересно, что в примере 7 Д. Димблби использует элементы несобственно прямой речи для передачи настроений, которые, с точки зрения автора, являются доминирующими у большей части населения России. При помощи данного приёма возникает эффект обобщения, который, воссоздаёт собирательный образ русского человека, чью позицию Д. Димблби не разделяет. Данный контекст демонстрирует, что для конструирования собирательного образа русского человека автор обращается не только к единицам лексического уровня, но и к средствам синтаксического уровня.

Одной из ключевых фреймовых структур выступает определение современной России как криптофашистского государства:

8. «My disconcerting experiences in **Putin's Russia** until then had often tempted me to write the word 'fascist' in my diary, but I had not yet done so because it seemed like an expletive that emptied the word of meaning. <...> I did not think that Russia was a fascist state yet, but in those last few weeks I often found myself wrestling with the thought that **I might be travelling through a sort of 'pre-fascist' state** without realizing it. <...>no one in Russia overtly promoted

fascism. **But perhaps it is possible to drift into fascism, to be so lulled by its promise of security** as to ignore its **commitment to tyranny**. <...>Perhaps, I mused as we climbed above the tree line, **I was right to see Russia as a ‘pre-fascist’ or, better, a ‘crypto-fascist’ state.**» [Dimpleby 2009: 250]

Автор регулярно использует лексему *fascism* применительно к современной России. Обобщая ключевые слова, можно сформулировать следующую фреймовую структуру: *Putin’s Russia is a ‘crypto-fascist’ state, it is lulled by the promise of security, it ignores its commitment to tyranny*. Как и в рассмотренных выше сценариях, такое определение содержит маркеры, указывающие на положительный аспект, утверждающийся в официальном русскоязычном нарративе (*security* = безопасность, стабильность), однако контексты, в рамках которых встречаются подобные маркеры, полностью нивелируют их положительный потенциал.

Анализ указанных фреймовых структур позволяет сделать вывод о том, что гражданственность как культурная духовная ценность современной России мыслится Д. Димблби как чуждая. Постоянными акторами сценариев, в рамках которых упоминается гражданственность, выступают граждане России, В. В. Путин, Кремль и РПЦ (*Russians, Putin, the Kremlin, the Orthodox Church*). Во всех приведённых примерах данные акторы представлены как «чужие».

Соборность маркируется в данном тревелогге при помощи словосочетания *the communal principle*. Рассказывая про встречу с филологом и социологом Ильёй Утехиным, который занимается исследованием коммунального быта, Д. Димблби подробно описывает поход в коммунальную квартиру, в которой когда-то жил Илья Утехин:

9. «**I have always thought that even the most primitive conditions in African villages are preferable to urban slum-living, and Ilya must have seen my dismay.** ‘Of course, today it is different from Soviet times. Then you could find intellectuals, professors, military officers living cheek by jowl with drunkards and prostitutes and drug addicts.’ <...> But order more or less prevailed, even if ideological commitment to the communal principle was conspicuously absent. **It sounded to me as dreadful in those days as it appeared today.** But Ilya, who now lived in

a large apartment of his own with a young family, was disconcertingly upbeat about living conditions that he no longer had to endure. He conceded that ‘communal kitchens cause communal scandals’ in which ‘people yell at one another as if they are in an Italian opera’ <...>. **According to Ilya, the public spaces in and around the apartment were regarded as ‘a kind of no man’s land for which no one has any responsibility’. On one occasion when he was still living in this apartment he invited a friend, a French philosopher, to stay with him. ‘He saw a piece of human excrement on the stairwell. When it was still there the next day he asked, “Why don’t you remove it?” And I had to think: I am living here, so why haven’t I removed it? <...> It led me to start an entire research project in an those who still have to endure communal living are not resentful because their material surroundings are of very little concern to them.»** [Dimpleby 2009: 71]

Автор снова обращается к диалогической форме. Несмотря на то, что автор категорично утверждает, что условия коммунальной жизни представляются ему дикими, от прямой оценки ценностной составляющей коммунального принципа Д. Димблби воздерживается. Автор использует реплику Ильи Утехина, связанную с пренебрежением русского человека к материальной составляющей жизни, в качестве иллюстрации позиции, которая, как представляется, мыслится Д. Димблби как «иная». Примечательно, что сразу же после приведённого диалога автор приводит несколько цитат из «Белых ночей» Достоевского, имплицитно допуская неслучайность мировоззрения, во многом далёкого от того, что ему созвучно. Интересно, что Д. Димблби пощёривает, что русские люди склонны использовать понятия «советский человек» и «русский человек» как взаимозаменяемые:

10. «‘Soviet people,’ he said, **using the term interchangeably with the word ‘Russian’, ‘separate their life here [pointing to his forehead] from their everyday life. Their life here [pointing to his head again] is concerned with self-realization or the spiritual life. Everyday life is sleeping, eating, washing dishes – things like that are not important.’ I found this hard to believe, but merely said that I was glad that I did not face a similar predicament;** that I had a choice. I was relieved when he murmured, with a self-deprecating chuckle, ‘Me too.’ Yet again, **in White Nights, Dostoevsky pre-echoed Ilya’s insight into the Russian psyche.»** [Dimpleby 2009: 71]

Важно также и то, что в данном диалоге, продолжение которого представлено в примере 10, упоминается миф о русской душе. При этом, описание «русской души» включает в себя уточнение значения Соборности, выступающей в данном случае составляющей коммунального принципа.

Необходимо также остановиться на примере, в котором лексема английского языка, которая могла бы быть эквивалентной лексеме русского языка в другом контексте, оказывается неэквивалентной. Пересказывая диалог с Сергеем Ковалёвым, правозащитником и членом правления НКО «Пермь-36», автор эксплицитно выражает согласие с ним: «*I felt a surge of sympathy and wanted to embrace him*». Используя сравнение с Польским народом, Д. Димблби приходит к выводу о том, что русский народ не способен объединиться и изменить политическую ситуацию: «*the Russian people are far more acquiescent*». Важно и то, что рассматриваемая глава заканчивается рассуждением автора о фашизме (см. пример 8).

11. «I saw the despair in the face of this great old campaigner, now a bitter and disappointed man, whose life's work had been brought – in his mind – to nothing. **I felt a surge of sympathy and wanted to embrace him.** Instead I blundered on to ask about the future. 'I am afraid,' he said. 'In fact I am convinced now that our government will never be changed through the electoral system.' So was there no hope? 'My hope is in Solidarity.' 'You mean as in Poland?' 'Yes, they forced the government to understand.' Unhelpfully, **I then suggested that the Russian people were not at all like the Poles, that they were far more acquiescent.** Kovalev, the fire dying down, sighed. 'Yes, it is more difficult than in Poland. You remember that in Germany people wanted no one but Hitler.'» [Dimbleby 2009: 248]

Важно также учитывать, что в англоязычной традиции лексема Solidarity устойчиво ассоциируется с политическим движением в Польше. Так, наряду с дефиницией «unity or agreement of feeling or action, especially among individuals with a common interest; mutual support within a group», оксфордский толковый словарь определяет данную лексему следующим образом: «an independent trade union movement in Poland which developed into a mass campaign for political change and inspired popular opposition to Communist regimes across eastern Europe» [Lexico].

Тогда как в русскоязычном официальном дискурсе лексема «сплочённость», выступающая эквивалентом лексемы *Solidarity*, отчётливо маркирует Соборность как ценность. В. В. Путин регулярно использует данную лексему. В частности, в новогоднем обращении к россиянам в конце 2020-го года: «Сегодня очень важно верить в себя, не отступать перед трудностями, беречь **нашу сплоченность**, это основа наших общих успехов в будущем» [цит. по <https://tass.ru/politika/10388995>]. Представляется, что в примере 10 Д. Димблби, прежде всего, использует лексему *Solidarity* как маркер конкретного политического движения, а не как маркер Соборности.

Актером фреймовых структур, в которых фигурирует соборность как ценность, выступают русские люди разных социальных групп (*intellectuals, professors, military officers, drunkards, prostitutes, drug addicts*). Иными словами, актером выступает русский народ в целом. В рассмотренных контекстах русский народ мыслится как «иной», а не «чужой». Как следствие, соборность представлена Д. Димблби как категория, естественная для жизни «иных».

Софийность как ценность маркируется при помощи упоминания Бога и Божественной воли:

12. «**The only lasting irritation was caused by a devout Orthodox Christian who told me, with the smugness of those who are blessed with certainty, that I should not have been afraid, that I had been shepherded by the Lord and that it was His will that we had survived; moreover, had we perished, it would have been God's will as well. Fine, I wanted to retort, so long as you have faith, so long as you think you have been 'chosen', and so long as you believe that your afterlife will be better than your life on earth: I don't.**» [Dimpleby 2009: 38]

Анализ данного контекста позволяет сформулировать следующую фреймовую структуру: «*devout Orthodox Christians have faith, think that they have been 'chosen', and believe that their afterlife will be better than their life on earth. Their faith is characterized by smugness of those who are blessed with certainty*». Акторами выступают глубоко верующие люди. Характер оценки софийности как ценности – негативный. Маркерами негативной оценки выступают такие лексемы как,

например, *irritation* и *smugness*. Эксплицитно негативная оценка свидетельствует о том, что софийность мыслится как категория, присущая жизни «чужих». Также маркером негативной оценки является лексико-синтаксический повтор союза *so long as*, который функционирует в данном контексте как эмфатическая конструкция.

Миф о русской душе маркируется в травелоге такими словосочетаниями, как *The Russian soul/ the Russian character/ the Russian psyche*. При этом, автор упоминает Достоевского, который предложил формулировку «русская душа»:

13. «In 1880, by now thoroughly rehabilitated by the state and revered throughout Russia, **Dostoevsky** made a speech to mark the unveiling of **the Pushkin Monument** in Moscow: in it **he declared that the Russian character had a unique genius for universality and thereby a mission to become the unifying force of all Europe. This nineteenth-century vision, stirring that romantic fatalism by which Russia has long been stricken, could almost have been deployed as part of that twentieth-century political credo that, blending Bolshevism with nationalism, underpinned an ideology that sought to justify Soviet ‘internationalism’.**»
[Dimpleby 2009: 73]

Интересно, что после краткого пересказа одной из основных идей, высказанных Достоевским, Д. Димблби предлагает читателю собственную интерпретацию мифа о русской душе, согласной которой идея о русской душе – следствие романтического фатализма, который свойственен России. Кроме того, автор прослеживает связь между 19-м и 20-м веками. По мысли Д. Димблби, в основе советского «интернационализма» лежит представление о том, что русский народ призван объединить Европу. Иными словами, автор приходит к выводу, что большевистские и националистические идеи 20 в. берут начало в представлениях о русской душе, о русской идее, а также в мифе об избранности русского народа. Отметим, что миф о русской идее маркируется в данном травелоге при помощи таких лексем, как *national/nationalism*. Данный пример демонстрирует пересечение лексем, которые используются автором при интерпретации гражданства, с лексемами, которые маркируют миф о русской идее. Миф об избранности русского

народа маркируется лексемой *mission*. При этом словосочетания *Russian/national idea* или клише *the Third Rome/ the myth of the Third Rome* отсутствуют в данном травелоге. При пересказе тезиса Достоевского автор не использует негативно оценочной лексики, тогда как рассуждение по поводу влияния мифа о русской идее сопровождается маркерами, свидетельствующими о негативной оценке: *has long been stricken, ideology that sought to justify, nationalism*. Советское время рассматривается Д. Димблби как недавнее прошлое, которое во многом сформировало современную Россию. Учитывая то, что автор использует крайне негативный маркер *nationalism* в рассуждении об интернационализме как принципе советской идеологии, представляется, что миф о русской душе мыслится им в рамках оппозиции свой-иной исключительно в отдалённо историческом контексте, связанном с такими знаковыми для России писателями, как Пушкин и Достоевский, тогда как влияние мифа на историю России в целом представлено скорее в рамках оппозиции свой-чужой.

Рассуждая о русской душе, автор признается, что ему непонятно, осознают ли русские люди трагичность и несправедливость некоторых событий из истории России:

14. «Inevitably, since I was trying to understand better the Russian psyche, my focus, perhaps obsessively, was on the past as much as the present, excavating for memories of yesterday to help explain the perspectives of today, trying to discover whether the past really was ‘another country’ or whether the Russians are deeply in denial, unable to contemplate – because it is so unbearable and unforgivable – their own brutal, cruel and bloody history. But in all this exploration, much of which was profoundly saddening and frustrating, I discovered again and again a humanity that rebuked my irritation at the blank faces and the ‘inscrutable’ stares that look rudely through you as you pass in the street or along the corridor of a train. And that humanity, often against the odds, inspired in me a growing respect and admiration. In St Petersburg, Ilya, the social scientist, took me to the communal flat that had once been his home, opening my eyes not only to the physical squalor of that life, but to the anti-materialism and idealism that had allowed Russians to endure extreme privation for generations.» [Dimbleby 2009: 414]

История России при этом характеризуется как жестокая и беспощадная (*brutal, cruel, bloody, unbearable, unforgivable*). Русские люди как неспособные оценить и осмыслить прошлое (*deeply in denial, unable to contemplate*). При этом Д. Димблби отмечает, что размышления о русском человеке часто приводили его к грустным выводам (*saddening, frustrating*). Однако, вопреки всему, человечность, присущая русским людям, вызывала в авторе уважение и восхищение (*respect, admiration*). Именно это, по словам автора, примиряло его с поведением, которое мыслится им как неприемлимое (*blank faces, 'inscrutable' stares that look rudely through you*). Наиболее значимым представляется выделение Д. Димблби составляющих русского характера, которые, с его точки зрения, позволили русскому человеку справиться с несправедливостью, а именно, антиматериализма и идеализма (*anti-materialism, idealism*). Так, исторически сложившийся уклад жизни мыслится Д. Димблби как неприемлемый и описывается в терминах оппозиции свой-чужой, тогда как сам народ, коллективную позицию которого автор не разделяет, представлен в рамках оппозиции свой-иной.

Ещё одним важным контекстом выступает рассказ о двух друзьях из Астрахани. Один из них – телеведущий, другой – продавец машин. Данный фрагмент интересен прежде всего потому, что в нём Д. Димблби даёт характеристику русского человека в контексте мифа о русской душе:

15. «There were more such **stories and more vodka** and, as I watched the two Olegs **reliving moments of excitement, disappointment and sometimes danger**, I felt that on my journey so far I had not been with two such **genuinely contented individuals**. They could have been **characters out of Tolstoy or Turgenev; the steppe – the wide expanse of gently undulating, arid land that characterizes almost all southern Russia – was as much their home as the apartments where they lived in urban Astrakhan**. Yes, one was a television presenter and the other a car dealer, but **if there is a uniquely Russian soul, I felt I had come close to discovering it here on a river bank** where, apart from their quiet voices and happy faces, **there was only the sound of firewood spitting and crackling as the deep flow of water eddied past**. We sat looking across the river to an **eternal distance of steppe and forest, a haze of smoke rising above the flames**; overhead a **steel-grey sky framed a landscape where man – Russian man**

– **has for centuries forgotten the tortures of the past and the nastiness of the present, and feels himself to be in his element, an innocent out of time.**» [Dimpleby 2009: 187]

Выстраивается следующая фреймовая структура: «Russian man has for centuries forgotten the tortures of the past and the nastiness of the present, and feels himself to be in his element, an innocent out of time»; «Russian man is a character out of Tolstoy or Turgenev»; «Russian man feels relieved and contented when there is only the sound of firewood spitting and crackling». Так, примечательно не только то, что, по мысли Д. Димблби, русский человек способен справляться с тяжёлыми обстоятельствами и сохранять состояние гармонии с собой и миром, но и то, что наиболее полно истинный русский характер был описан в произведениях Толстого и Тургенева.

Лейтмотивом описаний русской души в данном травелоге выступает сочетание несочетаемого. При интерпретации мифа о русской душе Д. Димблби нередко обращается к парадоксу:

16. «When I started out, the international ‘jury’ had not even begun to form a coherent view of Putin’s Russia. But since then, **Putin’s profoundly disquieting attitudes of most, though by no means all, Russians to the values and principles that a Western liberal holds dear. I have tried to understand and explain their deepening aversion to Western democracy, but I have not refrained from expressing my views about it. I have also come to believe that a quasi-ideological gulf between ‘them’ and ‘us’ makes it likely that Russian resurgence will find itself on a collision course with the West.** <...> I did not set out to be an uncritical traveller, but **the extent to which this retreat from the guiding principles of a free and open society has eaten into the soul of the nation shocked and dismayed me.** Even though I had a huge number of gloriously challenging, stimulating, amusing and exhilarating encounters with Russians of all kinds – encounters that form the bedrock of this book – and **found among them some of the most generous and warm-hearted people you could hope to find anywhere, I could not quite shake off the disquieting sense that I was travelling through a crypto-fascist state by any other name.**» [Dimpleby 2009: 21]

Д. Димблби делает акцент на том, что современный русский человек живёт в стране, где, с точки автора, не соблюдаются базовые демократические нормы. Современная Россия характеризуется следующим образом: Putin’s Russia has diverged from the guiding principles of a free and open society; Putin’s Russia does not

appreciate the values and principles that a Western liberal holds dear. Между тем автор подчёркивает, что ему встречались добросердечные и благородные люди («*most generous and warm-hearted people*»). Несмотря на использование парадокса автор всё же завершает рассуждение о русской душе мыслью о том, что современная Россия представляет собой криптофашистское государство. Так, русский народ по-прежнему мыслится автором в рамках оппозиции свой-иной, тогда как интерпретация официальной политики эксплицитно расценивается как чуждая.

Резюмируя, можно сделать вывод о том, что миф о русской душе, русской идее и избранности русского народа в данном травелоге тесно переплетены. Акторами фреймовых ситуаций, в которых актуализируются указанные мифы, выступает русский народ, русские писатели-классики и государство.

3.1.2. Средства языковой репрезентации культурных ценностей России в американском травелоге *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall*.

Травелог *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall* впервые был опубликован в 2003 году. Эндрю Майер, автор травелога, закончил бакалаврские программы Уэслианского и Оксфордского университета по направлению «русский язык». После окончания обучения в Оксфорде, в 1989 году, автор принял решение поехать в Москву, так как планировал заниматься журналистикой и писать о Советском Союзе и России. Однако за несколько дней до августовского путча в 1991 году Э. Майер уехал из России. Следующий приезд состоялся в 1996 году, когда автор, благодаря фонду Алисии Паттерсон (Alicia Patterson Foundation), получил возможность поехать в Россию, чтобы вести репортаж из горячих точек постсоветского пространства. В период с 1996 до 2001 гг. А. Майер был московским корреспондентом газеты *Time*.

При оценке гражданственности как культурной ценности России Э. Майер сразу же вводит акторов фреймовой структуры, в рамках которой актуализируется данная ценность, а именно, В. В. Путина и Ю. М. Лужкова, символизирующих, с точки зрения автора, идеологическую позицию «новой России». Важно, гражданственность рассматривается прежде всего в контексте идеологии. При этом сама идеология оценивается автором негативно:

17. «AS THE NEW CENTURY opened, after the years of upheaval and excess, an unexpected quiet settled in Moscow. **Putin and Luzhkov**, once bitter foes, now **spoke in one voice about the new patriotism and the need for Russia's economic independence. NO ONE WILL HELP US EXCEPT OURSELVES**, announced the slogan on billboards everywhere. Western Union outlets and dentist offices sprouted everywhere in town. **The ruble seemed to obey the Central Bank's desires**, and the stock market rose, slowly, from the ashes. **Stability**, however, **threatened to ruin Moscow's Night Town.**» [Meier 2003: 419]

Цитирование слоганов используется автором как приём с целью наглядного представления «новой» идеологической позиции России. Так, слоган «NO ONE WILL HELP US EXCEPT OURSELVES» демонстрирует, как в контексте новой идеологии реализуется оппозиция свой-чужой. Однако, по мысли автора, экономическая независимость, о которой говорят В. В. Путин и Ю. М. Лужков, невозможна по причине того, что рубль зависит от Американского рынка («The ruble seemed to obey the Central Bank's desires»). В данном контрасте прослеживается авторская ирония по поводу нового идеологического курса России в целом. Другим важным маркером, усиливающим иронию, выступает лексема *Stability*: русский эквивалент данной лексемы, стабильность, и сегодня часто встречается в выступлениях В. В. Путина. В 2000 году частота употребления данной лексемы на 100 тысяч слов соответствовала 50 употреблениям [см. таблицу для расчёта частотности <https://www.bbc.com/russian/resources/idt-8b36561c-1f51-4aa2-a2c5-5fab4d1b797e#word1=%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B1%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C>]. Получается, что несмотря на «новый» идеологический курс и позицию правителей (*economic independence, stability*), Россия, по мнению Э. Майера, не может развиваться независимо от Америки.

Рассмотрим ещё один контекст, в котором в качестве цитаты используется слоган:

18. «The road, as we approached Ussuriysk, brought us close to the Chinese border. <...> We passed Russian graffiti: **RESPECT US OR LEAVE! A warning**, no doubt, **from the cocky young nationalists to the Chinese** in their midst. Later, as we approached Bikin, the garrison town

where the radar half globes spun atop the rain-soaked hillsides, more graffiti greeted us: **RUSSIANS FOR RUSSIAN POWER!**» [Meier 2003: 262]

В большинстве своём слоганы, которые использует Э. Майер, представляют собой резкое категоричное высказывание, которое почти всегда дополняется оценочным комментарием. В данном случае акторами фреймовой структуры, в рамках которой реализуется гражданственность, выступают националисты (*cosky young nationalists*), чья позиция кратко сформулирована в слогане. Так, маркеры гражданственности (*Russian power, respect*) встраиваются автором в контекст, в рамках которого речь идёт не о патриотизме, а о национализме. Как и Д. Димблби, Э. Майер оценивает любое проявление национализма крайне негативно. В контекстах указанного типа реализуется оппозиция свой-чужой.

Э. Майер, также как и Д. Димблби, активно использует диалоги, которые позволяют представить позицию собеседника в формате, предполагающем документальность. В примере 19 приводится схематичный портрет «традиционалиста-шовиниста» (*Yuri*), не любящего Путина, Сталина и либерализм, но в высшей степени уважающего Ленина:

19. «Yuri, however, was a **traditionalist – a chauvinist, avowed and unabashed, and a Communist, proudly unreconstructed.** In the last presidential election, the second since the Soviet fall, he had voted for the Communist Zyuganov over Putin. Yuri said he was tired of labels – what did “liberal” and “reformer” mean anymore? – but he affixed them to himself. He called himself a “patriot,” a “dinosaur,” and an “Old Believer in the old ways.” **He was one of the diehards buried in the embers of the old party that held Stalin to blame for hijacking the Revolution. Lenin of course remained a hero.** Yuri was **particularly proud of his Lenin**; a fine oil, it held a place of prominence in his office.» [Meier 2003: 295]

При помощи данного описания автор показывает, что патриотизм проявляется не только в рамках официальной идеологии. Несмотря на на уважительный тон, в оценке Э. Майера прослеживается ирония («He was one of the diehards buried in the embers of the old party»). Несмотря на использование таких негативных маркеров как *chauvinist*, автор всё же видит Юрия скорее как «иногo», чем как «чужогo». Представляется, что сам факт того, что автор пытается понять причины такого мировоззрения, указывает на готовность понять позицию,

отличную от авторской. Именно эта готовность определяет степень отчуждённости второго элемента оппозиции свой-чужой/иной.

Учитывая то, что Э. Майер работал корреспондентом в горячих точках постсоветского пространства, в травелоге подробно анализируются причины и ход Чеченской войны. Автор эксплицитно выражает своё негативное отношение к военным вторжениям России на территории Дагестана и Чечни. В примере 20 приводится описание событий 7 августа 1999 года, когда в Дагестан было совершено вторжение чеченских военных под командованием Шамиля Басаева и арабского командира Хаттаба, выступавших за выход непризнанной Чеченской Республики Ичкерия из состава Российской Федерации.

20. «The August march into Dagestan, **fixed on Russian television screens as a slap in the Kremlin's face, gave him (Putin) a perfect opportunity to avenge the mistakes of the past. But Putin wanted more: to permit Russia, insulted and injured after the crash of 1998 and burdened by Yeltsin's calcified rule, to imagine itself again a velikaya derzhava, a great power. Moscow dispatched helicopter gunships to pound the mud villages the rebels had seized <...>. During his brief tenure as FSB chief Putin had hung a portrait of Peter the Great in his Lubyanka office. In his first months as prime minister, his aides liked to assure foreign reporters that Peter, the tsar who opened Russia to the West, was Putin's model. Yet Peter had also begun his career with an onslaught against the heathens in the south, conquering the port of Azov in 1696 from the Ottoman Turks, gaining access, after a failed attempt the previous year, to the Black Sea. For years, in Russian politics the month of August seemed to carry a curse. Both the coup of 1991 and the crash of 1998 came in August.**» [Meier 2003: 108]

Э. Майер останавливается на проблеме пропаганды, которая, к моменту работы над травелогом, соответствовала идеологической повестке новой России. Автор предлагает следующую фреймовую структуру: Putin uses the war («onslaught») as a political tool («an opportunity to avenge the mistakes of the past»). При этом мысль о том, что Россия посредством войны пытается заявить о себе как о сильном государстве на мировой арене, оценивается автором крайне негативно. При этом маркеры гражданственности, используемые в контексте подобного плана (*a velikaya derzhava, a great power*), приобретают оттенок иронии и сарказма.

Примечательно, что автор активно использует лексемы-маркеры, которые представляют собой транслитерированные русские слова.

Интересно также сравнение В. В. Путина с Петром I. Э. Майер, отмечая, что оба правителя начали свою политическую карьеру с военного нападения (*onslaught*), выражает негативное отношение к идее об утверждении силы государства посредством военных действий. Более того, война как попытка утвердиться в качестве великой державы (*to imagine itself again a velikaya derzhava, a great power*) приравнивается к убийству на государственном уровне:

21. «Khassan, a village elder from Samashki, spoke of a new level of brutality. “I never imagined I’d feel nostalgia for Yeltsin,” he said. **“I never imagined war could be worse than what we saw before. But this is not war. It is murder on a state level; it is mass murder.”** Despite the generals’ assurances, few in Moscow doubted that the Russians would have to storm Grozny.» [Meier 2003: 112]

Анализ контекстов, в которых используются маркеры гражданственности, позволяет сделать вывод о том, что в фреймовых структурах, где ключевыми акторами выступает правительство и власть, гражданственность оценивается автором негативно и характеризуется в рамках оппозиции свой-чужой. В тех структурах, где акторами выступают представители народа, автор рассматривает гражданственность как категорию, присущую жизни «иных».

Значимым представляется следующий контекст, в котором Э. Майер противопоставляет ценности, которые предлагала советская идеология, истинным ценностям:

22. «IN THE OLD DAYS , before the breakneck final decade of the last century, before the end of empire and the epochal shift that followed in its wake, in the days when dissenters were dissidents and poets were prophets, when “abroad” meant Bulgaria, Budapest, or Cuba at best, when leather shoes and silk ties were not bought but “gotten,” when colleagues were “Comrades” and strangers “Citizens,” when HIV and heroin were exotic plagues born of bourgeois excess, when artists and soldiers pointed to ceilings and dropped their voices, when churches held archives and orphans, when lovers met in parks because apartments housed generations, **when everyone professed to believe in the Party, the Collective, and Vodka but in truth trusted only Fate, God, and Vodka,** I first came to Moscow.» [Meier 2003: 26]

В ироничной манере автор схематично обозначает ценностное ядро советской идеологии (*the Party, the Collective, and Vodka*), а также ценностное ядро национального мировоззрения (*Fate, God, and Vodka*). Представляется, что именно при помощи синтаксического параллелизма автору удается обозначить значимый ценностный конфликт русского человека: идеологическая необходимость веры в партию и коллективное начало далеко не всегда совпадала с истинными душевными переживаниями. Между тем водка выступает постоянным элементом обоих перечислений. Представляется, что водку целесообразно рассматривать как своего рода культурный символ, указывающий на определённые черты русского национального характера (в частности, желание забыться и, посредством отвлечения от насущных проблем, соединиться с чем-то более глобальным). О пристрастии русского человека к водке писали и писатели-классики, и современные авторы. В частности, водка упоминается в эссе В. Ерофеева «Русский Бог» [см. <https://www.kommersant.ru/doc/2291377>].

Показательным представляется то, что автор, наблюдавший распад Советского Союза, рассуждая о софийности, использует маркеры, характерные для официального исторического нарратива 1990-х годов. Так, для обозначения идеологической установки 1990-х годов Э. Майер упоминает искупление вины, покаяние, вспоминает Нюрнбергский процесс (*expiating guilt, national repentance, their own Nuremberg*).

23. «IN 1990 S MOSCOW the remnants of the Soviet intelligentsia liked to talk about **expiating guilt. The villains of Soviet power, the forlorn and graying dissidents liked to say, needed their own Nuremberg.** They knew there never would be one. **Russians have not embraced any attempt at a Vergangenheitsbewältigung,** what Germans, true professionals in matters of **national repentance,** call the process of coming to terms with the past. It is said to be cathartic, offering a kind of deliverance. **Russian has no such word. In Russia, no attempt on a social scale has been made to examine the totalitarian past, to learn not simply how the Soviet state functioned but how Russians themselves formed that state, to concede the crimes of the past.** One afternoon I stopped by a roundtable discussion held by several former KGB chiefs. Vladimir Kryuchkov, the true believer who had run the Lubyanka under Gorbachev until he turned against him in the coup of August 1991, went blank when a reporter, a Russian woman in her twenties, asked his opinion of the virtues of repentance. “What is there to repent?” Kryuchkov

replied. He seemed more puzzled than angered. “We have nothing to regret; we only tried to save the Union. It’s those who unleashed the present chaos who should think about repentance.”

History, I feared, had made a stunning return, only to be forgotten just as quickly.» [Meier 2003: 59]

Между тем оценка данной официальной риторики носит скорее отрицательный характер. Автор использует сравнение с немецкой нацией и приходит к выводу о том, что в России на национальном уровне не предпринималось попыток переосмыслить трагическое тоталитарное прошлое («no attempt to examine the totalitarian past, to learn how the Soviet state functioned, to learn how Russians themselves formed that state, to concede the crimes of the past»). В данном фрагменте автор приводит слова В. Крючкова, бывшего члена ГКЧП СССР, убеждённого в том, что России, как и СССР, нет необходимости сожалеть о тоталитарном прошлом. Автор оценивает такую позицию крайне негативно. С его точки зрения, забвение истории приводит к тому, что самые страшные события прошлого начинают повторяться. Данный пример примечателен во многом потому, что соборность представлена в нём не как национальная культурная ценность, но как элемент официальной риторики. Акторами фреймовой структуры, в рамках которой упоминается софийность, выступают члены правительства, поддерживающие риторику 1990-х годов (те, кто за «покаяние», те, кто за формирование «новой России»), и не согласные с ней (те, кто против риторики «покаяния» и против России под руководством Ельцина).

Однако с мнением некоторых своих собеседников Э. Майер солидаризируется. Так, приводя диалог с Сергеем Ковалёвым, советским диссидентом и участником правозащитного движения в СССР и постсоветской России, по поводу дня согласия и примирения, отмечавшегося в России с 1996 года по 2004 год вместо дня годовщины Октябрьской революции, автор соглашается с позицией правозащитника:

24. «DESPITE THE END OF the empire, the Seventh of November, Revolution Day, remained a holiday in Russia. In 1996, **Yeltsin, having failed to bury the Party back in 1991, decided to try something different. He gave it a new name, the Day of Accord and Reconciliation. Like most of Yeltsin’s grand gestures, the rechristening was a failure.** Sergei Kovalyov, the Duma

deputy who spent ten years in the Gulag and served as Andrei Sakharov's closest protégé after Gorbachev freed the physicist from his internal exile in Gorky, called it yet another foolhardy try at a top-down purification of the nation, the state's attempt to relegate the old way of life to history. "What does this mean, 'Accord and Reconciliation'?" Kovalyov asked me one afternoon in his cramped Duma office. "These are empty words when people still carry Stalin portraits in parades. A day of national mourning would be a bit more appropriate. We don't need a new holiday. We need to teach our children that Lenin and Stalin were the progenitors of a criminal regime, that they were mass murderers."» [Meier 2003: 58]

По мысли Э. Майера, идея Б. Ельцина отмечать данный праздник едва ли себя оправдала («the rechristening was a failure»). Интересно, что само название праздника (*the Day of Accord and Reconciliation*) состоит из лексем-маркеров софийности. Кроме того, для характеристики решения отмечать данный праздник автор тоже использует лексемы, маркирующие софийности (*rechristening*). При этом, приставка ге-, указывающая на повтор действия-процесса, в данном случае выполняет функцию иронии. Данная лексема, дословный перевод которой звучит как «повторная христианизация», используемая в качестве характеристики попытки Б. Ельцина изменить культурную практику (заменить отмечание дня годовщины Октябрьской революции на отмечание дня согласия и примирения) указывает на негативное отношение автора к данной культурной политике. Помимо этого, в реплике С. Ковалёва также используется большое число маркеров негативной оценки: («foolhardy try at a top-down purification of the nation», «progenitors of a criminal regime», «mass murderers»). Данная цитата является заключительной в абзаце, выполняя функцию утверждения авторской позиции.

Этническая солидарность (*ethnic solidarity*) как маркер софийности тоже мыслится автором как элемент официальной идеологии, актуальной для советского времени:

25. «Grozny before the first war was home to nearly half a million residents. Between Lenin Square and Lenin Park, university students had gathered in the long summer evenings at the square named in honor of the *druzhba narodov* ("friendship of peoples"). Nearby stood a famous statue that pretended to testify to the **ethnic solidarity**. **Three Bolsheviks – a Chechen, an Ingush, and a Russian – were sculpted in stone, shoulder to shoulder. The years of war, however, had laid the myth bare.** The heads of the happy trio had been blown off by a rocket-propelled

grenade. Now everything was different. Nothing functioned, and little remained. **Grozny was a city of ruins.** <...> Each turn revealed only more concrete carcasses, more black metal twisted and torched, more gaping holes that held only darkness. “This,” announced Issa, though the images required no captions, “is the wreckage of **Putin’s War.**”» [Meier 2003: 105]

Знаменитая статуя, о которой идёт речь, характеризуется автором как символ, который, с точки зрения советской идеологии, должен утверждать этническую солидарность («statue that pretended to testify to the ethnic solidarity»), однако в действительности этого не происходит. Э. Майер характеризует представление об этнической солидарности, на наш взгляд вписывающееся и в концепцию соборности, и в концепцию софийности, как миф, который, из-за продолжительной войны в Чечне, перестал функционировать. Необходимо отметить, что во всем тексте травелога автор часто использует словосочетание *Putin’s war* применительно к Чеченской войне. Данное наблюдение представляется особенно значимым, так как В. В. Путин, в рамках данной фреймовой структуры, оказывается основным актором войны, которая представлена как массовое убийство мирных жителей.

Интересным представляется образ В. В. Путина как главы государства. В одном из фрагментов Э. Майер приводит шуточный разговор с В. О Пелевиным. Выбирая заголовок для нового романа, оба автора используют аллюзии, каламбур и игру слов:

26. «Once he had asked advice on an English title for a novel. Now I returned the favor. **He pushed for something that rang of Dostoyevsky or Tolstoy but echoed the new era as well:** “Something Putinian.” “Crime and Immunity,” I suggested. “Crime and Deportation,” he countered. “More in keeping with the times.” “War and Crime?” I offered. “Too timely,” he said. “What about War and Piss? Or even better, Vor and Piss.” He was on to something. Vor is Russian for “thief” and to a Russian ear, “peace” and “piss” are hard to distinguish.» [Meier 2003: 63]

Анализ данного контекста позволяет сформулировать следующую фреймовую структуру: *the new era in Russia (the Putinian era) is characterized by crime, immunity of people in power, wars, and abuse of power (including embezzlement)*. Согласно данной структуре, внутренняя и внешняя политика современной России оцениваются автором крайне негативно. Необходимо также обратить внимание на

саму лексему *Putinian*, которая образована от имени собственного. Указанная лексема функционирует как аллюзивное имя. Представляется, что данную лексему допустимо рассматривать не только как оценочный маркер лексического уровня, но и как маркер морфологического уровня.

Рассмотрим ещё один контекст, который также представляет собой выдержку из разговора с В. О. Пелевиным по поводу нового политического курса России.

27. «“You know the two fateful questions of Russian history?” Every student of Russian history did: “What is to be done?” and ‘Who is to blame?’ He had come up with a new one, he announced, **the question that defined the age of Putin:** “What is to be done ... with those who are to blame?”» [Meier 2003: 430]

Э. Майер, приводя цитаты В. О. Пелевина, солидаризируется с ним. Так, В. О. Пелевин в ироничном ключе предлагает дополнить список извечных вопросов русской истории вопросом о том, что делать с теми, кто виноват. С точки зрения обоих авторов изменения современной ситуации – национальная необходимость.

Как показывают проанализированные примеры, софийность и соборность представлены автором одновременно и как элементы официального властного дискурса, и как элементы неофициального дискурса, который, с точки зрения автора, скорее претендует на истинность. Необходимо отметить, что в подавляющем большинстве случаев официальная идеология рассматривается автором в терминах оппозиции свой-чужой, тогда как альтернативные взгляды чаще представлены как «иные», а иногда даже как «свои»:

28. «Starovoitova, wrote Adam Michnik, the Polish journalist and former dissident, “placed her faith in it with all the strength of the naïve romanticism of a Russian intelligent . But freedom,” Michnik added in a eulogy to his fallen comrade, “is for everybody – also for rascals, cheaters and hooligans. When freedom is young, and not yet solid, it is always accompanied by an undeclared war between the idealist, who strives for truth and honesty in public life, and the gangster, who is satisfied with the freedom to rob. Galina Starovoitova fell victim in such a war.” **In the days after her death, as the airwaves filled with comparisons to JFK, Princess Diana, Gandhi, and Martin Luther King, Jr.**, in the streets of Petersburg, scruffy teens shuffled from car to car to hawk *Banditsky Peterburg*, a best-selling tome by a local tabloid journalist. Before

long the book inspired a television series of the same title, while Starovoitova's endless campaign of causes became a receding memory.» [Meier 2003: 337]

Так, в данном случае Э. Майер солидаризируется с позицией Адама Михника по поводу Галины Старовойтовой и причин её смерти. В рамках предлагаемой фреймовой структуры Г. Старовойтова как правозащитница характеризуется в высшей степени положительно. Она представлена как идеалист, который борется за справедливость («the idealist, who strives for truth and honesty in public life»), тогда как представители власти характеризуются как бандиты («the gangsters who are satisfied with the freedom to rob»). Примечательно, что автор несколько раз использует лексему *freedom*, которая выступает значимым ценностным маркером Американской национальной идентичности. Кроме того, сравнения Г. Старовойтовой с Джоном Кеннеди, принцессой Дианой, Махатмой Ганди и Мартином Лютером Кингом усиливают эффект общей положительной оценки деятельности правозащитницы. Как человек, разделяющий ценности, которые особенно важны для Американской национальной идентичности, Г. Старовойтова, с точки зрения автора, относится к категории «своих». Хочется также акцентировать внимание на том, что лексема *Truth*, которая может маркировать софийность, в данном случае скорее маркирует такую ценность, как свобода (*Freedom*).

Э. Майер очень подробно рассматривает, как миф об избранности русского народа реализовывался в конце 1990-х – начале 2000-х. В данном тревелогге указанный миф маркируют такие языковые клише, как *a New Jerusalem/ the New Jerusalem/ the messianic destiny/ the Third Rome/ the myth of the Third Rome/ the third and last Rome/ Byzantine power/ the foundation myth/ a chosen people*:

29. «**Lenin may have promised the Russian people a New Jerusalem, but Luzhkov set out to build it. In the mayor's mind, the messianic destiny loomed large. For centuries Russians have harbored a vision of themselves as a chosen people and of Moscow as the Third Rome.** The Russian Orthodox Church, with its cult of martyrdom, is only partly to Moscow, wed the sole heiress to the throne of Byzantium, the niece of Constantine XI, Moscow claimed its right as the heir of Constantinople. Zoë Paleologue took the name Sophia, and the Muscovites adopted the rituals and trappings of **Byzantine power.** <... >**It was only natural that Luzhkov set**

himself the task of restoring the symbols of the foundation myth. <...> The mayor liked the myth of the Third Rome. The Orthodox elder Filofei, a monk in Pskov in the late Middle Ages, was among the first to raise the notion. At some time in the late fifteenth or early sixteenth century Filofei sent the grand prince in Moscow a stern warning: “Perceive, pious Tsar, how all the Christian realms have converged into yours alone. Two Romes have fallen, and the third stands, and a fourth there shall not be.” “... and a fourth there shall not be.” Moscow would be **the third and last Rome**, completing a holy trinity. Even Byzantium had not made such a claim. **How could the mayor not rejoice in the imperial inheritance? <... > “We are the New Jerusalem,” Luzhkov would purr on occasion. And he was not kidding.»** [Meier 2003: 34]

Важно, что ключевыми акторами, которые возникают в фреймовой структуре, при помощи которой автор рассуждает о мифе, выступают В. И. Ленин и Ю. М. Лужков. При этом именно фигура бывшего мэра Москвы выходит на первый план. Авторская оценка выражена имплицитно при помощи маркеров иронии («How could the mayor not rejoice in the imperial inheritance?»). Представляется, что использование нарочито возвышенной лексики в рассуждениях о развитии и предназначении Москвы указывают на то, что Э. Майер не готов всерьёз воспринимать подобную риторику.

Однако при анализе авторских рассуждений об указанном мифе необходимо учитывать, что портрет Ю. М. Лужкова представляет собой описание, содержащее большое число маркеров негативной оценки:

30. «**LUZHKOVA HAS BEEN CALLED** many things. A **populist** and an **opportunist**, Russia’s **fattest oligarch**, and a true **khozyain** , an **autocratic boss in the patrimonial mold of the tsarist days of old**. <...> As the decade after the Soviet fall closed, Yeltsin’s political and physical prowess faded ignobly away, Putin rose, and Luzhkov was stymied in his desire to rule Russia. But the mayor had succeeded in remaking his city, “**the city of Moscow, the capital of our Motherland**,” as he liked to call it, in his image. “**MOSCOW IS NOT RUSSIA.**” **It is the refrain of Westerners and Russians alike who have ventured into the Russian outback and returned to tell of its miseries.** <...> Yet **it remains Russia’s heart**, the grandest reflection, however warped, of its troubles and riches.» [Meier 2003: 33]

Так, выстраивается следующая фреймовая структура: *Luzhkov, «a populist and an opportunist, Russia’s fattest oligarch, and a true khozyain, an autocratic boss in the patrimonial mold of the tsarist days of old», believes that Moscow is «the New Jerusalem».*

Интересным также представляется рассуждение Э. Майера о Москве. В описании Москвы используется значимый маркер гражданственности *Motherland*. Кроме того, автор снова использует слоган в качестве цитаты (“MOSCOW IS NOT RUSSIA”). Так, автор обращает внимание на парадокс: Москва – столица, сердце России, но при этом Москва – не Россия.

Миф о русской идее маркируется в данном травелоге достаточно эксплицитно при помощи таких клише, как *the Russian Idea/ a unifying idea/ a national Idea*. При этом в фрагментах, посвящённых размышлением о русской идее, также присутствуют размышления о русской душе. Миф о русской душе маркируется при помощи следующих словосочетаний: *in the national psyche/ a fundamental Russian trait/ a purely Russian phenomenon*.

31. «THE SEARCH FOR a **national idea – the Russian Idea**, Dostoyevsky called it – has preoccupied, and divided, Russian thinkers since the early part of the nineteenth century. <...> In the end, **the Yeltsin commission in search of a national idea failed to find any suitable candidates**. Academician Likhachev was not surprised. He simply smiled at the **vain attempt**. “In Russia one ideology cannot suffice to unify the country,” he said. “Ours is a rich culture, but a culture of many peoples. Reality must dictate any political doctrine; a country so vast cannot be bound by a single idea. Each region – be it Vladivostok, St. Petersburg, the far north, or the Caucasus – has its own distinct culture. We must not try to disguise this truth, for the more diverse the culture, the richer it is.” <...> For many, the search for a **unifying idea** revealed centuries-old fissures in the **national psyche**. Russians have long been possessed by the urge for a clean slate. “Otrecheniye,” the historian Panchenko said, “may be our greatest vice.” **Otrecheniye** means “renunciation.” But Panchenko **used it to mean denial or abandonment – in this case of one’s past**. He marked it as a **fundamental Russian trait**. “We’ve done it for generations, ever since that Viking” – the ninth-century Rurik–“came down here,” he said. “We’ve insisted on denying who we are for so long this denial just may make us what we are.” Nikolai Berdyaev, the religious philosopher and author of **The Russian Idea**, agreed. Berdyaev, from his Parisian exile, argued that **the denial of the past** had a twin: **samozvantso, self-proclamation. He declared samozvantso “a purely Russian phenomenon.**” By extension, someone who proclaims to be someone he is not is a samozvanets, a self-proclaimer, an impostor, a pretender. <...> Russians did not like self-proclaimers. As a rule, said Likhachev, the people feared them. But they fell for them all the some.» [Meier 2003: 356]

Э Майер характеризует миф о русской национальной идее в рамках двух фреймовых структур. Акторами первой структуры выступают русские философы и мыслители: Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, Д. С. Лихачёв, А. М. Панченко. Несмотря на то, что мнения мыслителей существенно различаются, с точки зрения автора, общим для их рассуждений о русской идее является то, что все они ориентировались прежде всего на особенности русского национального характера. Именно этим обусловлено, в частности, то, что миф о русской национальной идее и миф о русской душе взаимосвязаны. Опираясь на высказывания А. М. Панченко и Н. А. Бердяева, автор приходит к выводу о том, что к базовым феноменам русского национального характера можно отнести «отречение от прошлого» и нелюбовь к «самозванцам», которая, как ни парадоксально, сопровождается исторической тенденцией, согласно которой многие люди, сумевшие добиться власти в России, были самозванцами.

Акторами второй фреймовой структуры выступают представители власти, в частности, Б. Н. Ельцин, который пытался искусственным образом создать такую идею, которая объединила бы «новую Россию». Такая попытка характеризуется автором как тщетная («*vain attempt*»). При этом, в качестве аргумента в пользу своей позиции автор приводит цитату Д. С. Лихачёва: «In Russia one ideology cannot suffice to unify the country». Отметим также, что в другом фрагменте автор отмечает, что причиной, по которой Б. Н. Ельцин решил сформулировать новую идеологическую установку для России, стал кризис идентичности:

32. «**THE IDENTITY CRISIS** was not strictly personal. **It was national. In recent years, among anthropologists of genocidal societies, “the search for a usable past”** had become a cliché twentieth century alone, he told those assembled, **Russia had gone from monarchy to totalitarianism to perestroika, before embarking on the democratic path.** “Each epoch had its own ideology,” he thundered. “Now we don’t have one – and this is bad.”» [Meier 2003: 353]

Кризис идентичности мыслится Э. Майером как значимая проблема, однако способ решения этой проблемы, предложенной Б. Н. Ельциным, оценивается автором как нецелесообразный.

Необходимо отметить, что, помимо клише, маркирующих миф о русской душе, автор обращается к знаковым явлениям и символам русской культуры,

упоминания которых позволяют автору создать портрет русского человека. Представляется, что такие маркеры, имплицитно маркируют миф о русской душе.

Как специалист по русскому языку, Э. Майер проявляет особенный интерес к словам и специфике их употребления в повседневной речи. Так, например, в рассказе о романе В. О. Пелевина «Generation «П»», автор останавливается на значении ругательства, которое использовано в названии романа:

33. «The title was meant as a pun on Generation X and the Pepsi Generation. P stands for **pizdets, a crude, but beloved, swearword that ends the sentences of young Russians everywhere**. It means, alternately, **“the absolute best”** or **“the absolute worst.”**» [Meier 2003: 353]

Примечательно, что слово, как отмечает автор, может указать и на высшую степень положительной оценки, и на высшую степень негативной оценки. Во многом это характеризует и современного русского человека, употребляющего в речи такие высказывания, и противоречивую «русскую душу» в целом (сочетание взаимоисключающих состояний нередко рассматривается как одна из черт русского национального характера).

Другим примером имплицитной оценки мифа о русской душе служит описание районов чернозёмья. Отметим, что чернозём вынесен в название травелога (*Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall*).

34. «**“The tsar of soils,”** Vasily Dokuchaev, the nineteenth-century father of Russian earth science, called chernozem. **“More valuable than oil,”** Dokuchaev called the soil, **“more precious than gold.”** Yet for all its promise, much of the great acreage lies fallow. **Russia’s black earth, perhaps like no other of its vast natural resources, betrays the burden of the country’s abundance, the bequest that somehow seems too much to bear.** Rostov, in the heart of the Russian breadbasket, seemed to carry the weight of its past, even the remote days mournfully evoked in the greatest literary work of medieval Russia. **“The black earth beneath the hooves,”** writes the anonymous author of the twelfth-century epic *The Lay of Igor’s Campaign*, **“was sown with bones and watered with blood: a harvest of sorrow came up over the land of Russia.”**» [Meier 2003: 82]

Автор подчёркивает, что для русского человека чернозём, помимо утилитарного значения, выступает ещё и значимым культурным символом: «The tsar of soils», «More valuable than oil», «more precious than gold», it «like no other of its vast natural resources, betrays the burden of the country’s abundance». Особенно

значимой представляется цитата из «Слова о полку Игореве»: чернозём впитал в себя много крови, история России наполнена трагическими событиями. Образ чернозёма амбивалентен. С одной стороны, чернозём символизирует плодородие и жизнь, а с другой стороны, он выступает свидетелем смерти. С точки зрения автора, данный образ является знаковым для русского национального характера.

Примечателен также следующий фрагмент, в котором автор перечисляет другие символы, значимые для русского человека:

35. **«Kolya spoke lovingly, almost romantically, of the seeds. It was a ballad sung across the country. Russians love their semechki. Every city, town, and village, no matter how small, was sure to have the seeds on sale-in the markets, at the bus stops, on the streets, and in the passageways below. Black bread and white water remained the first loves. But in the post-Soviet era sunflower seeds became the staple one could be sure to find no matter how bleak the outpost. Seeds, Warren had to admit, were not gold. But they held oil.»** [Meier 2003: 83]

Так, к важным символам относятся семечки, чёрный хлеб и вода. Данное перечисление имплицитно обнаруживает сложившиеся в России культурные практики, а также такие национальные черты, как бережное отношение к урожаю, выращенном на родной земле. Автор положительно оценивает данный аспект «русской души».

3.2. Закономерности и различия в репрезентации культурных ценностей России в рассмотренных англоязычных травелогах

Говоря о гражданственности, Д. Димблбли использует такие маркеры, как *duty, to serve, patriotism, patriots, Motherland*. Постоянными акторами сценариев, в рамках которых автор рассуждает о гражданственности, являются граждане России, Кремль, В. В. Путин и РПЦ. При этом президент России и методы его правления характеризуются в высшей степени негативно.

Аналогичная ситуация наблюдается и в травелоге *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall*. В качестве маркеров гражданственности Э. Майер использует такие словосочетания как *Russian power, respect, a velikaya derzhava, a great power*. Необходимо отметить, что в контексте указанные маркеры приобретают оттенок иронии и сарказма, что существенно меняет характер оценки

гражданственности. Так, например, Э. Майер встраивает маркеры гражданственности (*Russian power, respect*) в контекст, в рамках которого патриотизм приравнивается к национализму. Как показал анализ, оба автора оценивают любое проявление национализма крайне негативно.

Д. Димблби, как и Э. Майер, использует контекст с целью уточнения собственной позиции относительно гражданственности. В травелоге *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby* автор достаточно часто прибегает к иронии, однако более частотным приёмом оказалось использование маркеров негативной оценки в одном контексте с маркерами положительной оценки (маркерами гражданственности). В частности, Д. Димблби предлагает читателю следующий синонимичный ряд: *patriotism- unequivocal love of Motherland- nationalism- xenophobia-racism*. В контекстах указанного типа реализуется оппозиция свой-чужой.

В связи с тем, что Э. Майер работал корреспондентом в горячих точках постсоветского пространства, особое внимание в травелоге *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall* уделяется проблеме Чеченской войны. Автор эксплицитно выражает негативное отношение к военным вторжениям России на территории других стран. Примечательно, что Чеченская война именуется автором при помощи словосочетания *Putin's war*. Так, в рамках данной фреймовой структуры, именно В. В. Путин оказывается основным актором войны, которая представлена как массовое убийство мирных жителей.

Анализ контекстов, в которых Э. Майер использует маркеры гражданственности, позволяет прийти к выводу о том, что в фреймовых структурах, где ключевыми акторами выступает правительство и власть (В. В. Путин, Ю. М. Лужков), гражданственность оценивается негативно. В таких контекстах реализуется оппозиция свой-чужой. В тех фреймовых структурах, где акторами выступают представители народа (журналисты, правозащитники), автор рассматривает гражданственность как категорию, присущую жизни «иных». Та же тенденция наблюдается и в травелоге Д. Димблби.

Стоит отметить, что в рассуждениях, где встречаются маркеры гражданственности, Д. Димблби часто использует лексему *democracy* как маркер ценностной основы либерального западного общества. С точки зрения Д. Димблби, государственное устройство России антидемократично по своей сути. Одной из основных повторяющихся фреймовых структур выступает определение современной России как криптофашистского государства.

Соборность маркируется в травелоге Д. Димблби при помощи словосочетания *the communal principle*. Акторами фреймовых структур, в которых встречаются маркеры соборности, выступают русские люди разных социальных групп (*intellectuals, professors, military officers, drunkards, prostitutes, drug addicts*). При этом в контекстах указанного типа русский народ мыслится как «иной», а не «чужой». Иными словами, соборность представлена Д. Димблби в терминах оппозиции свой-иной.

Оба автора используют маркеры соборности в сочетании с маркерами других духовных ценностей. Так, Д. Димблби, уточняя значение соборности, обращается к мифу о русской душе. Э. Майер использует маркеры соборности (*the Collective*) в сочетании с маркерами софийности (*God, Fate*). Другими маркерами софийности в травелоге *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall* выступают этническая солидарность (*ethnic solidarity*) а также лексема *Reconciliation* в названии праздника (*the Day of Accord and Reconciliation*).

Значимым представляется то, что Э. Майер, который стал свидетелем распада Советского Союза, рассуждая о софийности, использует маркеры, характерные для официального исторического нарратива 1990-х годов. В частности, Э. Майер упоминает искупление вины, покаяние, вспоминает Нюрнбергский процесс (*expiating guilt, national repentance, their own Nuremberg*). При этом оценка официальной риторики 1990-х носит скорее отрицательный характер.

Акторами фреймовой структуры, в рамках которой Э. Майер говорит о софийности, являются члены правительства, выступающие за идеологические

принципы 1990-х годов (то есть те, кто за «покаяние» и формирование «новой России»), а также не согласные с этими принципами (то есть те, кто против риторики «покаяния» и против России под руководством Ельцина).

Как показывают проанализированные примеры, софийность и соборность представлены Э. Майером одновременно и как элементы официального властного дискурса, и как элементы неофициального дискурса, который, с точки зрения автора, скорее претендует на истинность. Необходимо отметить, что в подавляющем большинстве случаев официальная идеология рассматривается автором в терминах оппозиции свой-чужой. Акторами фреймовых структур, в которых речь идёт о софийности и соборности в рамках официальной идеологии, являются бывшие и нынешние члены правительства. Между тем альтернативные взгляды чаще представлены как «иные», а иногда даже как «свои». В частности, Г. Старовойтова, как человек, разделяющий ценности, которые особенно важны для Американской национальной идентичности, относится к категории «своих». Стоит отметить, что в контекстах, посвящённых убеждениям Г. Старовойтовой, Э. Майер использует маркеры такой значимой для американской культуры ценности как свобода (*Freedom*).

В отличие от Э. Майера, Д. Димблби разделяет соборность и софийность. В травелоге *Russia: A Journey with Jonathan Dimpleby* софийность маркируется при помощи упоминания Бога и Божественной воли (God, God's will). Акторами фреймовых структур, в которых Д. Димблби упоминает соборность, выступают глубоко верующие люди. При этом маркерами оценки софийности выступают такие лексемы как, например, *irritation* и *smugness*. Эксплицитно негативная оценка свидетельствует о том, что софийность мыслится в данном травелоге как категория, присущая жизни «чужих».

Миф о русской душе маркируется Д. Димблби эксплицитно при помощи таких словосочетаний как *The Russian soul/ the Russian character/ the Russian psyche*. По мысли Д. Димблби, идея о русской душе представляет собой следствие

романтического фатализма, который типичен для русских людей. Помимо этого, автор приходит к выводу о том, что большевистские и националистические идеи, распространявшиеся в 20 в., берут начало в представлениях о русской идее, русской душе, а также в мифе об избранности русского народа.

Миф об избранности русского народа маркируется в травелоге Д. Димблби лексемой *mission*. При этом устойчивые словосочетания *Russian/national idea* или клише *the Third Rome/ the myth of the Third Rome* отсутствуют в данном тексте. В травелогe Э. Майера, напротив, Э. Майер рассматривается очень подробно. Так, данный миф маркируют такие языковые клише, как *a New Jerusalem/ the New Jerusalem/ the messianic destiny/ the Third Rome/ the myth of the Third Rome/ the third and last Rome/ Byzantine power/ the foundation myth/ a chosen people*. Основными акторами фреймовых структур, в рамках которых автор рассуждает об указанном мифе, являются В. И. Ленин и Ю. М. Лужков. При этом Э. Майер не готов всерьёз воспринимать подобную риторику.

Миф о русской идее маркируется в травелогe *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby* при помощи таких лексем, как *national/nationalism*. Так, лексемы, которые используются автором при интерпретации гражданственности, в некоторых случаях совпадают с лексемами, которые маркируют миф о русской идее.

Э. Майер маркирует миф о русской идее посредством таких клише, как *the Russian Idea/ a unifying idea/ a national Idea*. При этом данный миф реализуется в рамках двух фреймовых структур. Акторами первой структуры выступают русские философы и мыслители (Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, Д. С. Лихачёв, А. М. Панченко). В данной структуре автор обращается к оппозиции свой-иной. Акторами второй фреймовой структуры выступают представители власти, в частности, Б. Н. Ельцин. С точки зрения Э. Майера, любые попытки искусственным образом создать национальную идею, которая объединила бы «новую Россию», тщетны («*vain attempt*»). Во второй структуре рассуждения о русской идее представлены в терминах оппозиции свой-чужой.

Акторами фреймовых ситуаций, в которых актуализируются мифы о русской душе и русской идее в травелоге Д. Димблби, выступает русский народ, русские писатели-классики и государство. Миф о русской душе мыслится Д. Димблби в рамках оппозиции свой-иной исключительно в отдалённо историческом контексте, который ассоциируется с такими знаковыми для России именами, как Пушкин и Достоевский. Между тем влияние мифа на историческое развитие России представлено скорее в рамках оппозиции свой-чужой. Д. Димблби приходит к выводу о том, что наиболее точно русская душа была описана в произведениях Тургенева и Толстого. Литературное достояние России оценивается автором в высшей степени положительно. Кроме того, в рассуждениях о русской душе в контексте великих произведений русских авторов, Д. Димблби обращается к оппозиции свой-иной.

Однако в современном контексте миф о русской душе как идеологический инструмент оценивается Д. Димблби негативно. По мысли автора, современный русский человек, в силу своего национального характера, мирится с действительностью страны, в которой не соблюдаются базовые демократические нормы. Несмотря на то, что Д. Димблби подчёркивает, что он познакомился во время путешествия с добросердечными и благородными людьми («*most generous and warm-hearted people*»), автор всё же завершает рассуждение о русской душе мыслью о том, что современную Россию можно считать криптофашистским государством.

В травелоге Э. Майера миф о русской душе маркируется посредством следующих словосочетаний: *the national psyche/ a fundamental Russian trait/ a purely Russian phenomenon*. Примечательно, что, помимо указанных клише, Э. Майер использует перечисления знаковых явлений и символов русской культуры, упоминания которых позволяют автору создать портрет русского человека. Представляется, что такие маркеры имплицитно маркируют миф о русской душе.

Резюмируя, можно сделать вывод о том, что оба автора во многом совпадают в оценке значимых духовных ценностей России. Между тем маркеры ценностей, использованные в травелоге *Black Earth: A Journey Through Russia After*

the Fall, обнаруживают глубокое знание русского языка и русской культуры. Несмотря на то, что Д. Димблби очень внимательно анализирует знаковые для России явления, взгляд, представленный в травелоге *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby*, демонстрирует влияние стереотипных представлений о России, что, безусловно, не отменяет оправданность многих из них. Э. Майер, напротив, предлагает читателю более сложную интерпретацию культурных ценностей России, которая была бы невозможна без специальных фоновых знаний автора.

Выводы по главе III

В третьей главе выпускной квалификационной был предложен алгоритм анализа языковой репрезентации нематериальных культурных ценностей России. Были выявлены средства языковой репрезентации культурных ценностей России в британском травелоге *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby* и американском травелоге *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall*. Были рассмотрены закономерности и различия в репрезентации культурных ценностей России в данных травелогах. В результате анализа были сделаны следующие выводы:

1. И в русскоязычных, и в англоязычных исторических нарративах некоторые лексемы одновременно выступают маркерами разных нематериальных культурных ценностей. Так, в частности, *repentance* (покаяние) одновременно соотносится и с понятием Соборности, и с идеей Софийности.
2. В некоторых случаях маркеры, которые представляют собой практически дословный перевод соответствующих маркеров в русскоязычных нарративах, выступают маркерами совершенно иных ценностей, никак не связанных с Русской культурой. Так, в англоязычной традиции лексема *Solidarity* устойчиво ассоциируется с политическим движением в Польше. Между тем в русскоязычном официальном дискурсе лексема «сплочённость», которая эквивалентна лексеме *Solidarity*, отчётливо маркирует Соборность как ценность.

3. При описании нематериальных культурных ценностей России оба автора используют маркеры, которые представляют собой практически дословный перевод соответствующих маркеров в русскоязычных нарративах; маркеры негативной оценки, которые встраиваются в один контекст с маркерами положительной оценки и, таким образом, меняют характер оценки; цитаты из переведённых текстов русской классической литературы и речей политиков, а также из знаковых англоязычных текстов (например, песен); в некоторых случаях авторы используют транслитерированные словосочетания вместо англоязычных эквивалентов (*a velikaya derzhava*); также авторы используют парадокс, иронию и сарказм.
4. Помимо единиц лексического уровня в качестве маркеров оценки также функционируют единицы морфологического и синтаксического уровней. К морфологическим средствам относятся лексемы, образованные от имён собственных (*Putinism, Putinian*). К синтаксическим средствам относится использование эмфатических конструкций, синтаксического параллелизма, лексико-синтаксического повтора. Кроме того, стоит выделить такие лексико-семантические средства, как каламбур и игра слов.
5. В обоих травелогах наблюдается следующая тенденция: в тех фреймовых структурах, где акторами выступают представители народа и творцы (писатели, журналисты, правозащитники, учёные), оба автора рассматривают нематериальные культурные ценности, в частности, гражданственность, как категорию, присущую жизни «иных». А в фреймовых структурах, где ключевыми акторами являются представители власти, культурные ценности мыслятся как элементы официальной идеологии, описываются в рамках оппозиции «свой-чужой» и оцениваются негативно.
6. В обоих травелогах оценка официальных исторических нарративов, сложившихся в русскоязычной традиции, носит различный характер.

Так, Д. Димблби положительно оценивает политические решения М. С. Горбачёва, тогда как Э. Майер не так однозначен в своей оценке. Однако оба автора сходятся в резко негативной оценке современной России под руководством В. В. Путина. Д. Димблби определяет современную Россию следующим образом: «*Putin's Russia is a 'crypto-fascist' state, it is lulled by the **promise of security**, it ignores its commitment to tyranny*». Э. Майер даёт схожую оценку: «*the new era in Russia (the Putinian era) is characterized by crime, immunity of people in power, wars, and abuse of power (including embezzlement)*».

Заключение

Объектом настоящего исследования стали нематериальные культурные ценности России. Цель анализа англоязычных травелогов заключалась в выявлении особенностей языковой репрезентации данных ценностей, а также в определении характера их оценки британским и американским авторами.

Изучение исследовательской литературы, посвящённой категории ценностей, позволило заключить, что при анализе культурных ценностей необходимо учитывать и материальный, и нематериальный ценностный аспекты. Также было выявлено, для отнесения ценности к категории культурной ценности необходимо соблюдение трёх условий: 1. восприятие некоторого явления субъектом оценки как «ценного», значимого 2. наличие носителя, в котором реализуется данный ценный феномен 3. наличие собственника. При этом носитель не всегда материален. Так, носителем духовных (нематериальных) ценностей оказываются устойчивые культурные практики, значимые ценностные установки, закреплённые в языке, а также традиции. Кроме того, материальные культурные ценности могут рассматриваться субъектом оценки как значимые в том случае, если символическое значение, которым обладает материальный объект, определённым образом соотносится с некоторым убеждением в системе духовных ценностей конкретной социальной группы.

Обзор теоретической литературы, посвящённой изучению оппозиции «свой-чужой» в контексте имагологии позволил сделать вывод о том, что гетерообраз может обнаруживать разную степень отчуждённости. Другими словами, при анализе образа «другой» культуры целесообразно выделить не только дихотомии «свой-чужой», но и дихотомий «свой-иной» и «свой-враг».

Анализ механизмов конструирования коллективной памяти, предпринятый в настоящем исследовании, позволил выделить ключевые культурные смыслы, которые остаются неизменными для России как нации. Несмотря на то, что каждая эпоха использует свой язык, который соответствует задачам актуальной идеологии, суть ценностных установок, составляющих ментальность как конструкт, характеризуется устойчивостью. Одной из задач исследования выступало

сопоставление оценки нематериальных культурных ценностей России англоязычными авторами. С целью создания перечня ценностей для сопоставления были проанализированы модификации в исторических нарративах 1990-х – 2000-х гг. Было рассмотрено, как нематериальные ценности России, актуальные для разных периодов нацистроительства в России, представлялись в рамках властного и противостоящих ему дискурсах именно в период с начала 1990-х и до нашего времени.

В 3 главе настоящей работы проводился анализ языковых средств, при помощи которых в англоязычных травелогах представлены такие базовые для русской культуры ценностные установки как соборность, софийность, гражданственность, а также мифы об избранности русского народа, русской идее и русской душе. Сопоставительный анализ британского травелога *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby* [Dimbleby 2008] и американского травелога *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall* [Meier 2003] показал, что оба автора скорее совпадают в оценке значимых духовных ценностей России. В обоих травелогах прослеживается влияние стереотипных представлений о России, однако в тексте Д. Димблби оно более ощутимо. Э. Майер предлагает читателю более сложную интерпретацию культурных ценностей России, что, как представляется, связано со спецификой образования автора.

Оба травелога демонстрируют следующую тенденцию: гражданственность в подавляющем большинстве контекстов мыслится как антиценность, противоречащая базовым принципам системе ценностей, определяющей западное либеральное общество. Необходимо отметить, что в фреймовых структурах, где ключевыми акторами выступают представители власти, указанные выше культурные ценности описываются в рамках оппозиции «свой-чужой» и оцениваются крайне негативно. В тех случаях, когда акторами являются представители народа и творцы в широком смысле, Э. Майер и Д. Димблби рассматривают нематериальные культурные ценности в рамках оппозиции «свой-иной». Контексты, в которых представители русской культуры рассматриваются как «свои», скорее представляют собой исключение из правила. Так, Г.

Старовойтова как человек, разделяющий ценности, которые особенно важны для Американской национальной идентичности, не только характеризуется Э. Майером как жертва политического режима, но и относится им к категории «своих». Приведённые наблюдения позволяют заключить, что видные представители американской и британской общественности готовы к диалогу с Россией на межличностном уровне, однако совершенно не могут представить себе успешное межгосударственное взаимодействие.

В настоящем исследовании был проведён анализ британского и американского травелога, написанных представителями общественности (оба автора – журналисты, писатели, репортёры). Между тем англоязычная литература путешествий, посвящённая России, включает также заметки людей, профессионально не связанных с написанием текстов. Кроме того, в ходе отбора материала были найдены травелоги, написанные авторами других англоговорящих стран, в частности, Канады. Также стоит упомянуть, что для анализа доступны не только современные травелоги, но и тексты, написанные в XIX-ом веке и первой половине XX-го века.

Таким образом, дальнейшие перспективы исследования возможны сразу в нескольких направлениях: 1. анализ путевых заметок о России, написанных жителями англоговорящих стран, которые не являются профессиональными писателями или журналистами; 2. расширение материала для анализа, в том числе за счёт добавления текстов, написанных авторами других англоязычных стран (не Великобритании и США), с целью дальнейшего сопоставления оценочных суждений представителей разных стран; 3. диахронический анализ травелога, написанных представителями той или иной англоязычной страны в разные периоды, с целью выявления тенденций в оценке значимых для России явлений, событий, мифов и ценностных установок.

Литература

1. Аксенова Марина Викторовна Травелог: путешествие жанра и жанр путешествий // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. 2018. №3 (31). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/travelog-puteshestvie-zhanra-i-zhanr-puteshestviy>
2. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: языки славянской культуры, 2004.
3. Баева Л. В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. Астрахань: Изд-во АГУ, 2004. С. 23.
4. Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М.: Искусство, 1994. С. 204-286.
5. Бойцов М. А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ. Очерки потестарной имагологии. СПб., 2010. С. 5-37.
6. Большакова О.В. 2018. 04. 025. Эстбё Я. Новый Третий Рим: толкования российского националистического мифа. Ostbø J. The new third Rome: readings of a Russian nationalist myth. - stuttgart: Ibidem Press, 2016. - XVIII, 270 p // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 5, История: Реферативный журнал. 2018. №4. С. 153-154. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/2018-04-025-estbyo-ya-novyuy-tretyiy-rim-tolkovaniya-rossiyskogo-natsionalisticheskogo-mifa-ostb-j-the-new-third-rome-readings-of-a-russian>
7. Бурняшева Л.А. Духовное пространство России в контексте парадигматического дискурса. Пятигорск: Пятигорский государственный лингвистический университет, 2017. С. 5.
8. Буева Л.П. Духовность и проблемы нравственной культуры. Вопросы философии, 1996. С. 3 – 13.
9. Васильев А. Г. Культурная память/забвение и национальная идентичность: теоретические основания анализа. М.: Совпадение, 2015. — С. 29-58
10. Грязнова Е. В., Афанасьев С. В. О соотношении понятий "ценности", "духовные ценности" и "культурные ценности". Инновационная экономика: перспективы развития и совершенствования. 2019. С. 38-44.
11. Гегель Г.В.Ф. Философия права. Л.: Соцэкгиз, 1934. С. 47.
12. Гордеева Елена Матвеевна Фреймы в дискурс-анализе // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Филология, педагогика, психология. 2015. №2. С. 39-43. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/freymy-v-diskurs-analize>
13. Горелова Татьяна Анатольевна Тезаурус русского национального характера // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2015. №4. С.14-27. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tezaurus-russkogo-natsionalnogo-haraktera>
14. Гуссерль Э. Идея феноменологии: пять лекций. Санкт-Петербург: Гуманитарная акад., 2018. С. 318.
15. Декларация русской идентичности (www.patriarchia.ru/db/text/508347.html).
16. Давидович В.Е. Культура и ее место в жизни общества. Философские науки, 1974. С. 152.

17. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля. [Эл. ресурс]: <https://slovar.cc/rus/dal/578229.html> (дата обращения: 12.03.2020).
18. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 300—301.
19. Емельянова О. В. Семиотическая универсалия «свой-чужой» в языковой картине мира. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2012. С. 43–68.
20. Емельянова О. В. Конфликт ценностей в межкультурной коммуникации. СПб.: Изд-во С.- Петерб. ун-та, 2019. С. 25-47.
21. Елишев С. О. Теоретико-методологические подходы к изучению понятий «ценность», «ценностные ориентации». Вестник московского ун-та. Сер. 18./ социология и политология. 2010. N3. С. 74-90.
22. Иванова Л. П. О целесообразности спецкурса по лингвоимагологии в системе подготовки филолога и журналиста // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского, Серия «Филология. Социальные коммуникации» Том 27 (66). No 1. Ч.1. 2014. С. 182-187.
23. Калинин И. Ностальгическая модернизация: советское прошлое как исторический горизонт. [Эл. Ресурс]: <https://magazines.gorky.media/nz/2010/6/nostalgicheskaya-modernizacziya-sovetskoe-proshloe-kak-istoricheskij-gorizont.html> (дата обращения: 09. 01. 2021)
24. Калинин И. О похищении культуры, единстве истории и расширении границ. Неприкосновенный запас. [Эл. ресурс]: <https://magazines.gorky.media/nz/2015/1/o-pohishhenii-kultury-edinstve-istorii-i-rasshirenii-granicz.html> (дата обращения: 09.12.2020)
25. Калинин И. Наш паровоз... Культурная политика как инструмент демодернизации. Неприкосновенный запас. [Эл. ресурс]: <https://magazines.gorky.media/nz/2014/6/nash-parovoz-8230-kulturnaya-politika-kak-instrument-demodernizaczii.html> (дата обращения: 09.12.2020)
26. Камалова С. Д. Дихотомия «свои — чужие» в дискурсе палестино-израильского конфликта с позиции лингвистической имагологии (на материале романов Линн Рейд Бэнкс «Broken Bridge» и Глории Дубов Микловитц “The Enemy Has a Face”). Научный диалог, 2018. № 2. С. 72—84.
27. Касевич В.Б. Семантика. Синтаксис. Морфология. – М.: Наука, 1988. С. 19.
28. Кант И. Основы метафизики нравственности. М., 1965. Т. 4. С. 219-310.
29. Конвенция об охране нематериального культурного наследия (Принята в г. Париже 17.10.2003 на 32-ой сессии Генеральной конференции ЮНЕСКО).
30. Кочеляева Н. А. Проблемы взаимодействия механизмов памяти и забвения в формировании гражданского общества. М.: Совпадение, 2015. С. 58-73.
31. Кожевникова Т. А. К вопросу о лингвистической имагологии. Иностранные языки в высшей школе. 2016. № 1. С. 56-62.
32. Костина К. В. Аксиологический аспект языковой репрезентации образа России в современном немецком медиадискурсе : дис. канд. филол. наук. Иркутск. 2011. 171 с.
33. Кочеляева Н. А. Забвение в культуре: аксиология намеренного разрушения. М.: Издательство ГПУ, 2007. С. 211-213.

34. Кузнецова Евгения Владимировна Определение культуры: разнообразие подходов. [Эл. ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/opredelenie-kultury-raznoobrazie-podhodov>
35. Кулиева Ш. А. Проблемы интеграции мусульман в инокультурную среду на примере Великобритании в конце XX — начале XXI вв.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2011.
36. Лебедев С.А. Философия науки. Словарь основных терминов, М., Академический проект. [Эл. ресурс]: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophy-of-science/articles/3/gumanitarnoe-znanie.htm>
37. Лобанов С.Д., Чугаева Т.Н., Вахотин А.А. «Априорные формы», «Фреймы», «Прототипы» в теории познания и перцептивной лингвистике // Вестник Пермского федерального исследовательского центра. 2019. №1. С. 64-71. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/apriornye-formy-freymy-prototipy-v-teorii-poznaniya-i-pertseptivnoy-lingvistike>
38. Лотце Р.Г. Микрокосмос. Мн.: БелЭн, 2006. С. 291.
39. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб.: Искусство, 1991. С. 5.
40. Лихачев Д. С. Заметки о русском. М.: КоЛибри, 2014. С. 67-69.
41. Липпман У. Общественное мнение. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. С. 95-108.
42. Маркарян Э.С. Системное исследование человеческой деятельности / Э.С. Маркарян // Вопросы философии. 1972. № 10. С. 106–120.
43. Маршуба Д.А. Проблема классификации сфер исследования в имагологии. [Эл. ресурс]: <http://human.snauka.ru/2015/04/10028> (дата обращения: 05.03. 2021).
44. Межуев В.М. Культура и история. М.: Политиздат, 1977. С. 25.
45. Маслбоева О. Д. Исконные ценности России в философской рефлексии. [Эл. ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/iskonnnye-tsennosti-rossii-v-filosofskoy-refleksii>.
46. Малинова О.Ю. Кто и как формирует официальный исторический нарратив? (Анализ российских практик). [Эл. ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/kto-i-kak-formiruet-ofitsialnyy-istoricheskiy-narrativ-analiz-rossiyskih-praktik>
47. Малинова, О. Ю. Актуальное прошлое: Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 68-84.
48. Мамуркина О.В. Травелог в русской литературной традиции: стратегия текстопорождения // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 9 (27), ч. 2. С. 110–113.
49. Михалков, Н. Право и Правда. Манифест Просвещенного консерватизма . [Эл. ресурс]: <https://m.polit.ru/article/2010/10/26/manifest/>
50. Маслова, В. А. Лингвокультурология: учеб. пособие для студ. высш. учеб. Заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2001. 208с.
51. Минский М. Фреймы для представления знаний. – М: Энергия, 1979. – С. 7-10.
52. Никонова Ж. В. Лингвокогнитивная природа фрейма // Вестник УРАО. 2008. №5. С. 38-41. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/lingvokognitivnaya-priroda-freyma>
53. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб.: Азбука-Аттикус, 2011. С. 25.

54. Пантич Д. Конфликты ценностей в странах транзита // Социологические исследования. 1997. № 6. С. 24–36.
55. Парсонс Т. О социальных системах. М.: Академический проект, 2002. С. 85.
56. Папилова Е.В. Ималогия как гуманитарная дисциплина // Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. Филологические науки. 2011. № 4. С.31 - 40.
57. Пеньковский А.Б. О семантической категории «чуждости» в русском языке // Очерки по русской семантике. М., 2004. С. 18-19.
58. Плавина А. А Жанрово-стилистические характеристики англоязычного травелога в динамическом аспекте: автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 - Германские языки / Волгоградский гос. ун-т. Волгоград, 2019. 24 с.
59. Пчелов, Е. В. Хронологический комментарий к «Дню народного единства». М.: Гербовед, 2005. С. 138–141.
60. Прохоров, Ю. Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев. М.: ЛКИ, 2008. 224 с.
61. Плещунов Ф. О. Мусульманские общины Великобритании: проблема адаптации (вторая половина XX — начало XXI в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2009.
62. Ренан Э. Что такое нация? [Эл. ресурс]: http://hrono.ru/statii/2006/renan_naci.php.
63. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 94.
64. Риккерт Г. О системе ценностей. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 375-386.
65. Романова Н.В. Парадигмы аксиологических измерений культуротворческой деятельности Запада. [Эл. ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/paradigmy-aksiologicheskikh-izmereniy-kulturotvorcheskoy-deyatelnosti-zapada>
66. Рязанцев А. А. Культурные ценности как фактор формирования картины мира // Аналитика культурологии. 2011. №19.
67. Разлогов К. Э. Память и идентичность. М.: Совпадение, 2015. — С. 11-29.
68. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
69. Рымарь С. В. Русская идея. Вестник ЧелГУ, 2013. №23 С. 56-65.
70. Соколов Э. В. Возможна ли культурология как наука? СПб.: Эйдос. 1998. № 5. С. 36.
71. Суверина, Е. В. «Архивная лихорадка»: культурная травма и фантомы памяти в современной России. Вестник культуры и искусств. 2020. № 2. С. 114–123.
72. Смирнова Дарья Владимировна Определение понятия культурных ценностей в отечественном и международном законодательстве. [Эл. ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/opredelenie-ponyatiya-kulturnyh-tsennostey-v-otechestvennom-i-mezhdunarodnom-zakonodatelstve>.
73. Семенов В.С. Культура и развитие человека. Вопросы философии, 1982. № 4. С. 15–29.

74. Суверина Е. В. «Архивная лихорадка»: культурная травма и фантомы памяти в современной России. [Эл. ресурс]: <https://cyberleninka.ru/article/n/arhivnaya-lihoradka-kulturnaya-travma-i-fantomy-pamyati-v-sovremennoy-rossii>.
75. Сравнительная таблица действующей Конституции Российской Федерации с учетом одобренного закона Российской Федерации «О поправке к Конституции Российской Федерации» [Эл. ресурс]: <http://duma.gov.ru/media/files/WRg3wDzAk8>.
76. Соловьев В.С. Русская идея. М.: Правда, 1989. С.219-246.
77. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М.: 1997. С. 472.
78. Семашко, Т. Ф. Стереотип как фрагмент языковой картины мира [Эл. ресурс]: <http://www.gramota.net>.
79. Травин Д., Гельман В., Заостровцев А. Российский путь: Идеи, Интересы, Институты, Иллюзии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 302 с.
80. Тхор В. В. Самоидентификация мусульман Англии: политико-правовой аспект: автореф. дис. ... канд. полит. наук. М., 2014.
81. Указ Президента Российской Федерации «О проведении в Российской Федерации Года культуры», 22 апреля 2013 года [Эл. ресурс]: <http://graph.document.kremlin.ru/page.aspx?1;3565945>.
82. Феррони В. В. Три лица Другого : «Другой», «Иной», «Чужой». Вестник Воронежского государственного университета, 2012. № 1. С. 112-130.
83. Флиер А.Я., Полетаева М.А. Тезаурус основных понятий культурологи: Учебное пособие. – М.: МГУКИ, 2008, С. 130.
84. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
85. Ценностная картина мира англоязычного социума. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2019.
86. Чикишева А. С. Ностальгия: теоретические аспекты и прикладное значение (к вопросу понимания современной российской культуры). М.: Совпадение, 2015. С. 73-95.
87. Шамиль Хайров. Графика как объект лингвистической имагологии. О некоторых типах эстетических и идеологических оценок дореформенной кириллицы в России до и после 1918г. [Эл. ресурс]: <http://eprints.gla.ac.uk/151991/1/151991.pdf>.
88. Шестаков В. А. Музейный предмет как класс культурных ценностей. Вестник Волгоградского государственного университета, 2009. № 1(9). С.80-90.
89. Шмитт К. Понятие политического. Вопросы социологии. 1992. Т. 1, № 1. С. 35-67.
90. Юнг. К.Г. О природе психе. Актуальная психология. 2002. С. 33-34.
91. Brown C. The Russian Soul Englished *Journal of Modern Literature*, Volume 36, No. 1, Fall 2012, P. 132-149.
92. Dyserinck, H., Leerssen, J. (eds.). 2007. *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters — A Critical Survey*. Series: *Studia Imagologica*, 13. Amsterdam; New York: Rodopi. P. 27—28.
93. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies // *History and Theory*. 41. 2002. P. 179—180.

94. Langacker R.W. Discourse in Cognitive Grammar // *Cognitive Linguistics*. 2001. Vol. 12, No 2. P. 143—188.
95. Misztal B. A. *Theories of Social Remembering*. Maidenhead-Philadelphia. Open Univ. Press, 2003.
96. Olick J. K. *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. N. Y., L.: Routledge Taylor & Francis Group, 2007. Ch. 2. Collective Memory. The Two Cultures.
97. Olick J. K., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices// *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24. P. 105—140.
98. OSTBØ J. *The new Third Rome: Readings of a Russian nationalist myth*. – Stuttgart: Ibidem press, 2016. P. 1.
99. Perry R.B. *Realms of Value. A Critique of Human Civilization*. Harvard, 1994. P. 72.
100. Rokeach M. *Nature of Human Values*. London; New York: Free Press, 1973.
101. Schwartz S.H. *Cultural Value Orientations: Nature and Implications of National Differences*. Moscow: Higher School of Economics Publishing House, 2008.
102. Swiderska M. *Comparativist Imagology and the Phenomenon of Strangeness [Electronic resource]* / M. Swiderska // *Comparative Literature and Culture*. — 2013. №7. Access: <http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2387&context=clweb>
103. *The Invention of Tradition* / Ed. by Hobsbawn E., Ranger T. N. Y., 1983.
104. Wales K. *Northern English: A Cultural and Social History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 9.
105. Wertsch J. V. *Voices of Remembering*. Cambridge, 2002. P. 17.
106. Zelizer B. Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies//*Critical Studies In Mass Communication*. 1995. Vol. 12. 2. P. 214—239.

Список анализируемых текстов

1. Jonathan Dimbleby. *Russia: A Journey with Jonathan Dimbleby*. BBC Books, an imprint of Ebury Publishing, 2008.
2. Andrew Meier *Black Earth: A Journey Through Russia After the Fall*. Harper Press, 2003.